

ISSN 0207-6918
e-ISSN 2310-3701

КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

KANTIAN JOURNAL

2023 ■ $\frac{\text{Том}}{\text{Vol.}}$ 42 ■ № 1





КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

KANTIAN JOURNAL

2023

Том
Vol. 42

№ 1

КАНТ И ФРАНК:
КОНВЕРГЕНЦИИ И ДИВЕРГЕНЦИИ

Тематический выпуск

Редакторы:

Нина Дмитриева и Татьяна Резвых

IMMANUEL KANT AND SEMYON FRANK:
CONVERGENCES AND DIVERGENCES

Special Issue

Editors:

Nina Dmitrieva and Tatiana Rezvykh

Калининград
Издательство Балтийского федерального
университета им. Иммануила Канта

Kaliningrad
Immanuel Kant Baltic Federal University
Press

12+

Кантовский сборник. — 2023. — Т. 42, №1. — 145 с.

Kantian Journal, 2023, vol. 42, no.1, 145 pp.

Интернет-адрес: http://journals.kantiana.ru/kant_collection/
URL: http://journals.kantiana.ru/kant_collection/

Издается с 1975 г.
Выходит 4 раза в год

Published since 1975
A quarterly periodical

Издание зарегистрировано в Федеральной службе
по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций.
Свидетельство о регистрации СМИ ПИ №ФС 77-65775 от 20 мая 2016 г.

The journal is registered in the Federal Service for Supervision of Communications, Information Technology, and Mass Media.
Certificate of registration ПИ № ФС 77-65775, May 20, 2016

Учредитель

Федеральное государственное автономное образовательное учреждение высшего образования
«Балтийский федеральный университет имени Иммануила Канта»
(236041, Россия, Калининград, ул. А. Невского, 14)

Established by

the “Immanuel Kant Baltic Federal University” Federal Autonomous Educational Institution of Higher Education
(14 Aleksandra Nevskogo st., Kaliningrad, 236041, Russia)

Адрес редакции:

236041, Россия, Калининград, ул. А. Невского, 14, БФУ им. И. Канта
e-mail: kant@kantiana.ru

Editorial office address:

14 Aleksandra Nevskogo st., Kaliningrad, 236041, Russia
e-mail: kant@kantiana.ru

Адрес издателя:

236041, Россия, Калининград, ул. А. Невского, 14, БФУ им. И. Канта

Адрес типографии:

236001, Россия, Калининград, ул. Гайдара, 6, БФУ им. И. Канта

Дата выхода в свет: 26.04.2023

© Балтийский федеральный университет
им. И. Канта, 2023

© Immanuel Kant Baltic Federal University,
2023

Редакционная коллегия

- Дмитриева Нина Анатольевна*, доктор философских наук, доцент, профессор, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград (Россия);
Московский педагогический государственный университет, Москва (Россия) — главный редактор;
- Чалый Вадим Александрович*, доктор философских наук, доцент, профессор, Балтийский федеральный университет им. И. Канта,
Калининград (Россия) — заместитель главного редактора;
- Бажанов Валентин Александрович*, доктор философских наук, профессор, Ульяновский государственный университет, Ульяновск (Россия);
Байзер Фредерик С., доктор философии, профессор, Сиракьюсский университет, Сиракьюс (США);
- Белов Владимир Николаевич*, доктор философских наук, профессор, Российский университет дружбы народов, Москва (Россия);
- Васильев Вадим Валерьевич*, доктор философских наук, профессор, Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, Москва (Россия);
Вуд Аллен, доктор философии, профессор, Индианский университет, Блумингтон (США);
Дёрфлинггер Бернд, доктор философии, профессор, Трирский университет, Трир (Германия);
- Зильбер Андрей Сергеевич*, кандидат философских наук, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград (Россия) — ответственный секретарь;
- Калинников Леонард Александрович*, доктор философских наук, профессор, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград (Россия);
Кляйнгельд Паулин, доктор философии, профессор, Гронингенский университет, Гронинген (Нидерланды);
Конеv Владимир Александрович, доктор философских наук, профессор, Самарский национальный
исследовательский университет им. академика С.П. Королева, Самара (Россия);
- Копцев Иван Демьянович*, доктор филологических наук, профессор, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград (Россия);
Круглов Алексей Николаевич, доктор философских наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет, Москва (Россия);
Мер Рудольф, доктор философии, Грацский университет им. Карла и Франца, Грац (Австрия);
- Пушкарский Анатолий Геннадьевич*, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград (Россия) — ответственный секретарь;
- Разеев Данил Николаевич*, доктор философских наук, доцент, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург (Россия);
Румянцова Татьяна Герардовна, доктор философских наук, профессор, Белорусский государственный университет, Минск (Белоруссия);
Соболева Майя Евгеньевна, доктор философских наук, профессор, Марбургский университет им. Филиппа, Марбург (Германия);
- Сорина Галина Вениаминовна*, доктор философских наук, профессор, Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова, Москва (Россия);
Тиммерман Йенс, доктор философии, профессор, Сент-Эндрюсский Университет, Сент Эндрюс (Великобритания);
Тремблэй Фредерик, доктор философии, Софийский университет имени Св. Климента Охридского, София (Болгария);
Уоткинс Эрик, доктор философии, профессор, Калифорнийский университет, Сан-Диего (США);
- Чернов Сергей Александрович*, доктор философских наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет телекоммуникаций
им. проф. М.А. Бонч-Бруевича, Санкт-Петербург (Россия);
- Штарк Вернер*, доктор философии, профессор, Марбургский университет им. Филиппа, Марбург (Германия)

Editorial board

- Prof. Nina A. Dmitrieva*, Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad (Russia); Moscow State Pedagogical University, Moscow (Russia) — Editor-in-chief;
- Prof. Vadim A. Chaly*, Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad (Russia) — Deputy Editor-in-chief;
- Prof. Valentin A. Bazhanov*, Ulyanovsk State University, Ulyanovsk (Russia);
Prof. Frederick C. Beiser, Syracuse University, Syracuse (USA);
Prof. Vladimir N. Belov, The Peoples' Friendship University of Russia, Moscow (Russia);
- Prof. Sergey A. Chernov*, Bonch-Bruевич Saint Petersburg State University of Telecommunications, St. Petersburg (Russia);
Prof. Bernd Dörflinger, University of Trier (Germany);
- Prof. Leonard A. Kalinnikov*, Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad (Russia);
Prof. Pauline Kleingeld, University of Groningen (the Netherlands);
Prof. Vladimir A. Konev, Samara State University, Samara (Russia);
- Prof. Ivan D. Koptsev*, Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad (Russia);
Prof. Alexey N. Krouglov, Russian State University for the Humanities, Moscow (Russia);
Dr Rudolf Meer, University of Graz (Austria);
- Anatoly G. Pushkarsky*, Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad (Russia) — Executive Secretary;
- Prof. Danil N. Razeev*, Saint Petersburg State University, St. Petersburg (Russia);
Prof. Tatiana G. Rumyantseva, Belarusian State University, Minsk (Belarus);
Prof. Maja E. Soboleva, University of Marburg (Germany);
- Prof. Galina V. Sorina*, Lomonosov Moscow State University, Moscow (Russia);
Prof. Werner Stark, University of Marburg (Germany);
Prof. Jens Timmermann, University of St Andrews (UK);
- Dr Frederic Tremblay*, Sofia University "St. Kliment Ohridski", Sofia (Bulgaria);
Prof. Vadim V. Vasilyev, Lomonosov Moscow State University, Moscow (Russia);
Prof. Eric Watkins, University of California, San Diego (USA);
Prof. Allen W. Wood, Indiana University Bloomington (USA);
- Dr Andrei S. Zilber*, Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad (Russia) — Executive Secretary

СОДЕРЖАНИЕ

Дмитриева Н.А., Резвых Т.Н. От редакторов 7

Статьи

Кант и Франк: конвергенции и дивергенции

Антонов К.М. От Канта к Франку: этика долга и проблема сопротивления злу в русской мысли..... 10

Назарова О.А. Апология человеческого бытия vs «идеальное человекоубийство»: антропологический проект С.Л. Франка..... 52

Белов В.Н. С.Л. Франк и немецкое неокантианство: аспекты дискуссии 71

Щедрина Т.Г., Пружинин Б.И. Семен Франк и Яков Голосовкер: о кантианских мотивах в творчестве Ф.М. Достоевского 92

Кант: pro et contra

Климович А.И. Анджолини vs Кант: к философскому наследию Поллоцкой иезуитской академии..... 107

События

Старцева А., Сабанов А.О. Иммануил Кант и «новое Просвещение». Обзор международной научной конференции..... 132

CONTENTS

<i>Dmitrieva N.A., Rezykh T.N.</i> Editorial	7
--	---

Articles

Immanuel Kant and Semyon Frank: Convergences and Divergences

<i>Antonov K.M.</i> From Kant to Frank: The Ethic of Duty and the Problem of Resistance to Evil in Russian Thought	10
--	----

<i>Nazarova O.A.</i> Apology of Human Existence vs “Ideal Homicide”: S.L. Frank’s Anthropological Project.....	52
--	----

<i>Belov V.N.</i> Semyon Frank and the German Neo-Kantianism: Aspects of Debate	71
---	----

<i>Shchedrina T.G., Pruzhinin B.I.</i> Semyon Frank and Yakov Golosovker: On Kantian Motives in the Works of Dostoyevsky	92
--	----

Kant: pro et contra

<i>Klimovich A.I.</i> Angiolini vs Kant: Philosophical Endeavour at the Polotsk Jesuit Academy	107
--	-----

Events

<i>Startseva A., Sabanov A.O.</i> Immanuel Kant and the “New Enlightenment”. International Conference Report	132
--	-----

Ссылки на оригинальные тексты Канта приводятся по изданию: Kant I. *Gesammelte Schriften* (Akademie-Ausgabe). Berlin, 1900 ff. — и оформляются в тексте статьи следующим образом: (AA 07, S. 578), где сначала цифрами указывается номер тома данного издания, а затем дается страница по этому изданию. Ссылки на «Критику чистого разума» оформляются по этому же изданию, например: (A 000) — для текстов из первого издания, (B 000) — для второго издания или (A 000 / B 000) — для фрагментов текста, встречающихся в обоих изданиях.

References to Kant's original texts (I. Kant. *Gesammelte Schriften* (Akademie-Ausgabe), Berlin 1900 ff.) are presented in the following form: *Siglum*, AA (Vol.-Number.), page[s], for example: (*MpVt*, AA 08, p. 264). Sigla index see here: http://www.kant-gesellschaft.de/de/ks/Hinweise_Autoren_2018.pdf (pp. 3-6). References to the *Critique of Pure Reason* are given as follows: (*KrV*, A 000) for the texts of the first edition, (*KrV*, B 000) for the texts of the second edition, and (*KrV*, A 000 / B 000) for fragments present in both editions.

ОТ РЕДАКТОРОВ

Н. А. Дмитриева^{1,2}, Т. Н. Резвых³

Тема этого номера — «Иммануил Кант и Семен Франк: конвергенции и дивергенции» — объединяет статьи, написанные по результатам международной конференции, состоявшейся в Академии Кантиане Балтийского федерального университета им. И. Канта 12–13 ноября 2021 г.⁴ Это вторая конференция из серии научных встреч о влиянии кантианских идей на русских философов. Первая конференция серии прошла в 2018 г. и была посвящена рецепции и критике философии Канта Владимиром Соловьевым.

В публикуемых статьях нашли отражение различные аспекты отношения Семена Людвиговича Франка (1877–1950) к философскому наследию Канта, а также к его актуализации в неокантианских учениях, сформировавшихся к концу XIX в. и получивших большой резонанс в философских дискуссиях в начале XX в., в том числе в России. В частности, трудно переоценить значение кантовской философии в эволюции «критических марксистов» по направлению к идеализму. П. Б. Струве еще в конце 1890-х гг. отошел от экономического детерминизма, обратившись к кантовской проблеме природы и свободы и осознав, что «исход из этого противоречия, по-видимому, один — в метафизике» и он «указан Кантом, Шеллингом

¹ Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Россия, 236041, Калининград, ул. А. Невского, д. 14.

² Московский педагогический государственный университет (МПГУ), Россия, 119991, Москва, ул. Малая Пироговская, д. 1, стр. 1.

³ Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет (ПСТГУ),

Россия, 115184, Москва, ул. Новокузнецкая, 23б.

Поступила в редакцию: 13.12.2022 г.

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

⁴ Программу конференции и ссылку на видеоматериалы см. на сайте Kant-Online: <https://kant-online.ru/academia-kantiana/konferentsii/kant-i-frank/>

EDITORIAL

N.A. Dmitrieva^{1,2}, T.N. Rezvykh³

The topic of this issue is “Immanuel Kant and Semyon Frank: Convergences and Divergences”. It brings together the articles based on the results of the international conference held at the *Academia Kantiana* of the Immanuel Kant Baltic Federal University (IKBFU) on 12-13 November 2021.⁴ This was the second meeting in the series of academic conferences on the influence of Kantian ideas on Russian philosophers. The first took place in 2018 and was devoted to the reception and critique of Kant’s philosophy by Vladimir Solovyov.

The articles reflect various aspects of the attitude of Semyon Frank (1877–1950) to Kant’s philosophical legacy and its actualisation in Neo-Kantian doctrines that had taken shape by the late nineteenth century and had great resonance in philosophical discussions in the early twentieth century in Russia and elsewhere. For example, the significance of the Kantian philosophy in the evolution of “critical Marxists” toward idealism is hard to overestimate. Pyotr Struve, as early as the late 1890s, renounced economic determinism and turned to the Kantian problem of nature and freedom, realising that “there is apparently only one path out of this contradiction and that is metaphysics” and it is “indicated by Kant, Schelling and

¹ Immanuel Kant Baltic Federal University (IKBFU), 14 Aleksandra Nevskogo st., Kaliningrad, 236041, Russia.

² Moscow Pedagogical State University (MPGU), 1/1 Malaya Pirogovskaya st., Moscow, 119991, Russia.

³ St. Tikhon’s Orthodox University.

23b Novokuznetskaya st., Moscow, 115184, Russia.

Received: 13.12.2022.

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

⁴ See the conference programme and the link to video recordings at “Kant-Online”: <https://kant-online.ru/academia-kantiana/konferentsii/kant-i-frank/>

и Шопенгауэром, каждым на свой лад»⁵. Абсолютная ценность человека, провозглашенная Кантом, привела Струве на позицию идеализма. Вслед за ним эту позицию приняли и С. Н. Булгаков, и С. Л. Франк. Как и другие «русские мальчики», Франк, будучи слушателем Берлинского университета в 1899–1901 гг., посещал лекции Г. Зиммеля. Он был живо вовлечен не только в дискуссии вокруг кантианства, но и в процессы институционализации философии в России и мире, в которых не последняя роль принадлежала кантиански «нагруженным» инициативам — от переводов философской литературы на русский язык до участия в философских обществах, таких как Вольфила в России или Кантовское общество в Германии. Именно благодаря молодому Франку в 1904 г. российский читатель получил перевод знаменитых «Прелюдий» Вильгельма Видельбанда. В 1925 г. в кельнском отделении Кантовского общества зрелый Франк в докладе «О метафизике души»⁶ познакомил немецких коллег со своей философско-антропологической концепцией. В том же году по приглашению Кантовского общества Франк совершил лекционные поездки по Германии.

Таким образом, «кантовская» тема представлена в творчестве Франка и его эволюции как философа достаточно разнообразно. Авторы статей реконструируют идейно насыщенный контекст философствования Франка и сложную вплетенность в него кантианских понятий и подходов.

Тематический номер выходит в преддверии празднования 300-летнего юбилея со дня рождения И. Канта и на фоне оживления франковедческих исследований в рамках подготовки фундаментального издания полного собрания сочинений С. Л. Франка.

⁵ Струве П. Б. Свобода и историческая необходимость // Вопросы философии и психологии. 1897. Кн. 36, № 1. С. 121.

⁶ Опубликовано в 1929 г. в журнале «Kant-Studien», издаваемом по настоящее время при поддержке немецкого Кантовского общества. В переводе на русский язык доклад опубликован Оксаной Александровной Назаровой в сборнике «Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2016–2017 годы» (Т. 13).

Schopenhauer, each in his own way”⁵. The absolute value of the human being proclaimed by Kant led Struve to embrace idealism. Following him, Sergei N. Bulgakov and Semyon L. Frank adopted the same position. Like other “Russian boys” Frank attended Georg Simmel’s lectures while he studied at Berlin University in 1899–1901. He was actively involved not only in the discussions around Kantianism, but also in the processes of institutionalisation of philosophy in Russia and the world in which a noticeable role was played by Kant-related initiatives, from translation of philosophical literature into Russian to participation in such philosophical societies as the Free Philosophical Association (*Volfila*) in Russia or the Kant Society in Germany. It was owing to the young Frank in 1904 that the Russian reader received the translation of Wilhelm Windelband’s famous *Preludes*. In 1925 the mature Frank presented his philosophical-anthropological conception in his talk “On the Metaphysics of Soul”⁶ delivered at the Cologne branch of the Kant Society. That same year he went on a lecture tour of Germany at the invitation of the Kant Society.

Thus, the “Kantian theme” is represented in Frank’s work and evolution as a philosopher in a rather variegated way. The authors of the articles reconstruct the context, rich in ideas, of Frank’s philosophy into which Kantian concepts and approaches are intricately woven.

The journal’s thematic issue appears on the eve of the 300th anniversary of Kant’s birth and against the background of intensified Frank studies engaged in the preparation of the fundamental edition of Frank’s complete works.

⁵ Struve, P. B., 1897. Freedom and Historical Necessity. *Voprosy filosofii i psikhologii* [Issues of Philosophy and Psychology], 36(1), p. 121.

⁶ Published in 1929 in the journal “Kant-Studien” which is still being published with the support of the German Kant Society. The Russian translation has been published by Oksana Nazarova in “*Issledovaniya po istorii russkoi mysli* [Studies in the History of Russian Thought]. Yearbook for 2016-2017” (Volume 13).

Помимо тематически ориентированных текстов в номер вошли статья о реакции на философские идеи Канта Джузеппе Анджелини, неосхоласта-иезуита, преподававшего в начале XIX в. в Полоцкой иезуитской академии, и обзор международной конференции «Кант и “новое Просвещение”», состоявшейся в БФУ им. И. Канта в апреле 2022 г.

Все публикуемые в номере статьи успешно прошли двойное «слепое» рецензирование.

О редакторах:

Нина Анатольевна Дмитриева, доктор философских наук, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград, Россия; Московский педагогический государственный университет (МПГУ), Москва, Россия.

E-mail: NDmitrieva@kantiana.ru;
na.dmitrieva@mpgu.su

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1092-0321>

Татьяна Николаевна Резвых, кандидат философских наук, доцент, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет (ПСТГУ), Москва, Россия.

E-mail: hamster-70@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4429-5405>

Для цитирования:

Дмитриева Н. А., Резвых Т. Н. От редакторов // Кантовский сборник. 2023. Т. 42, № 1. С. 7–9.

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

© Дмитриева Н. А., Резвых Т. Н., 2023.

In addition to thematically oriented texts the issue includes an article on the reaction to Kant's philosophical ideas of Giuseppe Angiolini, a Jesuit Neo-Scholastic and a teacher at the Polotsk Jesuit Academy in the early nineteenth century, and a review of the international conference “Kant and the ‘New Enlightenment’” held at the IKBFU in April 2022.

All the articles included in the issue have been subjected to a double-blind peer review.

Translated from the Russian by Evgeni N. Filippov

The editors

Prof. Dr Nina A. Dmitrieva, Academia Kantiana, Immanuel Kant Baltic Federal University (IKBFU), Kaliningrad, Russia; Moscow Pedagogical State University (MPGU), Moscow, Russia.

E-mail: NDmitrieva@kantiana.ru;
na.dmitrieva@mpgu.su

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1092-0321>

Dr Tatiana N. Rezvykh, Associate Professor, St. Tikhon's Orthodox University, Moscow, Russia.

E-mail: hamster-70@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4429-5405>

To cite this article:

Dmitrieva, N.A., Rezvykh, T.N., 2023. Editorial. *Kantian Journal*, 42(1), pp. 7-9.

<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2023-1-1>

© Dmitrieva N.A., Rezvykh T.N., 2023.

КАНТ И ФРАНК:
КОНВЕРГЕНЦИИ И ДИВЕРГЕНЦИИIMMANUEL KANT AND SEMYON FRANK:
CONVERGENCES AND DIVERGENCES

УДК 1(091):17, 2-42

ОТ КАНТА К ФРАНКУ:
ЭТИКА ДОЛГА И ПРОБЛЕМА
СОПРОТИВЛЕНИЯ ЗЛУ
В РУССКОЙ МЫСЛИFROM KANT TO FRANK:
THE ETHIC OF DUTY AND THE PROBLEM
OF RESISTANCE TO EVIL
IN RUSSIAN THOUGHTК. М. Антонов¹K. M. Antonov¹

Одна из важнейших этических дискуссий в русской религиозной мысли – инициированная Л. Н. Толстым полемика по вопросу о (не/со)противлении злу силой. Автор задается вопросом о влиянии этики и философии религии Канта на ход этой дискуссии, а также стремится установить место и значение аргументов и соображений, высказанных по этому поводу С. Л. Франком в ранний (1908 г.) и поздний (1940-е гг.) периоды творчества. Для этого осуществляется реконструкция общего хода дискуссии, в частности позиций и аргументов Л. Н. Толстого, Вл. Соловьева, И. А. Ильина и Н. А. Бердяева. Начиная с Толстого оригинальное, почерпнутое из Евангелия этическое содержание идеи непротивления вводилось русскими мыслителями в заимствованную у Канта форму этики долга. Poleмика с толстовским вариантом этой идеи велась главным образом в двух направлениях – в опоре на кантовское обоснование правомерности принуждения и в попытках вне этики долга обратиться к другим стилям морального мышления. Развернутая Ильиным апология использования силы в борьбе со злом заставила мыслителей русской эмиграции более внимательно присмотреться к этической концепции Толстого и обратить внимание на ее позитивное содержание. На этой основе Бердяев и особенно Франк создают варианты христocентричной этики спасения, которая в перспективе

One of the key ethical debates in Russian religious thought, initiated by Leo Tolstoy, concerned the question of nonresistance to evil by force. The purpose of this article is to assess the influence of Kant's ethics and philosophy of religion on the course of this debate and to determine the place and significance of the arguments and considerations expressed on this issue by Semyon Frank in the early and late periods (1908 and 1940s) of his work. To this end I reconstruct the general course of the debate, notably the positions and arguments of Leo Tolstoy, Vladimir Solovyov, Ivan Ilyin and Nikolai Berdyaev. Beginning with Tolstoy, Russian thinkers introduced the original ethical content of the idea of nonresistance derived from the Gospel into the ethics of duty borrowed from Kant. The Tolstoy version of this idea was challenged mainly from two directions: from the Kantian grounding of the legitimacy of coercion and attempts to bring in styles of moral thinking other than the ethic of duty. Ilyin's apologia for the use of force in the struggle against evil prompted Russian émigré thinkers to take a closer look at Tolstoy's ethical concept and pay attention to its positive content. On this basis Berdyaev and especially Frank create their version of the Christ-centered ethic of salvation which, in the perspective of "protecting

¹ Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет (ПСТГУ), Россия, 115184, Москва, ул. Новокузнецкая, 23б. Поступила в редакцию: 31.10.2022 г. doi: 10.5922/0207-6918-2023-1-2

¹ St. Tikhon's Orthodox University. 23b Novokuznetskaya st., Moscow, 115184, Russia. Received: 31.10.2022. doi: 10.5922/0207-6918-2023-1-2

задачи «ограждения мира от зла» включает в себя этику долга и связывает с ней возможность применения силы — действия всегда несправедливого, но вынужденного «в ситуации крайней необходимости».

Ключевые слова: Кант, Толстой, Франк, этика долга, категорический императив, этика спасения, сопротивление злу, непротивление, принцип меньшего зла

1. Введение

Обсуждение вопроса о (не/со)противлении злу, его возможных формах, границах и базовых принципах — одна из важнейших этических дискуссий в русской религиозной мысли. В конце XIX — первой половине XX в. в ней приняли участие практически все наиболее значимые авторы, систематически работавшие в тот период в области этики. Несмотря на все трансформации культурной и политической ситуации, произошедшие во второй половине XX — начале XXI в., их вклад, основанный и на глубоко личном опыте христианской жизни, и на систематической рефлексии как относительно общих условий и особенностей Нового времени, так и относительно катастрофических исторических событий — революций, гражданских и мировых войн, — на мой взгляд, сохраняет свою непреходящую актуальность². Именно в этом вопросе вклад русской мысли представляется действительно оригинальным, не имеющим независимых аналогов в мировой философской и богословской мысли. В дальнейшем мы попытаемся, во-первых, определить характер и действительную степень этой оригинальности, в частности роль этических концепций немецкой классической философии, прежде всего кантовской этики (и отчасти философии религии), ее базовых принципов, катего-

² О нарастающем «толстовстве» современного мира см.: (Ореханов, 2016, с. 19); о насущности толстовского идеала и значении «многоголосия философской критики его наследия» см.: (Гусейнов, Щедрина, 2014, с. 6–7).

the world against evil” includes the ethic of duty and links it with the possibility of using force, always a wrongful act, but one justified “in a situation of extreme need”.

Keywords: Kant, Tolstoy, Frank, ethic of duty, categorical imperative, ethic of salvation, resistance to evil, nonresistance, principle of the lesser evil

1. Introduction

The question of (non)resistance to evil, its possible forms, boundaries and basic principles is one of the key ethical debates in Russian religious thought. In the late nineteenth and the first half of the twentieth century it involved practically all the more significant authors who did systematic work in the field of ethics at the time. Notwithstanding all the cultural and political transformations that took place in the second half of the twentieth and the beginning of the twenty-first centuries their contribution, based on profound personal experience of Christian life and systematic reflection on the general condition and specificities of modern times and on arguably catastrophic historical events — revolutions, civil and world wars — has intransigent relevance.² It is on this issue that the contribution of Russian thought is truly original and without independent analogues in the world’s philosophical and theological thought. Below I shall try, first, to define the character and actual degree of this originality, in particular the role of the ethical concepts of German classical philosophy, notably Kant’s ethics (and partly philosophy of religion), its fundamental principles, categories, train of

² On the increasingly “Tolstoyan” modern world see Orekhanov (2016, p. 19); on the relevance of the Tolstoy ideal and the importance of “polyvocality” of philosophical critique of his legacy” see Guseinov and Shchedrina (2014, pp. 6-7).

рий, ходов мысли и содержательных решений, в становлении анализируемой русской дискуссии; во-вторых, установить место и значение аргументов и соображений, высказанных по этому поводу С. Л. Франком в ранний (1908 г.) и поздний (1940-е гг.) периоды творчества. Для этого представляется необходимым, в-третьих, осуществить реконструкцию общего хода дискуссии, в частности позиций, аргументов и текстов Л. Н. Толстого, В. С. Соловьева, И. А. Ильина и Н. А. Бердяева.

2. Непротивление злему как моральный закон: Толстой и Кант

Толстой вводит принцип «непротивления злему» в своем центральном «вероучительном» сочинении — трактате «В чем моя вера?» (1884)³. Его описание того, как этот принцип был открыт им в результате сложной внутренней работы, очень напоминает многие аналогичные описания крупных интеллектуальных открытий, когда после долгого периода безуспешных духовных исканий истина открывается человеку в результате моментального озарения: «Это не было методическое исследование богословия и текстов Евангелий, — это было мгновенное устранение всего того, что скрывало смысл учения, и мгновенное озарение светом истины» (Толстой, 1957а, с. 306). Суть этого открытия заключалась в выяснении простой вещи: 1) слова Христа «Вы слышали, что сказано: око за око и зуб за зуб. А Я говорю Вам: не противься злему» (Мф. 5: 38–39) должны пониматься не иносказательно, а совершенно буквально: «Не противься злему — значит не противься злему никогда, т.е. никогда не делай насилия, т.е. такого поступка, который всегда противоположен любви» (Толстой, 1957а, с. 313); 2) в этих словах сосредоточен смысловой центр всего Евангелия и христианства вообще: «Положение о непротивлении злему есть положение,

³ Классический разбор в контексте всего строя толстовской мысли см.: (Гусейнов, 2014).

thought and substantive solutions in the development of the Russian debate referred to above; second, to establish the place and significance of the arguments and considerations expressed on this issue by Semyon L. Frank (1877–1950) in the early and late periods (1908 and 1940s) of his work. To this end it is necessary, thirdly, to reconstruct the general course of the discussion, in particular the positions, arguments and texts of Lev N. Tolstoy, Vladimir S. Solovyov, Ivan A. Ilyin and Nikolay A. Berdyaev.

2. Nonresistance to Evil as the Moral Law: Tolstoy and Kant

Tolstoy introduces the principle of “nonresistance to evil” in his central “credal” work, the treatise *What I Believe* (in English translation: *My Religion*, 1884).³ His description of how he discovered this principle in the course of arduous inner work is highly reminiscent of many similar descriptions of major intellectual discoveries when, after a long period of unsuccessful spiritual quests, the truth is revealed as a result of a brainwave: “It was not a methodical investigation of the theology and texts of the gospels, but a sudden removal of everything which concealed the very meaning of the teaching, and a sudden illumination by the light of truth” (Tolstoy, 1904a, p. 6). The essence of this discovery is simple: 1) Christ’s words, “You have heard it said, ‘An eye for an eye, and a tooth for a tooth’” (Matthew 5:38-39) should be understood not as a circumlocution, but literally: “Do not resist evil, means, Never resist evil, that is, never use violence, that is, do not commit an act which is always opposed to love” (Tolstoy, 1904a, p. 15); 2) these words give the gist of the Gospel and Christianity in general: “The proposition about non-resistance to evil is

³ For a classical analysis of the structure of Tolstoy’s thought see Guseinov (2014).

связующее все учение в одно целое, но только тогда, когда оно не есть изречение, а есть правило, обязательное для исполнения, когда оно есть закон» (Там же, с. 315); 3) существует иррациональное внутреннее сопротивление, в силу которого христиане стандартно упускают из виду этот простой смысл формулы непротivления и, соответственно, ее императивный характер, и с этим внутренним сопротивлением тесно связана церковная догматика. В основе этого сопротивления лежит страх тотального разрушения жизни, которая вся построена на принципе сопротивления насилию насилием.

В результате Толстой, как известно, отбросил всю метафизическую часть догматики, которую, как выяснилось, нельзя рассматривать просто как придаток к этическому учению, поскольку она не только как бы оттесняет это учение на второй план, но и вносит в него существенные искажения: «Признание этого положения (о непротivлении злу. — К.А.) за изречение, невозможное к исполнению без сверхъестественной помощи, есть уничтожение всего учения» (Там же). Теоретическая догматика ведет, по Толстому, к фактической ликвидации этического потенциала христианства, поскольку именно в ее рамках обосновывается идея неисполнимости учения Христа: «мы верим во все это в том только смысле, что это есть идеал, к которому должно стремиться человечество, — идеал, который достигается молитвою и верою в таинства, в искупление и в воскресение из мертвых» (Там же, с. 329–330). Обратим внимание, насколько сильно Толстой здесь резонирует с Кантом: «Против этого требования самоисправления разум, от природы не имеющий охоты к моральному совершенствованию, *под предлогом естественной неспособности* провозглашает всевозможные нечистые идеи религии» (AA 06, S. 51; Кант, 1980, с. 123; курсив мой. — К.А.).

Однако параллели с Кантом идут гораздо дальше и касаются не только содержания этики и философии религии, но и формы: Толстой формулирует принцип непротivления

a proposition which binds the teaching together, but only when it is not an utterance but a rule which must be executed, — when it is a law” (*ibid.*, p. 18); 3) there is an irrational inner resistance due to which Christians routinely overlook the simple meaning of the nonresistance formula and, accordingly, its imperative character, and church dogma is inseparably linked with this inner resistance. Underlying this resistance is the fear of total destruction of life which is based entirely on the principle of violent resistance to violence.

As a result, Tolstoy cast aside the metaphysical part of his teaching which, as it turned out, cannot be seen as a mere adjunct to the ethical teaching inasmuch as it does not only push this teaching into the background, as it were, but distorts it in some important ways: “The recognition of this proposition (on nonresistance to evil — K.A.) as an utterance, which is impossible of execution without supernatural aid, is an annihilation of the whole teaching” (*ibid.*). Dogmatic theorizing, according to Tolstoy, virtually eliminates the ethical potential of Christianity because it grounds the idea that Christ’s teaching is impossible to implement; “[...] we believe in all this in the sense of its being an ideal toward which humanity must strive, an ideal which is attained by prayer and faith in the sacraments, in the redemption, and in the resurrection from the dead” (*ibid.*, p. 38). Let us note how strongly Tolstoy resonates with Kant here: “[...] against this requirement of self-improvement, reason, by nature averse to moral work, enlists — *under the pretext of its natural incapacity* — all sorts of impure religious ideas” (RGV, AA 06, p. 51; Kant, 2009, p. 58; my italics. — K.A.).

However, parallels with Kant go much further and have to do not only with the content of ethics and religious philosophy, but with

в кантианских терминах. В частности, он употребляет в его отношении выражение «принять правило» (аналог кантовской «максимы») и, как видно из вышесказанного, стремится показать, что это правило носит не исключительно субъективный, но и объективно обязывающий характер, является категорическим императивом, формулой долга⁴.

Более того, зачастую ход мысли Толстого прямо обнаруживает аналогии с кантовскими формулировками категорического императива. Например, Толстой говорит об «очевидности» той истины, согласно которой «если допустить, что один человек может насиланием противиться тому, что он считает злом, то точно так же другой может насиланием противиться тому, что этот другой считает злом» (Толстой, 1957а, с. 328) — иными словами, что «мирской» принцип сопротивления злу насиланием вступает в противоречие с первой формулой категорического императива: «Поступай так, чтобы максима твоей воли во всякое время могла бы иметь также и силу принципа всеобщего законодательства» (AA 05, S. 30; Кант, 1997а, с. 349). Вторая формула категорического императива: «Поступай так, чтобы ты никогда не относился к человечеству, как в твоём лице, так и в лице всякого другого, только как средству, но всегда в то же время и как к цели» (AA 04, S. 429; Кант, 1997б, с. 169) — как представляется, находит свою параллель в той интерпретации, которую Толстой даёт учению Христа о «сыне человеческом». Согласно Толстому, речь идет здесь не о личности Самого Христа, но, скорее, о единой человечности всех людей, «об общем всем людям стремлении к благу и об общем всем людям разуме, освещающем человека в этом стремлении» (Толстой, 1957а, с. 380), которое также рассматривается им как универсальный долг каждого человека. Следует обратить внимание, что

⁴ На параллель между этикой Канта и Толстого указывал в свое время Бердяев (см.: Бердяев, 1931, с. 105). Подробный анализ этой параллели см. в статье: (Нижников, 2013). Представляется, однако, что автор существенно упрощает и кантианскую, и толстовскую постановку проблемы.

form as well: Tolstoy formulates the nonresistance principle in Kantian terms. Thus, he uses the expression “to accept the rule” (analogue of Kant’s “maxim”) and, as seen from the above, strives to show that this rule is not exclusively subjective, but has an objectively binding character; it is a categorical imperative, a formula of duty.⁴

Moreover, the course of Tolstoy’s thought often reveals a direct analogy with the Kantian formulation of the categorical imperative. For example, Tolstoy speaks about the “obvious” truth whereby “Not even the wisest and most learned among them want to see the simple, obvious truth that, if we concede to one man the right forcibly to resist what he considers an evil, a second person may with the same right resist what he regards as an evil” (Tolstoy, 1904a, p. 37) — in other words, the “worldly” principle of resistance to evil by violence contradicts the first formula of the categorical imperative: “So act that the maxim of your will could always hold at the same time as a principle in a giving of universal law” (*KpV*, AA 05, p. 30; Kant, 2015, p. 28). The second formula of the categorical imperative: “So act that you use humanity, whether in your own person or in the person of any other, always at the same time as an end, never merely as a means” (*GMS*, AA 04, p. 429; Kant, 1997, p. 38) — finds a parallel in Tolstoy’s interpretation of Christ’s teaching on “the human son”. According to Tolstoy, this is not about the personality of Christ himself, but rather “about the striving after the good, common to all men, about the common reason, which enlightens man in this striving” (Tolstoy, 1904a, p. 105), which he sees as the universal duty of every man. It should

⁴ Parallels between Kant and Tolstoy were pointed out by Berdyaev (1931, p. 105) in his time. For a detailed analysis of this parallel see Nizhnikov (2013). I think, however, that the author greatly simplifies both Kant’s and Tolstoy’s approach to the problem.

акцент здесь делается Толстым не на отношении к другому индивиду (как у самого Канта и во множестве интерпретаций его идей), а на отношении к человечности, равно присутствующей во мне и в другом. Наконец, идея Канта о «царстве целей», или «царстве Божиим», «в котором разумные существа всей душой отдаются нравственному закону», а «святость нравов» приведена в гармонию с «блаженством» (AA 05, S. 128; Кант, 1997а, с. 637), имеет явный аналог в учении русского писателя о царстве Божиим на земле, понимаемом Толстым как реализация христианства, в которой «мир всех людей между собою» мыслится как «высшее доступное на земле благо людей» (Толстой, 1957а, с. 370).

Значимые совпадения или по крайней мере переклички, обнаруживаемые в этих вопросах между Толстым и Кантом, иногда могут быть объяснены знакомством Толстого с «Критикой чистого разума» (в 1869 г.) и «Критикой практического разума» (в 1877 г.), а иногда свидетельствуют о параллельном движении их мысли в рамках некоторой заданной структуры (в особенности это касается «Религии в пределах только разума», с которой Толстой познакомился только в 1905–1906 гг.)⁵. Можно с большой долей уверенности утверждать, что критика догматического богословия у Толстого во многом опирается на кантовскую критику доказательств бытия Божия в «Критике чистого разума», которая была им безоговорочно принята (Круглов, 2012а, с. 131).

Таким образом, Толстой вслед за Кантом уничтожает метафизическую теологию и заменяет ее этической. С этой точки зрения для него, как справедливо замечает А. Н. Круглов, «Критика практического разума» оказывается важнее «Критики чистого разума» (Там же, с. 143). Неудивительно, что Толстой с энтузиазмом воспринял «Религию в пределах только разума», полагая, что Кант в ней «разбивает догматы (божественность Христа) и суеверия» (цит. по: Круглов, 2012а, с. 144). Именно здесь,

⁵ См. исчерпывающее исследование: (Круглов, 2012а, с. 122–159).

be noted that Tolstoy stresses not the attitude to another individual (as in Kant and in multiple interpretations of his ideas) but the attitude to humanity which is equally present in me and in the other. Finally, Kant's idea of the "kingdom of ends" or the "kingdom of God", "in which rational beings devote themselves with their whole soul to the moral law", and "holiness of morals" is in harmony with "beatitude" (KpV, AA 05, p. 128; Kant, 2015, pp. 103-104), plainly resonates with the Russian writer's teaching on God's kingdom on earth which he sees as the implementation of Christianity in which "the peace of all men among themselves" is "the highest accessible good on earth" (Tolstoy, 1904a, p. 92).

Telling coincidences or at least resonance on these issues between Tolstoy and Kant can sometimes be attributed to Tolstoy being familiar with the *Critique of Pure Reason* (in 1869) and the *Critique of Practical Reason* (in 1877), and sometimes to the parallel movement of their thought within a certain structure (particularly evident in *Religion within the Bounds of Bare Reason* which Tolstoy did not read until 1905–1906).⁵ We can claim with a fair degree of certainty that Tolstoy's critique of dogmatic theology owes much to Kant's critique of the proof of the existence of God in the *Critique of Pure Reason* which he accepted without reservations (Krouglov, 2012a, p. 131).

Thus, Tolstoy, following Kant, cancels metaphysical theology and replaces it with ethical theology. On this view, as Aleksey Krouglov rightly notes, for Tolstoy, the *Critique of Practical Reason* turns out to be more important than the *Critique of Pure Reason* (*ibid.*, p. 143). Not surprisingly, Tolstoy hailed *Religion within the Bounds of Bare Reason*, believing that it "demolishes the dogmas (Christ's divinity) and prej-

⁵ See the exhaustive study by Krouglov (2012a, pp. 122-159).

на пересечении этики и философии религии, между мыслителями обнаруживаются наиболее значимые совпадения. Оба решительно отстаивают автономию этики и ее смысловую первичность по отношению к догматике, связывая с этим пелагианскую по сути идею автономии человека по отношению к Богу. Для иллюстрации приведу две цитаты:

Толстой: «Бог делает свое дело, которое я, очевидно, никогда понять не буду в силах, а мне надо делать свое. Мне особенно важны и дороги указания моего дела, в богословии же я постоянно вижу, как дело это мое все уменьшается и уменьшается и в догмате искупления даже сводится на ничто» (Толстой, 1957б, с. 150).

Кант: «...действительно и следующее основоположение: "Несущественно и, следовательно, никому не обязательно знать, что бог делает или сделал для его блаженства"; надо только знать, что человек сам должен делать, чтобы стать достойным этого содействия» (AA 06, S. 52; Кант, 1980, с. 123–124).

Если традиционная догматика ставит человека в полную зависимость от Бога и репрезентирующей Его в земных условиях Церкви, то Кант и Толстой в духе Нового времени акцентируют независимость человека по отношению к Богу как условие возможности адекватной реализации богочеловеческого отношения и исполнения заповеди, данной Самим Богом.

Модерный характер сознания Толстого проявляется и в том, что это сознание не остается исключительно замкнутым в себе, ограниченным чисто личной сферой жизни, но вопреки тому, что часто говорится об аполитичности и индивидуализме Толстого и его этики, выходит в мир современной жизни: «Напрасно говорят, что учение христианское касается личного спасения, а не касается вопросов общих, государственных... Личная моя жизнь переплетена с общей государственной, а государственная требует от меня... деятельности, прямо противной заповеди Христа» (Толстой, 1957а, с. 318).

udices" (cited after Krouglov, 2012a, p. 144). It is here, at the intersection of ethics and the philosophy of religion that the similarities between the two thinkers are most significant. Both affirm the autonomy of ethics and its semantic primacy relative to dogma linking it with the essentially Pelagian idea of the autonomy of man with regard to God. Two quotations illustrate this:

"God is doing his work, which I shall never be able to comprehend, and I have to do my work. What is most important and precious to me is to have my work pointed out to me; but in the Theology I see constantly that my work is being made less and less, and in the dogma of the redemption it is reduced to nothing" (Tolstoy, 1904b, p. 247).

Kant: "[...] the principle holds, 'It is not essential and therefore not necessary for everyone to know what God does, or has done, for his salvation,' but it certainly is essential and is necessary for everyone to know *what the human being himself has to do* in order to become worthy of this assistance" (AA 06, p. 52; Kant, 2009, p. 59).

While traditional dogma makes the human being totally dependent on God and the Church which represents him on earth, Kant and Tolstoy in the spirit of modern times stress the human being's independence from God which makes it possible to implement adequately the God-human relationship and execute the commandment of God himself.

The modernist character of Tolstoy's thinking also manifests itself in the fact that it is not focused on itself and is not confined to personal life but, contrary to the frequent charge that Tolstoy and his ethics are apolitical and individualistic, is open to the contemporary world: "They speak in vain who say that the Christian teaching touches the personal salvation, and not the general questions of state. [...] My personal life is interwoven with the social, politi-

Толстой требует последовательного продумывания этой дилеммы, и это значит, что его понимание христианства предполагает необходимость эксплицировать то, что на современном языке может быть названо «политической теологией» и «теологией культуры». У Толстого они принимают характер радикальной этической критики культуры и политических институтов Нового времени, которым противопоставляется идеальное общежитие, основанное на идее непротivления: «Христос... в противоположение той основы, которою жило при нем по Моисею, по римскому праву и теперь по разным кодексам живет человечество, ставит положение непротivления злу, которое, по его учению, должно быть основой жизни людей вместе и должно избавить человечество от зла, наносимого им самому себе» (Там же, с. 328).

Основоположение, вводимое Христом, включает в себя отказ от любого принуждения в отношении другого человека, а вся современная (и не только) культура так или иначе оказывается связана с принуждением. В итоге радикальное прочтение Евангелия в духе Канта ведет Толстого к тому, что все институты современной культуры, и в особенности государственной правовой системы — институты армии, суда и тюрьмы — и, что еще важнее, стоящие за ними весьма высокие по человеческим меркам «ценности», раскрываются для великого писателя как «тогу» — «пустые идолы» (1 Цар. 12: 21): «Мы очень хорошо знаем, что учение Христа всегда обнимало и обнимает, отрицая их, все те заблуждения людские, те “тогу”, пустые идолы, которые мы, назвав их церковью, государством, культурою, наукою, искусством, цивилизацией, думаем выгородить из ряда заблуждений. Но Христос против них-то и говорит, не выгораживая никаких “тогу”» (Толстой, 1957а, с. 330—331).

Именно Новое время с его стремлением к рациональной организации жизни, распределению ответственности, «общей воинской по-

cal life, and the political life demands of me a non-Christian activity, which is directly opposed to Christ’s commandment” (Tolstoy, 1904a, pp. 22-23).

Tolstoy demands consistent reflection on this dilemma, which means that his interpretation of Christianity implies the need to explicate what in modern parlance can be called “political theology” and “theology of culture”. With Tolstoy, they take on the character of a radical ethical critique of culture and political institutions of modern times to which he juxtaposes ideal life based on the idea of nonresistance: “Christ [...] in contradistinction to the principle by which humanity lived in his day according to Moses and the Roman law, and now lives according to all kinds of codes — he put the proposition of non-resistance to evil in such a way that, according to his teaching, it was to be the foundation of the joint life of men and was to free humanity from the evil which it inflicted upon itself” (*ibid.*, p. 36).

The principle introduced by Christ includes renunciation of all coercion with regard to the other person, while all modern (and not only modern) culture involves coercion in one way or another. As a result, a radical reading of the Gospel in the spirit of Kant leads Tolstoy to the conclusion that all the institutions of modern culture, especially of the state legal system — the army, the law courts and prisons and, still more importantly, the “values” that stand behind them and are very much elevated by human measure, appear to Tolstoy as “thohus”, or “empty idols” (1 Kings, 12:21): “We know very well that Christ’s teaching, rejecting them, has always embraced those human delusions, those *thohus*, empty idols, which we, calling them the church, the state, civilization, science, art, culture, imagine we can segregate from the series of delusions; but Christ speaks against them, without segregating any *thohus*” (Tolstoy, 1904a, pp. 39-40).

винностью и участием всех в суде в качестве присяжных» (Толстой, 1957а, с. 318) предельно обостряет описанную выше дилемму. Характерное для Нового времени и тематизированное прежде всего Кантом религиозное и моральное сознание автономного, «вышедшего из состояния несовершеннолетия» субъекта (AA 08, S. 33; Кант, 1994, с. 127) у Толстого вступает в религиозную по своему основанию конфронтацию с основными структурами цивилизации модерна, предъявляя им (и в том числе Церкви и ее богословию) упрек в секулярности, системно продуцирующей насилие.

Итак, Толстой, несомненно, создает *принципиально новое этическое и теологическое содержание*, формально выражая его в терминах кантианской этики и развивая некоторые важные аспекты этики и философии религии Канта. Попробуем обратить внимание не только на их сходство, но и на их различие и его истоки.

3. От априорного конструирования этики к экзистенциальной моральной рефлексии: Кант и Толстой

Суммируя сказанное выше, мы находим у Канта в качестве оснований мышления Толстого деонтологическую этику и связанную с ней ригористическую идею долга, критику теологии как метафизики и обоснование возможности этической теологии, этическую критериологию религиозного отношения и интерпретацию христианства как моральной религии *par excellence*.

Обратим теперь внимание на различия между ними.

Прежде всего отметим тот факт, что Кант значительно уступает Толстому в радикальности. Сам Толстой отмечал это различие в религиозной сфере и упрекал Канта в том, что он «оправдывает, хотя и иносказательно, церковные формы» и «поддается требованиям оправдать существующие догматы» (цит. по: Круглов, 2012а, с. 144).

It is the modern period with its striving toward rational organisation of life, distribution of responsibility, “with the universal military service and the participation of all in the court in the capacity of jurymen” (*ibid.*, p. 23) that exacerbates the above dilemma. The religious and moral consciousness of an autonomous person “emerged from his self-incurred minority”, characteristic of the modern period and thematised above all by Kant (WA, AA 08, p. 33; Kant, 1996a, p. 17), enters into an essentially religious confrontation with the basic structures of modern civilisation accusing them (including the Church and its theology) of secularity which intrinsically generates violence.

Thus, Tolstoy undoubtedly creates a fundamentally new ethical and theological meaning, formally expressing it in the terms of Kantian ethics and developing some important aspects of Kant’s ethic and philosophy of religion. Let us pay attention not only to their similarity but also to their differences and the sources of these.

3. From *A Priori* Construction of Ethics to Existential Moral Reflection: Kant and Tolstoy

Summing up the above, we find in Kant as the foundation of Tolstoy’s thinking deontological ethics and associated rigoristic idea of duty, critique of theology as metaphysics and grounding of the possibility of ethical theology, ethical assessment of the religious attitude and interpretation of Christianity as a moral religion *par excellence*.

Let us look at the differences between them.

First of all, let us note the fact that Kant is much less radical than Tolstoy. Tolstoy himself noted this difference in the religious sphere and admonished Kant for “justifying, albeit indirectly, the church forms” and “submitting to the demands to justify the existing dogmas” (cited after Krouglov, 2012a, p. 144).

То же самое может быть сказано и о других областях: Кант в принципе позитивно оценивает государство и его институты, правовой строй, естественные науки, искусство и другие неприемлемые для Толстого элементы культуры Нового времени. Более того, в «Метафизике нравов» Кант, осуществляя дедукцию правового строя и опираясь на понятие свободы, обосновывает правомочность государственного принуждения: «...когда определенное проявление свободы само оказывается препятствием к свободе, сообразной со всеобщими законами (т.е. неправым), тогда направленное против такого употребления принуждение — как то, что воспрепятствует препятствию для свободы — совместимо со свободой, сообразной со всеобщими законами, т.е. бывает правым...» (AA 06, S. 231; Кант, 2014, с. 91). При этом, полагает Кант, право не должно мыслиться однонаправленным, но право, соответствующее категорическому императиву, подразумевает «возможность непосредственно увязывать всеобщее взаимное принуждение со свободой каждого» (AA 06, S. 232; Кант, 2014, с. 93). Иными словами, в структуру права необходимо входит морально оправданное принуждение, то есть такое, которое 1) сообразно всеобщим законам, 2) препятствует препятствиям свободы и 3) делает это на взаимной основе. Участие в таком взаимном принуждении рассматривается Кантом как право и долг⁶.

Но для Толстого, наоборот, правом и долгом является отказ от участия в таком принуждении, поскольку 1) взаимность этого принуждения является фикцией; 2) оно обслуживает человеческий эгоизм (то есть фактически привносит в структуру морального сознания гетерономные мотивы счастья и пользы); 3) приводит к бесконечной эскалации все возрастающего взаимного насилия и страдания; 4) противоречит «закону свободы», данному Христом (Толстой, 1957а, с. 328–334). Христос отнял у человека это право, предложив в качестве ка-

⁶ Отметим также, что Кант говорит и о самопринуждении как принуждению в отношении человека со стороны долга (AA 06, S. 379; Кант, 2019, с. 23–25).

The same can be said of other areas: Kant in principle approves of the state and its institutions, the legal system, the natural sciences, arts and other elements of modern culture which Tolstoy finds unacceptable. Moreover, in *Metaphysics of Morals* Kant, deducing the legal system and proceeding from the concept of freedom, justifies state coercion: “[...] if a certain use of freedom is itself a hindrance to freedom in accordance with universal laws (i.e., wrong), coercion that is opposed to this (as a *hindering of a hindrance to freedom*) is consistent with freedom in accordance with universal laws, that is, it is right” (MS, AA 06, p. 231; Kant, 1996b, p. 338). And according to Kant law should not be one-way. Law that complies with the categorical imperative implies “the possibility of connecting universal reciprocal coercion with the freedom of everyone” (MS, AA 06, p. 232; Kant, 1996b, p. 389). In other words, the structure of law must include morally justified coercion, i.e. coercion which 1) is congruent with universal laws, 2) hinders the hindrance to freedom and 3) does so on a reciprocal basis. Kant considers participation in such reciprocal coercion to be a right and a duty.⁶

For Tolstoy, on the contrary, the right and duty is refusal to participate in such coercion because 1) reciprocity of such coercion is a fiction; 2) it caters to human egoism (i.e. effectively introduces in moral consciousness heteronomous motives of happiness and utility); 3) leads to endless escalation of mutual violence and suffering; and 4) contradicts “the law of freedom” laid down by Christ (Tolstoy, 1904a, pp. 36–45). Christ took away that right from man, offering a cardinaly different formula of common life as the categorical

⁶ It should be noted that Kant also speaks of self-coercion as coercion of human being on the part of duty (AA 06, p. 379; Kant, 1996b, p. 512).

тегорического императива кардинально иную формулу общежития⁷. Таким образом, в противоположность Толстому, который вступает с секулярной культурой Нового времени в открытый конфликт, Кант стремится скорее к ее преобразованию через «просвещение», изнутри, и в силу этого оказывается открыт компромиссу.

В чем же источник описанных разногласий?

На первый взгляд кажется, что речь идет прежде всего о формальных различиях: Толстой вычитывает в Нагорной проповеди формулу непротivления злу и затем придает ей статус и форму категорического императива, Кант дедуцирует императив из одного только факта чистого морального сознания и в свете этого императива дает свою интерпретацию христианства. Иными словами, там, где Толстой строит свое рассуждение *a posteriori*, Кант рассуждает *a priori*. Точно так же Кант объективистски дедуцирует концепцию права, отталкиваясь от факта права, *a priori* показывая правомочность принуждения, а Толстой отрицает право и принуждение, поскольку это отрицание вытекает из принципа непротivления злу, открытого им в Евангелии.

Представляется, однако, что за этим формальным различием скрывается более глубокое различие в характере моральной рефлексии. Это последнее получает яркое выражение в модусе речи каждого из мыслителей: если Кант говорит от третьего лица, то Толстой — исключительно от первого. Все основные «вероучительные» сочинения Толстого написаны в жанре духовной автобиографии. В каждом из них он описывает произошедший с ним религиозный переворот, прилагает колоссальные усилия для полного снятия границы меж-

⁷ Здесь, как это часто бывает, у Толстого звучит славянофильский мотив, напоминающий критику права как подмены любви у К. С. Аксакова. Ср. детальное описание антиюридической аргументации Толстого в статье А. Н. Круглова, где правовое оправдание насилия также рассматривается как один из ведущих мотивов негативного отношения Толстого к праву (Круглов, 2012б, с. 268–276).

imperative.⁷ Thus, unlike Tolstoy, who openly challenges the secular culture of the modern period, Kant seeks rather to transform it through “enlightenment,” that is, from within, and is thus open to compromise.

What is the source of these differences?

On the face of it, the difference appears to be largely formal: Tolstoy sees in the Sermon on the Mount the formula of nonresistance to evil and then confers on it the status and form of a categorical imperative, while Kant deduces the imperative from the single fact of pure moral consciousness and interprets Christianity in the light of this imperative. In other words, where Tolstoy builds his case *a posteriori*, Kant reasons *a priori*. Likewise, Kant objectivistically deduces the concept of right proceeding from the fact of right, *a priori* justifying coercion while Tolstoy rejects right and coercion since this rejection follows from the principle of nonresistance to evil which he discovers in the Gospel.

I would hazard a suggestion, however, that underlying this formal difference is a deeper difference in the character of moral reflection. This is dramatically manifested in the two thinkers' mode of speech: while Kant speaks in the third person, Tolstoy invariably speaks in the first person. All of Tolstoy's “credal” works are, genre-wise, spiritual autobiography. In each of them he describes a religious conversion that he experiences, is at pains to remove the boundary between the author and the hero, as if investing himself in the process of writing which thus becomes a kind of “spiritual exercise”. The process of creating the text is thus

⁷ Here, as often happens, we hear the Slavophile motive reminiscent of Aksakov's critique of right as the supplanting of love. Cf. the detailed description of Tolstoy's anti-legal argumentation in Krouglov's article in which legal justification of violence is also seen as a key motive of Tolstoy's rejection of right (Krouglov, 2012b, pp. 268-276).

ду автором и героем, как бы вкладывает всего себя в сам процесс письма, который тем самым становится некоторым «духовным упражнением». Процесс создания текста здесь направлен на трансформацию реальной личности автора (и читателя!) в ее повседневности, на перенос в эту повседневность выработанных в процессе рефлексии, мышления, чтения Евангелия и писания собственного текста структур религиозной и моральной субъективности⁸. Моральная рефлексия Толстого, таким образом, носит выражено экзистенциальный характер, для него принципиально важна структура морального субъекта, обуславливающая правомочность или неправомочность обращения к насилью, и важно, что этим субъектом является он сам, Лев Толстой как личность. В эту рефлексию существенно вовлечен личный жизненный и исторический опыт Толстого: великого писателя, в своей «психологической прозе» (Л. Я. Гинзбург) исследующего как скрытые пружины человеческого поведения, так и масштабные исторические события, представителя одного из наиболее «государственных» родов Российской империи, офицера с личным опытом участия в военных действиях, исследователя Наполеоновских войн, правозащитника, общественного деятеля и публициста. В своем собственном жизненном следовании Евангелию Толстой ставит себя на место судьи и присяжного, на место солдата и офицера, на место государственного деятеля, на место сопротивляющегося злу, на место принуждающего и т.д. — и усматривает нравственную невозможность смертной казни, суда, войны, государства, сопротивления и принуждения. От первого лица он описывает ситуацию христианина, пытающегося следовать закону Христа в современном мире, насквозь пронизанном социально обоснованным и рационально организованным принуждением.

⁸ За рамки статьи я выношу вопрос о том, не была ли разрушительной эта трансформация для повседневности автора.

aimed at transforming the author's (and the reader's) personality in its dailiness, at transferring into this dailiness the structures of religious and moral subjectivity worked out in the process of reflection, thought, reading of the Gospel and writing of the treatise.⁸ Tolstoy's moral reflection thus has a pronounced existential character, for him the structure of the moral subject is essential in making the case for or against violence, and it is important that the subject is Leo Tolstoy as a personality. Heavily involved in this reflection is the personal life and historical experience of Tolstoy, a great writer who in his "psychological prose" (Lidiya Ginzburg) explores the hidden springs of human behaviour as well as large-scale historical events, a representative of one of the most eminent families of the Russian Empire, an officer who saw military action, a student of the Napoleonic wars, a rights activist, public figure and social commentator. In his own life-journey following the Gospel, Tolstoy puts himself in the shoes of a judge and a juryman, a soldier and an officer, a statesman, a resister to evil and a person causing evil etc., and comes to the conclusion that the death penalty, trials, war, the state, resistance and coercion are impossible. He describes in the first person the predicament of a Christian who tries to follow the law of Christ in the modern world which is riddled with socially grounded and rationally organised coercion.

By comparison, Kant's methodical moral reflection comes across as "detached", abstracted from "real" daily life, having nothing to do with the philosopher's subjectivity. Kant's moral rigorism is objectivised and is no more directed towards himself than towards any

⁸ Whether this transformation was destructive of the author's daily life is a question beyond the scope of this article.

В сравнении с этим методическая моральная рефлексия Канта представляется «отвлеченной», абстрагированной от «реальной» повседневной жизни, не затрагивающей собственную субъективность философа. Моральный ригоризм Канта объективирован и направлен на него самого в той же мере, как и на любого другого субъекта. Категорический императив распространяет требование долга на всех в равной мере, личность автора «Критики практического разума» в его собственных глазах не является чем-то, заслуживающим особого выделения. Однако это отнюдь не означает слабость его философской позиции в сравнении с такой Толстого: проигрывая русскому писателю в радикальности, немецкий философ явно выигрывает в систематичности и обоснованности своих идей в рамках деонтологии. В свете этого не кажется удивительным, что, как мы увидим в дальнейшем, вся полемика против Толстого начиная с Вл. Соловьева будет, с одной стороны, так или иначе пользоваться кантовскими аргументами, а с другой — отстаивать недостаточность деонтологической этики как таковой. Мы обратимся теперь к описанию этой дискуссии.

4. Дискуссия вокруг тезиса Толстого о непротивлении

4.1. Ранний Франк: от индивидуалистической деонтологии к накоплению моральных чувств как мерилу прогресса

Несмотря на то что дискуссия вокруг принципа непротивления злу началась сразу, как только эти идеи Толстого стали распространяться в русском обществе, мы начнем ее описание с ранних работ С. Л. Франка, посвященных 80-летию юбилею великого писателя. Здесь история рецепции и критики идей Толстого русской интеллигенцией становится предметом рефлексии в контексте анализа хода и результатов Первой русской революции и подготовки «Вех»; ей подводятся определен-

other object. The categorical imperative applies the demand of duty equally to all, the personality of the author of the *Critique of Practical Reason* in his own eyes not deserving to be singled out in any way. However, this does not mean that his philosophical position is weaker than Tolstoy's: while he is not as radical as Tolstoy, Kant obviously is superior to him in terms of systematicity and validity of his ideas in the framework of deontology. In the light of the above, it is hardly surprising that, as we shall see presently, all the polemic against Tolstoy, beginning with Vladimir Solovyov, would on the one hand use Kant's arguments and on the other hand claim that deontological ethics as such is wanting. Let us turn to the description of this debate.

4. Debate about Tolstoy's Nonresistance Thesis

4.1. Early Frank: From Individualist Deontology to Accumulation of Moral Feelings as a Measure of Progress

Although the debate about the principle of nonresistance to evil began as soon as Tolstoy's ideas started spreading in Russian society, I shall start the description of this debate with the early works of Semyon Frank, devoted to Tolstoy's 80th birthday. Here the history of the reception and critique of Tolstoy's ideas by the Russian intelligentsia is the subject of reflection in the context of analysis of the course and results of the First Russian Revolution and preparation of *Vekhi (Signposts)*; it sums up the results, although, as we shall see, only interim results.⁹

⁹ Cf. the description of this reception by one of the leaders of the revolutionary movement (Chernov, 2004).

ные итоги, хотя, как мы увидим дальше, эти итоги и промежуточные⁹.

Франк начинает с констатации противоречивого отношения русской интеллигенции к Толстому: даже оставляя в стороне двойственность в ее восприятии Толстого как мыслителя и как художника, Франк отмечает, что именно как мыслитель Толстой «пользуется наибольшей славой, но вместе с тем наименьшим признанием» (Франк, 2020а, с. 57; ср.: Франк, 2020б, с. 67). Причина этого в том, полагает Франк, что мировоззрение Толстого находится в сложном отношении к общему мировоззрению русской интеллигенции. Их сближают утопизм и моральный утилитаризм, но разделяют глубокая религиозность Толстого и свойственный ему пафос индивидуализма, противоречащие господствующему в русском обществе позитивизму и «стадности» (Франк, 2020б).

Говоря ницшеанским языком о «не вполне чистой совести», которую русское общество имеет в отношении идей Толстого (Франк, 2020а, с. 58), Франк, по сути, фиксирует то же иррациональное сопротивление, которое сам Толстой отмечает в отношении людей к Евангелию, и так же, как и Толстой, связывает его с учением о непротиивлении злу. Против этого учения «возмущается моральная совесть, требующая деятельной борьбы со злом» (Там же, с. 59), в том числе борьбы политической, связанной с насилием, однако его последовательное опровержение оказывается нелегким делом и, как правило, подменяется разговорами о слабости Толстого-мыслителя.

Исходной точкой является здесь общий Толстому и его оппонентам морализм, идея «моральной принципиальности», или ригоризма. Учение о непротиивлении злу ведет к очевидно абсурдным и неприемлемым следствиям, однако оно вытекает из базовых посылок ригористической деонтологии, которую Франк в кон-

Frank starts by stating that the Russian intelligentsia had mixed feelings about Tolstoy: even leaving aside its ambivalent attitude to Tolstoy the thinker and Tolstoy the artist, Frank notes that as a thinker Tolstoy “enjoys the greatest fame and at the same time meets with the least recognition” (Frank, 2020a, p. 57; cf. Frank, 2020b, p. 67). The reason is, according to Frank, that Tolstoy’s worldview is in a complicated relationship with the general worldview of the Russian intelligentsia. They share utopianism and moral utilitarianism, but are divided by Tolstoy’s deep religiosity and characteristic pathos of individualism which are at odds with the positivism and “the herd mentality” of Russian society (Frank, 2020b).

When he speaks about “a not quite clean conscience”, to use a Nietzschean phrase, of Russian society towards Tolstoy’s ideas (Frank, 2020a, p. 58) Frank has in mind the same irrational resistance Tolstoy himself notes in people’s attitude towards the Gospel and, like Tolstoy, links it with the teaching on nonresistance to evil. The teaching “outrages moral conscience which calls for active struggle against evil” (*ibid.*, p. 59), including political struggle which involves violence; refuting it consistently, however, is a tall order and is usually replaced with talk about Tolstoy’s weakness as a thinker.

The starting point is moralism, the idea of “the moral principle”, or rigour. The doctrine of nonresistance to evil leads to obviously absurd and unacceptable consequences, yet it flows from the basic propositions of rigoristic deontology which Frank, in the concrete polemical situation preceding the publication of *Vekhi*, ascribes to the Russian intelligentsia, but which is essentially embedded in Kant’s ethics: “From these premises Tolstoy draws a conclusion that is impeccably logical: bad acts should never,

⁹ Ср. характеристику этой рецепции Толстого у одного из лидеров революционного движения: (Чернов, 2004).

кретной полемической ситуации, предшествовавшей выходу «Вех», приписывает русской интеллигенции, но которая, по сути, заложена уже в этике Канта: «Толстой делает из этих посылок логически безупречный вывод: никогда, ни при каких условиях и ни по каким мотивам нельзя совершать дурных поступков; следовательно, нельзя противиться злу насилием, ибо насилие дурно» (Там же). Таким образом, с точки зрения Франка, толстовская интерпретация идеи непротivления логически вытекает из его понимания категорического императива, но ведет к контринтуитивным с позиции здравого смысла следствиям, а представители политического радикализма оказываются ближе к здравому смыслу (и Канту, допускавшему правомочное насилие), но они непоследовательны в своем моральном сознании, поскольку разделяют посылки Толстого.

Из двух посылок наиболее проблематичной представляется Франку на данном этапе большая («насилие дурно»). Полностью отбрасывающий ее марксизм оказывается при парадоксальной концепции, в рамках которой «идеал любви творится средствами злобы», «социальный мир может быть лишь продуктом ожесточенной социальной борьбы» (Там же, с. 61). В этой точке морального выбора Франк безоговорочно становится на сторону Толстого. Против марксизма (и любой аналогичной концепции) он утверждает, что учение о непротivлении обладает «великим, вечным смыслом» (Там же, с. 58, 61). Таким образом, зачастую встречающееся в литературе представление о русских философах конца XIX — начала XX в. как о тотальных оппонентах Толстого уже на этом этапе оказывается требующим корректировки.

В чем же видит Франк подлинный смысл учения о непротivлении злему? Молодой философ полагает, что необходимо отказаться от догматической (в кантовском смысле) формулировки этого принципа, «заменить внешние критерии внутренними», «перенести нравственную оценку с поступков на переживания и настроения личности» (Там же, с. 61). В резуль-

under no circumstances and out of no motives be committed; consequently, one should not resist evil by violence because violence is bad" (*ibid.*). Thus, on Frank's view, Tolstoy's idea of nonresistance to evil follows logically from his interpretation of the categorical imperative but leads to counter-intuitive consequences, and political radicals turn out to be closer to common sense (and to Kant who admitted rightful violence) but they are inconsistent in their moral consciousness because they share Tolstoy's premises.

Of the two premises Frank, at this stage, considers the larger one ("violence is bad") to be the most problematic. Marxism, which brushes it aside, is left with a paradoxical concept whereby "the ideal of love is created by instruments of anger," and "social peace can only be a product of fierce social struggle" (*ibid.*, p. 61). On this point of moral choice Frank is totally on Tolstoy's side. He objects to Marxism (and all similar theories) and maintains that the teaching on nonresistance has "great and eternal meaning" (*ibid.*, pp. 58, 61). Thus, already at this stage, the widespread notion that Russian philosophers of the late nineteenth and early twentieth centuries were totally opposed to Tolstoy needs to be corrected.

What, according to Frank, is the real meaning of the teaching on nonresistance to violence? The young philosopher believes that the dogmatic (Kantian) formulation of this principle should be dropped and it is necessary to replace external criteria with internal ones, "to shift moral assessment from acts to the experiences and moods of the personality" (*ibid.*, p. 61). As a result, the larger premise of Tolstoy's moral syllogism acquires the following shape: "one should not combat evil passions by stirring evil passions of hostility and hatred" (*ibid.*).

тате большая посылка толстовского морального силлогизма приобретает вид: «нельзя бороться с злыми страстями возбуждением злых же страстей вражды и ненависти» (Там же).

Путь к такой реинтерпретации открывает, по Франку, моральный и религиозный индивидуализм самого Толстого, олицетворяющего подлинное «новое религиозное сознание» (Там же, с. 64)¹⁰. Молодой мыслитель полностью солидаризируется с толстовским пафосом авторефлексии, личного подвига и религиозного самовоспитания. Пытаясь углубить эту авторефлексию, он ищет пути синтеза индивидуалистического толстовского пафоса с социальной этикой русской интеллигенции и нововременной идеей культуры, которые отбрасывает Толстой. В своих поисках Франк вообще выходит за рамки деонтологии: от оценки конкретного поступка конкретного человека он переходит к оценке морального состояния не только субъекта, но и общества, видит моральный прогресс «в постепенном накоплении положительных чувств и вытеснении отрицательных» (Там же, с. 61–62).

Но как мы увидим дальше, полностью уйти от этики долга ему не удастся. Ему придется вернуться к ней после обсуждения проблемы непротивления и критики Толстого в работе И. А. Ильина и в дискуссии вокруг этой работы.

4.2. В. С. Соловьев: насилие как меньшее зло

Трактат И. А. Ильина «О сопротивлении злу силой» — вероятно, самая резкая критика толстовской этики из всех известных, но Ильин в ней не полностью оригинален — еще Бердяев указывал на скрытую зависимость текста Ильина от идей Вл. Соловьева и следовавших ему представителей русской религиозной мысли (Бердяев, 1926, с. 105)¹¹. Франк, судя по всему, на момент публикации статьи «Нравственное учение Толстого» соловьевскую полемику

¹⁰ Здесь, конечно, сказывается критическое отношение будущих авторов «Вех» к группе Д. С. Мережковского. См.: (Колеров, 1996, с. 279–320).

¹¹ Наиболее ярко эта критика проявилась в сборнике «О религии Льва Толстого» (1912).

Frank argues that the path toward such re-interpretation is opened by the moral and religious individualism of Tolstoy who embodies true “new religious consciousness” (*ibid.*, p. 64).¹⁰ The young thinker completely concurs with Tolstoy’s pathos of auto-reflection, personal feat and religious self-education. In a bid to deepen auto-reflection he seeks a synthesis of Tolstoy’s individualistic pathos and the social ethics of the Russian intelligentsia and the modern-day idea of culture which Tolstoy casts aside. In his quest Frank goes beyond the framework of deontology: from the assessment of a concrete act of a concrete person he moves to the assessment of the moral state not only of the subject, but of society seeing moral progress “in gradual accumulation of positive sentiments and the ousting of negative ones” (*ibid.*, pp. 61-62).

As we shall see, he would fail to get rid of the ethic of duty altogether. He would have to go back to it after the discussion of the problem of nonresistance and critique of Tolstoy in Ivan Ilyin’s work and the discussion it sparked off.

4.2. Vladimir Solovyov: *Violence as the Lesser Evil*

Ivan Ilyin’s tract *On Resistance to Evil by Force* is probably the most vehement critique of Tolstoy’s ethics ever. But Ilyin is not entirely original because Berdyaev (1926, p. 105) pointed to the veiled dependence of Ilyin’s text on the ideas of Solovyov and Russian religious thinkers who followed him.¹¹ At the time of the publication of the article “Tolstoy’s

¹⁰ This, of course, has a great deal to do with the critical attitude of the future authors of *Vekhi* to the Merezhkovsky group. See Kolerov (1996, pp. 279-320).

¹¹ This critique is most vivid in the collection *On the Religion of Lev Tolstoy* (1912).

с Толстым либо плохо знал, либо недооценивал. В традицию религиозно-метафизического мышления он встраивается несколько позже, а пока рассматривает критику Толстого с этих позиций как недостаточно аргументированную, «скорее бьющую на чувства, чем дающую рациональную критику» (Франк, 2020а, с. 58). Можно предположить, что речь здесь у Франка идет о соответствующих пассажах «Трех разговоров».

Однако совсем другую картину мы найдем в «Оправдании добра». Соловьев здесь не столько «бьет на чувства», сколько предлагает анализ логики нравственных эмоций как рациональный аргумент в этической дискуссии. В частности, само происхождение концепции непротивления злу и ее приложение к проблеме суда и уголовного права Соловьев объясняет в рамках своеобразной диалектики жалости, в силу которой сочувствие жертве, на стороне которой оказывается бесчеловечный государственный аппарат насилия и подавления, переносится на преступника, оказывающегося, в свою очередь, жертвой жестокости этого аппарата (Соловьев, 1988, с. 394).

Так или иначе, для правильного понимания критических аргументов Ильина кажется необходимым осуществить реконструкцию соловьевского понимания, и в том числе его кантианских оснований.

Несмотря на то что упоминания имени великого писателя практически отсутствуют в главном этическом сочинении Соловьева, имплицитная полемика с Толстым и его учением — одна из нитей, насквозь прошивающих «Оправдание добра»¹². При этом можно с боль-

¹² Об отношениях Соловьева и Толстого — как житейских, так и идейных — см. очерк А. Ф. Лосева в его классической работе: (Лосев, 2009, с. 407–413), который, однако, трудно назвать исчерпывающим и удовлетворительным. Существенным дополнением, затрагивающим нашу проблематику, является недавняя статья А. Н. Круглова, в которой автор подробно останавливается на восприятии полемики обоих великих мыслителей в начале XX в. и демонстрирует, с одной стороны, возможность релятивизма, вытекающую из историзма Соловьева, а с другой — акцентирование «вневременного и непреходящего» этического содержания в «аморфизме» Толстого (см.: Круглов, 2021).

Moral Teaching” Frank apparently had little knowledge or appreciation of Solovyov’s polemic with Tolstoy. He joined the tradition of religious-metaphysical thinking a little later, while in the meantime he considered criticism of Tolstoy from that angle to be insufficiently argued, “appealing more to feelings than offering rational critique” (Frank, 2020a, p. 58). There is reason to believe that Frank is referring to the corresponding passages in *Three Conversations*.

However, we find a totally different picture in *The Justification of the Good* in which Solovyov does not so much “appeal to feelings” as offer an analysis of the logic of moral emotions as a rational argument in an ethical discussion. In particular, Solovyov attributes the origin of the concept of nonresistance to evil and its application to justice and criminal law to a dialectic of pity due to which sympathy for the victim on whose side the heartless state machine of coercion and suppression finds itself, is transferred to the criminal who in turn becomes a victim of the cruel machine (Solovyov, 1988, p. 394).

Be that as it may, to understand Ilyin’s critical arguments correctly it is necessary to reconstruct Solovyov’s position, including its Kantian foundations.

Although Tolstoy is practically not mentioned by name in Solovyov’s main ethical work, implicit polemic with Tolstoy and his pupil is one of the threads that runs throughout *The Justification of the Good*.¹² There are am-

¹² On the relations between Solovyov and Tolstoy — both in everyday life and in the intellectual sphere — see Aleksey F. Losev’s essay in his classical work (Losev, 2009, pp. 407-413), which, however, can hardly be called exhaustive or satisfactory. An important addition germane to our theme is Krouglov’s recent article which dwells on the perception of the polemic between the two great thinkers in the early twentieth century and demonstrates, on the one hand, the possibility of relativism which follows from Solovyov’s historicism, and on the other hand stresses the “extra-temporal and intransient” ethical content in Tolstoy’s “amorphism” (see Krouglov, 2021).

шой долей уверенности сказать, что речь идет не только о значении и содержании нравственного идеала и вытекающих из него практических действиях, но и о правильном истолковании этики Канта, к которой оба мыслителя постоянно апеллируют, причем как явно, так и неявно. Соловьев критикует 1) кажущуюся ему чисто моралистической, исключаяющей мистику и метафизику в их привычном понимании, интерпретацию христианства у Толстого; 2) «моральный аморфизм» и индивидуализм этики Толстого, для которого, как полагает Соловьев, «добро существует лишь в субъективных душевных состояниях каждого отдельного человека и в естественно проистекающих отсюда добрых отношениях между людьми, а всякие собирательно-организованные формы общества своим искусственным и насильственным действием производят только зло» (Соловьев, 1988, с. 48–49, 92); 3) его «отвлеченный морализм», то есть стремление изолировать нравственную оценку и постановку вопроса от исторического и социального контекста, а также от познавательного и эстетического интереса; 4) собственно идею непотворения злу и связанную с ней проблематику национального, уголовного вопроса, проблему войны, тему отношений права и нравственности и т.д. При этом если первый мотив связан со спецификой восприятия христианства самим Соловьевым, который в противоположность Толстому пытается построить действенную этику, основанную на богочеловеческой энергии воскресения Христа, имеющую целью преобразование и обожение человека, человечества и всего мира, то второй и третий связываются им с этикой Канта, а четвертый он представляет как следствие из трех первых. Существенно здесь то, что его полемика против этих моментов толстовской концепции также ведется с опорой на кантовские формулировки категорического императива.

В качестве парадигмального примера Соловьев рассматривает ситуацию «частного противодействия» единичному злодеянию. Его основной аргумент направлен скорее против

ple grounds for saying that it deals not only with the significance and content of the moral ideal and the practical actions that follow from it, but also with the correct interpretation of Kant's ethics to which both thinkers constantly appeal, explicitly and implicitly. Solovyov inveighs against 1) Tolstoy's interpretation of Christianity which he considers to be moralistic, ruling out mysticism and metaphysics in the habitual sense; and 2) the "moral amorphism" and individualism of the ethics of Tolstoy for whom, Solovyov believes, "the good is to be found only in the subjective mental states of each individual and in the good relations between men which naturally follow therefrom, and that all collectively organised forms of society lead to nothing but evil" (Solovyov, 1918, p. XXXVI, cf. p. XXVI); 3) his "abstract moralism", i.e. the tendency to isolate moral evaluation and the setting of the question proceeding from the historical and social context and from the cognitive and aesthetic interest; 4) the actual idea of nonresistance to evil and the related problems of the national, the criminal question, the problem of war, the relationship between law and morality etc. The first motive is linked with the specific perception of Christianity by Solovyov who, unlike Tolstoy, tries to construct an effective ethic based on the God-human energy of the resurrection of Christ which seeks to transfigure and deify the human being, humanity and the world; the second and third motives he links with Kant's ethics, and the fourth is presented as the consequence of the first three. It is important that his polemic against these elements of Tolstoy's concept also proceeds from Kant's formulation of the categorical imperative.

меньшей посылки в упомянутом выше силлогизме и строится следующим образом: поскольку «самый факт физического насилия, т.е. применения мускульной силы», в отношении человека не является безнравственным (например, в ситуации спасения утопающего) (Там же, с. 397–398), то и применение силы в отношении преступника (например, потенциального убийцы, занесшего руку над своей жертвой) необязательно является злом: вопрос заключается в возможности построения нравственно правильного отношения к нему, в характере моральной интенции.

Таким образом, хотя «противодействовать злу злом непозволительно и бесполезно, ненавидеть злодея и мстить ему есть нравственное ребячество» (Там же, с. 397), но не всякое применение силы — в этом Соловьев не соглашается с Толстым — является злом. Выявляя критерии злого и незлого насилия, Соловьев предсказуемо опирается на Канта, а именно 1) на его обоснование правомерности принуждения (насилие, призванное остановить насилие, «прямо вытекает из требований нравственного принципа») (Там же, с. 396) и 2) на вторую формулу категорического императива, которая, с его точки зрения, должна работать как в отношении жертвы, так и в отношении преступника: «нравственное начало запрещает делать из человека только средство» (Там же, с. 398). Не упуская из виду жертву, Соловьев все же концентрируется на статусе преступника, который, с его точки зрения, находится даже в более бедственном положении, чем потерпевший: исполнение им своего преступного намерения наносит урон его человеческому достоинству, противодействие же ему означает деятельное уважение и поддержание этого достоинства (Там же, с. 396). Таким образом, по Соловьеву, останавливая убийцу, пусть даже насильем, мы спасаем его человечность.

Переводя с языка деонтологии на собственный язык моральных эмоций, Соловьев утверждает, что «требуется жалеть обоих, и если мы этому следуем, если мы действитель-

As an example Solovyov cites the situation of “particular counteraction” to a single evil act. The main thrust of his argument is directed rather against the lesser premise in the above-mentioned syllogism and runs like this: because “the fact of physical violence, i.e. of the application of muscular force” to a human is not immoral (for example, when saving a drowning man) (*ibid.*, pp. 317-318), the use of force against a criminal (for example, a potential killer who is about to strike the victim) is not necessarily evil: the question is the possibility of building a morally correct attitude to it, the character of the moral intent.

Thus, although “[t]o resist evil by evil is wrong and useless; to hate the evil-doer for his crime and therefore to revenge oneself on him is childish” (*ibid.*, p. 317), but not any use of force — and here Solovyov disagrees with Tolstoy — is evil. Isolating the categories of evil and non-evil violence, Solovyov predictably falls back on Kant, that is, 1) his justification of coercion (violence called upon to stop violence “directly follow[s] from the demands of the moral principle” (*ibid.*, p. 316)); 2) the second formula of the categorical imperative which, in his opinion, should apply both to the victim and to the criminal: “The moral principle forbids to make a human being merely a means” (*ibid.*, p. 318). Without leaving the victim out of sight, Solovyov nevertheless concentrates on the status of the criminal who, he believes, is even in a more parlous situation than the victim: implementation of his criminal intent deals a blow at his human dignity, counteraction shows effective respect and support of dignity (*ibid.*, p. 316). Thus, according to Solovyov, by stopping the murderer, even by force, we rescue his humanity.

но имеем в виду общее их благо, то разум и совесть внушат нам, в какой мере и в каких формах необходимо здесь применять физическое принуждение» (Там же, с. 398). Универсальность этой жалости позволяет Соловьеву в критической ситуации опереться на принцип меньшего зла: «...*нечаянно* убить человека преступного есть меньший грех, нежели по собственному произволу допустить намеренное убийство невинного» (Там же, с. 397).

Еще одной существенной новацией Соловьева становится введение в обсуждаемый мысленный эксперимент темы общества. Последнее предстает здесь как частично самостоятельная реальность, чьи интересы и право оказываются задеты ситуацией не меньше, чем интересы и право преступника и его жертвы (Там же, с. 403). Тем самым здесь к кантианскому мотиву присоединяется гегельянский. Именно в этом отношении можно говорить об относительном индивидуализме этики Толстого (и Канта) в сравнении с соловьевской. Последняя выступает как социальная этика, в которой личность и общество предстают как соотносительные начала. При этом личность все же мыслится как первичная и абсолютно-ценная реальность, как особая форма бесконечного содержания, обладающая бесконечным стремлением и в силу этого бесконечным достоинством, а общество — как ее осуществление и восполнение (см.: Там же, с. 282–286)¹³. Тематизируя общество как позитивную моральную реальность, Соловьев уже не может рассматривать воздействие на личность его институтов, в первую очередь государства, исключительно негативно, как организованное насилие, по отношению к которому у христианина может быть только один долг — разорвать круг насилия. Государство как «собираательно-организованная жалость» требует соучастия христианина (Там же, с. 522).

Тем самым право общества на безопасность мотивируется, вопреки Толстому, не эвдемони-

Translating the language of deontology into the language of moral emotions, Solovyov argues that “[w]e ought to *pity both* the victim and the criminal; and if we do so, if we really have the good of them both in view, reason and conscience will tell us what measure and what form of physical compulsion is necessary” (*ibid.*, p. 318). The fact that pity is universal enables Solovyov, in a critical situation, to “invoke the principle of the lesser evil”: “*unintentionally* to kill a criminal is a lesser sin than deliberately to allow an intentional murder of an innocent person” (*ibid.*, p. 317).

Another important novelty introduced by Solovyov brings society into the above thought experiment. Society is here a partially independent reality whose interests and rights are affected by the situation no less than the interests and rights of the criminal and the victim (*ibid.*, p. 322). Thereby a Hegelian motive is added to the Kantian motive. In that respect we can talk about the relative individualism of the ethics of Tolstoy (and Kant) compared with Solovyov’s ethics. The latter is social ethics in which the individual and society are inter-related. The individual is still the primary reality of absolute-value, a special form of infinite content which has infinite striving and, on the strength of this, infinite dignity, while society is its actualisation and replenishment (see *ibid.*, pp. 200–204).¹³ Thematising society as a positive moral reality, Solovyov can no longer consider the influence of institutions — above all the state — on the individual only negatively, as organised violence with regard to which a Christian can have only one duty, namely to break the circle of violence. The state as “collectively organised pity” demands the Christian’s participation (*ibid.*, p. 448).

¹³ Об абсолютности личности и ограниченности прав общества в отношении личности см.: (Соловьев, 1988, с. 295).

¹³ On the absolute value of the individual and limited rights of society vis-à-vis the individual see Solovyov (1918, p. 213).

стически, а чисто морально — поскольку эта безопасность необходима как основа «организованной жалости». Соловьев, несомненно, учитывает толстовскую критику пенитенциарной системы, но не требует ни ее отмены, ни отказа христиан от участия в ней, а предлагает осуществление моральной реформы этой системы (см.: Там же, с. 403—405). То же самое касается и других институтов эпохи модерна: Соловьев частично присоединяется к толстовской критике их секулярного и, соответственно, насильнического характера, но, усматривая в них и позитивно моральные аспекты, предлагает христианину не отказываться от участия в их деятельности, а работать над их преобразованием.

В заключение коснемся специфики характера моральной рефлексии у Соловьева. Ее напряженность и вовлеченность, с одной стороны, существенно уступают таковой характеристике моральной рефлексии Толстого, а с другой — превосходят таковую у Канта. Соловьев не имел личного боевого или судебного опыта, не пережил, в отличие от своих последователей в XX в., значительных общественных потрясений и гуманитарных катастроф. Тем не менее как философ он был активно вовлечен в общественную жизнь, регулярно выступал в защиту обижаемых (евреев, голодающих и пр.), а в своей личной жизненной практике целенаправленно разрушал структуры повседневности¹⁴. Это привело к формированию специфической чувствительности, позволившей ему эти грядущие потрясения и катастрофы не только предвидеть (в «Повести об антихристе»), но и остро прочувствовать. В силу этого видимый оптимизм и абстрактность его морального дискурса, которые на фоне толстовской экзистенциальной серьезности смотрятся несколько легкомысленно, не должны скрывать от читателя напряженность его духовного поиска и серьезность его отношения к задачам христианина в современном мире.

¹⁴ См. яркую картину этих практик в: (Трубецкой, 1911).

In this society's right to security is motivated, contrary to Tolstoy, not eudemonically, but purely morally insofar as security is necessary as the basis of "organised pity". Solovyov undoubtedly is mindful of Tolstoy's criticism of the penitentiary system, but he does not demand its abolition or Christians' refusal to take part in it, but instead calls for a moral reform of the system (see *ibid.*, pp. 323-325). The same is true for the other institutions of the modern era: Solovyov partially concurs with Tolstoy's criticism of its secular and, accordingly, coercive character but, being aware of some positive moral aspects in them, urges the Christian not to renounce participation in their activities, but to work to transform them.

Finally, let us touch upon the specific features of Solovyov's moral reflection. It is not so intense and involved as Tolstoy's but more so than Kant's. Solovyov had no personal military or judicial experience and, unlike his twentieth-century successors, was not exposed to major social upheavals and humanitarian disasters. Nevertheless, as a philosopher he was actively involved in social life, regularly came out in defence of the ill-done-by (Jews, famine-stricken people etc.), and in his personal life was committed to destroying quotidian structures.¹⁴ This sharpened his sensibility and enabled him not only to foresee future upheavals and catastrophes (*cf.* "The Story of Antichrist"), but to feel them intensely. For all these reasons the apparent optimism and abstract character of his moral discourse, which look somewhat light-hearted against the background of Tolstoy's existential seriousness, need not conceal from the reader the intensity of his spiritual quest and seriousness of his attitude to the Christian's tasks in the modern world.

¹⁴ See a vivid picture of these practices in Trubetskoy (1911).

Неудивительно, что русские мыслители, жившие в гораздо более трудные времена XX в., оставались во многом его последователями.

4.3. И. А. Ильин: апология сопротивления злу силой

Имя Соловьева не упоминается на страницах трактата «О сопротивлении злу силою» (как и имя Толстого в «Оправдании добра»). Критические упоминания в близкой по теме, связанной с началом Первой мировой войны статье «Основное нравственное противоречие войны» (1914) показывают, что в предреволюционный период Ильин, как и Франк, судил о соловьевской критике Толстого главным образом по «Трем разговорам» и относился к ней весьма критически, полагая «несправедливой карикатурой», в которой «настроение сходит за аргумент» (Ильин, 1914, с. 820)¹⁵. Идея Толстого «о несопротивлении нападающему как об одном из действительных нравственных средств борьбы со злым и хищным желанием нападающего», с его точки зрения, не была оценена по достоинству (Там же, с. 821). Тем не менее дальнейший анализ покажет, что приведенное в начале предыдущего параграфа указание Бердяева на зависимость концепции Ильина от аргументации Соловьева и его последователей следует считать верным. И упомянутая статья, и трактат написаны вполне в русле идей «путейского» сборника «О религии Льва Толстого», в особенности статей Е. Н. Трубецкого и самого Бердяева (см.: Трубецкой, 1912; Бердяев, 1912), хотя и представляют собой их радикализацию в свете начала мировой войны и последующих событий. Рассмотрим подробнее аргументацию, представленную в трактате.

Трактат 1925 г. опирается на новый, существенно более богатый и трагичный исторический опыт: уже пережиты Первая мировая война, Февральская и Октябрьская револю-

No wonder the Russian thinkers who lived in far more difficult times in the twentieth century remained in many ways his successors.

4.3. Ivan Ilyin: *Apologia of Resistance to Evil by Force*

Solovyov is not mentioned by name in the tract *On Resistance to Evil by Force* (just as Tolstoy's name is not mentioned in *The Justification of the Good*). Critical references to a related topic connected with the start of the First World War in the article "The Main Moral Contradiction of the War" (1914) show that in the pre-revolutionary period Ilyin, like Frank, judged Solovyov's critique of Tolstoy mainly on the basis of *Three Conversations* and took a very critical view of it, describing it as "an unfair caricature" in which "mood passes for argument" (Ilyin, 1914, p. 820).¹⁵ He believes that Tolstoy's idea "on non-resisting an attacker as a real moral means of struggle against an evil and predatory wish of the attacker" has not received due recognition (*ibid.*, p. 821). Nevertheless, subsequent analysis will show that Berdyaev's claim, cited at the beginning of the previous section, to the effect that Ilyin's concept draws on the argumentation of Solovyov and his followers is valid. The article referred to and the tract are quite in line with the ideas of the collection *On the Religion of Lev Tolstoy* brought out by *Put'* publishing house, especially the articles of Trubetskoy and Berdyaev himself (see Trubetskoy, 1912; Berdyaev, 1912), although they radicalise these ideas in the light of the start of the World War and the events that followed. Let us take a closer look at the argumentation presented in the tract.

The 1925 tract draws on new, richer and more tragic historical experience: the First

¹⁵ Противоположную оценку аргументации «Трех разговоров» см: (Трубецкой, 1912, с. 70–71).

¹⁵ For an opposite assessment of the argumentation in *Three Conversations* see Trubetskoy (1912, pp. 70-71).

ции, подпольная антибольшевистская работа и Гражданская война, кампании по вскрытию мощей и изъятию церковных ценностей, вынужденная эмиграция. Ильин сближается с представителями белого движения и активно воспринимает их понимание хода вещей. Итогом становится усиление романтизирующей героизации воинского насилия и, как следствие, критичности в отношении идей Толстого, которые теперь подвергаются уничтожительной критике¹⁶. Признавая и здесь, что толстовское «непротivление» в действительности есть «особый вид сопротивления» злу (Ильин, 1925, с. 16), Ильин считает всю концепцию недостаточно продуманной и в силу этого философски и духовно ложной.

Апология сопротивления злу силой у Ильина в значительной степени представляет собой повторение и развертывание определенной линии аргументов Соловьева и Канта, а именно — о правомерности принуждения. В развитие этой линии Ильин предлагает вообще отказаться от понятия «насилие» как слишком связанного с негативными коннотациями и использовать в качестве общего термина нейтральные «заставление» и «понуждение» (тем самым он, как и Соловьев, пересматривает вторую посылку сформулированного Франком морального силлогизма). Он намечает многообразную феноменологию «заставления», сохраняя термин «насилие» для «предсудительного заставления», «исходящего из злой души и направляющего на зло», и предлагает рассмотреть проблему «непредсудительного заставления», которая, как он считает, полностью выпадает из внимания при толстовской постановке вопроса (Там же, с. 30). Это «непредсудительное заставление» и есть, по сути, кантовское «правое принуждение», «препятствие к препятствию свободе».

Как и Соловьев, границу между насилием и правым принуждением Ильин проводит, апел-

¹⁶ Интересный анализ эволюции отношения Ильина к Толстому, а также этики Ильина и ее отношения к христианству см.: (Евлампиев, 1998, с. 186–195).

World War, the February and October 1917 revolutions, underground anti-Bolshevik work and the Civil War, campaigns to exhume the relics of saints and seize church valuables, and forced emigration. Ilyin draws closer to the White movement and embraces their interpretation of the course of events. Increasingly, he tends to romanticise military violence and as a consequence to criticise Tolstoy's ideas which he subjects to scathing criticism.¹⁶ Recognizing even here that Tolstoy's "non-resistance" is really "a special kind of resistance" to evil (Ilyin, 2018, p. 12), Ilyin considers the concept to be ill-thought-out and hence philosophically and spiritually false.

Ilyin's apologia for resistance to evil by force largely repeats and unfolds a certain line of argumentation by Solovyov and Kant, namely the arguments that justify coercion. Developing this line of thought Ilyin proposes to drop the concept "violence" which is laden with negative connotations and to use instead the more neutral concepts of "inducement" (*zastavleniye*) or "compelling" (*ponuzhdeniye*) somebody to do something (whereby he, like Solovyov, revises the second premise of Frank's moral syllogism). He suggests a diverse phenomenology of inducement, reserving the term "violence" for "*reprehensible inducement* coming from an evil soul or directing toward evil" (*ibid.*, p. 25; corrected by Editor) and urges the need to consider the problem of "non-reprehensible inducement" (*ibid.*; corrected by Editor) which, he claims, is totally ignored in Tolstoy's approach. The "non-reprehensible inducement" is basically Kant's "right coercion", "a hindering of hindrance to freedom".

Like Solovyov, Ilyin draws the boundary between violence and right coercion by ap-

¹⁶ See an interesting analysis of the evolution of Ilyin's attitude to Tolstoy as well as Ilyin's ethics and its attitude to Christianity in Evlampiyev (1998, pp. 186-195).

лируя ко второй формуле категорического императива: «Насильник говорит своей жертве: “ты средство для моего интереса и моей похоти”, “ты не автономный дух, а подчиненная мне одушевленная вещь”...» (Там же, с. 55). Напротив, «человек, *творящий понуждение или пресечение от лица духа*», стремится сохранить, поддержать или восстановить свободу другого: «...он не разрушает духовность безумца, а полагает начало его самообузданию и самостроительству; он не унижает его достоинства, а понуждает его прекратить свое самоунижение; он не попирает его автономию, а требует ее восстановления...» (Там же). В этом снова можно видеть корреляцию с идеями Соловьева за исключением того, что ни Соловьев, ни Кант не рассматривают преступника в промежутке между совершением преступления и исправлением как «безумца», то есть не лишают его в этот период вменяемости, объективного достоинства, статуса «цели в себе» и связанных с этим неотъемлемых прав¹⁷. Напротив, именно на их признании основана соловьевская идея гуманистической реформы пенитенциарной системы.

Таким образом, в концепции Ильина возникает возможность деперсонализации «злодея». Ильин рисует «ряд классических состояний», выражающих собой «постепенное отделение и удаление того, кто любит, от того, кто утрачивает право на полноту любви». Этот ряд, начинающийся «неодобрением, несочувствием», заканчивается «пресечением, безжалостностью, казнью» (Там же, с. 139–140). Если вспомнить статус жалости как нравственного отношения к равному в «Оправдании добра», то нетрудно увидеть, что предложенный Ильиным ряд состояний фактически заканчивается лишением «злодея» человеческого достоинства и статуса.

С другой стороны, здесь сохраняется важный для Канта элемент взаимности, в структу-

pealing to the second formula of the categorical imperative: “The *attacker* says to his victim: ‘you are a means for my interest and my lust’, ‘you are not an autonomous spirit, but a subordinate object of mine’ [...]” (*ibid.*, p. 48). By contrast, someone “who *sustains compulsion or suppression on behalf of the spirit*” seeks to preserve, support and restore the freedom of the other: “[...] he does not destroy the spirituality of the madman, but presupposes the beginning of his self-restraint and self-construction; he does not demean his dignity, but compels him to stop his self-abasement; he does not violate his autonomy, but requires its restoration [...]” (*ibid.*) Herein we can again discern a correlation with Solovyov’s ideas, except that neither Solovyov nor Kant examines the criminal in the interval between the commission of the crime and the reforming as a “madman”, i.e. do not, during that period, deprive him of sanity, objective dignity, the status of “an end in itself” and associated inalienable rights.¹⁷ On the contrary, Solovyov’s idea of a humanistic reform of the penitentiary system is based on the recognition of these rights.

Thus, Ilyin’s concept allows of depersonalisation of “the villain”. Ilyin describes a “series of classical states” which manifest “gradual detachment and separation of one who loves and one who loses the right to the fullness of love”. The series begins with “disapproval, lack of sympathy” and ends with “suppression, ruthlessness, execution” (*ibid.*, p. 133). If we recall the status of pity as a moral attitude to an equal in *The Justification of the Good* it will readily be seen that the sequence of states contemplated by Ilyin ends with “the villain” being deprived of dignity and status.

¹⁷ Ср. у Ильина: «Добро и зло в действительности не равноценны и не равноправны; и точно так же не равноценны и не равноправны их живые носители, осуществители и слуги» (Ильин, 1925, с. 112).

¹⁷ Cf. Ilyin (2018, p. 106): “Good and evil are in fact *not* equivalent or equal in rights; and their living conduits, agents and servants are similarly *not* equivalent or equal in rights.”

ру которой Ильин, вслед за Соловьевым и Гегелем, вводит общество: «Ибо бытие злодея есть проблема... для всех, значит, и для пострадавшего, но не как для пострадавшего и непростившего, а как для члена того общественного единения, которое призвано к общественному *взаимовоспитанию* и к организованной борьбе со злом» (Там же, с. 132).

Проблемы и сама личность «пострадавшего» у Ильина вообще уходят на второй план (отчасти вслед за Толстым). Как основную моральную коллизию он рассматривает отношение, возникающее между обществом, злодеем (злодеями) и героем (борцом со злом). Если Соловьев пытается тут сохранить равновесие, требуя равной (хотя и различно направленной) жалости для жертвы и для насильника (и указывает на общество как на контекст и одновременно заинтересованного участника ситуации), то Ильин, как мы увидим, оказывается ближе к Гегелю с его представлением об обществе как «нравственной субстанции» личности, чем к Соловьеву и Канту, для которых именно личность является «целью в себе». Подрыв автономии личности проявляется и в том, что требование борьбы со злом в самом себе, самопонижение Ильин описывает не как личный долг, а как «общественную обязанность» (Там же, с. 149). Этот примат общества над личностью ведет к тому, что любое утверждение свободы мыслится здесь как замаскированное утверждение «свободы злодеяния», влечет за собой, вольно или невольно, оправдание не ограниченного никакими формальными рамками государственного насилия в отношении «злодеев» (Там же, с. 150, 152). Тем самым в отношении концепции Ильина возникает вопрос, насколько работающей остается здесь 2-я формула категорического императива, не оказываются ли как жертва, так и злодей лишь средствами для самоутверждения общества и его «святынь»?

В соответствии с утверждаемым таким образом приматом общества Ильин в принципе пытается уйти от индивидуального физического насилия как базовой парадигмы для ана-

On the other hand, this preserves the element of reciprocity which is important for Kant and into whose structure Ilyin, following Solovyov and Hegel, introduces society: "For the existence of a villain is a problem [...] *for all*, and therefore for the victim as well, but not considered as a victim and one who is unable to forgive, but as a member of the social union which calls him to the service of *mutual social education* and to the organized struggle against evil" (*ibid.*, p. 125).

For Ilyin (as is partly the case with Tolstoy) the problems and personality of the "victim" recede into the background. For him the moral issue is the relationship which arises between society, the villain(s) and the hero (who combats evil). Solovyov tries to keep a balance, demanding equal (though differently directed) pity for the victim and for the perpetrator (pointing to society as the context and simultaneously as concerned participant in the situation). Ilyin by contrast, as we shall see, turns out to be closer to Hegel with his notion of society as the "moral substance" of the personality than to Solovyov and Kant, for whom the personality is "an end in itself". Personal autonomy is also undermined by Ilyin's demand to combat evil within oneself, self-compulsion, which he describes as "a *public duty*" (*ibid.*, p. 142). The primacy of society over the individual results in any assertion of freedom being seen as a disguised affirmation of "the freedom of crime" and, wittingly or unwittingly, justifying state violence with regard to "villains" without any formal constraints (*ibid.*, pp. 143, 145). This exposes Ilyin to the question, how relevant is the second formula of the categorical imperative and do the victim and the villain turn out to be mere means of the affirmation of society and the things it holds "sacred"?

In accordance with the primacy of society, Ilyin essentially tries to abandon individu-

лиза и предполагает, что физическое насилие по отношению к отдельному человеку — лишь частный и не самый значительный случай злодеяния вообще. В действительности «главным проявлением зла... остается именно качественное извращение и архитектурное разложение живого духа» (Там же, с. 57–58), причем не индивидуальное, а коллективное, осуществляемое «сговоровшимися злодеями» в отношении «целых народов и всего человечества» (Там же, с. 56–57). Таким образом, не отдельные насильники и убийцы, а организованные в сообщества «враги дела Божия на земле» оказываются, по Ильину, подлинными злодеями. Объектом злодеяния тоже оказывается не личность, а общество и его святыни. При этом, отрицая различие между «злодеянием» и «злупыхательством» и тем самым стирая границу между нравственностью и правом, Ильин фактически утверждает идею того, что позже будет названо мыслепреступлением (Там же, с. 151).

Здесь особенно ясно проявляется влияние исторического опыта автора на его идеи. За образом «сговоровшихся насилующих злодеев» явно просматриваются Центральный комитет ВКП(б) и Совнарком, хотя одновременно он несет в себе и характерные для белой эмиграции конспирологические ассоциации, во многом обусловившие, как кажется, популярность идей философа.

Итак, с точки зрения Ильина, морализирующий толстовец оказывается гедонистом, так же повинным против 2-й формулы категорического императива (он рассматривает других лишь как средство для достижения собственной праведности), как и злодей. Его моральная рефлексия индивидуалистична и эгоцентрична, а потому недостаточна. В действительности долг требует от человека активной и бескомпромиссной борьбы со злом, готовности сознательно жертвовать личной безгрешностью ради общего блага. Образ такого борца со злом одновременно героизируется и сакрализуется Ильиным путем обращения к «водительным образам» святых воинов — архангела Михаила и Георгия Победоносца (Там же, с. 130).

al physical violence as the basic paradigm of analysis and postulates that physical violence toward a single individual is only a particular and not the most significant case of villainy in general. In reality “the main manifestation of evil [...] remains precisely the qualitative perversion and the architectural decomposition of the living spirit” (*ibid.*, p. 50), not an individual but a collective decomposition, effected by conspiring villains with regard to “whole nations, and [...] all mankind” (*ibid.*, p. 49). So, it is not individual rapists and murderers, but organised communities of “the enemies of God’s works on earth” who are, according to Ilyin, the real villains. The object of evil, too, is not the individual but society and the things it holds sacred. Rejecting the difference between “crime” and “malevolence”, and thus erasing the boundary between morality and law, Ilyin practically affirms the idea of what would later be called thought crime (*ibid.*, p. 144).

It is here that the influence of the author’s historical experience on his ideas is particularly manifest. The image of “conspiring violent villains” is a thinly veiled reference to the Central Committee of the Bolshevik Party and Sovnarkom (the Soviet government) although it also reflects the conspiracy mentality of the White émigré community, which in many ways contributed to the popularity of Ilyin’s ideas.

Thus, according to Ilyin, a moralising Tolstoyan turns out to be a hedonist who contravenes just as much the second formula of the categorical imperative (he sees others only as a means to attain his own righteousness) as a villain. His moral reflection is individualistic and egocentric and therefore insufficient. In reality, duty demands from man active and uncompromising struggle against evil, a readiness to sacrifice consciously personal sinlessness for the common good. Ilyin glorifies and

Таким образом, глубокая противоположность между позициями Толстого и Ильина очевидна. Если, несмотря на это, попробовать найти между ними сходство, то оно, как представляется, будет лежать не в области содержания, а скорее в характере говорения. Вслед за Толстым и в противоположность Соловьеву Ильин углубляет экзистенциальную рефлексию относительно субъективности морального деятеля. Окончательная формула проблемы у Ильина вся центрирована вокруг «я» этого деятеля, которое, как и «я» в трактатах Толстого, несет на себе отчетливый автобиографический отпечаток:

...если я вижу подлинное злодейство или поток подлинных злодейств и нет возможности остановить его душевно-духовным воздействием, а я подлинно связан любовью и волей с началом божественного добра не только *во мне*, но и *вне меня*, — то следует ли *мне* умыть руки, отойти и предоставить злодею свободу кощунствовать и духовно губить, или я должен вмешаться и пресечь злодейство физическим сопротивлением, идя сознательно на опасность, страдание, смерть и, может быть, даже на умаление и искажение *моей личной праведности*? (Там же, с. 65–66; курсив мой. — К.А.).

Более того, Ильин требует от морального деятеля постоянной и всё углубляющейся авторефлексии относительно собственного духовного состояния, аскетической внутренней духовной работы, проверки совести, включающей таинство исповеди, с помощью которого осуществляется восстановление умаленной в борьбе со злом праведности.

Представляется, однако, что ключевое для всей моральной конструкции Ильина условие — наличие подлинной связи «любовью и волей с началом божественного добра» — утверждается здесь догматически и не допускает проблематизации. Любое сомнение в ее подлинности (как и в чистоте злодейства злодея) неизбежно разрушает конструкцию, ставит право и долг пресечения злодейства под вопрос. Мысленный эксперимент Ильина ока-

sanctifies the image of such a fighter against evil by invoking the “guiding images” of holy warriors: the Archangel Michael and St. George (*ibid.*, p. 123).

All this lays bare the polarities between Tolstoy and Ilyin. If, however, we were to try to find similarities between them, they would consist not in the content, but in the manner of speaking. Following Tolstoy and contrary to Solovyov, Ilyin deepens existential reflection on the subjectivity of the moral agent. Ilyin’s ultimate formula centres round the “I” of the agent, which, like the “I” in Tolstoy’s tracts, bears a clear autobiographical imprint:

[...] if I see true villainy or the flow of real crimes, and there is no way to prevent it by a psychospiritual effect, and I am truly bound by love and will to the origin of divine good not only *in me* but also outside of *me*, should I wash my hands, back off and give the villain the freedom to blaspheme and spiritually destroy, or must I intervene and stop the evil by physical resistance, going consciously towards danger, suffering, death, and maybe even the diminishment and distortion of *my own* righteousness? (*ibid.*, pp. 59-60; corrected by Editor; my italics — K.A.).

Moreover, Ilyin demands from the moral agent constant and ever deepening auto-reflection on his/her own spiritual state, ascetic inner spiritual work, searching of his/her conscience, respect for the sacrament of confession which restores the righteousness diminished in the struggle against evil.

In my opinion, however, the existence of a genuine link “by love and the will with divine good”, the key condition of Ilyin’s moral construction, is asserted dogmatically and defies problematisation. Any questioning of its validity (like the unalloyed wickedness of the vil-

зывается, если можно так выразиться, *слишком чистым*: та определенность в добре и зле, которую он рассматривает как условие возможности силового вмешательства, в действительности почти никогда не имеет места. Попытка использовать результат этого мысленного эксперимента на практике должна вести примерно к следующей перестановке основных данных: *поскольку зло реально и должно быть во что бы то ни стало остановлено и уничтожено, хотя бы и силой, а условием моральности применения силы в отношении зла является праведность субъекта, ergo, я как субъект, применяющий силу в отношении подлинного зла, при условии соблюдения всех правил и условий являюсь праведным субъектом (как и каждый, кто соблюдает описанные правила)*. Тем самым авторефлексия субъекта оказывается здесь (в отличие от толстовской постановки проблемы) существенно ограниченной. Формирующееся здесь сознание может быть по аналогии с гегелевским «несчастливым сознанием» охарактеризовано как «самоуверенное сознание», чья цельность и уверенность в собственной моральной правоте опирается на вытеснение заложенных в его основание морально проблематичных моментов.

Результатом становятся вычленение из общей массы человечества однозначно определенных групп злодеев и борцов со злом (по сути дела, соответствующих политическим группам красных и белых) и романтизация действий последних через описание «трагической ситуации», в которой они вынуждены поступать своей праведностью ради спасения общества от зла. Тот факт, что «поступиться праведностью» означает здесь совершать насилие и даже убивать, оказывается (в отличие от статьи 1914 г.) отодвинут на второй план.

Итак, Ильин в своей критике Толстого опирается на аргументы Соловьева и категориальный аппарат Канта и Гегеля. Представляя толстовскую мораль как гедонистическую, он пытается удержаться на уровне толстовской постановки проблемы, однако в своей авторефлексии существенно ему уступает. Если моральный ригоризм Толстого заставляет его посто-

lain) inevitably destroys the structure and calls in question the right and duty to stop an evil act. Ilyin's thought experiment turns out to be *too pure*, as it were: the certainty concerning good and evil which he sees as the condition of the possibility of intervention by force, hardly ever happens in reality. An attempt to use the result of this thought experiment in practice would lead to roughly the following redistribution of the basic data: *because evil is real and must be stopped and destroyed, even if by force, and the condition of morality of the use of force against evil is the righteousness of the subject, then I as the subject using force with regard to genuine evil, on condition of compliance with all the rules and conditions, am a righteous subject (like anyone who complies with the written rules)*. Clearly the subject's auto-reflection here (as distinct from Tolstoy's approach to the problem) is significantly limited. The consciousness that emerges here can, by analogy with Hegel's "unhappy consciousness", be characterised as "self-confident consciousness" whose integrity and assurance of its moral righteousness is achieved by sweeping the underlying morally problematic questions under the rug.

As a result, there emerge from the mass of humanity clearly defined groups of villains and fighters against evil (effectively corresponding to political Reds and Whites), with the actions of the latter romanticised through a description of their "tragic situation" in which they have to forgo their righteousness to save society from evil. The fact that "to forgo righteousness" means to use violence and even to kill is pushed into the background (in contrast to the 1914 article).

To sum up, Ilyin in his critique of Tolstoy uses the arguments of Solovyov and the categories of Kant and Hegel. In presenting Tolstoyan morality as hedonistic, he tries to match Tol-

янно ставить под вопрос свою праведность, постоянно стремиться к исправлению своей жизни, очищению ее от зла, то моральный ригоризм Ильина ведет философа к утверждению собственной праведности, проповеди борьбы с общественным злом и героизации связанного с этим насилия. При этом Ильин то опирается на 2-ю формулу категорического императива, то отбрасывает ее, рассматривая человека как орудие утверждения религиозно освященного нравственного миропорядка.

4.4. Русская эмиграция

между Ильиным и Толстым: Н. А. Бердяев

Книга Ильина вызвала бурную дискуссию в философии и публицистике русского зарубежья¹⁸, однако наиболее этически принципиальными в этой дискуссии следует считать критические рецензии Н. А. Бердяева и З. Н. Гиппиус. Мы не будем анализировать их подробно, отметим, однако, что они, особенно рецензия Бердяева с говорящим названием «Кошмар злого добра», отражают существенный поворот, совершившийся в мышлении не только их авторов, но и ряда других философов, в том числе Франка (Бердяев, 1926). Высокая степень эмоциональности этой рецензии, пронизанной протестом против «кошмарной и мучительной», по выражению Бердяева, книги Ильина, объясняется тем, что автор спорит в ней не только со своим оппонентом, но и с самим собой — многие страницы известной книги Бердяева «Философия неравенства» (1923) проникнуты идеями, весьма близкими к концепции, изложенной в трактате Ильина (Бердяев, 1923, с. 190–201).

¹⁸ Большая часть полемических материалов собрана в издании: (О сопротивлении..., 2007). См. также: (И. А. Ильин..., 2004). Аналитический обзор этой полемики см.: (Полторацкий, 1975). Несмотря на явные симпатии Полторацкого к Ильину, обзор дает довольно целостную картину и особо отмечает в рамках религиозно-философской линии критики идей Ильина статьи Бердяева и З. Н. Гиппиус. Последняя, однако, остается вне рамок нашего рассмотрения. См. также: (Евлampiev, 1998, с. 197–200).

stoy's level of treating the problems but falls far short in his auto-reflection. While Tolstoy's moral rigour makes him constantly question his own righteousness, seek to improve his life and cleanse it of evil, Ilyin's moral rigour is directed towards asserting his own righteousness and cleansing society's life from evil, which leads to glorification of the violence which this involves. Ilyin alternately falls back on the second formula of the categorical imperative or casts it aside, regarding man as an instrument in the assertion of a moral world order sanctified by religion.

4.4. Russian Émigré Community

between Ilyin and Tolstoy: Nikolay Berdyaev

Ilyin's book provoked a stormy debate in the milieu of Russian émigré philosophers and publicists.¹⁸ Still, the critical reviews of Nikolay Berdyaev and Zinaida Gippius stand out from the ethical point of view. Without going into details, let us point out that they, especially Berdyaev's review under the tell-tale title "The Nightmare of the Evil Good", reflect a pivot in the thinking not only of their authors, but of some other thinkers, including Frank (Berdyaev, 1926). Berdyaev's emotionally charged review, suffused with protest against this "nightmarish and painful" book, challenges not only the opponent, but the reviewer himself as many pages of his famous book *The Philosophy of Inequality* (1923) are informed with ideas very similar to the concept set forth in Ilyin's tract (Berdyaev, 2015, pp. 223-237).

¹⁸ Most of these polemical materials are brought together in Lisitsa (2007) and Evlampiev (2004). For analytical review of the polemic see Poltoratsky (1975). In spite of Poltoratsky's undisguised sympathy for Ilyin, the review provides a comprehensive picture and singles out the articles by Berdyaev and Gippius which contain a religious-philosophical critique of Ilyin's ideas. Gippius, however, is beyond the scope of my article. See also Evlampiev (1998, pp. 197-200).

Обсуждение этого трактата приводит Бердяева к необходимости пересмотреть свое отношение к этике Толстого и проблеме сопротивления злу. Так, в своем главном этическом трактате «О назначении человека» Бердяев фактически следует Толстому в противопоставлении Евангелия и мирской морали и присоединяется к идее непротивления: «Не противься злу насилием. Мир же видит добро в противлении злу насилием. <...> Любите врагов ваших, благословляйте проклинаящих вас. Мир же видит добро лишь в том, чтобы любить друзей своих, а не врагов. И потому только христианство прорывает магический круг мести» (Бердяев, 1931, с. 132). Неправоту Толстого он видит лишь в «кантианской» интерпретации этого принципа как «правила», как «нормы жизни», которой он противопоставляет «осуществление совершенства и наступление Царства Божия» «во Христе и через Христа» (Там же).

Основной пафос этики позднего Бердяева — в идее трагической неразрешимости основных этических проблем. И все же, оказавшись перед выбором между Толстым и Ильиным, мыслитель (и вместе с ним многие авторы эмиграции) решительно делает поворот в пользу первого¹⁹. В русле этого поворота лежат и работы позднего Франка.

5. Поздний Франк: нравственное долженствование в контексте этики спасения и политики любви

Этические работы позднего Франка, в особенности «Свет во тьме» и соответствующие разделы апологетических очерков «С нами Бог», можно рассматривать в том числе как попытку создания реалистической христианской этики, альтернативной и этике непротивления Толстого, и соловьевскому эмотивизму, и этике силы Ильина, и трагической этике Бердяева.

¹⁹ С этой точки зрения представляется очень упрощенной унифицированная трактовка аргументов Вл. Соловьева, Н. Ф. Федорова, Н. А. Бердяева и И. А. Ильина в работе: (Гельфонд, 2008).

The discussion around this tract prompts Berdyaev to reappraise his attitude to Tolstoy's ethics and the problem of nonresistance to evil. In his main ethical tract *The Destiny of Man* he practically concurs with Tolstoy in juxtaposing the Gospel and secular morality view and supports the idea of nonresistance: "Do not resist evil by force. But the world thinks it a good thing to resist evil by force. [...] Love your enemies, bless them that curse you. But the world thinks it good to love one's friends only and not one's enemies. This is why Christianity alone breaks through the vicious circle of vengeance" (Berdyaev, 1993, с. 124). He only faults Tolstoy over his "Kantian" interpretation of this principle as the "rule", "a norm of life" which he counters with the realisation of "perfection of the Heavenly Father" and the advent of the Kingdom of God "in and through Christ" (*ibid.*).

The main thrust of the later Berdyaev ethics is the idea of the tragic irresolvability of the main ethical problems. Even so, faced with a choice between Tolstoy and Ilyin, Berdyaev (along with many émigré authors) comes down four square on the side of the former.¹⁹ The later works of Frank follow the same trend.

5. Later Frank: Moral Ought in the Context of the Ethic of Salvation and the Policy of Love

The ethical works of the later Frank, most notably *The Light Shineth in the Darkness* and the corresponding chapters of the apologetic essays, *God with Us*, can be seen, among other things, as an attempt to create a realistic Christian ethic that would be an alternative

¹⁹ From that point of view, lumping together the arguments of Vladimir Solovyov, Nikolay Fedorov, Nikolay Berdyaev and Ivan Ilyin in Gelfond (2008) is a simplistic approach.

К моменту написания этих работ²⁰ его нравственный опыт был обогащен переживанием двух мировых войн, революции и Гражданской войны в России, работой философа-идеалиста в формирующихся советских научно-философских структурах (см.: Сидорин, 2021), изгнанием из России, участием в церковных и политических дискуссиях эмиграции, жизнью еврея в нацистской Германии и оккупированной немцами Франции. Неудивительно, что создаваемая им в конце жизни христианская этика оказывается опосредована существенно более глубокой, чем в ранних работах, рефлексией относительно базовых структур морального субъекта и его фундаментальной жизненной ситуации.

Толстой в этих работах упоминается лишь единожды и довольно критично. С одной стороны, Франк утверждает правоту «толстовства» в том, что «никаким насилием и принудительным обузданием нельзя ни сущностно преодолеть зло, ни сущностно оздоровить мир» (Франк, 2011а, с. 226). Собственное учение «о борьбе со злом любовью» Франк приравнивает к принципу «не противься злему». Однако, с другой стороны, здесь же он прямо указывает на ложность толстовской буквальной интерпретации последнего, подразумевающей «безусловное запрещение всяких насильственных действий или вообще действий земного порядка в борьбе со злом» (Франк, 2011б, с. 675, ср.: Франк, 2011а, с. 229). Вместе с тем влияние Толстого не следует недооценивать: представляется, что намеченная Франком в начале «Света во тьме» критика «самоуверенности всякой объективной богословской системы», предлагаемый последним поиск «*религиозно актуальных* “догматов”... которые дали бы нам прочную нравственную опору в жизни» (Франк, 2011а, с. 6, 9) в значительной степени исходит из толстовского импульса. Его понимание оппозиции Ветхого и Нового завета, данной в Нагорной проповеди, и соответствующих заповедей Христа, которые «суть не правила поведе-

²⁰ Историю их создания и связанные с ними архивные материалы см.: (Аляев, Оболевич, Резвых, 2021).

to Tolstoy's ethic of nonresistance, Solovyov's emotiveness, Ilyin's ethic of force and the tragic ethics of Berdyaev. By the time these works were written²⁰ his moral experience had been enriched by two world wars, the Russian revolution and Civil War, the idealist philosopher's work in newly-forming Soviet philosophical institutions (see Sidorin, 2021), expulsion from Russia, church and political discussions in the émigré community and the life of a Jew in Nazi Germany and German-occupied France. Not surprisingly, the Christian ethic he was developing toward the end of his life rested on a much deeper reflection on the basic structures of the moral subject and his fundamental life situation than we find in his early works.

In these works Tolstoy is mentioned only once, and in a rather critical way at that. On the one hand, he affirms “Tolstoyism” in that “no compulsion or repression can essentially overcome evil or essentially heal the world and generate good in the world” (Frank, 1989, p. 126). Frank associates his own teaching on “fighting evil with love” with the principle “do no resist evil”. However, on the other hand, in the same breath he declares that the literal interpretation of this principle is false: “an absolute prohibition to use any forcible *action* or any worldly kind of means for resisting evil” (Frank, 1946, p. 190, cf. 1989, pp. 128-129). Still, the influence of Tolstoy should not be underestimated: There is much of the Tolstoyan impulse in Franks's critique of the “self-assurance of all objective theological systems”, and his proposed search for “*religiously contemporary* ‘dogmas’ [...] that could give us solid moral support in life” (Frank, 1989, pp. XX, XXI) His interpretation of the opposition between the Old and the New Testaments in the Sermon on the Mount and the corresponding Commandments which “are not rules of behavior, but principles determin-

²⁰ For the history of these works and associated archive materials see Alyaev, Obolovich and Rezvykh (2021).

ния, а начала, определяющие правильное *внутреннее бытие* человека» (Там же, с. 242), также представляет собой попытку мыслить вместе с Толстым, но против Толстого.

Напротив, имя Канта упоминается Франком неоднократно, причем, как правило, именно в связи с категорическим императивом или близкими к нему понятиями. Так, философ сопоставляет опытную основу христианского учения о всемогуществе Бога и учение Канта «о всепобеждающей идеальной силе безусловного нравственного закона» (Там же, с. 85). В том же ключе Франк строит свое обоснование «нравственного ригоризма», идеи «абсолютности нравственного долга»: «Голос совести — веление верховной, идеально всемогущей воли Божией — требует беспрекословного повиновения и потому независим ни от каких эмпирических условий» (Там же, с. 276). Именно Кант оказывается его проводником в поиске истоков нравственной жизни в «духовном строе внутреннего бытия, нравственном состоянии человека» (Там же, с. 250).

В то же время кантовская интерпретация нравственной жизни в свете «категорического императива» как «веления безусловного», «одинаково обязательного для всех людей», соответствует скорее ветхозаветному сознанию, и на том же уровне остается, можно предположить, вместе с Кантом Толстой. Как полагает Франк, только апостол Павел открыл, что откровение Христа «определяет человеческую жизнь не в форме закона поведения, а в форме искупляющей и спасающей благодати...» (Там же, с. 239—240).

Здесь открывается путь к углублению моральной рефлексии. «Соловьевские» концепции богочеловечества и всеединства позволяют мыслителю, с одной стороны, обратить внимание на «богочеловеческую основу человеческого бытия» и «внутреннюю взаимосвязанность человеческих душ» (Там же, с. 123, 215), а с другой — сильнее прочувствовать, вслед за апостолами Павлом и Иоанном, власть «греха» или «плоти» над человеком в его нынешнем «мир-

ing the right inner being of man" (*ibid.*, p. 135), also represent an attempt to think along with and not against Tolstoy.

By contrast, Frank mentions Kant by name more than once, usually in connection with the categorical imperative or related concepts. For example, he compares the experiential basis of the Christian teaching on God's omnipotence and Kant's teaching on "the all-conquering ideal force of the absolute moral law" (*ibid.*, p. 43). In the same vein Frank grounds "moral rigour" and "absoluteness of moral duty": "The voice of conscience, the command of the supreme, ideally all-powerful will of God, demands complete obedience and is therefore independent of all empirical conditions" (*ibid.*, p. 154). Kant is his spiritual guide in the search for the sources of moral life in "the spiritual order of inner being," in "the moral state of man" (*ibid.*, p. 139).

At the same time Kant's interpretation of moral life in the light of the categorical imperative as "unconditional command" "equally obligatory for all people" chimes rather with Old Testament consciousness, and there Tolstoy is arguably in harmony with Kant. Frank believes that only the apostle Paul discovered that Christ's "revelation determines human life not in the form of a law of behavior but in the form of redeeming and saving grace" (*ibid.*, p. 133).

This paves the way for deepening moral reflection. Solovyovian concepts of God-mankind and all-unity enable him, on the one hand, to draw attention to "the Divine-human ground of the human being" (*ibid.*, p. 123) and the "inner mutual connectedness of human souls" (*ibid.*, p. 119) and, on the other hand, become imbued, following St. Paul and St. John, with a sense of the power of "sin" and "flesh" over the human being in his/her present worldly state as something universal, but inherently wrongful, something that needs to be overcome.

ском» состоянии как нечто универсальное, но при этом кардинально недолжное, подлежащее преодолению.

Этика долга, таким образом, трансформируется, но не в эмотивизм, а в экзистенциальную этику спасения, в рамках которой субъект рефлексивирует относительно условий возможности этого акта-процесса и соответствующих ему практик. Эти условия Франк формулирует в виде набора основных «двойственностей»: индивидуалистического и коллективистского понимания человеческого существования, «жизни в Боге и жизни в плену у мира сего». В результате «общность судьбы человеческих душ касается одинаково как достижений, так и немощей и грехов человеческой природы» (Там же, с. 215; ср.: Ильин, 1925, с. 147). Само спасение мыслится при этом и имманентно, как «духовное возрождение, просветление, укрепление» (Франк, 2011а, с. 217), и трансцендентно, как «включение в общее царство спасенного, просветленного бытия» (Там же, с. 212), причем «персоналистическое понимание спасения сочетается с... универсализмом духовного бытия», спасению подлежит не только «человеческая личность во всей единственности, неповторимости и сокровенности этого начала», но и мир в целом как всеединство (Там же, с. 217).

Из этого далее вытекает двойственность стоящих перед человеком задач и соответствующих им практик: «Наряду с задачей идти собственным путем к Богу... человек имеет еще насущную задачу действительно соучаствовать в солидарном оздоровлении и спасении мира». Эта последняя налагает на него нравственную ответственность не только за его личную греховность, но и за «общую греховность мира» (Там же, с. 218). Таким образом, здесь вновь возникает этика долга, но уже внутри общей рамки этики спасения: исполнение долга в отношении мира оказывается условием спасения, духовного оздоровления и возрождения личности. При этом само отношение к миру и, соответственно, путь реализации долга снова оказываются двойственными. Франк предлагает различать

The ethic of duty is thus transformed, not into emotivism but rather into an existential ethic of salvation within which the agent reflects on the conditions of the possibility of this act-process and the corresponding practices. Frank formulates these conditions as a set of basic “dualities”: the individualist and collectivist concept of human existence, life “in God” and “life in captivity of this world”. As a result, “[t]his commonality of the fate of human souls refers both to the achievements and to the weaknesses and sins of human nature” (*ibid.*, p. 120; cf. Ilyin, 2018, pp. 140-141). Salvation is thought both immanently, as “spiritual rebirth, illumination, strengthening” (Frank, 1989, p. 121), and transcendently, as “its inclusion into the universal kingdom of saved, illuminated being” (*ibid.*, p. 118), with “the personalistic idea of salvation [...] combined with the *universalism* of spiritual being”; what is to be saved is not only “the human personality in all its uniqueness and mystery”, but the whole world as all-unity (*ibid.*, p. 121).

From this follows the duality of the human being’s tasks and the corresponding practices: “Together with the task of following his own path to God [...], man also has the urgent task of actively participating in *the common healing and salvation of the world*”. The latter makes him personally responsible not only for his personal sinfulness, but for “the common sinfulness of the world” (*ibid.*, p. 121). Here the ethic of duty crops up again, but this time within the general framework of the ethics of salvation: the fulfilling of duty to the world turns out to be a condition of salvation, of spiritual improvement and rebirth of the personality. The attitude to the world, and thus the way toward fulfilling duty, again, is dual. Frank distinguishes “the task of *genuine, essential salvation* and the task of simple *protection from evil*” (*ibid.*, p. 125).

«между задачей *подлинного, сущностного спасения* и задачей простого *ограждения от зла...*» (Там же, с. 225).

Из этих задач первая практически совпадает с задачей личного нравственного совершенства, представляет собой его проекцию в сферу межличностных отношений. Этого, однако, недостаточно для решения второй задачи. Нравственный опыт говорит нам о «недостаточности или слабости благодатных сил в качестве эмпирических сил, эффективно действенных в мире...» (Там же, с. 227–228). Тем самым правомерным становится вопрос о специфической форме, которую в этих рамках принимает наш долг, зачастую связанный с «мирскими способами борьбы». Приходится признать, что он «вынуждает нас скорее брать на свою совесть *грех*, чем, блюдя нашу личную чистоту и святость, из-за бездействия оказаться повинным в торжестве в мире зла, с которым мы не вступили в борьбу» (Там же, с. 228–229).

Именно на этих основаниях строится дальнейшее оппонирование Франка христианскому пацифизму и именно в этом пункте его мысль (но не риторика!) в наибольшей степени приближается к мысли Ильина. В то же время здесь необходимо отметить ряд существенных отличий:

1. Применение силы в рамках мирского сопротивления злу Франк, в отличие от Ильина и Соловьева, мыслит исключительно как действие «против воли», в рамках принципа «наименьшего зла» и даже, как он выражается, «*состояния крайней необходимости*» (Там же, с. 233)²¹.

2. Всякое проявление зла в другом человеке Франк предлагает рассматривать как «итог своего упущения в исполнении долга любви» (Там же, с. 222).

3. Франк в явном виде возвращается к парадигме физического насилия, что позволяет ему

²¹ Ср. анализ этого «мнимого» права у Канта (AA 06, S. 235–236; Кант, 2014, с. 103), с которым подход Франка явно перекликается: оба подчеркивают наличие объективной моральной вины, присутствующей в соответствующих действиях.

Of the two tasks the first practically coincides with the task of personal moral improvement, being its projection onto the sphere of inter-personal relations. This, however, is not enough to solve the second task. Moral experience shows the “[i]nsufficiency or weakness of the powers of grace in the capacity of empirical powers effectively acting in the world” (*ibid.*, p. 126). This raises the legitimate question of the specific form our duty acquires in this framework as it often implies “worldly means of struggle”. We have to admit that it “compels us to take the burden of sin upon our conscience and not to observe our personal purity in a situation where we would be responsible, by our inaction, for the triumph of evil in the world” (*ibid.*, p. 127).

It is on these grounds that Frank goes on to challenge Christian pacifism and it is on this point that his thinking (but not his rhetoric!) comes closest to Ilyin’s. However, some essential differences need to be pointed out.

1. Unlike Ilyin and Solovyov, Frank considers the use of force as part of worldly struggle against evil to be “against one’s will, according to the principle of the lesser evil and even in a “*state of extreme necessity*” (*ibid.*, p. 130).²¹

2. Frank suggests that any manifestation of evil in another person should be seen “as a result of the failure of one’s duty of love” (*ibid.*, p. 123).

3. Frank explicitly goes back to the paradigm of physical violence, which enables him once more to stress the status both of the victim and the criminal as an end in itself (*ibid.*, p. 125–127).²²

²¹ Cf. Kant’s analysis of this “imagined” right (AA 06, pp. 235–236; Kant, 1996b, pp. 391–392), which is clearly echoed in Frank’s approach: both stress the presence of objective moral guilt in such actions.

²² On the need for “a humane relation to the criminal” on the part of the state, on “*the active fruitful respect for the sanctity of man*” as the key motive of the “politics of love” see Frank (1989, p. 138, 152).

вновь акцентировать статус и жертвы, и преступника как цели в себе (Там же, с. 227–228)²².

4. Оба автора разделяют описанное выше представление о «круговой поруке» людей в добре и зле, однако для Франка оно не влечет за собой требования бескомпромиссной борьбы с любым проявлением «зла», но, напротив, делает невозможной однозначность в определении ролей «героя» и «злодея», которую часто ставили в вину Ильину, заставляет его прежде всего считать предметом анализа зло в себе самом.

5. Оба автора (а также Бердяев) указывают на трагический характер вынужденного предупреждающего насилия и положения его субъекта. Однако в отличие от Ильина Франк отказывается от всякой его романтизации, четко определяя насилие как грех, который «обременяет душу» и неизбежно имеет «неумышленные вредные следствия» (Там же, с. 237).

6. Моральный пуризм у Франка направлен вообще не на действие (как у Толстого) и не на состояние общества (как у Ильина), относительно которых он, напротив, придерживается точки зрения «морального компромисса», а на состояние самого морального субъекта, для которого завет о любви к ближнему «остается при всех жизненных положениях... абсолютно ненарушимым» — в противоположность Ильину, посвятившему целую главу рассуждению о «границах любви» (Там же, с. 247; ср.: Ильин, 1925, с. 127–135). У Франка, напротив, любовь ставит внутреннюю границу внешней борьбе со злом, не размыкает, а изнутри взрывает замкнутый круг насилия и мести, определяет не только личное отношение к ближнему, но и «политику».

7. Но, может быть, главным отличием двух подходов является то, что Франк вообще не тематизирует «борьбу со злом» в качестве центрального предмета системы этической мыс-

²² О необходимости «человечного отношения и уважения к личности преступника» со стороны государства, о «почитании святости человека» как определяющем мотиве «политики любви» см.: (Франк, 2011а, с. 248, 273).

4. Both authors share the idea of “collective responsibility” of human beings in good and evil, but for Frank it does not entail the demand for uncompromising struggle against any manifestation of “evil but, on the contrary, makes it impossible to unambiguously determine the roles of “hero” and “villain,” a sin Ilyin was frequently accused of, making one see evil in oneself as the prime object of analysis.

5. Both authors (as well as Berdyaev) stress the tragic character of forced pre-emptive violence and the situation of its subject. However, unlike Ilyin, Frank refuses to romanticise it, clearly defining violence as a sin which “burdens the soul” and inevitably has “unintended harmful consequences” (*ibid.*, p. 132).

6. In general, Frank’s purism is not directed at action (as with Tolstoy) or at the state of society (as with Ilyin) where he, on the contrary, advocates “moral compromise”, but at the state of the moral subject for whom “the commandment ‘love thy neighbor as thyself’ is *absolutely inviolable* for all situations of life” (*ibid.*, p. 138) — as opposed to Ilyin who devotes a whole chapter to discussing “the limits of love” (*cf.* Ilyin, 2018, pp. 121-127). With Frank, on the contrary, love marks an internal boundary of struggle against evil, it does not disconnect, but blows up the vicious circle of violence and revenge from within and determines not only the personal attitude to one’s neighbour, but also to “politics”.

7. But perhaps the main difference of the two approaches is that Frank does not regard the “struggle against evil” as being central to ethical thought, as does Ilyin in his book, but considers it in a broader, positive context of doing good, active help for those who are close to oneself as a manifestation of the light of Christ shining in the darkness of the world.

ли, как это сделал Ильин в своей книге, но рассматривает ее как лишь один из топосов в более широком позитивном контексте благотворения, активной помощи ближним как проявления света Христова, светящего во тьме мира.

Получает ли здесь ответ вопрос о возможности установления границы праведного насилия? Ответ Франка в том, что насилие ни при каких обстоятельствах не может стать праведным (и эту несправедность он акцентирует в значительно большей степени, чем Ильин или Соловьев, приближаясь к Толстому), но может, *оставаясь неправедным, оказаться вынужденным* (и здесь он, напротив, уходит от Толстого и отчасти приближается к Соловьеву). Будучи требованием долга, действие в такой ситуации не допускает возможности рациональной формулировки общего правила. Вместо этого Франк делает основной акцент на внутреннем состоянии личности и вводит новое понятие — говорит о «целостном решении морального такта», помогающем «в данных конкретных условиях найти исход, наименее обремененный греховностью» (Там же, с. 234).

Таким образом, в 1940-е гг. Франк предлагает подход, во многом близкий к его ранним идеям: буквальное понимание принципа непротивления, основанное на моральной оценке конкретного поступка, и здесь заменяется оценкой «внутреннего строя души» (который, конечно, уже не сводится только к «моральным чувствам»), но принцип «насилие дурно» остается в силе. Однако, в отличие от статей 1908 г., он, во-первых, эксплицитно опирается на Канта и усиливает критический аспект в высказываниях о Толстом; во-вторых, поддерживает критику морального ригоризма как мерила внешних поступков, но одобряет его как требование к собственной внутренней жизни христианина; и, в-третьих, вписывает этот подход в рамки эксплицитно христианской этики и, подобно Бердяеву, предполагает возможность реализации заповеди любви (в том числе и в политике) благодаря исцеляющему действию Христа и присутствию Бога любви в душе человека.

Does this answer the question of the possibility of establishing the limits of rightful violence? Frank's answer is that violence cannot be rightful under any circumstances (he emphasises wrongfulness far more than Ilyin or Solovyov, approaching Tolstoy's stance) but may, *while remaining wrong*, turn out to be *forced* (and there he, on the contrary, moves away from Tolstoy and partly approaches Solovyov). Being a demand of duty, the act in such a situation defies a rational formulation of a general rule. Instead, Frank lays emphasis on the internal state of the individual and derives a new concept of "*integral solution of moral tact*" and helps to find "in the given concrete conditions, a way out that is least burdened by sin" (Frank, 1989, p. 130).

Thus, in the 1940s Frank proposes an approach that is in many ways similar to his own early ideas: he replaces the literal interpretation of the principle of nonresistance based on a moral assessment of a concrete act with an assessment of the "inner state of the soul" (which of course is no longer reduced to "moral sentiments"), but the principle that "violence is bad remains valid. However, unlike his 1908 articles, he 1) explicitly proceeds from Kant and strengthens the critical element in his utterances about Tolstoy; 2) supports the critique of moral rigour as a measure of external acts but approves it as a requirement to the Christian's inner life; 3) explicitly writes this approach into the framework of Christian ethics and, like Berdyaev, believes that compliance with the commandment of love (including in politics) is possible, thanks to the healing effect of Christ and the presence of the God of love in the human soul.

6. Заключение

Русская религиозная этика XIX — первой половины XX в. формируется на стыке экзистенциального прочтения Евангелия и осмысления моральной философии Канта. Кантовская терминология, базовые схемы, заложенная в них логика морального дискурса воспринимаются русскими философами, но при этом они начиная с Толстого пытаются вложить в эти формы совершенно новое, обусловленное иной моральной культурой и иным пониманием человека нравственное содержание, и это содержание взламывает кантианскую форму, существенно меняет содержательное наполнение кантианских терминов.

Русские мыслители 1) вводят в моральное мышление свой исторический опыт, а также личный опыт не только морального, но экзистенциального решения и чтения Евангелия; 2) открывают принцип непротivления злoму, интерпретируя его первоначально в русле этики долга (Толстой); 3) делая отсюда радикальные выводы, проходят сложный путь от полного отвержения нововременной культуры и стандартной церковной практики и догматики на основании принципа непротivления (Толстой) через критический пересмотр толстовского буквализма (ранний Франк), апологию государства и насилия (Ильин, отчасти Соловьев и его последователи) к новой, христовцентричной взаимосвязи этики и догматики (Бердяев), к христианскому приятию мира, обусловленному чувством вины и ответственности за мир (поздний Франк); 4) дополняют и корректируют деонтологию Канта, апеллируя к другим этическим концепциям (главным образом эмотивистского или экзистенциалистского плана), и на этой основе осуществляют интериоризирующую реинтерпретацию принципа непротivления; 5) неизменно демонстрируют известный уровень критичности в отношении идей Толстого, однако столь же неизменно превращают принцип непротivления, пусть и не в столь жесткой, основанной на кантианской де-

6. Conclusion

Russian religious ethics of the nineteenth and the first half of the twentieth centuries emerges at the juncture of the existential reading of the Gospel and assimilation of Kant's moral philosophy. Russian philosophers adopt Kant's terminology, basic schemes, and the inherent logic of moral discourse but, beginning with Tolstoy, they try to invest these forms with an entirely new moral content stemming from a different moral culture and a different concept of the human being, and this content breaks the Kantian form and substantially changes the content of Kantian terms.

Russian thinkers 1) introduce into moral thinking their historical experience and their personal experience not only of moral but also existential solutions and reading of the Gospel; 2) discover the principle of nonresistance to evil, interpreting it initially in the framework of the ethics of duty (Tolstoy); 3) they draw radical conclusions therefrom and traverse a complicated path from total rejection of modern culture and standard church practices and dogma on grounds of nonresistance (Tolstoy) via a critical revision of Tolstoyan literalism (early Frank), apologia for the state and violence (Ilyin, partly Solovyov and his followers) to new Christ-centric ethics and dogmas (Berdyayev) and to Christian acceptance of the world, conditioned by a sense of guilt and responsibility for the world (later Frank); 4) complement and correct Kant's deontology, appealing to other ethical concepts (mainly of an emotive and existential kind) and on this basis reinterpret and internalize the principle of nonresistance; 5) invariably show a partly critical attitude to Tolstoy's ideas while at the same time turning the principle of nonresistance, if not in Tolstoy's hard interpretation based on

онтологии интерпретации, как у Толстого, в источник гуманистического вдохновения при столкновении с доктринами, откровенно делавшими ставку на использование насилия в борьбе со «злом».

Без сомнения, Кант стоит у начала этой цепочки, и очевидно, что без него все это движение мысли было бы невозможно или имело бы совершенно другой вид. При этом он определяет скорее категориальный строй обсуждения, чем содержательную проблематику. Толчок же к обсуждению этой последней дает своим открытием Толстой. Первый набросок приемлемого решения проблемы непротивления мы видим у Соловьева. Ранний Франк предпринимает усилия для реинтерпретации толстовской идеи в контексте полемики веховцев против революционного крыла интеллигенции, Ильин обостряет постановку проблемы, доводя «соловьевскую» линию мысли до морально мало приемлемой героизации использования силы в борьбе со злом. Бердяев проблематизирует решение Ильина. Завершает обсуждение поздний Франк, предлагая решение, которое в наибольшей мере учитывает все данные морального и экзистенциального опыта. Он полностью признает и нестерпимость соучастия в насилии, и бесполезность насилия с точки зрения победы над злом, и греховность субъекта морального и политического действия, но противопоставляет им переживание этой греховности как вины за совершающееся зло и нестерпимость неучастия в деле ограждения мира от зла, — неучастия, выступающего бóльшим злом по сравнению с вынужденным применением силы. При этом, однако, возникающая здесь новая проблема — вопрос о границах вынужденного применения силы — оказывается не имеющей рационального разрешения.

Благодарность: статья подготовлена при поддержке гранта Фонда развития науки, образования и семьи «Живая традиция», проект «С.Л. Франк между онтологией всеединства и осмыслением бытия человека и общества».

Kantian deontology, into a source of humanistic inspiration when confronting doctrines that are openly committed to the use of violence in the struggle against “evil”.

Kant is undoubtedly at the top of this chain and obviously without him this movement of thought would have been impossible or would have had a totally different shape. But he determines the categorical system of discourse rather than the substantive problems. Tolstoy's discovery gives an impetus to the study of these problems. The first sketch of an acceptable solution to the problem of nonresistance was offered by Solovyov. Early Frank attempts to reinterpret Tolstoy's idea in the context of the *Vekhi* authors' polemic with the revolutionary intelligentsia, Ilyin dramatises the problem by carrying the Solovyovian line of thought to an unacceptable extreme of heroisation of the use of violence in the struggle against evil. The debate concludes with later Frank who offers a solution that takes into account all available data of moral and existential experience. He is fully aware that complicity in violence is intolerable, that violence is useless in terms of defeating evil, and that the subject of moral and political action is sinful; but he juxtaposes to all this a sense of sinfulness as being responsible for the evil being done and the intolerance of not taking part in protecting the world from evil, which turns out to be a greater evil by comparison with forced use of force. However, the new problem that arises — the question of the limits of forced use of force — does not lend itself to a rational solution.

Acknowledgement: This research was supported by the grant of the Foundation for the Development of Science, Education and Family “Living Tradition”, project “S.L. Frank between the Ontology of All-Unity and Comprehension of the Existence of Human Being and Society”.

Список литературы

Аляев Г. Е., Оболевич Т., Резвых Т. Н. «Свет во тьме» и «С нами Бог»: неизвестные книги С. Л. Франка. М. : Модест Колеров, 2021. (Исследования по истории русской мысли. Т. 29.)

Бердяев Н. А. Ветхий и Новый Завет в религиозном сознании Л. Толстого // Сборник первый. О религии Льва Толстого. М. : Путь, 1912. С. 172–195.

Бердяев Н. А. Философия неравенства. Берлин : Обелиск, 1923.

Бердяев Н. А. Кошмар злого добра // Путь. 1926. № 4. С. 103–116.

Бердяев Н. А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. Париж : Современные записки, 1931.

Гельфонд М. Л. Критика учения Л. Н. Толстого о непротивлении злу насилеием в отечественной религиозно-философской мысли конца XIX – начала XX вв. : три основных аргумента // Теоретический семинар Сектора этики Института философии РАН. М., 2008. URL: https://iphras.ru/uplfile/ethics/seminar/gelfond_q.html (дата обращения : 15.11.2022).

Гусейнов А. А. Непротивление злу силой // Лев Николаевич Толстой / под ред. А. А. Гусейнова, Т. Г. Щедриной. М. : Политическая энциклопедия, 2014. С. 219–247.

Гусейнов А. А., Щедрина Т. Г. От редакторов // Лев Николаевич Толстой / под ред. А. А. Гусейнова, Т. Г. Щедриной. М. : Политическая энциклопедия, 2014. С. 5–8.

Евлампов И. И. Божественное и человеческое в философии Ивана Ильина. СПб. : Наука, 1998.

И. А. Ильин: pro et contra. Личность и творчество Ивана Ильина в воспоминаниях, документах и оценках русских мыслителей и исследователей : антология. СПб. : Издательство Русского Христианского гуманитарного института, 2004.

Ильин И. А. Основное нравственное противоречие войны // Вопросы философии и психологии. 1914. Кн. 125 (V). С. 797–826.

Ильин И. А. О сопротивлении злу силою. Берлин : Тип. об-ва «Presse», 1925.

Кант И. Религия в пределах только разума // Трактаты и письма. М. : Наука, 1980. С. 78–278.

References

Aljaev, G.E., Obolevich, T. and Rezvykh, T.N., 2021. "Svet vo t'me" i "S nami Bog": neizvestnye knigi S. L. Franka [The Light Shineth in the Darkness and God with Us: The Unknown Books of S. L. Frank]. Moscow: Modest Kolerov. (In Rus.)

Berdyaev, N.A., 1912. The Old and New Testament in L. Tolstoy's Religious Consciousness. In: *Sbornik vtoroi. O religii L'va Tolstogo* [The Second Collection. On Lev Tolstoy's Religion], 1912. Moscow: Put', pp. 172-195. (In Rus.)

Berdyaev, N., 2015. The Philosophy of Inequality. Letters to my Contemners, Concerning Social Philosophy. In: N. Berdyaev, 2015. *The Philosophy of Inequality. Letters to my Contemners, Concerning Social Philosophy* (1923); *Spirits of the Russian Revolution: Gogol, Dostoevsky, L. Tolstoy* (1918). Translated by Fr. S. Janos. Mohrsville, PA: frsj Publications, pp. 1-291.

Berdyaev, N.A., 1926. A Nightmare of Evil Good. *Put'* [The Way], 4, pp. 103-116. (In Rus.)

Berdyaev, N.A., 1993. *The Destiny of Man*. Reprint of the 4th edition published by G. Bles. Westport, Connecticut: Hyperion Press.

Chernov, V.S., 2004. Peace, Sword and World. In: I. I. Evlampiev, ed. 2004. *I. A. Il'in: pro et contra. Lichnost' i tvorchestvo Ivana Il'ina v vospominaniyakh, dokumentakh i ocenках russkikh myslitelei i issledovatelei: antologiya* [I.A. Ilyin: Pro et Contra. Ivan Ilyin's Person and Work in Memoirs, Documents and Assessments of Russian Thinkers and Researchers: An Anthology]. St. Petersburg: Izdatel'stvo Russkogo Hristianskogo gumanitarnogo instituta, pp. 617-640. (In Rus.)

Frank, S.L., 1946. *God with Us. Three Meditations*. Translated by N. Duddington. New Haven: Yale University Press.

Frank, S.L., 1989. *The Light Shineth in the Darkness: An Essay in Christian Ethics and Social Philosophy*. Translated by B. Jakim. Athens: Ohio University Press.

Frank, S.L., 2020a. The Moral Teaching of Tolstoy. In: S. L. Frank, 2020. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete Works]. Volume 3: 1908–1910. Moscow: PSTGU, pp. 57-66. (In Rus.)

Frank, S.L., 2020b. Lev Tolstoy and Russian intelligencija. In: S. L. Frank, 2020. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete Works]. Volume 3: 1908–1910. Moscow: PSTGU, pp. 67-73. (In Rus.)

Evlampiev, I.I., 1998. *Bozhestvennoe i chelovechesкое v filosofii Ivana Il'ina* [Divine and Human in the Philosophy of Ivan Ilyin]. St. Petersburg: Nauka. (In Rus.)

Кант. И. Ответ на вопрос: что такое просвещение? // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Камі, 1994. Т. 1. С. 125–148.

Кант И. Критика практического разума // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Наука, 1997а. Т. 3. С. 277–733.

Кант И. Основоположение к метафизике нравов // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Наука, 1997б. Т. 3. С. 39–278.

Кант И. Метафизика нравов. Первая часть. Метафизические первоначала учения о праве // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Канон-Плюс, 2014. Т. 5, ч. 1.

Кант И. Метафизика нравов. Вторая часть. Метафизические основные начала учения о добродетели // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Канон-Плюс, 2019. Т. 5, ч. 2.

Колеров М. А. Не мир, но меч. Русская религиозно-философская печать от «Проблем идеализма» до «Вех». 1902–1909. СПб. : Алетейя, 1996.

Круглов А. Н. Кант и кантовская философия в русской художественной литературе. М. : «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2012а.

Круглов А. Н. Право в восприятии позднего Толстого // Лев Толстой и мировая литература : материалы VII междунар. науч. конф., проходившей в Ясной Поляне 10–15 августа 2010 г. Тула : Издательский дом «Ясная Поляна», 2012б. С. 267–283.

Круглов А. Н. Poleмика об «аморфизме» в этике: поздний В. С. Соловьев против Л. Н. Толстого // Лев Толстой и мировая литература : материалы XI междунар. науч. конф., проходившей в Ясной Поляне 11–15 августа 2018 г. Тула : Издательский дом «Ясная Поляна», 2021. С. 203–218.

Лосев А. Ф. Вл. Соловьев и его время. М. : Молодая гвардия, 2009.

Нижников С. А. Противиться ли злу силой: проблема морали в философско-политическом дискурсе // Пространство и время : альманах. 2013. Т. 3, вып. 2. URL: <http://www.j-spacetime.com/actual%20content/t3v2/3221.php> (дата обращения: 30.06.2022).

О сопротивлении злу силою. Pro et contra. Poleмика вокруг идей И. А. Ильина о сопротивлении злу силою. М. : Айрис-Пресс, 2007.

Ореханов Г., прот. Лев Толстой. «Пророк без чести». Хроника катастрофы. М. : Эксмо, 2016.

Evlampiev, I.I., ed. 2004. *I. A. Il'in: pro et contra. Lichnost' i tvorchestvo Ivana Il'ina v vospominaniyakh, dokumentakh i ocenках russkikh myslitelei i issledovatelei: antologiya* [I. A. Ilyin: Pro et Contra. Ivan Ilyin's Person and Work in Memoirs, Documents and Assessments of Russian Thinkers and Researchers: An Anthology]. St. Petersburg: Izdatel'stvo Russkogo Hristianskogo gumanitarnogo instituta. (In Rus.)

Gelfond, M.L., 2008. Critique of Tolstoy's Doctrine of Non-Resistance to Evil by Violence in Russian Religious-Philosophical Thought in the Late 19th and Early 20th Centuries: Three Main Arguments. In: *Theoretical Workshop of the Division of Ethics of the Institute of Philosophy RAS, Moscow*. Available at: https://iphras.ru/uplfile/ethics/seminar/gelfond_q.html (accessed 15 November 2022). (In Rus.)

Guseinov, A.A., 2014. Non-resistance to Evil by Force. In: A. A. Gusejnov and T.G. Shchedrina, eds. 2014. *Lev Nikolaevich Tolstoy*. Moscow: ROSSPEN, pp. 219-247. (In Rus.)

Gusejnov, A.A. and Shchedrina, T.G., 2014. From Editors. In: A. A. Gusejnov and T.G. Shchedrina, eds. 2014. *Lev Nikolaevich Tolstoy*. Moscow: ROSSPEN, pp. 5-8. (In Rus.)

Ilyin, I.A., 1914. The Main Moral Contradiction of War. *Voprosy filosofii i psichologii* [The Issues of Philosophy and Psychology], 125(5), pp. 797-826. (In Rus.)

Ilyin, I.A., 2018. *On Resistance to Evil by Force*. Translated by K. Benois. Zvolen & London: Taxiarch Press.

Kant, I., 1996a. An Answer to the Question: What is Enlightenment? In: I. Kant, 1996. *Practical Philosophy*. Edited by M. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 15-22.

Kant, I., 1996b. *The Metaphysics of Morals*. In: I. Kant, 1996. *Practical Philosophy*. Edited by M. Gregor, General Introduction by A. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 365-603.

Kant, I., 1997. *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Translated and edited by M. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, I., 2009. *Religion within the Bounds of Bare Reason*. Translated by W.S. Pluhar, Introduction by S. R. Palmquist. Indianapolis: Hackett.

Kant, I., 2015. *Critique of Practical Reason*. Translated and edited by M. Gregor, with a revised introduction by A. Reath. Cambridge: Cambridge University Press.

Kolеров, M.A., 1996. *Ne mir, no mech. Russkaja religiozno-filosofskaja pechat' ot "Problem idealizma" do "Vekh"* [Not the Peace, but the Sword. The Russian Religious-Philosophical Press from The Problems of Idealism to the Signposts], 1902–1909. St. Petersburg: Aleteya. (In Rus.)

Полторацкий Н. П. И. А. Ильин и полемика вокруг его идей о сопротивлении злу силой. Лондон (Канада) : Заря, 1975.

Сидорин В. В. Семен Людвигович Франк // Институт научной философии. Начало / отв. ред.-сост. А. В. Черняев, Т. Г. Щедрина. М. : Политическая энциклопедия, 2021. С. 82–91.

Соловьев В. С. Оправдание добра // Соч. : в 2 т. М. : Мысль, 1988. Т. 1. С. 47–580.

Толстой Л. Н. В чем моя вера? // Полн. собр. соч. М. : Художественная литература, 1957а. Т. 23 : Произведения 1879–1884. С. 304–468.

Толстой Л. Н. Исследование догматического богословия // Полное собр. соч. М. : Художественная литература, 1957б. Т. 23 : Произведения 1879–1884. С. 60–303.

Трубецкой Е. Н. Личность В. С. Соловьева // Сборник первый. О Владимире Соловьеве. М. : Путь, 1911. С. 45–74.

Трубецкой Е. Н. Спор Толстого и Соловьева о государстве // Сборник второй. О религии Льва Толстого. М. : Путь, 1912. С. 59–75.

Франк С. Л. Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии // Франк С. Л. Свет во тьме. Минск : Издательство Белорусского Экзархата Московского Патриархата, 2011а. С. 3–414.

Франк С. Л. С нами Бог. Три размышления // Франк С. Л. Свет во тьме. Минск : Издательство Белорусского Экзархата Московского Патриархата, 2011б. С. 415–827.

Франк С. Л. Нравственное учение Толстого // Полн. собр. соч. М. : ПСТГУ, 2020а. Т. 3 : 1908–1910. С. 57–66.

Франк С. Л. Лев Толстой и русская интеллигенция // Полн. собр. соч. М. : ПСТГУ, 2020б. Т. 3 : 1908–1910. С. 67–73.

Чернов В. С. Мир, меч и мир // И. А. Ильин: pro et contra: Личность и творчество Ивана Ильина в воспоминаниях, документах и оценках русских мыслителей и исследователей. Антология. СПб. : Издательство Русского Христианского гуманитарного института, 2004. С. 617–640.

Krouglov, A.N., 2012a. *Kant i kantovskaya filosofiya v russkoi khudozhestvennoi literature* [Kant and Kantian Philosophy in Russian Fiction]. Moscow: «Kanon+». (In Rus.)

Krouglov, A.N., 2012b. Law in the Perception of the Late Tolstoy. In: *Lev Tolstoj i mirovaja literatura: materialy VII Mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii* [Lev Tolstoy and World Literature: Proceedings of the 7th International Conference] (Yasnaya Polyana, 10-15 August 2010), 2012. Tula: “Yasnaya Polyana”, pp. 267-283. (In Rus.)

Krouglov, A.N., 2021. The Polemic on “Amorphism” in Ethics: The Late V. S. Solovyov vs L. N. Tolstoy. In: *Lev Tolstoj i mirovaja literatura: materialy XI Mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii* [Lev Tolstoy and World Literature: Proceedings of the 11th International Conference] (Yasnaya Polyana, 11-15 August 2018), 2021. Tula: “Yasnaya Polyana”, pp. 203-218. (In Rus.)

Lisitsa, Yu.N., ed. 2007. I. A. Ilyin: *O soprotivlenii zlu siloju; Pro et contra: Polemika vokrug idej I. A. Il'ina o soprotivlenii zlu siloju* [I. A. Ilyin: On Resistance to Evil by Force; Pro et contra. The Polemic Around I. A. Ilyin's Ideas on Resistance to Evil by Force]. Moscow: Airis-Press. (In Rus.)

Losev, A.F., 2009. *VI. Solov'ev i ego vremya* [VI. Solovyov and His Time]. Moscow: Molodaya gvardiya. (In Rus.)

Nizhnikov, S.A., 2013. Shall We Resist Evil by Force? The Problem of Morals in Philosophy-Political Discourse. *Space and Time: E-Almanac*, 3(2). Available at: <http://www.j-spacetime.com/actual%20content/t3v2/3221.php> (accessed 30 June 2022). (In Rus.)

Orekhanov, G., 2016. *Lev Tolstoj. “Prorok bez chesti”. Hronika katastrofy* [Leo Tolstoy. “A Prophet Without Honor”. Chronicle of the Catastrophe]. Moscow: Eksmo. (In Rus.)

Poltoratsky, N.P., 1975. I. A. Il' in i polemika vokrug ego idej o soprotivlenii zlu siloi [I. A. Ilyin and the Controversy about His Ideas of Resistance to Evil by Force]. London (Canada): Zarya. (In Rus.)

Sidorin, V.V., 2021. Semyon Liudvigovich Frank. In: A. V. Chernjaev and T. G. Shchedrina, eds. 2021. *Institut nauchnoi filosofii. Nachalo* [The Institute of Scientific Philosophy. The Beginning]. Moscow: Politicheskaya entsiklopediya, pp. 82-91. (In Rus.)

Solovyov, V., 1918. *The Justification of the Good: An Essay on Moral Philosophy*. Translated by N. Duddington with a note by S. Graham. London: Constable and Company LTD.

Tolstoy, L., 1904a. My Religion. In: *The Complete Works of Count Tolstoy*. Translated and edited by L. Wiener. Volume XVI. Boston: Dana Estes & Company, pp. 3-221.

Об авторе

Константин Михайлович Антонов, доктор философских наук, богословский факультет, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Москва, Россия.

E-mail: konstanturg@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0982-2513>

Для цитирования:

Антонов К. М. От Канта к Франку: этика долга и проблема сопротивления злу в русской мысли // Кантовский сборник. 2023. Т. 42, № 1. С. 10-51.

doi: [10.5922/0207-6918-2023-1-2](https://doi.org/10.5922/0207-6918-2023-1-2)

© Антонов К. М., 2023.

Tolstoy, L., 1904b. Critique of Dogmatic Theology. In: *The Complete Works of Count Tolstoy*. Translated and edited by L. Wiener. Volume XIII. Boston: Dana Estes & Company, pp. 91-451.

Trubetskoi, E.N., 1911. V. S. Solovyov's Personality. In: *Sbornik pervyi. O Vladimire Solovyove [The First Collection. On Vladimir Solovyov]*, 1911. Moscow: Put', pp. 45-74. (In Rus.)

Trubetskoi, E.N., 1912. Tolstoy and Solovyov's Dispute about the State. In: *Sbornik vtoroi. O religii L'va Tolstogo [The Second Collection. On Lev Tolstoy's Religion]*, 1912. Moscow: Put', pp. 59-75. (In Rus.)

Translated from the Russian by Evgeni N. Filippov

The author

Prof. Dr Konstantin M. Antonov, Faculty of Theology, St. Tikhon's Orthodox University, Moscow, Russia.

E-mail: konstanturg@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0982-2513>

To cite this article:

Antonov, K.M., 2023. From Kant to Frank: The Ethic of Duty and the Problem of Resistance to Evil in Russian Thought. *Kantian Journal*, 42(1), pp. 10-51.

<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2023-1-2>

© Antonov K. M., 2023.



ПРЕДСТАВЛЕНО ДЛЯ ВОЗМОЖНОЙ ПУБЛИКАЦИИ В ОТКРЫТОМ ДОСТУПЕ В СООТВЕТСТВИИ С УСЛОВИЯМИ ЛИЦЕНЗИИ CREATIVE COMMONS ATTRIBUTION (CC BY) ([HTTP://CREATIVECOMMONS.ORG/LICENSES/BY/4.0/](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/))



SUBMITTED FOR POSSIBLE OPEN ACCESS PUBLICATION UNDER THE TERMS AND CONDITIONS OF THE CREATIVE COMMONS ATTRIBUTION (CC BY) LICENSE ([HTTP://CREATIVECOMMONS.ORG/LICENSES/BY/4.0/](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/))

АПОЛОГИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО БЫТИЯ
VS «ИДЕАЛЬНОЕ ЧЕЛОВЕКОУБИЙСТВО»:
АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ПРОЕКТ
С. Л. ФРАНКА

О. А. Назарова¹

Понять становление философии С. Л. Франка невозможно вне уяснения его отношения к И. Канту. Восприняв у ранних представителей современной ему теории познания задачу понять Канта с тем, чтобы выйти за его предел (В. Виндельбанд), а также призыв воздержаться от догматизации философии Канта, допуская многообразие ее интерпретаций (П. Наторп), Франк увидел в Канте не критика или «разрушителя» метафизики, но мыслителя, заложившего основы нового метафизического синтеза. Он поставил перед собой задачу «преобразования» кантовской философии в новую метафизическую систему, используя при этом основополагающие принципы критического мышления. В результате ему удалось преодолеть характерное для неокантианцев абстрактное понимание человека и поместить в фокус философских исследований конкретного, то есть положенного в абсолютный горизонт бытия, человека. В его метафизике антропология начинает играть системообразующую и смыслообразующую роль, а онтогносеологические рассуждения используются в качестве методологии для раскрытия специфики человеческого бытия. И в этом смысле Франк также следует Канту, который во вступлении к своей «Логике» определял вопрос «Что такое человек?» в качестве основополагающего вопроса философии. Франковское трикнижие – «Предмет знания» (1915), «Душа человека» (1915) и «Духовные основы общества» (1930) – наглядно доказывает, что метафизическая интерпретация кантовского критицизма может состояться и оказаться первичной в постановке и решении актуальных философских проблем.

Ключевые слова: С. Л. Франк, И. Кант, возрождение метафизики, антропология, конкретное самобытие, трансцендирование

¹ Институт персонального тренинга и консультирования, Германия, 81379, Мюнхен, Цильштаттштрассе, д. 9. Поступила в редакцию: 31.10.2022 г. doi: 10.5922/0207-6918-2023-1-3

APOLOGIA FOR HUMAN EXISTENCE
VS “IDEAL HOMICIDE”:
SEMYON FRANK’S
ANTHROPOLOGICAL PROJECT

O. A. Nazarova¹

The emergence of S. L. Frank’s philosophy cannot be understood without clarifying his attitude to Immanuel Kant. Following the early representatives of the theory of cognition of his time who undertook to understand Kant in order to go beyond him (W. Windelband) and their warning against turning Kant’s philosophy into a dogma and allowing for diverse interpretations of Kant (P. Natorp), Frank saw Kant not as a critic and “destroyer” of metaphysics, but as a thinker who laid the foundations of a new metaphysical synthesis. He set himself the task of “transforming” the Kantian philosophy into a new metaphysical system proceeding from the foundational principles of critical thinking. As a result, he managed to overcome the abstract concept of the human being characteristic of Neo-Kantians to put the concrete human in the absolute horizon of being at the focus of philosophical investigations. In his metaphysics anthropology begins to play a system-forming and meaning-forming role, and onto-epistemological reasoning is used as a methodology for revealing the specificities of the human being. Here, too, Frank follows Kant who in his Logic defined the question “What is man?” as the fundamental question of philosophy. Frank’s three books, *The Object of Knowledge* (1915), *Man’s Soul* (1915), and *The Spiritual Foundations of Society* (1930) demonstrate that a metaphysical interpretation of Kantian critique is possible and may turn out to be the foundation of raising and solving topical philosophical problems.

Keywords: S. L. Frank, I. Kant, revival of metaphysics, anthropology, concrete self-existence, transcending

¹ Institute of Personal Training and Consulting (IPB). Zielstattstr. 9, Munich, 81379, Germany. Received: 31.10.2022. doi: 10.5922/0207-6918-2023-1-3

1. Введение

Ситуация в современном франковедении складывается парадоксальным образом. Хотя абсолютно очевидно, что понять становление философии С. Л. Франка невозможно вне уяснения его отношения к И. Канту и к неокантианству, тем не менее пока никто не решился осуществить *развернутое* исследование этой темы. И хотя она неоднократно затрагивалась многими специалистами в том или ином контексте, у нас нет ни одной диссертации, которая была бы специально посвящена этому вопросу. Формат краткой публикации позволяет осветить многогранность содержания этой сложной темы лишь общими штрихами и в сжатом виде, сосредоточив внимание на метафизической интерпретации кантовского критицизма и преодолении его ограниченности за счет обращения к конкретному человеку как живому и духовному существу.

2. Понять Канта с тем, чтобы выйти за его предел

Начать нужно с «Предмета знания» — магистерской диссертации С. Л. Франка. На мой взгляд, ту интенцию, которая руководила Франком в его работе над нею, весьма точно выражают слова Пауля Наторпа из его доклада 1912 г., с которым он выступил перед Кантовским обществом в Галле. Наторп говорит о том, что «всякий, кто хочет сделать какой-нибудь шаг вперед в философии, считает первейшей своей обязанностью разобраться в философии Канта» (Наторп, 1913, с. 93).

Понять, какую роль играет рефлексия кантовского критицизма в формировании философии Франка, равно как и осознать историко-философское значение тех размышлений, которые были изложены им в первую очередь в его трикнижии — «Предмет знания» (1915), «Душа человека» (1917) и «Духовные основы общества» (1930), помогает помещение его философии

1. Introduction

A paradoxical situation is emerging in modern Frank scholarship. Although it is absolutely clear that it is impossible to understand the emergence of Frank's philosophy without clarifying his attitude to Kant and Neo-Kantianism, to date no one has attempted an *extended* study of this theme. Although it has been touched upon by many experts in various contexts we do not have a single dissertation expressly devoted to the question. The format of a brief publication makes it possible to reveal the multi-faceted content of this complicated theme only in a concise way and in sweeping strokes, while concentrating on the metaphysical interpretation of Kantian critique and overcoming its limitations by turning to the concrete human as a living and spiritual being.

2. To Understand Kant in Order to Go beyond Him

We should start with Frank's magisterial dissertation *The Object of Knowledge*. In my opinion, the intention that guided Frank in this work is accurately captured by Paul Natorp in his 1912 report delivered before the Kantian Society in Halle. Natorp writes that "anyone who wants to make a step forward in philosophy deems it to be his first duty to sort out Kant's philosophy"² (Natorp, 1912, p. 193).

In order to understand the role rumination on Kant's critique plays in the formation of Frank's philosophy and to appreciate the historical-philosophical significance of the reflections set out above all in his three books — *The Object of Knowledge* (1915), *Man's Soul* (1917), and *The Spiritual Foundations of Society* (1930) — it is helpful to place his philosophy in the context to which it actually refers. Frank himself

² "Eine Auseinandersetzung mit ihr erkennt doch jeder, der in der Philosophie vorwärts will, als seine erste Pflicht."

фии в тот контекст, к которому она, собственно, и относится. Говоря словами самого философа, речь идет о «*возрождении метафизики*» (Франк, 1928, с. 83; курсив мой. — О.Н.), которая удовлетворяла бы потребность «в более жизненной философии», не отрывающей «познающий дух от самой реальности» (Франк, 1912, с. 35)² и осуществляющей «углубленный анализ проблем духовной жизни» (Франк, 1928, с. 84)³.

В XX столетии это было связано в первую очередь с переосмыслением критицизма Канта, поскольку в истории философии никто кроме него настолько основательно не ставил возможность метафизики под вопрос. Именно ему было предъявлено обвинение в «богоубийстве», если использовать термин Владимира Эрна из его доклада «От Канта к Круппу». И это отнюдь не наша отечественная дефиниция. Примерно по тем же причинам «Критика чистого разума» была внесена Ватиканом в Индекс запрещенных изданий⁴.

И тем не менее никакой запрет не мог отменить необходимости выстроить отношение с Кантом для того, чтобы осуществить *критическое обоснование метафизики*. Тем приятнее будет отметить, что решение этой не-

² Ср.: «Всякая гносеология — как учит самый пронзительный и непредвзятый современный немецкий мыслитель Гуссерль — есть феноменология; всякая феноменология, — прибавляет вождь современной французской философии Бергсон, — есть погружение мысли в бесконечное богатство бытия, т.е. метафизика» (Франк, 1912, с. 35). Тем самым Бергсон «удовлетворяет потребность в более жизненной философии, которая не отрывала бы познающий дух от самой реальности» (Там же).

³ Ср.: «Едва Гуссерль успел начать работать на намеченном им пути, как его лучшие и наиболее одаренные ученики — из них первым Макс Шелер — использовали его метод для *возрождения метафизики*, для пробуждения и осмысления коренных вопросов мирозерцания. Бесстрастно-научное описание структуры явлений быстро превратилось в углубленный анализ проблем духовной жизни» (Франк, 1928, с. 83–84; курсив мой. — О.Н.).

⁴ Официальной целью составления Индекса (*Index librorum prohibitorum*) было ограждение веры и нравственности от посягательств и богословских ошибок. «Критика чистого разума» попала в последнее издание Индекса 1948 г.

refers to it as a “revival of metaphysics” (Frank, 1928a, p. 83; my italics — O.N.) which would meet the need “for a more lifelike philosophy” which does not separate the cognising spirit from reality itself” (Frank, 1912, p. 35)³ and engages in an “in-depth analysis of the problems of spiritual life” (Frank, 1928a, p. 84).⁴

In the twentieth century this was associated first and foremost with reinterpreting Kant’s critique because no one in the history of philosophy questioned the possibility of metaphysics more thoroughly than he. He was accused of “God-slaying,” to use the term of Vladimir Ern in his report “From Kant to Krupp.” This is not only the Russian philosopher’s view. It was for basically the same reasons that the Vatican included the *Critique of Pure Reason* in the Index of Forbidden Publications.⁵

And yet no ban could cancel the need to settle the relations with Kant in order to provide a *critical grounding of metaphysics*. It gives me all the more pleasure to report that the solution of this challenging and ambitious task was accomplished in Frank’s works long before this was done, for example, by neo-scholastics.

Early on in his philosophical career (above all in the above-mentioned three books, but also in some other works) Frank broke through

³ Cf. “All epistemology, according to the most insightful and impartial modern German thinker, Husserl, is phenomenology; all phenomenology, adds Bergson, the leader of modern French philosophy, is immersion of thought in the infinite richness of being, i.e. metaphysics.” Thereby Bergson “meets the need for a more lifelike philosophy which would not separate the cognising spirit from reality itself” (Frank, 1912, p. 35).

⁴ Cf. “No sooner did Husserl begin to work along the path he charted than his best and most gifted pupils — above all Max Scheler — used his method to *revive metaphysics*, to awaken and reflect on the root questions of contemplation of the world. Dispassionate scientific description of the structure of phenomena quickly turned into a profound analysis of the problems of spiritual life” (Frank, 1928a, pp. 83-84; my italics — O.N.).

⁵ The official aim of the Index (*Index librorum prohibitorum*) was to protect faith and morality from encroachments and theological mistakes. The *Critique of Pure Reason* was included in the last issue of the Index in 1948.

простой и весьма претенциозной задачи было найдено в работах Франка задолго до того, как это удалось сделать, к примеру, той же неосхоластике.

Франк в своем раннем философском творчестве (в первую очередь в упомянутом трикнижии, а также в ряде других работ), по сути дела, осуществил прорыв к Абсолютному. И мыслительный ход, который был им использован, фактически совпадает с тем, который был сделан бельгийским философом-иезуитом Жозефом Марешалем (1878–1944) в его пятитомном труде «Отправная точка метафизики» (Maréchal, 1922–1947). Этот труд в свое время произвел «революцию» в неотомизме, который более века после выхода в свет кантовских «Критик» резко отрицательно относился к его философии.

Франк исходит из того, что необходимо *понять Канта с тем, чтобы выйти за его предел* (см.: Франк, 1993, с. 36). Примечательно, что эта задача была воспринята им у ранних представителей современной ему теории познания (см.: Виндельбанд, 1904, с. VI). Однако по сравнению с неокантианцами Франк интерпретирует эту задачу своим способом. По его мнению, Кант должен рассматриваться не столько как критик или «разрушитель» метафизики, но как мыслитель, заложивший основы нового *метафизического синтеза*, ведь «в отношении метафизики» он «уясняет и ее невозможность, и ее неизбежность» (Франк, 2006, с. 126; курсив мой. — О.Н.). И ««всеразрушающему» Канту было суждено, вопреки его собственной воле, стать вообще зачинателем нового подъема метафизической мысли» (Франк, 1995а, с. 405).

В работе «Кант — 150 лет спустя» (1954) небезызвестного Эмериха Корета, представителя «трансцендентальной метафизики»⁵, которая берет свое начало в идеях Марешаля, этот же

⁵ Ее суть состоит в стремлении связать схоластическую метафизику и трансцендентальную философию в традиции Канта. См.: (Kanzian, 2005), а также мое исследование: (Nazarova, 2017).

to the Absolute. The strategy he used practically coincides with that used by the Belgian Jesuit philosopher Joseph Maréchal (1878–1944) in his five-volume work, *The Starting Point of Metaphysics* (Maréchal, 1922–1947). That work in its time caused a “revolution” in Neo-Thomism which, more than a century after the publication of Kant’s *Critiques*, was sharply disapproving of his philosophy.

Frank proceeds from the need *to understand Kant in order to go beyond him* (see: Frank, 1993b, p. 36). It has to be noted that he was prompted to this task by the early representatives of the cognition theory of his time (*cf.* Windelband, 1903, p. IV). However, he interprets this task differently than the Neo-Kantians. He argues that Kant should be perceived not so much as a critic or “destroyer” of metaphysics, but as a thinker who laid the foundations of a new *metaphysical synthesis*, for “with regard to metaphysics” he claims that “it is impossible and *at the same time inevitable*” (Frank, 2006, p. 126; *my italics — O.N.*). “The ‘all-destroyer’ Kant, contrary to his will, was destined to become the pioneer of a new upsurge of metaphysical thought” (Frank, 1995, p. 405).

This train of thought was expressed in practically the same words in the work *Kant — 150 Years On* by Emerich Coreth (1954), a representative of “transcendental metaphysics”,⁶ which arises from the ideas of Maréchal: “With Kant, it was not about destruction, but about a new critical grounding of metaphysics”;⁷ he “laid the foundations of all subsequent thought”⁸ (Coreth, 1954, p. 622).

Frank (1915, p. 35) set out to “transform” the Kantian philosophy into a new metaphysi-

⁶ It basically seeks to link scholastic metaphysics and transcendental philosophy in the Kantian tradition. See Kanzian (2005) and my study (Nazarova, 2017).

⁷ Cf. “*Es ging Kant um nichts weniger als um Zerstörung der Metaphysik, es ging ihm um kritische Neubegründung der Metaphysik [...]*”

⁸ Cf. “[...] *dem ganzen nachfolgenden Denken die Grundlagen bereitet hatte.*”

ход мысли выражен практически теми же самыми словами: «У Канта речь шла не о разрушении, но о новом критическом обосновании метафизики»; он «зложил основы всего последующего мышления» (Coreth, 1954, S. 622).

Франк ставит перед собой задачу «преобразования» (Франк, 1915, с. 35) кантовской философии в новую метафизическую систему с использованием при этом основополагающих принципов критического мышления. Говоря словами Корета, следовавшего за Марешалем, он стремится «преодолеть Канта при помощи самого Канта» (Coreth, 1954, S. 623). С моей точки зрения, эта цитата абсолютно точно подходит для обозначения того, что было сделано Франком в раннем проекте его философской системы, — глобального религиозно-метафизического и *антропологического* переосмысления кантовской философии.

Интересно, что в данном вопросе отношение Франка к неокантианству выстраивается по принципу «назад к истокам». В докладе «Кризис современной философии» (1916) и в работе «Душа человека» (1917) он обвиняет современную ему гносеологию — имея в виду в первую очередь неокантианство — в «идеальном человекоубийстве» (Франк, 1995б, с. 440; курсив мой. — О.Н.), поскольку она ведет речь лишь о «чистых абстрациях» вроде «гносеологического субъекта» или «сознания вообще» (Там же). Это убийство незаконно, потому что познание совершается в человеке как «живой, конкретной реальности» (Там же; курсив мой. — О.Н.). А значит, перед философией вновь возникает «старый», но «вполне законный и неустрашимый вопрос: как же человек, живое индивидуальное человеческое сознание достигает этой объективной, сверхиндивидуальной истины?» (Там же).

Франк указывает на то, что «возможность позитивного решения проблемы познания (или проблемы трансценденции. — О.Н.), в том числе и познания метафизического зави-

cal system proceeding from the core principles of critical thinking. To use Coreth's words who followed Maréchal, he sought "to overcome Kant with the help of Kant himself"⁹ (Coreth, 1954, p. 623). I think this quote pinpoints what Frank accomplished in his early philosophical project, viz. a global religious-metaphysical and *anthropological* revision of Kant's philosophy.

Interestingly, on this issue Frank's attitude to Neo-Kantianism is based on the "back to the sources" principle. In his report "The Crisis of Contemporary Philosophy" (1916) and the book *Man's Soul* (1917) he accuses contemporary epistemology, referring above all to Neo-Kantianism, of an "ideal homicide" (Frank, 1993a, p. 25; my italics — O.N.) because it deals only with "pure abstractions" such as "the gno-seological subject" or "consciousness in general" (*ibid.*). The homicide is unlawful because cognition takes place in the human being as "a living, concrete reality" (*ibid.*; my italics — O.N.). This confronts philosophy with "the old" but "wholly legitimate and inexorable question: how does man, the living individual human consciousness, attain this objective, supra-individual truth?" (*ibid.*, pp. 25-26).

Frank points out that "the possibility of a positive solution of the problem of cognition (or the problem of transcendence — O.N.), including metaphysical cognition depends [...] on whether we will find the point of being not touched by the problems of objective being"¹⁰ (Frank, 1928b, p. 182). He is referring to the human being's spiritual being. In his opinion, it may "serve as the outer end of the Ariadne thread in penetrating the labyrinth of being"¹¹ (*ibid.*). In that sense he also follows Kant who,

⁹ Cf. "[...] Kant durch Kant selbst zu überwinden [...]."

¹⁰ Cf. "Die ganze Möglichkeit [...] einer positiven Lösung des Erkenntnisproblems, mithin auch einer metaphysischen Erkenntnis hängt davon ab, dass wir einen Seinspunkt ergreifen, der von der Problematik des gegenständlichen Seins nicht getroffen wird."

¹¹ Cf. "[...] uns als äußerstes Ende des Ariadnenfadens beim Eindringen in das Labyrinth des Seins dienen [...]."

сит... от того, найдем ли мы точку бытия, не затронутую проблематикой предметного бытия» (Франк, 2017а, с. 191). Речь идет о духовном бытии человека. По его мнению, именно оно может «послужить нам внешним концом нити Ариадны при проникновении в лабиринт бытия» (Там же). И в этом смысле он также следует Канту, который во вступлении к своей «Логике» определял вопрос «Что такое человек?» в качестве основополагающего вопроса философии, к которому редуцируются все остальные вопросы — «Что я могу знать? Что я должен делать? На что я смею надеяться?» (AA 09, S. 25; Кант, 1980, с. 332).

Таким образом, метафизика Франка оказывается синтезирована вокруг исследования бытия человека, когда антропология начинает играть центральную, системообразующую или даже *смыслообразующую* роль, а онтогносеологические рассуждения используются в качестве *методологии* для раскрытия специфики человеческого бытия.

Бытийственная «особость» души человека предполагает применение иных методов мыслительной деятельности для ее восприятия и исследования. Заключение о ее реальности, основанное, к примеру, лишь на «художественной... *инспирации*» (Франк, 2017в, с. 257; курсив мой. — О.Н.), лишало бы учение о человеке статуса «объективно-научного» (Там же) и противоречило бы стремлению Франка разработать философскую антропологию в качестве «основания для исторического, правового и социально-научного мировоззрения» (Там же, с. 271), о чем он пишет в работе «О метафизике души». Следуя Канту, Франк стремится положить в основу науки «доказательство», а не «слепую веру». Однако поскольку душа человека занимает «срединную позицию» *между* миром идеального и миром реального бытия, она не может быть постигнута посредством понятий и категорий, определяющих содержание обоих этих миров. Соответственно, «логическое дока-

in the introduction to his *Logic*, defined the question “What is man?” as the basic question of philosophy to which all the other questions boil down: “What can I know? What ought I to do? What may I hope?” (*Log*, AA 09, p. 25; Kant, 1992, p. 538).

Thus, Frank’s metaphysics is synthesised around the study of the human’s being when anthropology begins to play the central, system-forming or even *meaning-forming* role while onto-gnoseological reasoning is used as a *methodology* to reveal the specificities of human being.

The being-related “selfhood” of the human soul implies the use of other methods of thinking for its perception and study. Concluding about its reality on the basis, for example, only of “artistic [...] *inspiration*”¹² (Frank, 1929b, p. 355; my italics — O.N.), would deprive the study of the human being of an “objective-scientific”¹³ status (*ibid.*) and contradict Frank’s ambition of developing philosophical anthropology as “the foundation of a historical, legal and socio-scientific world view”¹⁴ (*ibid.*, p. 364), as he writes in his work *On Metaphysics of the Soul*. Following Kant, he tries to put “proof” and not “blind faith” at the foundation of science. However, because man’s soul occupies a middle position *between* the ideal and the real world, it cannot be fathomed through concepts and categories which determine the content of both these worlds. Accordingly, with regard to it the “logical proof” cannot be rational, but consists in *making evident*. “[...] we are talking not about theory or logical definition of spiritual life, but only about locating and mapping it,”¹⁵ Franks writes (*ibid.*, p. 367). Being “*life ex-*

¹² Cf. “*künstlerische* [...] *Inspiration*.”

¹³ Cf. “*objektiver Wissenschaft*.”

¹⁴ Cf. “[...] *Grundlage für die geschichts-, recht- und sozialwissenschaftliche Weltanschauung* [...].”

¹⁵ Cf. “[...] handelt es sich hier nicht um eine Theorie oder logische Bestimmung des Gebietes des Seelenlebens, sondern sozusagen nur um seine Auffindung und Absteckung.”

зательство» по отношению к ней не может быть доказательством рациональным, но есть *приведение к очевидности*. «...Речь идет здесь не о теории или логическом определении душевной жизни, но лишь о ее обнаружении и открытии», — пишет Франк (Франк, 2017в, с. 274). Будучи «самой себя переживающей жизнью», душа «может быть понята и познана лишь *изнутри, из самой себя, и так, как она есть для себя самой*» (Там же, с. 278). Как было показано в метафизике знания⁶, постижение тех сфер бытия, которые по отношению к эмпирическому миру являются *мета-физическими*, доступно лишь особому виду знания — живому знанию, живой интуиции как переживающему опыту.

Преодоление узости кантовской трактовки понятия опыта возможно, по мнению Франка, лишь религиозным сознанием. Религиозное возрождение имеет большое значение для научного знания вообще, «ибо ведет к расширению и углублению [человеческого] опыта» (Там же, с. 256), и в особенности для научного познания души, поскольку «лишь религиозный человек способен иметь подлинное живое самознание, ощущать в себе “душу живу”» (Там же). Использование этого опыта в целях «научного познания души» (Там же, с. 257) должно привести к «построению религиозной теории человеческого существа» (Там же, с. 281) как *конкретного духовного существа* (Там же, с. 267), или «самости» (Франк, 1990б, с. 331), которая находится в отношении подобия к несущей ее инстанции — абсолютному божественному бытию, ведь именно «богочеловечество» открывается живому опыту религиозного сознания в качестве «последнего основополагающего метафизического факта» (Франк, 2017в, с. 269).

Если мы вновь обратимся к Корету — к его статье «Что такое философская антропология?» (1969), написанной более полувека спустя после «Души человека» Франка, то мы обнаружим в

⁶ Этому вопросу посвящена вторая часть статьи Франка «Познание и бытие» — «Металогические основы понятийного знания» (Франк, 2017б).

*periencing itself*¹⁶ the soul “can only be understood and cognised *from within itself* i.e. *in the way it is for itself*”¹⁷ (*ibid.*, p. 370). As shown in the metaphysics of knowledge,¹⁸ understanding the spheres of being which are *meta-physical* with regard to the empirical world, is within reach only of a special kind of knowledge, living knowledge, living intuition as experience.

The narrowness of the Kantian treatment of the concept of experience, Frank believes, can only be overcome by religious consciousness. Religious revival is very important for scientific knowledge in general “because it broadens and deepens [human] experience”¹⁹ (*ibid.*, p. 353), and especially for the scientific knowledge of the soul inasmuch as “only a religious person can have true living self-consciousness and feel his ‘living soul’ in himself”²⁰ (*ibid.*, p. 354). The use of this experience for the purpose of “scientific cognition of the soul”²¹ (*ibid.*) should lead to the “construction of a religious theory of the human being”²² (*ibid.*, p. 372) as a *concrete spiritual being* (*ibid.*, p. 361), or “selfhood” (Frank, 1983, p. 110), which is in a relationship of similarity to the instance that carries it, i.e. the absolute divine being, for it is “godmanhood” that is open to living experience of religious consciousness as “the ultimate foundational metaphysical fact”²³ (Frank, 1929b, p. 363).

Going back to Coreth, in his article “What Is Philosophical Anthropology?” (1969), writ-

¹⁶ Cf. “sich selbst erlebende[s] Leben[.]”

¹⁷ Cf. “[...] kann nur von innen, aus sich selber, d.h. wie es für sich selber ist, *verstanden und erkannt werden*.”

¹⁸ This is the subject of the second part of Frank’s article “Cognition and Being” entitled “Meta-Logical Foundations of Conceptual Knowledge” (Frank, 1929a).

¹⁹ Cf. “[...] weil sie zur Erweiterung, Vertiefung der Erfahrung.”

²⁰ Cf. “Der religiöse Mensch allein ist imstande, ein wirklich lebendiges Selbstbewußtsein zu haben, seine ‘lebende Seele’ zu empfinden.”

²¹ Cf. “[...] für die wissenschaftliche Seelenerkenntnis [...]”

²² Cf. “[...] zu einer religiösen Theorie des Menschenwesens gelangen.”

²³ Cf. “letzte metaphysische Grundtatsache”

этом тексте рассуждения, практически полностью идентичные франковским. Корет пишет о том, что философская антропология, понятая как «метафизическая онтология», возможна лишь «из человека», который «всегда понимает себя в бытии и из бытия» (Coreth, 1969, S. 273; курсив мой. — О.Н.). Чистая потенция знания лишена персонального начала. Если мы ее выдаем за подлинную сущность человека, то стираем личность, которая всегда представляет собой нечто конкретно-индивидуальное. В работе «Что такое человек?» (1973) Корет также упрекает неокантианство в имперсонализме, поскольку в его основе лежит представление о человеке, согласно которому, с одной стороны, «сущность человека усматривается в его разумности», а с другой — «конечный разум растворяется в бесконечном событии духа». В первом случае теряется целостность и конкретность человека, во втором — его личностная независимость. «Именно отсюда рождается протест и требование поворота мышления к конкретному человеку» (Coreth, 1973, S. 35; курсив мой. — О.Н.).

3. Конкретный человек как «непосредственное самобытие»

Говорить о человеке в его конкретности означает говорить о нем как об *исполнении* (Vollzug) или как о *непосредственном самобытии*.

Будучи конкретным, живым и духовным существом, человек противостоит любому ограничению. Самобытие человека всегда стремится к тому, чтобы выйти за границы самого себя. В ином случае мы имеем дело с «заболеванием, [а] именно с *безумием*», — пишет Франк уже в «Непостижимом» (Франк, 1990б, с. 343). Эта открытость самобытия в трансцендировании столь существенна для нас, что именно там, где наша душа «добровольно раскрыта для... соприкосновения с трансцендентным» (Там же, с. 405—406), мы обретаем «прочную основу» и достигаем «тем самым своей под-

ten more than half a century after Frank's *Man's Soul*, we find arguments that are practically identical to Frank's. Coreth writes that philosophical anthropology understood as "metaphysical ontology" is only possible "starting from the human being"²⁴ who "always understands himself in being and out of being"²⁵ (Coreth, 1969, p. 273; my italics — O.N.). The pure potential of knowledge has no personal element. If we pass it off as the true essence of the human being we erase personality, which is always something concrete and individual. In *What Is Man?* Coreth (1973) reproaches Neo-Kantianism for impersonalism because it is based on the idea of the human being whereby, on the one hand, "the essence of the human being is seen in his having reason"²⁶ and on the other hand, "the finite reason is dissolved in an infinite event of the spirit"²⁷. In the former case the wholeness and concreteness of the human being is lost and in the latter, his personal independence. "It is precisely this that breeds protest and the demand for a turn of thinking toward the concrete human being"²⁸ (Coreth, 1973, p. 35; my italics — O.N.).

3. The Concrete Human Being as "Immediate Self-Being"

To speak about the human being in his concreteness means to speak about him as execution (Vollzug), or as *immediate self-being*.

Being a concrete, living and spiritual being, man defies any limitations. The human being's self-being always seeks to go beyond oneself. Otherwise we are looking at a "sickness: name-

²⁴ Cf. "vom Menschen her"

²⁵ Cf. "[...] sich immer schon im Sein und aus dem Sein versteht."

²⁶ Cf. "[...] den Menschen wesentlich als Vernunftwesen versteht."

²⁷ Cf. "[...] die endliche Vernunft in ein unendliches Geistesgeschehen aufhebt."

²⁸ Cf. "Gerade dies ruft den Protest hervor, der eine Wende des Denkens zum konkreten Menschen fordert."

линой цели» (Там же, с. 343). Здесь мы имеем редкое, кажущееся почти парадоксальным состояние — чем больше мы трансцендируем себя, тем больше мы актуализируем свое собственное бытие.

Таким образом, задача философской антропологии состоит в понимании природы и онтологической структуры человеческого бытия, сущностным признаком которого является трансценденция. Это должно осуществляться в форме вопроса об условиях, который совпадает с вопросом о месте души человека в общей структуре бытия и о ее укорененности в абсолютном бытии, благодаря которому человеческое бытие обретает смысл и обоснование.

Когда речь идет о трансцендировании, то преимущественно говорят об идеальном трансцендировании в «*познавательной интенции*», об «идеальной» направленности «взора» на реальность, которая в силу этого становится нашим идеальным «достоянием» и предметно познается нами» (Там же, с. 343). Однако это трансцендирование не имеет отношения к антропологии, которая рассматривает конкретного и реального человека. Трансцендировать можно по-разному, и трансцендирование в знании есть лишь «первая и самая общая его форма» (Там же).

Реальное же трансцендирование самобытия осуществляет себя в двух направлениях — «во-вне» и «во-внутри». По направлению «во-вне» конкретность человека проявляется в том, что он есть дух в теле, в мире и *в истории*.

4. Трансцендирование «во-вне» как трансцендирование в историю

В статье «Сущность и ведущие мотивы русской философии» Франк указывает на то, что философия истории относится к главным темам русской философской традиции (Frank, 1924–1925). «Самое значительное и оригинальное» (Франк, 1996, с. 153) создано русскими

ly insanity”, writes Frank (1983, p. 120) in *The Unknowable*. The openness of self-being in transcendence is so important for us that it is where our soul is “voluntarily open to [...] contact with the transcendent” (*ibid.*, p. 172) that we gain “stable ground” and attain the “genuine goal” (*ibid.*, p. 343). Here we have a rare, seemingly paradoxical, state: the more we transcend ourselves the more we actualise our own being.

Thus, the task of philosophical anthropology is to understand the nature and ontological structure of the human being of which transcendence is an essential feature. This should take the form of a question about conditions, which coincides with the question of the place of the human being’s soul in the overall structure of being and its embeddedness in absolute being thanks to which human being acquires meaning and justification.

When we speak about transcendence we are usually speaking about ideal transcendence in “*cognitive intentionality*”, about “the ‘ideal’ directedness of the ‘gaze’ at reality, which thereby becomes our ideal possession and is known objectively by us” (*ibid.*, p. 120). However, this transcendence has nothing to do with anthropology which studies the concrete and real human being. Transcendence can be achieved in different ways and transcendence in knowledge is but “the first and most general form” of it (*ibid.*).

Real transcendence of self-being takes place in two directions: “inside-out” and “outside-in”. In the direction “inside-out” the human being’s concreteness is manifested in that he is the spirit in the body, in the world and *in history*.

4. “Inside-out” Transcendence as Transcendence into History

In his article “The Essence and Key Motives of Russian Philosophy” Frank (1924/1925) points out that the philosophy of history is one

мыслителями именно в этой области. Оригинальность его понимания истории и того, каким образом трансцендентная сущность человека проявляет себя в истории, будет продемонстрирована в дальнейшем изложении.

Если мы обратимся к «Духовным основам общества» — к тексту, в котором, собственно, и анализируется «проблема истории», мы сможем наблюдать критический метод Канта в действии — метод, согласно которому необходимо отбросить все «догматические» понятия, очистить сознание, и только после этого нам предоставится возможность постигнуть истинную сущность феномена.

По Франку, в случае с анализом феномена истории следует также отбросить «устоявшиеся» понятия и представления, которые tendируют к тому, чтобы стать догматическими. В первую очередь речь идет об «историзме», суть которого сводится к релятивизму, когда утверждается, что «общих, одинаковых для всех эпох и народов условий и закономерностей социальной жизни» не существует и, соответственно, «всякое социальное знание» представляет собой знание историческое, то есть «отчет о единичном и его изменении во времени» (Франк, 1992а, с. 26).

Критика исторического релятивизма в «Духовных основах общества» осуществляется по тому же принципу, что и критика эмпиризма в «Предмете знания». Кто знаком с философией Франка, тот узнает общие постулаты метафизики знания в формулировках его социальной философии. Логика этой критики такова: релятивизм, который возводит в принцип относительность и изменения, опровергает сам себя, поскольку он отвергает возможность всеобщих заключений, сам являясь при этом неким всеобщим заключением. Если бы отдельные исторические события не происходили на основании общего хода истории, мы вообще не могли бы говорить об истории с научной точки зрения и «знание прошлого не имело бы ни-

of the main themes of the Russian philosophical tradition. It is in this area that Russian thinkers have made “the most significant and original”²⁹ contribution (Frank, 1924/1925, p. 388). Below I will demonstrate the originality of his perception of history and how the transcendental essence of the human being manifests itself in history.

If we turn to *The Spiritual Foundations of Society* — the text which analyses “the problem of history” — we can observe Kant’s critical method in action, the method whereby it is necessary to cast aside all “dogmatic” concepts, cleanse one’s consciousness before one gets an opportunity to understand the true essence of a phenomenon.

According to Frank, in the case of analysis of the phenomenon of history we should also cast aside the “established” concepts and notions which tend to be dogmatic. In the first place we are referring to “historicism”, which boils down to relativism and the claim that “no universal laws and conditions of social life exist which are the same for all epochs and nations” and therefore “all social knowledge” is historical knowledge, i.e. “an account of the singular and its change in time” (Frank, 1987, p. 16).

Critique of historical relativism in *The Spiritual Foundations of Society* follows the same principle as the critique of empiricism in *The Object of Knowledge*. Those familiar with Frank’s philosophy will recognise the general premises of the metaphysics of knowledge in the formulations of his social philosophy. The logic of this critique is as follows: relativism, which gives pride of place to relativism and change, refutes itself in that it is itself a general conclusion. If individual historical events did not take place as part of the general course of history, we would be unable to talk about history from the scientific point of view and “knowledge of the past would have no significance for

²⁹ Cf. “das Bedeutendste und Originellste”

какого значения для понимания настоящего» (Там же, с. 27). Таким образом, метафизический принцип, согласно которому множественность связывается единством и остается охваченной им, а постоянство всегда сохраняется в изменениях, применяется при анализе истории.

В качестве теоретических оснований решения проблемы истории у Франка можно рассматривать его рассуждения по поводу времени и вечности (или сверхвременности), изложенные в «Предмете знания» (главы X и XI). Здесь философ критикует понимание Бергсоном времени как «чистой длительности» (Франк, 1995а, с. 305) — а именно это представление лежит в основе исторического релятивизма — и подчеркивает, что такое время *вообще* не мыслимо, что таким образом понятое время совершенно неуловимо и невыразимо «не в силу сверхрациональной его полноты и конкретности, а в силу его иррациональной скудости» (Там же). В нем нельзя увидеть ничего иного, кроме «момента процесса, незавершенности» (Там же, с. 304–305). Как правильно сказал Платон, время в этом смысле есть то, что «только возникает и исчезает, но никогда не есть» (Там же, с. 305).

В действительности — если мы дадим себе отчет в том, каким образом мы мыслим время, — мы увидим, что попытка воспринять становление «в его отрешенности от вечности» (Там же, с. 306) обречена на провал, поскольку она невоплотима иначе как через противоположный ему принцип вечности целого. «Время как смена множественности моментов и есть не что иное, как сознание становления как бы через призму противостоящей ему вневременности», — утверждает Франк (Там же, с. 307).

Время есть «отражение стихии движения в сфере покоя» (Там же, с. 308). В качестве «потока становления» (Там же, с. 307) помысленное время есть абстракция; конкретное время есть время, помысленное на основе вечности. Временное бытие не отделено от вневременного,

understanding the present” (*ibid.*, p. 18). Thus, the metaphysical principles, whereby plurality is bound by unity and remains bound by it and permanence is always preserved in changes, are applied to the analysis of history.

The theoretical foundations of Frank’s solution of the problem of history are provided by his reasoning on time and eternity (or supra-temporality) set forth in *The Object of Knowledge* (chapters X and XI). He criticises Bergson’s concept of time as “pure duration” (Frank, 1995, p. 305), the notion that underlies historical relativism, and stresses that such time is unthinkable *in principle*, that time understood in this way cannot be captured and expressed “not owing to its supra-rational fullness and concreteness but owing to its irrational paucity” (*ibid.*). Nothing can be seen in it except “the moment of a process, incompleteness” (*ibid.*, pp. 304-305). As Plato said, time is in the sense that “it only appears and disappears, but it never is” (*ibid.*, p. 305).

In reality, if we look at how we think of time we shall see that an attempt to perceive becoming “separately from eternity” (*ibid.*, p. 306) is doomed to failure because it cannot be realised except through the opposite principle of the eternity of the whole. “Time as *change of the multiplicity of moments* is none other than consciousness of becoming through the prism, as it were, of extra-temporality that opposes it” (*ibid.*, p. 307), Frank argues.

Time is “a reflection of the element of motion in the sphere of rest” (*ibid.*, p. 308). Time thought of as “the flow of becoming” (*ibid.*, p. 307) is an abstraction; concrete time is time thought of on the basis of eternity. Temporal being is not separated from the extra-temporal but is “permeated with the latter and is immersed in it” (*ibid.*, p. 301). Modern metaphysics has to be mindful of this.

Accordingly, the metaphysics of Frank’s investigation of the phenomenon of histo-

но «пропитано последним и погружено в него» (Там же, с. 301). И это должно быть принято во внимание современной метафизикой.

Соответственно, методология франковского исследования феномена истории находит свое выражение в следующих постулатах: «Все временное, во всей своей изменчивости... есть выражение и воплощение *сверхвременно общих начал*» (Франк, 1992а, с. 28). «История есть великий драматический процесс... развертывания во времени и во внешней среде духовной жизни человечества» (Там же, с. 74). Соответственно, философия истории должна быть сверхисторическим знанием, то есть метафизикой, при этом *трансцендентальной* метафизикой, поскольку она узнает всеобщие и постоянные условия «духовно-общественного бытия» (Там же, с. 31). Философия истории представляет собой «конкретное самосознание человечества» (Там же, с. 30), а конкретное самосознание означает осознание его *духовной* сущности.

Поскольку человек не является самодержавным творцом и демиургом своего бытия, в том числе исторического, он есть «*медиум*, проводник высших начал и ценностей, которым он служит и которые он воплощает» (Там же, с. 75). Соответственно, задача человека в историческом процессе состоит в том, чтобы осознать всеобщие закономерности исторически-общественного развития и активно соучаствовать в исполнении собственной свободы в историческом осуществлении сверхчеловеческого начала.

5. История как культура

Для того чтобы понять, что это за сверхчеловеческие начала, проводником которых является человек в его трансценденции в историю, чтобы осознать, что в понимании Франка представляет собой *конкретное историческое действие* и, наконец, чтобы понять собственные *поступки* философа в той великой исто-

ry is expressed in the following postulates: “Everything that is temporal, in all its changeability [...] is the expression and incarnation of *general supratemporal principles*” (Frank, 1987, p. 18). “History is the great dramatic process of the [...] unfolding – in time and in the external environment – of the spiritual life of mankind [...]” (*ibid.*, p. 81). The philosophy of history should thus be supra-historical knowledge, i.e. metaphysics and, moreover, *transcendental metaphysics*, inasmuch as it discovers universal and constant conditions of “spiritually grounded social being” (*ibid.*, p. 23). The philosophy of history is “mankind’s concrete self-consciousness” (*ibid.*), and concrete self-consciousness means consciousness of its *spiritual* essence.

Because the human being is not an autocratic creator and demiurge of his being – and that includes historical being, he is the “*medium* for higher principles and values, which he serves and incarnates” (*ibid.*, p. 82). Therefore the human being’s task in the historical process is to become aware of the general regularities of historical-social development and to be actively involved in exercising his/her own freedom in the historical execution of the supra-human principle.

5. History as Culture

In order to understand firstly what the supra-human principles are, of which the human being is the vehicle in his transcendence into history, secondly, what Frank means by *concrete historical act* and, finally, to understand the philosopher’s own acts in the great historical drama he lived through, we have to turn to some of his early texts in which he analyses the philosophy of Nietzsche and offers his interpretation of the concept of superman. Frank (1990, p. 56) believes that Nietzsche’s “superman” should be seen as the quintessence of “the spiritual development of mankind, the highest de-

рической драме, которую ему довелось пережить, следует обратиться к некоторым ранним его текстам, в которых он анализирует философию Ницше и дает свою трактовку понятию «сверхчеловек». По мнению Франка, «сверхчеловек», о котором говорит Ницше, должен пониматься как квинтэссенция «духовного развития человечества, высшая степень расцвета, на которую способны содержащиеся в современном человеке духовные зародыши» (Франк, 1990а, с. 56). По сути дела, Франк ведет речь о *культуре* как явлению божественного начала в человеке и в человеческой истории. В своем цикле лекций для Би-би-си 1946 г., в частности в лекции под названием «Россия и Западная Европа в русском мышлении»⁷, он уже ссылается на Достоевского и использует понятие «всечеловек», которое трактуется как высшее, основанное на христианстве — опять же — *культурное* единство европейских народов.

История, в его понимании, — это культура. Именно она образует подлинное несущее основание эмпирического исторического развития. Служение этому началу осуществляется путем культурного творчества как сотворения культурных богатств.

Свою раннюю работу «Этика нигилизма» Франк заканчивает призывом перейти от «противокультурного нигилистического морализма» к «творческому, созидающему культуру религиозному гуманизму» (Франк, 1992б, с. 206). «Любовь к “небу”», то есть признание высшей, духовной реальности — «начала, в котором слиты воедино реальная сила бытия и идеальная правда духа», — «заставляет человека совершенно иначе относиться к “земле” и земным делам» (Франк, 1992б, с. 171). Им руководит не идея разрушения, но идея созидания — совершенствования человеческой природы, воплощения в жизни идеальных цен-

⁷ Автор благодарит с. Терезу Оболевич за предоставленную копию рукописи данного выступления (см.: Frank, 1946).

gree of flourishing which the spiritual embryos contained in human beings are capable of”. In effect, Frank is speaking about *culture* as a phenomenon of the divine in the human being and in human history. In his series of BBC lectures in 1946, notably the lecture entitled “Russia and Western Europe in Russian Thought”,³⁰ he already cites Dostoyevsky and uses the term *vsechelovek* (“all-man”), interpreted as the highest, Christianity-based *cultural* unity of European peoples.

History, as he understands it, is culture. Culture is the true foundation of empirical historical development. This principle is served by cultural creativity that produces cultural riches.

Frank (1992, p. 206) ends his early work, *The Ethics of Nihilism*, with a call to abandon “counter-cultural nihilistic moralism” in favour of “creative, culture-building religious humanism”. “Love of ‘Heaven’”, i.e. recognition of a higher, spiritual reality, “the origin in which the real power of being blends with the ideal truth of the spirit”, “makes man treat ‘the earth’ and earthly affairs in a totally different way” (Frank, 1992, p. 171). He is guided not by the idea of destruction, but by the idea of creation, improvement of human nature, the embodiment of ideal values. He conducts “multi-faceted work to elevate the collective being to an objectively higher stage” (*ibid.*, p. 177).

This was the message of one of Frank’s lectures delivered at Saratov University after the October 1917 revolution. He said that if we are to change the world around us and change the historical situation we should work to develop culture. An account of how the lecture was received by one listener is given in Boobbyer’s book (Boobbyer, 1995, p. 107). The Saratov listener did not understand Frank. To him he appeared to

³⁰ I am grateful to Sister Teresa Obolevitch for making available a copy of the manuscript of this speech (see Frank, 1946).

ностей. Им ведется «многосторонняя работа поднятия коллективного бытия на объективно-высшую ступень» (Там же, с. 177).

Именно об этом речь шла у Франка в одной из лекций, прочитанных им в Саратовском университете уже после Октябрьской революции. Он утверждал, что нам всем для того, чтобы изменить мир вокруг нас, изменить историческую ситуацию, необходимо трудиться над развитием культуры. Свидетельство о восприятии этой лекции одним из слушателей приводится в книге Буббайера (Буббайер, 2001, с. 129). Саратовский слушатель Франка не понял. Для него это был некий профессор, который тихим и даже занудным голосом рассуждал о необходимости возродить культуру, когда вокруг него рушился мир.

Зато его хорошо поняли национал-социалисты. Когда он, совершая некое культурное действие, в 1930-х гг. читал курс лекций о Достоевском, в которых предупреждал об опасности разрушения основ совместной духовной жизни, об опасности антигуманизма и неприятия богочеловечности в человеке, к его сыну Виктору после лекции обратился гестаповец и посоветовал его отцу проявить осторожность. Они понимают, о чем он говорит. Этот факт также приводится в книге Буббайера (Там же, с. 183).

В вышеупомянутом докладе Владимира Эрна с хлестким (на первый взгляд) названием «От Канта к Крушпу» уже в 1914 г. достаточно откровенно высказывается мысль, которую потом стали разделять многие русские философы, в том числе и Франк. Это мысль о том, что теоретический нигилизм вполне способен стать нигилизмом реальным, и потому кантовский нигилизм мог повлечь за собой конкретное страшное историческое событие — Первую мировую войну.

Предупреждающее высказывание Франка, сделанное им в его работах 1916–1917 гг. и не менее хлесткое в своей формулировке — он

be a professor who spoke in a quiet and droning voice about the need to revive culture even as the world around him was collapsing.

By contrast, the National Socialists understood him very well. In the 1930s when, as a cultural statement, he delivered a course of lectures about Dostoyevsky in which he warned of the danger of the destruction of the foundations of collective spiritual life, the danger of anti-humanism and rejection of the divine in the human being, his son Victor was approached after the lecture by a Gestapo man who advised his father to be more careful. They understood what Frank was alluding to. This fact is also reported in Booboyer's book (*ibid.*, pp. 158-159).

In the above-mentioned report under the catchy title "From Kant to Krupp", delivered in 1914, Vladimir Ern candidly expressed the idea which later came to be shared by many Russian philosophers, including Frank. It is the idea that theoretical nihilism can well turn into real nihilism, which is why Kantian nihilism could lead to a real and dreadful historical event, the First World War.

Frank's warning, issued in his works written in 1916–1917, is less well-known but is equally eye-catching and no less significant: he criticises "the ideal homicide" perpetrated by Neo-Kantians and makes a plea for putting the being of the concrete human being at the focus of philosophical investigations. Russian philosophers who had emigrated to the West thought of themselves as messengers called upon to deliver a warning to the Western Europeans. They were destined to experience the fact that nihilistic theories could engender very concrete, egregious, horrendous historical events which showed that it was but a step from the ideal homicide to very real homicide. This accounts for their intensive publishing and lecturing activity, including in languages other than Russian.

критикует «идеальное человекоубийство», совершенное неокантианцами, и призывает, соответственно, поставить в фокус философских исследований бытие конкретного человека, — менее известно, однако при этом не менее значимо. Русские философы-эмигранты, оказавшись на Западе, воспринимали себя в качестве посланников, которые должны были донести до западноевропейцев некое предупреждение. Им было суждено реально пережить тот факт, что нигилистические теории способны породить совершенно конкретные, ужасные, страшные исторические события, что от идеального человекоубийства можно довольно легко перейти к человекоубийству вполне реальному. Именно этим объясняется их большая публикационная и лекционная активность, в том числе иноязычная.

Западноевропейцам и западноевропейскому философскому мышлению понадобилось пройти через событие Второй мировой войны для того, чтобы — конечно, косвенным образом — «понять» правоту Франка, который утверждал необходимость возрождения метафизики как христианской и, соответственно, антропологической метафизики.

Хочу еще раз привести высказывание Эмериха Корета, который в текстах 1956 и 1969 гг. с тем же пафосом, что и Франк, говорит об актуальности философской антропологии и понимает под ней то же, что и Франк. «Философская антропология есть требование времени. Философия должна стать антропологической или антропоцентрической» (Coreth, 1969, S. 252). Ведь события XX в. поставили человека перед «загадкой его собственного самобытия, перед кажущейся бессмысленностью его существования» (Coreth, 1956, S. 7). В Новое время со всей «серьезностью и неотложностью встает вопрос о сущности человека, смысле его самобытия и его положении в мире и в целом бытия» (Ibid., S. 7; курсив мой. — О.Н.).

The Western Europeans and Western European philosophical thought were to live through the event of the Second World War before they became aware — indirectly, of course — of the “truth” of Frank’s message in urging the need to revive metaphysics as Christian and, accordingly, anthropological, metaphysics.

I would like once again to quote Emerich Coreth, who in his texts of 1956 and 1969 writes with the same pathos as Frank about the relevance of philosophical anthropology which he interprets in the same way as Frank. “Philosophical anthropology is the demand of the present time. Philosophy must be anthropological or anthropo-centric”³¹ (Coreth, 1969, p. 252). For the events of the twentieth century have confronted the human being with “the riddle of his existence and, indeed, the seeming meaninglessness of his existence”³² (Coreth, 1956, p. 7). The modern period raises with “all *seriousness and urgency* the question of the essence of man, the meaning of his existence and his position in the world and in the whole of being”³³ (*ibid.*; my italics — O.N.).

6. Conclusion

In a certain sense Frank can be called a Kantian. He seems to have responded to the impulse given by Paul Natorp, one of the founders of Neo-Kantianism, who in his report warned against turning Kant’s philosophy into

³¹ Cf. “*Philosophische Anthropologie ist eine Forderung der Gegenwart. Man verlangt einen anthropologischen oder anthropozentrischen Ansatz der Philosophie.*”

³² Cf. “[...] *vor das Rätsel des eigenen Daseins, ja vor die scheinbare Sinnlosigkeit des eigenen Daseins.*”

³³ Cf. “[...] *erhebt sich mit neuem Ernst und neuer Dringlichkeit die Frage nach dem Wesen des Menschen, dem Sinn seines Daseins und seiner Stellung in der Welt und im Ganzen des Seins.*”

6. Заключение

Франка в определенном смысле слова можно назвать кантианцем. Кажется, что им был воспринят тот импульс, который был дан одним из основателей неокантианства — Паулем Наторпом, призывавшим в своем докладе воздержаться от догматизации философии Канта и допускавшим многообразие ее интерпретаций. Наторп говорил о том, что «сначала нужно ясно *выяснить буквальный смысл принципов Канта* и понять их из собственных его... основных идей и только *потом обратиться к попыткам дальнейшего их развития*» (Наторп, 1913, с. 94; курсив мой. — О.Н.). Необходимо понять,

что должно быть исторически признано преимущественным его делом, чему в его учениях суждено было исчезнуть как нежизнеспособному и чему суждено было жить и развиваться далее именно благодаря своей внутренней жизненной энергии? <...> Именно Кант, который понимал философию как критику, как метод, учил философствовать, но *не навязывал какой-нибудь определенной философии*. Плохой ученик Канта тот, кто придерживается другого взгляда! (Там же; курсив мой. — О.Н.).

Творчество Франка — это прямое доказательство того, что метафизическая интерпретация кантовского критицизма может состояться и что метафизика отнюдь не тождественна пустой спекуляции и чистой игре мысли, но зачастую первична в постановке и решении актуальных философских проблем. В XX столетии именно христианская метафизика с особой остротой подняла вопрос о сущностном своеобразии человеческого бытия, которое есть бытие личностное, персональное.

Метафизика Франка является антропоцентричной и, в определенной мере, именно благодаря этому христианской. Философская антропология — и цель, и вершина его метафизического проекта. И если принять во внимание, что Франк сформулировал антропологию

a dogma and allowed for the diversity of its interpretations. Natorp said that one should “first clarify *the literal meaning of Kant’s propositions* and understand them according to their own [...] principles *before one might undertake to go beyond Kant*”³⁴ (Natorp, 1912, p. 193; my italics — O.N.). It is necessary to understand

what was historically his decisive impact, what parts of his teaching were destined to vanish as unviable and what was destined to live on and develop further, thanks to its inner vital energy? [...] It was Kant who understood philosophy as critique, as a method, who taught people to philosophise, but *did not impose any particular philosophy*. He is a bad disciple of Kant who thinks otherwise!”³⁵ (*ibid.*, p. 194; my italics. — O.N.).

Frank’s work is direct proof that a metaphysical interpretation of Kantian critique is possible and that metaphysics is by no means the same thing as hollow speculation and mere intellectual play, but often comes to the fore in raising and solving relevant philosophical problems. In the twentieth century Christian metaphysics was in the forefront in raising the question of the essence of human being which is personal and individual being.

It is this that makes Frank’s metaphysics anthropocentric and to a certain extent Christian. Philosophical anthropology is both the goal and the pinnacle of his metaphysical pro-

³⁴ Cf. “[...] *es gelte erst einmal den buchstäblichen Sinn der Kantischen Sätze klarzustellen und aus ihren eigenen [...] Prinzipialgedanken zu verstehen, bevor man es unternemen dürfte, über Kant hinauszugehen.*”

³⁵ Cf. “[...] *was musste historisch seine ausschlaggebende Wirkung sein; was in seinen Lehren war bestimmt, als nicht lebensfähig abzusterben, was dagegen, eben seiner inneren Lebensenergie zufolge, fortzuleben und sich weiter zu entwickeln? [...] Gerade Kant, welcher Philosophie als Kritik, als Methode versteht, hat zwar Philosophieren, nicht aber “eine” Philosophie lehren wollen. Ein schlechter Schüler Kants, der es anders verstände!*”

ческую проблему еще в 1917 г. в работе «Душа человека», то можно позволить себе утверждать, что именно благодаря ему «новая» метафизика за 10 лет до Макса Шелера — общепризнанного основателя антропологии в западно-европейской философии XX в. — тематизировала и обосновала философскую антропологию, в чем состоит ее непреходящее значение.

Список литературы

Буббайер Ф. С. Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа / пер. с англ. Л. Ю. Панфиной. М. : Российская политическая энциклопедия, 2001.

Виндельбанд В. Прелюдии. Философские статьи и речи / пер. со 2-го нем. изд. С. Франка. СПб. : Изд-е Д. Е. Жуковского, 1904.

Кант И. Логика // Трактаты и письма. М. : Наука, 1980. С. 319–444.

Наторп П. Кант и Марбургская школа / пер. с нем. К. М. Милорадович // Новые идеи в философии / под ред. Н. О. Лосского и Э. Л. Радлова. Сб. № 5 : Теория познания (II). СПб. : Образование, 1913. С. 93–132.

Франк С. Л. О философской интуиции // Русская мысль. 1912. Кн. 3. Отд. 3. С. 31–35.

Франк С. Л. Русская книга о Фихте // Русская мысль. 1915. Кн. 5. Отд. 3. С. 31–35.

Франк С. Л. Макс Шелер (некролог) // Путь. 1928. № 13. С. 83–86.

Франк С. Л. Фр. Ницше и этика любви к дальнему // Соч. М. : Правда, 1990а. С. 9–64.

Франк С. Л. Непостижимое // Соч. М. : Правда, 1990б. С. 181–559.

Франк С. Л. Духовные основы общества // Франк С. Л. Духовные основы общества. М. : Республика, 1992а. С. 13–146.

Франк С. Л. Этика нигилизма // Интеллигенция. Власть. Народ. М. : Наука, 1992б. С. 164–207.

Франк С. Л. Введение в философию в сжатом изложении. СПб. : АБРИС-КНИГА, 1993.

Франк С. Л. Предмет знания // Франк С. Л. Предмет знания. Душа человека. СПб. : Наука, 1995а. С. 37–416.

Франк С. Л. Душа человека // Франк С. Л. Предмет знания. Душа человека. СПб. : Наука, 1995б. С. 417–632.

Франк С. Л. Сущность и ведущие мотивы русской философии / пер. с нем. А. Власкина, А. Ермичева // Франк С. Л. Русское мировоззрение. СПб. : Наука, 1996. С. 149–160.

ject. Considering that Frank formulated his anthropological problem as early as 1917 in *Man's Soul*, one may argue that it is due to him that the “new” metaphysics, ten years before Max Scheler, the recognised founder of anthropology in twentieth-century Western European philosophy, thematised and grounded philosophical anthropology, and that which constitutes its intransient value.

References

Boobbyer, P., 1995. *S. L. Frank: The Life and Work of a Russian Philosopher, 1877-1950*. Athens: Ohio University Press.

Coreth, E., 1954. Kant — nach 150 Jahren. *Wort und Wahrheit*, 9, pp. 620-625.

Coreth, E., 1956. *Grundfragen des menschlichen Daseins*. Innsbruck & München: Tyrolia Verlag.

Coreth, E., 1969. Was ist philosophische Anthropologie? *Zeitschrift für katholische Theologie*, 91, pp. 252-273.

Coreth, E., 1973. *Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie*. Innsbruck & Wien & München: Tyrolia Verlag.

Frank, S.L., 1912. On Philosophical Intuition. *Russkaya mysl' [Russian Thought]*, 3, sec. 3, pp. 31-35. (In Rus.)

Frank, S.L., 1915. Russian Book about Fichte. *Russkaya mysl' [Russian Thought]*, 5, sec. 3, pp. 31-35. (In Rus.)

Frank, S., 1924/1925. Wesen und Richtlinien der russischen Philosophie. *Der Gral*, 1924-1925, 19(8), pp. 384-394.

Frank, S.L., 1928a. Max Scheler (Obituary). *Put' [The Way]*, 13, pp. 83-86. (In Rus.)

Frank, S., 1928b. Erkenntnis und Sein. 1. Das Transzendenzproblem. *Logos*, 17(1), pp. 165-195.

Frank, S., 1929a. Erkenntnis und Sein. 2. Die metalogischen Grundlagen der begrifflichen Erkenntnis. *Logos*, 18(1), pp. 231-261.

Frank, S., 1929b. Zur Metaphysik der Seele. (Das Problem der philosophischen Anthropologie). *Kant-Studien*, 34(3-4), pp. 351-373.

Frank, S.L., 1983. *The Unknowable. An Ontological Introduction to the Philosophy of Religion*. Translated by B. Jakim. Athens, Ohio & London: Ohio University Press.

Франк С.Л. Немецкий идеализм: от Канта до Шопенгауэра. Лекции. 1910/1911 // Франк С.Л. Саратовский текст / сост. А.А. Гапоненков, Е.П. Никитина; коммент. и послесл. В.Н. Гасилина. Саратов: Изд-во Саратовского университета, 2006. С. 112–168.

Франк С.Л. Познание и бытие. 1. Проблема трансценденции / пер. с нем. Оксаны Назаровой // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2016–2017 годы. М.: Модест Колеров, 2017а. С. 167–210.

Франк С.Л. Познание и бытие. 2. Металогические основы понятийного знания / пер. с нем. Оксаны Назаровой // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2016–2017 годы. М.: Модест Колеров, 2017б. С. 211–251.

Франк С.Л. О метафизике души (О проблеме философской антропологии) / пер. с нем. Оксаны Назаровой // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2016–2017 годы. М.: Модест Колеров, 2017в. С. 252–283.

Coreth E. Kant – nach 150 Jahren // Wort und Wahrheit. 1954. № 9. S. 620–625.

Coreth E. Grundfragen des menschlichen Daseins. Innsbruck; München: Tyrolia, 1956.

Coreth E. Was ist philosophische Anthropologie? // Zeitschrift für katholische Theologie. 1969. Bd. 91. S. 252–273.

Coreth E. Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie. Innsbruck; Wien; München: Tyrolia, 1973.

Frank S. Wesen und Richtlinien der russischen Philosophie // Der Gral. 1924–1925. Jg. XIV, H. 8. S. 384–394.

Frank S. Russland und Abendland in russischen Denken // Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library. Columbia University, New York. S.L. Frank Papers, Box 12. [London, 1946].

Kanzian Ch. Transzendente Metaphysik (Ein Überblick zur ersten Orientierung) // Leseraum. Innsbruck: Universität Innsbruck, 2005. URL: <https://www.uibk.ac.at/theol/leseraum/texte/590.html> (дата обращения: 26.06.2022).

Maréchal J. Le point de départ de la métaphysique: en 5 vols. P.: Alcan [et al.], 1922–1947.

Nazarova O. Das Problem der Wiedergeburt und Neubegründung der Metaphysik am Beispiel der christlichen philosophischen Traditionen: der russischen religiösen Philosophie (Simon L. Frank) und der deutschsprachigen neuscholastischen Philosophie (Emerich Coreth). München: UTZ, 2017.

Frank, S.L., 1987. *The Spiritual Foundations of Society. An Introduction to Social Philosophy*. Translated by B. Jakim. Athens, Ohio & London: Ohio University Press.

Frank, S.L., 1990. Fr. Nietzsche and the Ethics of 'Love of the Distant'. In: S. L. Frank, 1990. *Sochineniya [Works]*. Moscow: "Pravda", pp. 9-64. (In Rus.)

Frank, S.L., 1992. The Ethics of Nihilism. In: *Intelligenciya. Vlast'*. Narod. Moscow: Nauka, pp. 164-207.

Frank, S.L., 1993a. *Man's Soul: An Introductory Essay in Philosophical Psychology*. Translated by B. Jakim, Foreword by P. Swoboda. Athens: Ohio University Press.

Frank, S.L., 1993b. *Vvedenie v filosofiyu v szhatom izlozhenii [Introduction to Philosophy in a Concise Form]*. Moscow: ABRIS-KNIGA, 1993. (In Rus.)

Frank, S.L., 1995. *Predmet znaniya [The Object of Knowledge]*. In: S. L. Frank, 1995. *Predmet znaniya. Dusha cheloveka [The Object of Knowledge. Man's Soul]*. St. Petersburg: Nauka, pp. 37-416. (In Rus.)

Frank, S.L., 2006. German Idealism: From Kant to Schopenhauer. Lectures, 1910/1911. In: S. L. Frank, 2006. *Saratovskij tekst [Saratov Text]*. Saratov: Saratov University Press, pp. 112-168. (In Rus.)

Kant, I., 1992. *The Jäsche Logic*. In: I. Kant, 1992. *Lectures on Logic*. Translated and edited by J.M. Young. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 521-630.

Kanzian, C., 2005. *Transzendente Metaphysik (Ein Überblick zur ersten Orientierung)*. Leseraum, Innsbruck: Universität Innsbruck. Available at: <https://www.uibk.ac.at/theol/leseraum/texte/590.html> [accessed 26 June 2022].

Maréchal, J., 1922–1947. *Le point de départ de la métaphysique: en 5 volumes*. Paris: Alcan et al.

Natorp, P., 1912. Kant und die Marburger Schule. *Kant-Studien*, 17(3), pp. 193-221.

Nazarova, O., 2017. *Das Problem der Wiedergeburt und Neubegründung der Metaphysik am Beispiel der christlichen philosophischen Traditionen: der russischen religiösen Philosophie (Simon L. Frank) und der deutschsprachigen neuscholastischen Philosophie (Emerich Coreth)*. München: UTZ.

Windelband, W., 1903. *Präludien. Aufsätze und Reden zur Einleitung in die Philosophie. Zweite vermehrte Auflage*. Tübingen & Leipzig: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).

Translated from the Russian by Evgeni N. Filippov

Об авторе

Оксана Александровна **Назарова**, доктор философии, доцент, Институт персонального тренинга и консультирования, Мюнхен, Германия.

E-mail: ap-image@mail.ru

Для цитирования:

Назарова О. А. Апология человеческого бытия vs «идеальное человекоубийство»: антропологический проект С. Л. Франка // Кантовский сборник. 2023. Т. 42, № 1. С. 52–70.

doi: 10.5922/0207-6918-2023-1-3

© Назарова О. А., 2023.

The author

Dr *Oksana A. Nazarova*, Associate Professor, Institute of Personal Training and Consulting (IPB), Munich, Germany.

E-mail: ap-image@mail.ru

To cite this article:

Nazarova, O.A., 2023. Apology of Human Existence vs “Ideal Homicide”: S.L. Frank’s Anthropological Project. *Kantian Journal*, 42(1), pp. 52-70.

<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2023-1-3>

© Nazarova O. A., 2023.



ПРЕДСТАВЛЕНО ДЛЯ ВОЗМОЖНОЙ ПУБЛИКАЦИИ В ОТКРЫТОМ ДОСТУПЕ В СООТВЕТСТВИИ С УСЛОВИЯМИ ЛИЦЕНЗИИ CREATIVE COMMONS ATTRIBUTION (CC BY) ([HTTP://CREATIVECOMMONS.ORG/LICENSES/BY/4.0/](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/))



SUBMITTED FOR POSSIBLE OPEN ACCESS PUBLICATION UNDER THE TERMS AND CONDITIONS OF THE CREATIVE COMMONS ATTRIBUTION (CC BY) LICENSE ([HTTP://CREATIVECOMMONS.ORG/LICENSES/BY/4.0/](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/))

**С. Л. ФРАНК
И НЕМЕЦКОЕ НЕОКАНТИАНСТВО:
АСПЕКТЫ ДИСКУССИИ**

В. Н. Белов¹

Распространенная в исследовательской литературе оценка раннего периода творчества С. Л. Франка как испытавшего на себе влияние немецкого неокантианства подлежит рассмотрению с критических позиций. Интерес к теме неокантианского искусства русского философа может быть оправдан рядом причин. Во-первых, на русскую философию конца XIX – начала XX в. в целом решающее влияние оказали системные построения, принадлежащие двум различным направлениям: немецкому неокантианству и соловьевской школе всеединства. Во-вторых, и сам Франк, и немецкие неокантианцы выделяли среди своих предтеч немецкого кардинала Николая Кузанского и указывали на значимость его математических штудий для построения их собственных концепций. И наконец, Франк уделял особое внимание, прежде всего на этапе своего становления как философа, идеям ведущего европейского направления начала XX в. – немецкого неокантианства, что дает некоторым исследователям его творчества право утверждать основополагающую роль немецкого неокантианства в переходе мыслителя от марксизма к религиозному онтологизму. Принципиальное противостояние русского философа с немецким неокантианством получило освещение в работе «Предмет знания», в которой Франк подверг критическому разбору неокантианские концепты числа и времени. Несмотря на ряд верных указаний на односторонность в определении числа в неокантианстве, прежде всего у марбургского философа Пауля Наторпа, в целом Франк для обоснования своей отличной от неокантианской концепции числа и времени не привел достаточно убедительных аргументов. Предпринятые русским философом попытки объяснить абстрактное понятие числа с помощью еще более абстрактного понятия всеединства не увенчались успехом, на мой взгляд, из-за игно-

¹ Российский университет дружбы народов им. Патриса Лумумбы, Россия, 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6. Поступила в редакцию: 20.11.2022 г.
doi: 10.5922/0207-6918-2023-1-4

**SEMYON FRANK
AND THE GERMAN NEO-KANTIANISM:
ASPECTS OF DEBATE**

V. N. Belov¹

The widespread assessment of the early period of Semyon L. Frank's work as being influenced by German Neo-Kantianism is in need of a critical scrutiny. There are several reasons why the Russian philosopher's interest in Neo-Kantianism merits a closer look. First, two systemic theories belonging to different trends exerted a decisive influence on Russian philosophy in the late nineteenth and early twentieth centuries: German Neo-Kantianism and Vladimir Solovyov's school of all-unity. Second, Frank himself and the German Neo-Kantians considered Nicholas of Cusa to be one of their forerunners and pointed out the importance of his mathematical ideas for their mathematical studies. Thirdly and lastly, Frank paid particular attention, especially in his formative period as a philosopher, to the leading trend in the early twentieth century, namely German Neo-Kantianism, which led some students of his work to believe that German Neo-Kantianism played the decisive role in Frank's abandonment of Marxism in favour of religious ontology. Frank's fundamental disagreement with German Neo-Kantianism was expressed in his work *The Object of Knowledge* in which he criticised the Neo-Kantian concepts of number and time. Although Frank rightly points out the one-sidedness of the Neo-Kantian definition of number, most notably in the works of the Marburg philosopher Paul Natorp, on the whole his criticism of the Neo-Kantian concept of number and time as being different from his own is not entirely convincing. In my opinion, Frank's attempt to explain the abstract concept of number through a still more abstract concept of all-unity was not crowned with success because he ignored the ex-

¹ Patrice Lumumba Peoples' Friendship University of Russia (RUDN University). 6 Miklukho-Maklaya st., Moscow, 117198, Russia. Received: 20.11.2022.
doi: 10.5922/0207-6918-2023-1-4

рирования или как опыта христианского богословия в осмыслении догмата Троицы, так и глубоких размышлений о Павла Флоренского над этой темой.

Ключевые слова: Франк, русская религиозная философия, немецкое неокантианство, Наторп, Николай Кузанский, Флоренский, число, время

Введение

Интерес к проблеме влияния немецкого неокантианства на философское творчество С. Л. Франка продиктован прежде всего тем, что последний является одним из самых известных русских религиозных философов XX столетия, представляющих так называемую школу всеединства Вл. Соловьева. В свою очередь, Марбургская и Баденская школы неокантианства в начале XX в. занимали ведущую позицию в немецкой и европейской философии и олицетворяли собой новый этап в развитии трансцендентального идеализма Канта. В эволюции взглядов русского философа действительно имеется период особого внимания к немецкому неокантианству. Один из самых известных европейских исследователей творчества русского религиозного философа с. Тереза Оболевич считает даже, что в начале XX в. «Франк был прилежным учеником неокантианцев» (Оболевич, 2014, с. 62). Она также указывает на то, что отчетливее всего неокантианство Франка явлено «в пространном эссе “О критическом идеализме”, опубликованном в 1904 г. в журнале “Мир божий”» (Там же, с. 63). Кроме того, она считает, что именно неокантианство стало той необходимой ступенью в развитии философской позиции русского мыслителя, которая помогла ему преодолеть более ранние марксистские увлечения (Цыганков, Оболевич, 2019, с. 9; см. также: Оболевич, 2017, с. 3–11).

По меньшей мере два момента, полностью идентичных по форме, но абсолютно различных по содержанию, дают нам основание для сравнения Франка и немецкого неокантианства. Прежде всего это внимание русского фи-

perience of Christian theology and the Trinity dogma as well as the profound thoughts of the Rev. Pavel Florensky on this topic.

Keywords: Semyon Frank, Russian religious philosophy, German Neo-Kantianism, Paul Natorp, Nicholas of Cusa, Pavel Florensky, number, time

Introduction

Interest in the problem of the influence of Neo-Kantianism on the philosophical legacy of Semyon Frank is prompted mainly by the fact that Frank was one of the foremost Russian religious philosophers of the twentieth century who belonged to the “all-unity” school of Vladimir Solovyov. For their part the Marburg and Baden schools of Neo-Kantianism were the leading trends in the German and European schools of philosophy and represented a new stage in the development of Kant’s transcendental idealism. It is true that there was a period in the evolution of Frank’s views when he was particularly attentive to German Neo-Kantianism. Teresa Obolevich, a prominent European student of Frank, claims that in the early twentieth century “Frank was a diligent pupil of the Neo-Kantians” (Obolevich, 2014, p. 62). She points out that Frank’s Neo-Kantianism is most apparent “in his long essay ‘On Critical Idealism’, published in 1904 in the journal ‘*Mir bozhiy*’ [‘God’s World’]” (*ibid.*, p. 63). She also believes that Neo-Kantianism was a necessary stepping-stone in the evolution of Frank’s philosophy which helped him to overcome his early enthusiasm for Marxism (Tsygankov and Obolevich, 2019, p. 9; see also Obolevich, 2017, pp. 3-11).

At least two things, identical in form but totally different in content, warrant a comparison between Frank and German Neo-Kantianism. Above all it is the shared interest of the Russian

лософа и его немецких коллег к теории познания, а также пристальный интерес к философии Николая Кребса (Кузанского). Поэтому возникает необходимость в более точном и предметном ответе на вопрос, в каком смысле и можно ли вообще вести речь о неокантианстве русского мыслителя, пусть и на определенном — достаточно коротком — отрезке его творческой биографии.

Системность философских построений

Следует подчеркнуть, что Франк выделяется среди всех русских религиозных философов в первую очередь *строгостью* и системностью своих философских концепций. Неслучайно В. В. Зеньковский в своей «Истории русской философии» отмечает: «Опыт подлинной системы Всеединства находим мы у С. Л. Франка... <...> Мы имеем в произведениях Франка очень стройную, продуманную систему...» (Зеньковский, 2001, с. 801–802). А чуть далее добавляет: «Я без колебания должен сказать, что считаю систему Франка самым значительным и глубоким, что мы находим в развитии русской философии» (Там же, с. 819).

В сознательном следовании системности со стороны Франка нельзя не увидеть сходство с таким же стремлением Вл. Соловьева. Поэтому Франка вполне уместно назвать Соловьевым XX столетия. И если Соловьев, ратуя за цельное знание, главными своими противниками видел позитивистов и отчасти Канта как адептов отвлеченного знания, то у Франка такими идеалистическими «позитивистами» становятся немецкие школы неокантианства.

Исходя из одного факта системности философии Франка не следует считать, что он в какой-то момент своей творческой биографии был неокантианцем и, соответственно, в последующем вынужден был преодолевать свое неокантианство. Конечно, нельзя отрицать очевидное расположение русского мыслителя к учению Канта и немецких неокантианцев, особенно в ранний период становления его фило-

philosopher and his German colleagues in the theory of cognition and the philosophy of Nicholas of Cusa. This prompts the need to take a closer look at the question in what sense, if at all, we can talk about Frank's Neo-Kantianism, even within a relatively short stretch of his creative biography.

Systemic Character of Philosophical Thinking

It is important to stress that Frank stands out among Russian religious philosophers on account of the *rigour* and *systemic character* of his philosophical concepts. Vasily V. Zenkovsky (1967, pp. 852-853) notes in his *History of Russian Philosophy* that “We find an attempt at a genuine system of All-Unity² in S. L. Frank [...]. His works represent a well-constructed and well-thought-out system [...]” Further on, he adds, “I feel obliged to say without hesitation that I consider Frank's the most significant and profound system in the history of Russian philosophy [...]” (*ibid.*, p. 871).

Frank's commitment to systematicity makes one think of a similar commitment of Vladimir Solovyov, such that Frank can well be called a twentieth-century Solovyov. While Solovyov, in advocating holistic knowledge, saw his enemies in Positivists and partly in Kant as adepts of detached knowledge, for Frank such idealistic “Positivists” were the German Neo-Kantian schools.

It does not follow from the single fact that Frank's philosophy is systemic that at a certain point in his biography he was a Neo-Kantian and, accordingly, later had to overcome it. Of course, he was without a doubt favourably disposed toward Kant's teaching and

² Corrected by Editor.

софии (1903–1908), когда он уделяет достаточно пристальное внимание теоретико-познавательным построениям неокантианцев и поддерживает их стремление к формированию научной реальности посредством логических инструментов. Но здесь же следует указать и на то, что этические, эстетические и социально-политические идеи немецких неокантианцев² не вызывали у русского философа никакого интереса. Поэтому более справедливо в данном случае вести речь не о неокантианстве Франка, а о значительном влиянии немецкого неокантианства на становление философской позиции русского мыслителя в период его ученичества, которое помогло ему убедиться в истинности идеалистической, а не материалистической (марксистской) школы в философии (см., напр.: Swoboda, 1995, p. 259, 270–271).

Если же говорить не о различных этапах становления философии Франка и влияниях на него в эти периоды различных философских школ и направлений, а о его философской концепции как целостном учении, то следует признать, что она принадлежит другой, нежели неокантианство, традиции и обращение русского мыслителя к анализу тех или иных утверждений представителей неокантианских школ заведомо сопряжено с критическим настроем и несистемностью такого анализа. Франк подходит к анализу отдельных аспектов учения немецких неокантианцев с уже готовыми оценками, что, конечно, превращает этот процесс в малозначащий момент его исследований. Тем не менее то, что обе философские концепции системны и опираются на теорию познания, дает нам основание для сравнения.

Несколько огрубляя и схематизируя, эти концепции следует обозначить как субстанциальную и метафизическую у русского философа

² В своей статье я использую узкое понятия немецкого неокантианства, которое включает в себя философские концепции только двух основных неокантианских школ — Марбургской и Баденской, и поэтому не принимаю во внимание влияние на Франка идей Г. Зиммеля или А. Рийля.

Neo-Kantians, especially in the early stages of his philosophical career (1903–1908) when he showed considerable interest in the theoretical-cognitive ideas of Neo-Kantians and supported their commitment to forming scientific reality through logical instruments. But it has to be said that he showed no interest in the ethical, aesthetic and socio-political ideas of German Neo-Kantians.³ So we should rather not be talking about Frank's Neo-Kantianism, but about a significant influence of German Neo-Kantianism on the formation of Frank's philosophical position during his formative period, which convinced him of the superior validity of the idealistic over the materialistic (Marxist) philosophy (see, for example, Swoboda, 1995, pp. 259, 270-271).

If we leave aside the stages in the development of Frank's philosophy and the philosophical schools and currents that influenced him during those periods and concentrate rather on his philosophical conception as an integral doctrine it has to be admitted that it belongs to a tradition other than Neo-Kantianism. Furthermore, if Frank turns to the analysis of certain tenets of the representatives of Neo-Kantian schools, one can be sure that his intent is critical and his analysis is unsystematic. Frank approaches specific aspects of German Neo-Kantianism with pat answers which, of course, turns the process into an insignificant aspect of his research. Even so, the fact that both philosophical concepts are systemic and are based on the theory of cognition gives grounds for comparison.

Roughly, it can be said that Frank's system is substantial and metaphysical while

³ In this article I use the concept of German Neo-Kantianism in the narrow sense, i.e. the philosophical concepts of the two main Neo-Kantian schools of Marburg and the South-West, ignoring the influence on Frank of Georg Simmel or Alois Riehl.

фа и реляционную и трансцендентальную у неокантианцев. По большому счету и неокантианцы, и Франк принимали во внимание как предметное бытие, так и характер отношения между предметами, но при этом в своих учениях делали разные акценты: если для русского мыслителя приоритетным становится предметное бытие, которое детерминирует характер его связи как внутри, так и вне предмета, и поэтому здесь доминирует субъект, его выбор и его своеволие, цель которого — Абсолют, то для неокантианцев приоритет имеет деятельность (познавательная, культурная), сам процесс, который и приобщает изолированного субъекта к целому. И только через приобщение к целому, по мнению немецких неокантианцев, особенно марбургского направления, мы в следующем возвращении к субъекту избежим субъективного своеволия. Следовательно, акцент немецких неокантианцев на процессуальности, приоритет момента отношения между предметами перед самими предметами — это не движение в дурную бесконечность, но тот монодуалистический процесс челночного движения между субъектом и культурой, где лишь культура обладает инструментом монизма, объединения, а человек приобретает этот инструмент, только приобщаясь к культуре, не растворяясь в ней окончательно.

Таким образом, мы можем указать на характер определенного сходства в методологических подходах русского философа и немецких неокантианцев — это так называемое витание над множественностью, а именно поиск того единства, которое стремится не растворить индивидуальное во множественном, но и не редуцировать множественное к монологичному единому.

У Франка акцент в познании переносится с проблемы достоверности и истинности на проблему единства объекта и субъекта, которое априори и обеспечивает результату познания, то есть знанию, искомые достоверность и истинность. Более того, именно это единство и может гарантировать знанию его искомые

the Neo-Kantian one is relational and transcendental. At the end of the day both the Neo-Kantians and Frank took into account both objective being and the character of relations between objects, but they placed the accents differently: while Frank focuses on objective being which determines the character of its links inside and outside the object, so that the subject, his/her choice and volition — whose aim is the Absolute — dominates, the Neo-Kantians give priority to activity (cognitive, cultural) and to the actual process, which makes an isolated subject part of a whole. It is only by becoming part of a whole, the German (especially Marburg) Neo-Kantians argue, that we can avoid subjective wilfulness when we revisit the subject. Consequently, the emphasis of the German Neo-Kantians on the process, the priority of the relationship between objects as distinct from the objects themselves is not a movement toward inchoate infinity, but the mono-dualistic process of shuttling between the subject and culture where only culture possesses the instrument of monism, unification, while the human being obtains this instrument only by becoming part of culture though not becoming totally dissolved in it.

Thus, we can point to a certain similarity between the methodological approaches of Frank and the German Neo-Kantians, a hovering over multiplicity, i.e. the search for a kind of unity that does not seek to dissolve the individual in the multiple, nor does it seek to reduce the multiple to monologic unity.

Frank shifts the accent in cognition from the problem of authenticity and veracity to the problem of the unity between object and subject which *a priori* ensures the authenticity and veracity of the result of cognition, i.e. knowledge. Moreover, this unity alone can guarantee the desired characteristics of knowledge. The unity,

характеристики. А это единство, в свою очередь, требует, чтобы и знание было абсолютным и безграничным, то есть не ограничивалось лишь областью познанного, но включало в себя и область еще не познанного (постижимого) и никогда не постижимого. Собственно, обсуждение вопроса о безграничности знания, то есть невозможности для знания установить границы рациональности, необходимо русскому философу для утверждения как раз непреодолимой его ограниченности, поскольку в нем всегда останется непостижимость Бога.

Не так ли и у неокантианцев, прежде всего марбургцев? Еще не познанное выступает у них тем *X*, той загадкой, которая в познании становится импульсом к самому процессу познания. Не будь ее, существование человека познания бы и не требовало. И если они говорят о бесконечности процесса познания, то не свидетельствует ли это и о том, что непостижимое абсолютно и никогда не будет до конца разгадано?

Метафизический характер философии Франка раскрывается в онтологическом доказательстве бытия Бога³, приобретающем у русского мыслителя значение универсального онтологического доказательства необходимости существования Абсолюта, истина которого сверхэмпирична и сверхрациональна, а потому она никак не постигаема ни в нашем повседневном опыте, ни в наших логических построениях, но в то же время необходимо детерминирует и опыт, и логику. И если мы спросим, что обуславливает или рождает эту последнюю необходимость, поскольку она не фактическая, не логическая, не категорическая, не аподиктическая, то ответ Франк дает опять же рационально-логически пустой: это — первичная, или абсолютная необходимость. По сути дела, здесь мы имеем пример гетерологии неокантианства, которую принадлежавшие к этому направлению философы развивали в противовес

³ Сравнительный анализ всех текстов Франка, в которых представлено его онтологическое доказательство, осуществлен в статье: (Оболевич, Цыганков, 2017).

in turn, demands that knowledge be absolute and infinite, i.e. is not confined to the realm of what is known, but includes the area of what is not yet known (fathomed) and what can never be fathomed. In effect, Frank needs to discuss the question of limitless knowledge, i.e. the impossibility for knowledge to set the boundaries of rationality in order to affirm its insurmountable limitation since God will always remain inscrutable.

Is this not also the case with the Neo-Kantians? What is yet to be known for them is *X*, the riddle which in cognition is an impulse for the process of cognition. Without it, human existence would not require cognition. If they say that the process of cognition is infinite, does it not attest to the fact that the unfathomable is absolute and will never be solved to the end?

The metaphysical character of Frank's philosophy is revealed in the ontological proof of God's existence,⁴ which with him becomes a universal ontological proof of the necessity of the existence of the Absolute, the truth of which is supra-empirical and supra-rational, so that it is unfathomable in our day-to-day experience and logical schemes, but at the same time determines both experience and logic. If we ask what conditions or gives rise to this necessity because it is neither factual nor logical, nor categorical, nor apodictic, Frank's answer is again rationally and logically empty: it is primary, or absolute necessity. Indeed, we have here an example of the heterology of Neo-Kantianism which it developed as a counterweight to Hegelian dialectics. Thomas Aquinas bases his proof on the principle that God is the limit of infinity, embracing as He does

⁴ For a comparative analysis of all Frank's texts in which his ontological proof is presented see Оболевич and Tsygankov (2017, pp. 99-115).

гегелевской диалектике. Если доказательства Фомы Аквинского строятся на принципе установления предела бесконечному в лице Бога, который объемлет бесконечный ряд и в начале в качестве первопричины бесконечной сменяемости причин и следствий, и в конце в качестве высшей цели, то Франк стремится установить принцип самого процесса такого бесконечного развития, причем в отличие от гегелевской диалектики бинарного снятия русский мыслитель задействует то третье единство, которое не снимает предшествующую бинарность, но ее обуславливает. Однако следует также подчеркнуть, что Франк пытается утвердить единство онтологического и гносеологического как бинарного. Такое единство не снимает оппозицию онтологического и гносеологического, тем более не редуцирует одно к другому, но выходит за их рамки в область метафизики, что уже однозначно может быть определено как предмет веры, а не жизненного опыта или логических рассуждений. Указывая на родство такой философской метафизики и религиозной веры, философ отмечает: «Абсолютное, интуитивно, внутренним опытом постигаемое бытие, как единство бытия и знания, — это понятие, лежащее в основе онтологического доказательства, совпадает с той таинственной сердцевиной бытия, которая раскрывается в живом личном религиозном опыте, как Бог» (Франк, 1972, с. 142).

Неокантианцы стремятся также в логике становления уйти от гегелевского принципа отрицания, приводящего к единству через принцип снятия, или преодоления, бинарности. Гегель закладывает процессуальность в начале, но вынужден остановить ее в конце в виде абсолютной идеи, дабы избежать дурной бесконечности, не имеющей детерминант ни в начале, ни в конце. Неокантианцы попытались перевернуть пирамиду диалектической логики Гегеля, открыв в бесконечность момент завершения, но убрав момент дурной бесконечности через определение первоначала этой логики и одновременно добившись неметафизического характера этого первоначала. То есть,

an infinite series, in the beginning as the primary cause of the infinite succession of causes and effects and at the end as the supreme goal. Frank, by contrast, tries to establish the principle of the process of infinite development, of setting the limit to the infinite development and, unlike the Hegelian dialectics of binary sublation, Frank brings in a third unity which does not sublimate but conditions the previous binarism. Such unity does not remove the opposition of the ontological and epistemological, still less reduces one to the other, but goes beyond their framework into the realm of metaphysics, which can safely be defined as a matter of faith and not life experience or logical reasoning. Pointing to the similarity between such philosophical metaphysics and religious faith Frank (1972, p. 142) writes: “The absolute being fathomed intuitively, through inner experience as the unity of being and knowledge, is a concept that underpins the ontological proof and coincides with the mysterious core of being which is revealed as God in actual personal religious experience.”

Neo-Kantians also seek, in the logic of becoming, to depart from the Hegelian principle of negation which leads to unity through the principle of sublation or overcoming of binarism. Hegel places processuality at the beginning but is forced to bring it to a conclusion in the end in the shape of the absolute idea in order to avoid inchoate infinity, which has no determinants either at the beginning or the end. The Neo-Kantians tried to overturn the pyramid of Hegel’s dialectical logic, opening the end into infinity but removing the moment of inchoate infinity through a definition of the origin of this logic and simultaneously achieving a non-metaphysical character of this origin. In effect, they put the single principle at its founda-

по сути, они положили в ее основание единое начало, но не монистическое, а бинарное, двуединое, обеспечив непротиворечивое единство онтологического и гносеологического.

Х. Крайнен отмечает, что первоначально у Генриха Риккерта

выказывает себя как устроенное гетеротетично. Согласно гетеротетичному принципу, минимум логической предметности состоит из моментов Одного и Другого. Любое мышление есть отнесение Одного к Другому, любое помысленное есть отношение. Чистая гетерогенность конституирует мышление чисто как отношение. Сфера чистой гетерогенности логически предшествует сфере определяющего мышления, которая у Риккерта есть сфера суждения (Krijnen, 2022, S. 102; ср.: Крайнен, 2020, с. 55–56)⁴.

Не согласен с таким определением характера суждения Риккерта Герман Коген, который полагает, что гетерогенность не предшествует, но составляет существо самого суждения. Коген полагает, что синтез, осуществляемый в суждении, есть диалектический процесс, сохраняющий в себе как объединение, так и разъединение. Он указывает на то, что «синтез все же не является только операцией с так называемым обычно единством. Синтез единства есть столь же разъединение, сколь и объединение» (Cohen, 1922, S. 61).

Достижимое в процессе производства суждения единство Коген считает не монологическим, но единством, сохраняющим и множественность. Таким образом, не только сам про-

⁴ Российский философ С. И. Гессен обозначает принцип гетерологии, предлагаемый в поздних работах его учителя Риккерта, «как попытку синтеза разума и интуиции, монизма и плюрализма, рационализма и иррационализма» и добавляет, что «если существо “гетерологии” видеть в том, что противоборство двух начал она превращает в единство двух моментов и что для нее “одно” постигает и сохраняет себя как то же самое лишь через обнаружение в нем “другого”, то можно сказать, что в ней в сущности обновляется вечный мотив философской мысли, мотив диалектики...» (Гессен, 1995, с. 21).

tion, but it is not monistic but binary to ensure a non-contradictory unity of the ontological and the epistemological.

Christian Krijnen (2022, p. 102) writes that with Heinrich Rickert

[t]he origin manifests itself as heterothetically structured. According to the heterothetic principle⁵ the minimum of logical objectness is One and Other. All thinking is a relating of the One to the Other, anything thought is a relation. Pure heterogeneity constitutes thinking purely as a relationship. The sphere of pure heterogeneity logically precedes the sphere of determining thinking which for Rickert is the sphere of judgment.⁶

This definition of the character of judgment by Rickert is challenged by Herman Cohen who believes that heterogeneity does not precede but constitutes the essence of a judgment. Cohen considers the synthesis effected in a judgment to be a dialectical process which preserves both unification and separation. He points out that “synthesis, after all, is not only the operation with what is usually called unity. Synthesis of unity is as much a disjoining as it is a joining”⁷ (Cohen, 1922, p. 61).

⁵ The Russian philosopher Sergey Hessen (1995, p. 21) describes the principle of heterology proposed in the later works of his teacher, Rickert, as “an attempt to synthesise reason and intuition, monism and pluralism, rationalism and irrationalism”, adding that “if the essence of ‘heterology’ is that it turns the struggle of two principles into the unity of two moments, and that ‘one’ fathoms and preserves itself as the same thing only through discovering ‘the other’, it can be said that it essentially renews the eternal motive of philosophical thought, the motive of dialectics [...]”

⁶ “Der Ursprung erweist sich als heterothetisch verfasst. Gemäß dem heterothetischen Prinzip besteht das Minimum logischer Gegenständlichkeit aus den Momenten des Einen und des Anderen. Alles Denken ist ein Beziehen des Einen auf das Andere, alles Gedachte eine Beziehung. Die reine Heterogenität konstituiert das Denken rein als Beziehung. Die Sphäre reiner Heterogenität geht der Sphäre des bestimmenden Denkens, die bei Rickert die Sphäre des Urteils ist, logisch voran.”

⁷ “[...] doch ist die Synthesis nicht nur die Operation mit der gewöhnlich so genannten Einheit. Die Synthesis der Einheit ist ebenso Sonderung, wie Vereinigung.”

цесс образования суждения, но и результат его, согласно Когену, остается незавершенным и неокончательным. Он заявляет:

В русле обособления мы думаем именно об *акте*, который совершается и поскольку он совершается. И так же в русле объединения. И поэтому относительно содержания акт считается *совершенным*. Согласно этому мы и полагаем соответствующие содержания завершенными. В этом заключена ошибка. Обе деятельности, как и их содержания, нельзя привести к стабильному состоянию в одном лишь настоящем, но можно исходя из актуального настоящего установить отношение в будущее, к будущему. Объединение не следует мыслить в качестве события, чье совершение закончилось; но в качестве *задачи* и в качестве идеала задачи... (Ibid., S. 64).

Таким образом, для неокантианцев бессмысленно вести речь о непознаваемом самом по себе, поскольку там прекращается всякое движение мысли и, соответственно, открывается простор для субъективных спекуляций, чем, по мнению немецких неокантианцев, особенно грешат философские построения, которые помещают в свое основание интуицию, непосредственно усматривающую целостный характер первоначала мысли⁵. Неокантианцы же полагают, что о непознаваемом как о целом имеет смысл вести речь только как об *X*, вызове для разума, в вопросе.

Философия Николая Кузанского

Второй момент, который с очевидностью может зафиксировать сходство в позициях русского мыслителя и немецких неокантианцев, — это особое внимание к философии Николая

⁵ В частности, Риккерт подчеркивает: «Борьба с отвлеченными построениями во имя интуиции основывается на игнорировании истинных целей всякого познания. Понятия столь же необходимы для обретения новых созерцаний, сколь необходимы созерцания для того, чтобы логическое мышление двигалось вперед» (Риккерт, 1925, с. 113).

Cohen argues that the unity achieved in the process of producing a judgment is not monological, but one that preserves plurality. Thus, according to Cohen, not only the process of forming a judgment, but its result remains incomplete and not final. He writes:

In the process of othering we think precisely about an *act* which is performed and insofar as it is being performed. The same is true of the process of unification. Therefore in terms of content the act is deemed to be *completed*. Accordingly, we consider the corresponding contents to be completed. Herein lies the mistake. Neither activity, like their contents, can be brought to a stable state in the present but, proceeding from the existing present, they must be placed in the future, placed in a relationship with the future. Unification should not be thought as an event completed; but as a *task* and as an ideal of the task [...]⁸ (Ibid., p. 64).

So, it makes no sense for Neo-Kantians to discuss the unknowable in itself because here all movement of thought ceases and, accordingly, space is opened up for subjective speculations which, in the opinion of the German Neo-Kantians, is a particular sin of philosophical constructs based on intuition, which directly captures the holistic character of the origin

⁸ "Wir denken nämlich bei der Richtung der Sonderung an den Akt, der und sofern er sich vollzieht. Und ebenso bei der Vereinigung. Und rücksichtlich des Inhalts gilt daher der Akt als vollzogen. Demgemäß auch denken wir die entsprechenden Inhalte als abgeschlossene. Hierin liegt der Fehler. Beide Tätigkeiten und ebenso ihre Inhalte sind nicht in einer Gegenwart zu stabilisieren, sondern aus der aktuellen Gegenwart in die Zukunft, zur Zukunft in Beziehung zu setzen. Die Vereinigung ist nicht als ein Ereignis zu denken, dessen Vollzug zum Abschluss gekommen wäre; sondern als eine Aufgabe, und als das Ideal einer Aufgabe [...]"

Кузанского. Например, по мнению Когена, благодаря тому, что Кузанец первым среди поздне-ренессансных мыслителей «вновь находит ариаднову нить научной философии», он становится «не только первым великим немецким философом, но и основателем немецкой философии» (Cohen, 1922, S. 32). Ввиду особого исследовательского интереса другого представителя марбургского неокантианства, Эрнста Кассирера, к переходным периодам в интеллектуальной истории Европы вовсе не случайно, что он определяет Кузанца «как первого мыслителя Нового времени» (Кассирер, 2000, с. 17).

Подчеркивая заслуги (те же, что отмечают и немецкие неокантианцы) Николая Кузанского, который сумел объединить «духовные достижения Античности и Средневековья с основоположными замыслами Нового времени» (Франк, 1990, с. 184), Франк вообще считает философию Кузанца единственной оказавшей решающее влияние на его собственную философскую позицию. Он заявляет в отношении немецкого мыслителя: «Для меня он в некотором смысле есть мой единственный учитель философии» (Там же)⁶.

Однако в обращении к философии Николая Кузанского, так же как и в основаниях построения своих философских систем, у русского философа и немецких неокантианцев мы видим серьезные различия в акцентах: если для Франка учение Кузанца есть универсальный образец примирения теологических, философских и математических символов и подходов для утверждения примата абсолютного бытия, то марбургские философы предпочитают подчеркивать глубокое, но все-таки ограниченное влияние своего предшественника на освобождающуюся от доминанты религии и, соответственно, приобретающую все большую самостоятельность и независимость научную и философскую мысль.

⁶ Подробный анализ всех аспектов обращения Франка к философским идеям Кузанца на протяжении всего творчества русского философа см.: (Элен, 2005).

of thought.⁹ Neo-Kantians, by contrast, believe that the unknowable as a whole can only meaningfully be discussed as *X*, a challenge for the reason, a question.

The Philosophy of Nicholas of Cusa

The second fact that definitely points to the similarity of the positions of Frank and the German Neo-Kantians is their particular attention to the philosophy of Nicholas of Cusa. For example, in Cohen's opinion, because Nicholas of Cusa was the first late Renaissance thinker "to recapture the Ariadne thread of scientific philosophy"¹⁰ he became "not only the first great German philosopher, but the founder of German philosophy"¹¹ (Cohen, 1922, p. 32). It is no accident that Ernst Cassirer, another representative of Marburg Neo-Kantianism who had a special interest in the intellectual history of Europe, considered Nicholas of Cusa to be "the first modern thinker" (Cassirer, 2010, p. 10).

Frank, like the German Neo-Kantians, gave credit to Nicholas of Cusa for combining "the spiritual achievements of antiquity and the Middle Ages with the fundamental problems of modern times" (Frank, 1983, p. XI), and considered his philosophy to be the only decisive influence on his own philosophical views. He wrote: "In a certain sense he is my only teacher of philosophy" (*ibid.*).¹²

⁹ Rickert (1924, pp. 238-239), for example, stresses: "The struggle against conceptual constructs in the name of intuition misconceives the true goals of any cognition. Concepts are as necessary for obtaining new intuitions as intuitions are necessary for conceptual thinking to move forward" (cf. "*Der Kampf gegen die begriffliche Konstruktion zugunsten der Intuition beruht auf einem Missverständnis der Ziele der Erkenntnis. Man braucht ebenso Begriffe, um neue Anschauungen zu finden, wie man Anschauungen braucht, um im begrifflichen Denken vorwärts zu kommen*").

¹⁰ "[...] findet den Ariadnefaden der wissenschaftlicher Philosophie wieder auf [...]."

¹¹ "[...] nicht nur zum ersten deutschen großen Philosophen, sondern zum Begründer der deutschen Philosophie."

¹² For a detailed analysis of all aspects of Frank's use of the philosophical ideas of Nicholas of Cusa throughout his philosophical career see Ehlen (2009, pp. 301-320).

Франк делает акцент на тех ограничениях для рациональности, которые выявляются в позиции Кузанца по *docta ignorantia*. Согласно Франку и Николаю Кузанскому, рациональное познание оказывается вторичной, подсобной формой познания, необходимой только для того, чтобы подготовить наше сознание к особому акту постижения Абсолюта через преодоление всех противоположностей, к переходу на «трансрациональную» позицию. Именно опираясь на утверждения Кузанца, русский философ указывает на единственную возможность познать противоречивую реальность как единую: только путем преодоления раздробленности в самом рациональном познании, только путем возвышения над ним⁷.

Для немецких неокантианцев, особенно для марбуржцев, наоборот, использование математических символов при постановке теологических проблем и в дискуссиях по теологическим вопросам и их убедительность — свидетельство укрепления рационалистических позиций до такой степени, что рациональная мысль не просто защищается от мысли верующей и иррациональной или просит о равноправии с ней, но производит экспансию на территорию своего средневекового оппонента.

Принципиальными для обеих сравниваемых здесь сторон оказываются значение учения Кузанца для развития математики и та роль, которую они ей отводят в становлении современного им образа философского знания. Для не-

⁷ Особенно четко подобная опора на Кузанского и трансрациональность представлена у Франка в его «Непостижимом». Приведу для подтверждения лишь одно из таких рассуждений философа: «...трансрациональная позиция — будучи, в отношении объединяемых ею противоречащих отвлеченных познаний, витанием между или над ними — сама по себе есть совершенно устойчивое, твердо опирающееся на самую почву реальности стояние. О нем Николай Кузанский говорит: “великое дело — быть в состоянии твердо укрепиться в единении противоположностей” (*Magnum est posse se stabiliter figere in coniunctione oppositorum*). ...*Всякий окончательный, сполна овладевающий реальностью и ей адекватный синтез никогда не может быть рациональным, а, напротив, всегда трансрационален*» (Франк, 1990, с. 313).

However, considering the motives for turning to the philosophy of Nicholas of Cusa and the grounds for building philosophical systems we find serious differences of emphasis between the Russian philosopher and the German Neo-Kantians: whereas for Frank the doctrine of Nicholas of Cusa is a universal model for reconciling theological, philosophical and mathematical symbols and approaches in asserting the primacy of absolute being, Marburg philosophers tend to stress the profound, but still limited, influence of their predecessor on scientific and philosophical thought, as it eliminates the dominance of religion and, accordingly, acquires ever greater independence.

Frank stresses the limitations of rationality in the views of Nicholas of Cusa due to *docta ignorantia*. He shares his view that rational cognition turns out to be a secondary, auxiliary form of cognition which is needed only to prepare our consciousness for the act of fathoming the Absolute through overcoming of all opposition to moving towards a “transrational” position. Proceeding from this, Frank points to the only possibility of cognising contradictory reality as one: only by overcoming the fragmentation within rational thinking itself, only by rising above it.¹³

By contrast, for the German Neo-Kantians, especially for the Marburgers, the use of mathematical symbols in dealing with theological problems and conducting discussions on theological matters and their potency was evidence that the rationalist position had grown so strong that rational thought was not only

¹³ Reliance on Nicholas of Cusa and transrationality is particularly evident in his book *The Unknowable*. Let me quote just one such passage: “[...] this transrational position is completely stable and is rooted in the very ground of reality, though it is a ‘hovering’ between or above mutually contradictory abstract knowledges. About it Nicholas of Cusa says that ‘it is a great thing to be able to be firmly rooted in the unity of opposites’ (*Magnum est posse se stabiliter figere in coniunctione oppositorum*). [...] Every ultimate synthesis that fully captures reality and is adequate to reality can never be rational but is always transrational” (Frank, 1983, p. 95).

мецкого неокантианства и особенно для Марбургской школы математика и математическое естествознание выступают идеалом научности в сфере познания, и поэтому философия, по их мнению, сможет утвердить свое призвание быть наукой, а точнее, методологией науки только в тесной связи с ее идеалом, проясняя и оправдывая этот идеал. Для Франка же математика, как и любая другая наука, есть лишь средство, чтобы философия могла показать, с одной стороны, ограниченность научного знания, с другой — засвидетельствовать возможность преодоления этой ограниченности. Как раз для выполнения последней задачи, наиболее сложной и в то же время перспективной, русский философ и увидел потенциал в математических рассуждениях Николая Кузанского.

Вполне очевидно, что каждая из рассматриваемых здесь сторон задействует своего Кузанца. У Франка это Николай Кузанский, законченный и самодостаточный, равнозначный как тому, что было до него в этой традиции (неоплатонизму и Дионисию Ареопагиту), так и тому, что стало после него (соловьевской концепции всеединства). Определенным образом и в оценке своего главного «учителя» русский мыслитель использует субстанциально-метафизический подход, абсолютизирующий целостно-позитивный образ концепции Николая Кузанского, но имеющий очевидные пробелы в попытках детализации этого целостного образа. В частности, нельзя не отметить, что главный принцип Кузанца — *coincidentia oppositorum* — Франк стремится развивать не столько в гносеологической или онтологической перспективах, сколько в экзистенциально-психологическом плане, и поэтому русского мыслителя в конечном итоге «интересует не столько задача логического разрешения противоречий, сколько религиозный опыт примирения антиномичности мироздания в горизонте его трансцендентно-имманентного единства» (Душин, 2015, с. 80). Нельзя не согласиться и с мнением И. И. Евлампиева, который находит, что

defending itself against religious and irrational thought or claiming equal rights with it, but was making forays into the territory of its medieval opponent.

Essential for the two views compared here is the significance of the teaching of Nicholas of Cusa for the development of mathematics and the role they assign to it in the evolution of philosophical knowledge of their time. The German Neo-Kantians, and in particular the Marburg school consider mathematics and mathematical natural science as the ideal of scientific cognition, such that philosophy, they maintain, can assert its status as a science, or rather the methodology of science, only in close connection with its ideal, clarifying and justifying this ideal. For Frank, however, mathematics, like any other science, is merely a means by which philosophy can demonstrate, on the one hand, the limited character of scientific knowledge and, on the other hand, assert that this limitation can be overcome. It is for fulfilling this latter task, the most complicated and at the same time the most promising one, that Frank saw the potential in Nicholas of Cusa's mathematical reasoning.

Obviously, each side considered here enlists its own Nicholas of Cusa. Frank views him as complete and self-sufficient, equal both to the earlier tradition (Neo-Platonism and Dionysios Areopagita) and to what came after him (Solovyov's concept of all-unity). In a way, in assessing his main "teacher" Frank, too, uses the substantial-metaphysical approach which makes an absolute of the holistically-positive image of the concept of Nicholas of Cusa, while having obvious problems with detailing this integral image. In particular, Frank seeks to develop the *coincidentia oppositorum* principle, which is key for Nicholas of Cusa, not so much in the epistemological or ontological perspective, but in an existential-psychological way; the result is that Frank at the end of the day "is interested not so much in the task of logical resolution of contradictions, as in the religious experience

пантеистические тенденции в восприятии Николая Кузанского Франком, умаление последней роли рационального познания, полное растворение конечного человеческого существа в Абсолюте ведут к тому, что в своей апологетике мистического знания «Франк постепенно от Николая Кузанского движется к его предшественнику Мейстеру Экхарту» (Евlampиев, 2010, с. 128).

Марбургские неокантианцы, так же, как и Франк, приветствовавшие обращение Кузанца к логике и математике в его теологических штудиях, главным предметом своего анализа и оценки учения немецкого кардинала сделали не результат, к которому он пришел, но сам процесс достижения этого результата, методы и приемы его концептуальных построений. И то, что он для объяснения богословских истин привлек математический аппарат, трактовали не в пользу абсолютности богословских истин, но в пользу силы и всевластия математики и ее методологических возможностей. В целом марбургские неокантианцы полагали, что математика есть «метод естествознания, благодаря которому естествознание и становится наукой в строгом смысле» (Cohen, 1984, S. 59). По этой причине критическая философия, стремящаяся быть научной, должна «не просто быть связанной с наукой и не просто с естествознанием, но в первую очередь с математикой и только через нее и при ее посредстве — с естествознанием» (Ibid.)⁸. И то, что Кузанец вводит в богословие математику с удивительной последовательностью и убедительностью, делает его не более достойным богословом, но провозвестником новой эпохи применения математических приемов и способов не к отвлеченным знаниям о Боге, а к конкретным знаниям о природе. Именно у марбургских неокантианцев, а не у Франка, мы на-

⁸ Подчеркивая особое значение математики для марбургцев, Томас Морман отмечает, что «марбургскую научную философию следует характеризовать как математическую научную философию» (Mormann, 2019, S. 56).

of reconciling the antinomic character of the universe in terms of its transcendental-immanent unity” (Dushin, 2015, p. 80). One can concur with the opinion of Igor I. Evlampiev (2010, p. 128) who claims that pantheistic tendencies in Frank’s perception of Nicholas of Cusa, his belittling of the role of rational cognition, the total dissolution of the finite human being in the Absolute result in Frank’s apology of mystical knowledge, “gradually moving toward his predecessor, Meister Eckart”.

Marburg Neo-Kantians who, like Frank, welcomed Nicholas of Cusa’s use of logic and mathematics in his theological studies, focused their analysis and assessments of his teaching not on the result he arrived at, but on the process of achieving that result, the methods he used to build his conceptual constructs. They attributed the fact that he resorted to mathematics to explain theological truths not to the absolute character of theological truths, but to the omnipotence and methodological potential of mathematics. On the whole, the Marburg Neo-Kantians believed that mathematics is “a method of the natural sciences thanks to which natural science becomes a science in the strict sense”¹⁴ (Cohen, 1984, p. 59). If it is to be scientific, critical philosophy must “not simply be linked with science and not simply with natural science, but first and foremost with mathematics and only through it and with its help with natural science”¹⁵ (Ibid.).¹⁶ The fact that Nicholas of Cusa introduces mathematics into theology with amazing consistency and cogency does not make

¹⁴ “[...] eine Methode der Naturwissenschaft, mit welcher die Naturwissenschaft in eigentlicher Bedeutung erst Wissenschaft wird.”

¹⁵ “[...] nicht nur schlechthin mit der Wissenschaft Zusammenhang hat und auch nicht schlechthin mit der Naturwissenschaft, sondern in erster Linie mit der Mathematik, und erst durch sie, und an ihrer dank mit der Naturwissenschaft.”

¹⁶ Stressing the significance of mathematics for the Marburg school, Thomas Mormann (2019, p. 56) notes that “the Marburg philosophy of science should be characterised as mathematical philosophy of science” (cf. “Es scheint deshalb passend, die Marburger Wissenschaftsphilosophie als eine mathematische Wissenschaftsphilosophie zu charakterisieren”).

ходим указания на роль принципа «совпадения противоположностей» в создании исчисления бесконечно малых и дифференциального исчисления, хотя историки математики указывают на ограниченность этой роли⁹.

Критика неокантианства в «Предмете знания»

Прежде всего в «Предмете знания» (1915) бросается в глаза факт достаточно серьезного обращения Франка к философии немецких неокантианцев¹⁰. Можно уверенно заявить, что Франк был хорошо знаком со всеми основными работами обеих школ неокантианства — как переведенными, так и еще не переведенными на русский язык¹¹.

Вся десятая глава, «Время и число», почти полностью посвящена оценке позиции Марбургской школы в отношении указанных в названии главы феноменов. Причем Франк отмечает здесь и некоторые разногласия Когена и Наторпа в определении числа, разделяя критику Наторпа в адрес его учителя и коллеги, которая касалась концепта бесконечно малой и ее характеристики как первоначала, или изначала, как предпочитает переводить Франк когеновский *Ursprung*. Также русский философ достаточно подробно анализирует «Логические основания точных наук» — главную работу Наторпа, посвященную теории познания.

⁹ В частности, к такому выводу, опираясь на мнение историка математики Йенса Хойрупа, приходит И. С. Кауфман (2011).

¹⁰ Следует заметить, что у Риккерта еще в 1892 г. вышла книга с аналогичным названием — «Der Gegenstand der Erkenntnis».

¹¹ Так, он неоднократно цитирует свой перевод «Прелюдий» Виндельбанда (1903). Прекрасно знакомы ему и непереуведенные произведения Когена «Logik der reinen Erkenntnis» (1902), Наторпа «Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften» (1910) и «Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode. Erstes Buch. Objekt und Methode der Psychologie» (1912), два первых тома Кассирера «Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit» (1906 и 1907), 2-е издание «Der Gegenstand der Erkenntnis» Риккерта (1904) и др.

him a better theologian, but a herald of a new era in the application of mathematical methods — not to abstract knowledge of God, but to concrete knowledge of nature. It was the Marburg Neo-Kantians and not Frank who pointed to the role of the principles of “coincidence of opposites” in the creation of infinitesimal value and differential calculus, although historians of mathematics note that this role is limited.¹⁷

Critique of Neo-Kantianism in *The Object of Knowledge*

What strikes the eye at once in *The Object of Knowledge* (1915) is that Frank treats the philosophy of German Neo-Kantians seriously.¹⁸ It is safe to say that he was conversant with all the main works of both Neo-Kantian schools, whether translated into Russian or not.¹⁹

Chapter ten, “Time and Number”, is almost entirely devoted to the position of the Marburg school on the phenomena indicated in the title of the chapter. Frank notes some disagreements between Cohen and Natorp in defining number, sharing Natorp’s critique of his teacher and colleague over the concept of infinitesimal quantity and its description as the origin (Cohen’s *Ursprung*.) The Russian philosopher also analyses in some detail *The Logical Foundations of the Exact Sciences* (*Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*, 1910), Natorp’s main work devoted to the theory of cognition.

Frank gives due recognition to Natorp’s foundational work and spares no superlatives

¹⁷ Igor S. Kaufman (2011), on a cue from Jens Hoyrup, a historian of mathematics, comes to the same conclusion.

¹⁸ It is worth noting that Rickert published a book under the same title, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, in 1892.

¹⁹ Thus, he repeatedly quotes his translation of Windelband’s *Preludes* (1903). He was thoroughly familiar with Cohen’s untranslated works *Logik der reinen Erkenntnis* (1902), Natorp’s *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften* (1910), *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode. Erstes Buch. Objekt und Methode der Psychologie* (1912), volumes one and two of Cassirer’s *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* (1906 and 1907), Rickert’s *Der Gegenstand der Erkenntnis* (2nd ed., 1904) and so on.

Франк отдает дань уважения фундаментальному труду Наторпа и не скупится на восторженные выражения своего восхищения. Когда он указывает на необходимость рассмотреть учение о числе, то заявляет: «Рассмотрим ее [теорию числа] в превосходном изложении Наторпа, в котором эта теория высказана с наибольшей зрелостью и продуманностью» (Франк, 1995, с. 284). Или другое его утверждение: «Это понимание числа с замечательной последовательностью и логическим изяществом применяется Наторпом для всех основных числовых понятий современной математики» (Там же). Что касается учения о времени, то и здесь, по утверждению Франка, «Наторп метко показывает поразительную аналогию между временем и числовым рядом в их основных свойствах» (Там же, с. 299). А обращаясь к Наторпову анализу отличия числовой и временной последовательности в непосредственном отношении последней к конкретному бытию, опять же подчеркивает: «Это построение, изящество и остроумие которого невольно подкупают в его пользу, содержит во всяком случае одну верную и глубокую мысль. Величайшим методологическим — и, в конечном итоге, онтологическим — завоеванием новой науки является распространение научного знания на область изменяющегося, подвижного, временного» (Там же, с. 300).

Но весь пафос позитивных оценок Франка заканчивается на том утверждении, что Наторп односторонне рассматривает связь времени и числа. В отличие от Канта, который считал время основанием числа, Наторп полагает число в основание времени. Сам же Франк заявляет о существовании третьей позиции, которую он находит в философии Бергсона и сущность которой заключается в том, что время и число имеют абсолютно разные основания.

Здесь нет смысла пересказывать всю последовательность критики наторповской теории числа русским философом, поскольку она достаточно тенденциозна ввиду изначально критического настроения Франка в отношении

to express his admiration. Proceeding to analyse the teaching on number, he writes: “Let us consider it [the number theory] in the excellent rendering by Natorp, in which the theory is laid out with the utmost maturity and consideration” (Frank, 1995, p. 284). And again: “Natorp uses the same interpretation of number with remarkable consistency and logical elegance for all the main numerical concepts of modern mathematics” (*ibid.*). As for the teaching on time here, Frank observes, “Natorp aptly shows the striking analogy between time and the numerical sequence in their man qualities” (*ibid.*, p. 299). Turning to Natorp’s analysis of the difference between numerical and temporal sequence in the latter’s direct relation to a concrete event, he writes in a similar vein: “This construct, marked by beguiling elegance and wit, contains at least one correct and profound idea. The greatest methodological — and ultimately ontological — gain of the new science is the spread of scientific knowledge to the realm of the changing, the moving and temporal” (*ibid.*, p. 300).

But Frank’s laudatory pathos ends with the statement that Natorp’s view of the link between time and number is one-sided. Unlike Kant, who considered time to be the foundation of number, Natorp puts number at the foundation of time. Frank points to a third view which he finds in Bergson’s philosophy, namely that time and number have absolutely different foundations.

There is no point in recounting Frank’s critique of Natorp’s theory because it is fairly biased, since he was critical of the German Neo-Kantianism in general. Frank argues that Marburg Neo-Kantians (notably Cassirer) seek to replace substantial concepts with functional ones, which does not lead to unity as the origin or synthetic unity which they are pursuing. Frank looks more deeply toward the primary unity which removes the “substance-function” dichotomy. He writes: “It is

немецкого неокантианства в целом. Франк утверждает, что марбургские неокантианцы (в частности, Кассирер) стремятся заменить субстанциальные понятия понятиями функциональными, что в итоге не приводит к тому единству как первоначально или синтетическому единству, к которому они стремятся. Франк же устремлен глубже, к тому первоначальному единству, которое снимает дихотомию «субстанция — функция». Он заявляет: «Не замена “субстанциальных понятий” “функциональными”, а усмотрение основы, из которой проистекает соотносительность “субстанциальности” и “функциональности” в понятиях, дает надлежащее и плодотворное выражение высшего единства как последней опорной точки знания» (Там же, с. 288).

Понятно, что находит он такое высшее единство в концепции всеединства. Подобное всеединство строится, так же как и любое познание, на понятиях. И Франк делает здесь важное методологическое замечание, которое, однако, не разворачивает далее: одно дело опираться на понятия, другое — ими пользоваться (так и хочется добавить: как функциональными понятиями). Таким образом, получается, что, согласно русскому мыслителю, следует прибегать к понятиям, чтобы их же и отрицать с целью выйти на допонятийную или сверхпонятийную их основу. Здесь Франк отсылает к учению Николая Кузанского и «отрицательному богословию», предлагая их логику и для построения теории числа: «Лишь в силу того, что через систему понятий может быть намечена предшествующая ей сфера, которая служит первым основанием самих понятий как таковых, возможно свободное от порочного круга философское знание вообще; и тем же путем может и должна быть развита теория числа» (Там же, с. 289). Но почему-то, говоря о том, что в таком учении о числе нет ни логических, ни математических определений, русский философ не прибегает к напрашивающимся богословским размышлениям о Троице или Христе!

В итоге Франк приводит несколько достаточно расплывчатых определений числа именно

not the replacement of ‘substantial concepts’ with ‘functional’ ones but identifying the basis from which the relativity of ‘substantiality’ and ‘functionality’ arises in concepts that provides a fitting and fruitful expression of the highest unity as the ultimate basis of knowledge” (*ibid.*, p. 288).

Needless to say, he finds this highest unity in the concept of all-unity. Like all knowledge, such all-unity is based on concepts. At this point Franks makes an important methodological remark which, however, he does not elaborate: it is one thing to proceed from concepts and another thing to use them (one is tempted to add, as functional concepts). Thus, Frank effectively means that one should resort to concepts in order to negate them with the aim of reaching their pre-conceptual or supra-conceptual foundation. Here Frank harks back to the teaching of Nicholas of Cusa and “negative theology”, proposing the logic there for forging the theory of number: “It is only because through a system of concepts the preceding sphere can be identified, which serves as the primary foundation of concepts as such, that philosophical knowledge free of a vicious circle is possible at all; and the theory of number can and must be developed by the same route” (*ibid.*, p. 289). For some reason, when observing that such a teaching has neither logical nor mathematical definitions, Frank does not resort to theological reflections on the Trinity and Christ which suggest themselves.

Frank ends up by giving some vague definitions of number precisely because he is unable to bolster his theoretical reasoning with concrete examples and stays entirely in the realm of abstract conclusions, for example, when he defines number through a still more abstract entity: “*Number is all-unity considered in the form of ‘this’, the form of abstract unity and*

потому, что свои теоретические рассуждения не может подтвердить на конкретных примерах, оставаясь всецело в сфере абстрактных заключений, — например, когда он определяет число через еще более абстрактную сущность: «Число есть всеединство, рассматриваемое под формой “этого”, — под формой абстрактного единства или *определенности*; точнее говоря, оно есть та производная сфера всеединства, в которой последнее целиком выражено в одном из своих моментов — в форме определенности» (Там же, с. 296). Что же касается самого всеединства в данном контексте, то, согласно Франку, оно

как таковое есть чистое единство покоя и движения, единства и неисчерпаемости; выражаясь терминами Николая Кузанского, оно есть единое «*non aliud*», как единство *idem* и *aliud*. Но рассматриваемое как *idem*, т.е. как абстрактное единство определенности, оно распадается на «это» и «*продолжение*», на покой и становление; и этот момент становления, фиксированный как особое, т.е. определенное содержание, и есть источник размножения, числового ряда (Там же, с. 297–298).

С тем же успехом он чисто логические рассуждения растворяет в абстрактно-символических выводах, когда пытается выделить в числе моменты как покоя, так и движения: «Последний источник числа заключен, таким образом, в том, что форма определенности как таковая внутренне связана с моментом *движения, перехода*, так что немыслима вне последнего» (Там же, с. 297). Поэтому получается, что число «*есть отражение стихии движения в сфере покоя*» (Там же, с. 299).

Таким образом, Франк логическими средствами пытается отстоять, по сути, субстанциальную природу числа, перенеся основание для определения числа из сферы отношений и связи в сферу вещей самих по себе. Его попытка именно во всеединстве установить исток того единства, которое вмещает в себя единство и множественность, движение и покой, определенность и безграничность, не представляется убедительной. Ведь он сам говорит о продук-

certainty; more precisely, it is the derivative all-unity in which the latter is expressed entirely through one of its moments, in the form of certainty” (*ibid.*, p. 296). As for all-unity itself in this context, Frank writes:

As such there is the unity of rest and movement, of unity and inexhaustibility; using the terms of Nicholas of Cusa, it is the single *non aliud*, as the unity of *idem* and *aliud*. But considered as *idem*, i.e. as an abstract unity of certainty, it splits into “this” and “*continuation*”, into rest and becoming; the moment of becoming fixed as a certain kind of content is the source of multiplication of a numerical set (*ibid.*, pp. 297-298).

Similarly, he dissolves purely logical reasoning in abstract symbolic conclusions when he tries to isolate in number moments of rest as well as movement: “The ultimate source of number thus consists in the fact that the form of certainty as such is inherently linked with the moment of *movement, transition* such that it is unthinkable without the latter” (*ibid.*, p. 297). Therefore number “is a reflection of the element of movement in the sphere of rest” (*ibid.*, p. 299).

Thus, Frank attempts essentially by logical means to uphold the substantial nature of number, transferring the ground for determining number from the sphere of relations to the sphere of things in themselves. His attempt to establish the source of the unity which comprises unity and plurality, movement and rest, certainty and infinity in all-unity is unconvincing. He himself speaks about the productiveness of the negative theology teaching of more than a thousand-year experience of the Church Fathers to resolve the number dilemma of consubstantiality and circumincession, and insists on an extra-logical and extra-mathematical primary basis of number, yet tries to find new properties of being-based rationality that would be different from idealistic rationality and would make the latter dependent on the former.

тивности учения отрицательного богословия более чем тысячелетнего опыта Отцов Церкви разрешить числовую дилемму единосущности и триипостасности, сам настаивает на внелогической и внематематической первооснове числа, но пытается найти новые свойства рациональности, основанной на бытии, которые отличались бы от рациональности идеалистической и делали последнюю зависимой от первой.

На мой взгляд, у него это не просто не получилось, а и не могло получиться. Во всяком случае, оставаясь в сфере человеческого мышления о земных вещах, доказать естественность антиномического мышления по существу просто невозможно. А именно к этому стремится Франк в своих рассуждениях о единстве *этого* и *иного*, когда утверждает, что посредством дочислового счета происходит выделение формы предмета как предметности не просто этой вещи, а категории «этого» как такового. И уже через формирование числового ряда из закона определенности, который есть отражение свойства бытия в сознании и отражение «этого» в «ином», закрепляется «уяснение метафизической природы всеединства как единства “этого-иного”» (Там же, с. 296). По моему убеждению, здесь необходим и опыт бытия иной божественной реальности, и опыт ее осмысления в богословской традиции. Настойчивое противопоставление философии религии и катафатического богословия и подозрительное отношение к последнему, а также противопоставление положительного и отрицательного богословия и предпочтение последнего для некоторых сюжетов, в частности в отношении учения о числе, не являются сильной стороной философской системы Франка.

На мой взгляд, гораздо более убедительны рассуждения о числе математика по базовому образованию о. Павла Флоренского в его «Столпе и утверждении Истины», которые, кстати, Франк игнорирует. Прежде всего Флоренский заявляет о предельности абстракции числа. «Числа, — считает он, — вообще оказываются невыводимыми ни из чего другого,

In my opinion, he simply did not do it and could not have done it. In any case, it is simply impossible to prove that antinomic thinking is natural while staying in the sphere of human thinking about earthly things. And yet this is what Frank tries to do in his reasoning about the unity of *this* and *other* when he states that pre-number counting isolates the form of the object as objectness not only of this thing, but of the category of “this” as such. And then, through the formation of the number set from the law of certainty, which reflects the properties of being in consciousness and is a reflection of “this” in “other” “the clarification of the meta-logical nature of all-unity as the unity of ‘this-other’” is affirmed (*ibid.*, p. 296). I am convinced that both the experience of being in a different divine reality and the experience of its interpretation in the theological tradition are needed here. Persistent juxtaposition of the philosophy of religion and affirmative theology and preference of the latter for some things, in particular with regard to the teaching on number, is not among the strengths of Frank’s philosophical system.

Far more convincing, in my view, are the reflections on number of the Rev. Pavel Florensky, a trained mathematician, in *The Pillar and Ground of the Truth* which Frank, incidentally, ignores. Florensky begins by stating that the abstraction of number is finite. “Numbers in general turn out to be underivable from anything else, and all attempts at such a deduction fail completely, and, at best, when they do appear to lead to something, they suffer from *petitio principii*. A number is derivable only from a number, not otherwise” (Florensky, 1997, p. 421). As for the dogma of the Trinity, *ousia* and the three persons, according to Florensky, in it reason clashes with antinomy which it cannot rationally overcome whatever tricks it may resort to. The expression of the Christian

и все попытки на такую дедукцию терпят решительное крушение, а в лучшем случае, когда по-видимому к чему-то приводят, страдают *petitio principii*. Число выводимо лишь из числа же — не иначе» (Флоренский, 1990, с. 595). Что же касается догмата о Троице — усии и ипостасей, то, согласно Флоренскому, в нем рассудок сталкивается с антиномией, которую рационально преодолеть не в силах, какими бы ухищрениями ни пользовался. Выражение христианского догмата «Троица в Единиче, а Единича в Троице» одними логическими рассуждениями не объяснить; рациональные нормы разума, какой бы предельной абстракцией они ни обладали, здесь все равно оказываются бессильными. Здесь требуется не просто поиск новых логических либо математических понятий или принципов, более адекватных для постижения смысла христианского догмата Троицы (см., напр.: Раушенбах, 1993), но изменение самого разума, порождающего этот смысл: нужен подвиг веры. Отец Павел настаивает на том, что здесь «разум должен отрешиться от своей ограниченности в пределах рассудка, отказать от замкнутости рассудочных построений и обратиться к новой норме, — стать “новым разумом”» (Флоренский, 1990, с. 60).

Заключение

Как было показано, основной недостаток критики Франком немецкого неокантианства заключается в том, что она исходит из ориентации на абсолютно противоположные методологические принципы, нежели те, на которых выстраиваются неокантианские философские системы. Условно и очень приблизительно эти принципы можно сгруппировать по таким антагонистическим парам, как онтологизм вместо гносеологизма, метафизичность вместо диалектичности, иррационализм вместо рационализма. Именно поэтому о продуктивности дискуссии говорить не приходится, тем более нельзя говорить о каком-то серьезном увлечении Франка в ранний период его творчества неокантианством.

dogma “Trinity is in One and One is in Trinity” cannot be explained by logical reasoning alone; the rational norms of reason, however abstract they may be, turn out to be impotent here. What is needed here is not merely the search for new logical or mathematical concepts or principles that are better suited for understanding the meaning of the Christian dogma of Trinity (see, for example, Raushenbach, 1993), but a change of the reason which engenders this meaning: it calls for an act of faith. Florensky maintains that here “reason must become emancipated from its limitedness within the confines of understanding. Reason must reject the closedness of understanding’s constructions and turn to a new norm. It must become a “new” reason” (Florensky, 1997, p. 45; corrected by *Editor*).

Conclusion

As has been shown, the main shortcoming of Frank’s criticism of German Neo-Kantianism is that it is oriented toward methodological principles that are absolutely the opposite of those of Neo-Kantian philosophical systems. Very roughly, these principles can be grouped in antagonistic pairs such as ontology versus epistemology, metaphysics versus dialectics, irrationalism versus rationalism. That is why there is no question of the discussion being productive. Still less can we claim that in his early period Frank was a serious disciple of Neo-Kantianism. In reality Neo-Kantianism was overcome in the first half of the twentieth century and, oddly enough, the attack was launched from the side of ontology. It was carried out quite successfully by the alumni of the Marburg school of Neo-Kantianism, Nicolai Hartmann and Vasily Seseman who developed original philosophical concepts through criticism of the limitations of Neo-Kantian philosophical systems. But that would be the theme of another study.

На самом деле преодоление неокантианства состоялось в первой половине XX в. — как ни странно, именно с онтологических позиций. И достаточно успешно оно было осуществлено выходцами из Марбургской школы неокантианства Николаем Гартманом и Василием Сеземаном, создавшими оригинальные философские концепции на основе критики ограниченности неокантианских систем философии. Но это уже тема для отдельного исследования.

Список литературы

Гессен С. И. Основы педагогики. Введение в прикладную философию. М. : Школа-Пресс, 1995.

Душин О. Э. Coincidentia oppositorum и разрешение противоречий: Николай Кузанский, С. Л. Франк, Павел Флоренский // Вече. 2015. Т. 27, № 2. С. 74–85.

Евлампиев И. И. Два полюса восприятия Николая Кузанского в русской философии (С. Франк и Л. Карсавин) // Вопросы философии. 2010. № 5. С. 125–138.

Зеньковский В. В. История русской философии. М. : Академпроект ; Раритет, 2001.

Кассирер Э. Индивид и космос в философии Возрождения // Кассирер Э. Избранное: Индивид и космос. М. ; СПб. : Университетская книга, 2000. С. 7–206.

Кауфман И. С. Николай Кузанский и история математики // Verbum : альманах Центра изучения средневековой культуры. СПб. : Нестор-История, 2011. Вып. 13. С. 97–101.

Крайнен К. Начало и изначальное. Новый подход к дебатам о гетерологии Риккерта и логике Гегеля / пер. А. А. Иваненко // Наследие Гегеля в истории философии и культуры: К 250-летию со дня рождения философа : сб. науч. ст. / отв. ред. А. Н. Муравьев, А. А. Иваненко. СПб. : Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2020. С. 49–76.

Оболевич Т. От неокантианства к онтологизму // Мысль. 2014. Вып. 16. С. 62–69.

Оболевич Т. Семен Франк: штрихи к портрету философа. М. : Изд-во ББИ, 2017.

Оболевич Т., Цыганков А. С. Философия религии С. Л. Франка в свете новых материалов // Философский журнал. 2017. Т. 10, № 1. С. 99–115.

Раушенбах Б. В. Логика троичности // Вопросы философии. 1993. № 3. С. 62–70.

Риккерт Г. Метод философии и непосредственно данное // Логос. 1925. Кн. 1. С. 109–155.

Флоренский П. А. Столп и утверждение Истины // Собр. соч. : в 2 т. М. : Правда, 1990. Т. 1.

References

Cassirer, E., 2010. *The Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy*. Translated with an introduction by M. Domandi. Chicago: Chicago University Press.

Cohen, H., 1984. *Einleitung mit kritischem Nachtrag zur „Geschichte des Materialismus“ von F. A. Lange*. In: H. Cohen, 1984. *Werke*. Volume 5.2. Edited by H. Holzhey. Hildesheim: Olms.

Cohen, H., 1922. *System der Philosophie. Erster Teil. Logik der reinen Erkenntnis. Dritte Auflage*. Berlin: Bruno Cassirer Verlag.

Dushin, O.E., 2015. Coincidentia oppositorum and Resolution of Contradictions: Nicholas of Cusa, Semyon Frank, Pavel Florensky. *Veche*, 27(2), pp. 74-85. (In Rus.)

Ehlen, P., 2014. *Russischen Religionsphilosophie im 20. Jahrhundert: Simon L. Frank*. Freiburg & München: Karl Alber.

Evlampiev, I.I., 2010. Two Poles of Perception of Nicholas of Cusa in Russian Philosophy (S. Frank and L. Karsavin). *Voprosi filosofii*, 5, pp. 125-138. (In Rus.)

Florensky, P., 1997. *The Pillar and Ground of the Truth: An Essay in Orthodox Theodicy in Twelve Letters*. Translated and annotated by B. Jakim with an introduction by R. F. Gustafson. Princeton: Princeton University Press. doi: <https://doi-org.ezproxy.princeton.edu/10.1515/9780691187990>

Frank, S.L., 1972. *Ontologicheskoe dokazatel'stvo bytia Bozhia* [Ontological Proof of the Existence of God]. In: S. L. Frank, 1972. *Po tu storonu pravogo i levogo* [On the Other Side of Right and Left]. Paris: YMCA-Press, pp. 114-123. (In Rus.)

Frank, S.L., 1983. *The Unknowable. An Ontological Introduction to the Philosophy of Religion*. Translated by B. Jakim. London & Athens, Ohio: Ohio University Press.

Frank, S.L., 1995. *Predmet znania* [The Object of Knowledge]. In: S. L. Frank, 1995. *Predmet znania. Dusha cheloveka* [The Object of Knowledge. Man's Soul]. St. Petersburg: Nauka, pp. 37-417. (In Rus.)

Gessen, S.I., 1995. *Osnovi pedagogiki. Vvedeniye v prikladnuju filosofiju* [Fundamentals of Pedagogy. Introduction to Applied Philosophy]. Moscow: Shkola-Press. (In Rus.)

Kaufman, I.S., 2011. Nicholas of Cusa and the History of Mathematics. *Verbum. Almanah Zentra izuchenija srednevekovoj kulturi* [Almanac of the Center for the Study of Medieval Culture]. Volume 13. St. Petersburg: Nestor-Istorija, pp. 97-101. (In Rus.)

Krijnen, C., 2022. Heterologie oder Dialektik? Rikkers Lehre vom Ursprung des Denkens im Spiegel der Hegelschen Logik. *Hegel-Studien*, 56, pp. 97-127.

Франк С. Л. Онтологическое доказательство бытия Бога // Франк С. Л. По ту сторону правого и левого. Париж : YMCA-PRESS, 1972. С. 107–152.

Франк С. Л. Непостижимое // Соч. М. : Правда, 1990. С. 183–559.

Франк С. Л. Предмет знания // Франк С. Л. Предмет знания. Душа человека. СПб. : Наука, 1995. С. 37–416.

Цыганков А. С., Оболевич Т. Немецкий период философской биографии С. Л. Франка (новые материалы). М. : ИФ РАН, 2019.

Элен П. Николай Кузанский и Семен Франк / пер. с нем. Оксаны Назаровой // Историко-философский ежегодник'2005. М. : Наука, 2005. С. 331–358.

Cohen H. System der Philosophie. Teil 1 : Logik der reinen Erkenntnis. 3. Aufl. Berlin : Bruno Cassirer, 1922.

Cohen H. Einleitung mit kritischem Nachtrag zur "Geschichte des Materialismus" von F. A. Lange // Werke / hrsg. von H. Holzhey. Hildesheim : Olms, 1984. Bd. 5/II.

Krijnen Ch. Heterologie oder Dialektik? Rickerts Lehre vom Ursprung des Denkens im Spiegel der Hegelschen Logik // Hegel-Studien. 2022. Bd. 56. S. 97–127.

Mormann Th. Mathematische Wissenschaftsphilosophie im Marburger Neukantianismus // Siegener Beiträge zur Geschichte und Philosophie der Mathematik / hrsg. von R. Krömer, G. Nickel. Siegen : Universitätsverlag Siegen, 2019. S. 55–75.

Swoboda Ph.J. Windelband's Influence on S. L. Frank // Studies in East European Thought. 1995. Vol. 47, № 3–4. P. 259–290.

Об авторе

Владимир Николаевич Белов, доктор философских наук, профессор, Российский университет дружбы народов им. Патриса Лумумбы, Москва, Россия.

E-mail: belov-vn@rudn.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3833-6506>

Для цитирования:

Белов В. Н. С. Л. Франк и немецкое неокантианство: аспекты дискуссии // Кантовский сборник. 2023. Т. 42, № 1. С. 71–91.

doi: 10.5922/0207-6918-2023-1-4

© Белов В. Н., 2023.

Mormann, T., 2019. Mathematische Wissenschaftsphilosophie im Marburger Neukantianismus. *Siegener Beiträge zur Geschichte und Philosophie der Mathematik*, 11, pp. 55-75.

Obolevich, T., 2014. From Neo-Kantianism to Ontologism. *Misl' [Thought]*, 16, pp. 62-69. (In Rus.)

Obolevich, T., 2017. *Semyon Frank: shtrichi k portretu filozofa [Semyon Frank: Strokes to the Portrait of a Philosopher]*. Moscow: BBI. (In Rus.)

Obolevich, T. and Tsygankov, A.S., 2017. The Philosophy of Religion of S. L. Frank in the Light of New Materials. *Filosofskij zhurnal | Philosophy journal*, 10(1), pp. 99-115. (In Rus.)

Raushenbach, B.V., 1993. Trinity Logic. *Voprosy Filosofii*, 3, pp. 62-70 (In Rus.)

Rickert, H., 1924. Die Methode der Philosophie und das Unmittelbare: Eine Problemstellung. *Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur*, 12, pp. 235-280.

Swoboda, P.J., 1995. Windelband's Influence on S. L. Frank. *Studies in East European Thought*, 47(3-4), pp. 259-290.

Tsygankov, A.S. and Obolevich, T., 2019. *Nemezkij period filozofskoj biografii S.L. Franka (novye materialy) [The German Period of S. L. Franca (New Materials)]*. Moscow: Institute of Philosophy RAN. (In Rus.)

Zenkovsky, V.V., 1967. *A History of Russian Philosophy*. Authorized Translation from the Russian by G. L. Kline. Third Edition. London: Routledge & Kegan Paul.

Translated from the Russian by Evgeni N. Filippov

The author

Prof. Dr Vladimir N. **Belov**, RUDN University, Moscow, Russia.

E-mail: belov-vn@rudn.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3833-6506>

To cite this article:

Belov, V.N., 2023. Semyon Frank and the German Neo-Kantianism: Aspects of Debate. *Kantian Journal*, 42(1), pp. 71-91.

<http://dx.doi:10.5922/0207-6918-2023-1-4>

© Belov V. N., 2023.

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

Т. Г. Щедрина¹, Б. И. Пружинин²

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

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

² 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. Shchedrina¹, B. I. Pruzhinin²

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”.

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

² 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*³ 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”

³ 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 действительности³. 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 осознавал⁴ и пытался показать, что Достоевский так же противоречив, как и Кант, указывающий на амфиболию рефлексивных понятий.

³ 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.

⁴ 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.⁴ 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 this⁵ and tried to show that Dostoyevsky is as contradictory as Kant who refers to the amphiboly of reflexive concepts.

⁴ 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.

⁵ 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 Голосовкер⁵. 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-

⁵ 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.⁶ 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

⁶ 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 культуры⁶. 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»⁷, который, если следовать разли-

⁶ 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).

⁷ Вот как на эту тему отзывался 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 странниц 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.⁷ 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”,⁸ which, if one adopts Frank’s distinction,

⁷ 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).

⁸ 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 Франк⁸).

⁸ 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 clearly⁹).

⁹ 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,

недостижимо-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, вольтеррианства 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., Obolovich, 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. Obolovich, 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. Obolovich, 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.

**АНДЖОЛИНИ VS КАНТ:
К ФИЛОСОФСКОМУ НАСЛЕДИЮ
ПОЛОЦКОЙ ИЕЗУИТСКОЙ
АКАДЕМИИ**

А. И. Климович¹

Движение за возрождение схоластической традиции (неосхоластика) стало ответом на ее сокрушительную критику представителями эпохи Просвещения, приведшую к разрушению традиционной метафизики и гносеологического оптимизма – двух основных столпов европейской религиозной философии. Варианты рецепции идей кантовского наследия в неосхоластике многогранны – от полного неприятия до использования для обновления философского фундамента религиозной философии. Творческое наследие Полоцкой иезуитской академии является в этом отношении одной из первых попыток осмысления идей Канта и противостояния им в рамках схоластической традиции. В связи с этим представляется актуальным определить, каким образом воспринимались программные установки учения Канта в одном из немногих сохранявшихся в начале XIX в. центров иезуитской философии, располагавшихся на территории Российской империи, – в Полоцкой иезуитской академии. Предметом исследования стала попытка критического анализа идей немецкого мыслителя, предпринятая в работе «Философские наставления для учащихся Полоцкой академии» преподавателя этой академии Джузеппе Анджолини. Анджолини постоянно обращается к фигуре Канта в своих рассуждениях, усматривая в нем основного идеологического соперника. Идеи, артикулированные в «Философских наставлениях», оказали влияние на формирование философской позиции выпускников академии, которые, в свою очередь, внесли весомый вклад в становление белорусской интеллектуальной традиции. Соотношение кантовских идей и идей, воспринятых Анджолини из схоластической традиции, анализируется через осмысление использования

¹ Белорусский государственный медицинский университет, Республика Беларусь, 220016, Минск, просп. Дзержинского, д. 83.
Поступила в редакцию: 26.06.2022 г.
doi: 10.5922/0207-6918-2023-1-6

**ANGIOLINI VS KANT:
PHILOSOPHICAL ENDEAVOUR
AT THE POLOTSK JESUIT
ACADEMY**

A. I. Klimovich¹

The movement for the revival of the Scholastic tradition (Neo-Scholasticism) was a reaction to devastating criticism by the representatives of Enlightenment which led to the destruction of traditional metaphysics and of epistemological optimism, the two pillars of European religious philosophy. Reception of Kantian ideas in Neo-Scholasticism varied from total rejection to its use in renewing the philosophical foundation of religious philosophy. In this regard the legacy of the Polotsk Jesuit Academy was one of the first attempts to interpret Kant's ideas and confront them in the framework of the Scholastic tradition. It is therefore not irrelevant to look at how Kant's programmatic ideas were perceived at the Polotsk Jesuit Academy, one of the few centres of Jesuit philosophy that survived in the territory of the Russian Empire in the early nineteenth century. The object of this study is the attempt at a critical analysis of Kant made in the Philosophical Instructions for Students at the Polotsk Academy by the Academy's professor, Giuseppe Angiolini. Angiolini constantly refers to Kant in his reasoning and sees him as his main ideological rival. The ideas articulated in the Philosophical Instructions influenced the philosophical positions of the Academy's graduates who in turn made a tangible contribution to the development of the Belarusian intellectual tradition. The relationship between Kant's ideas and the ideas Angiolini drew from the Scholastic tradition is analysed through the use of the concepts

¹ Belarusian State Medical University. 83 Dzerzhinski ave., Minsk, 220083, Republic of Belarus.
Received: 26.06.2022.
doi: 10.5922/0207-6918-2023-1-6

таких общих для обеих направлений понятий, как трансцендентальное, эмпирическое и чувственное, самоочевидные истины, общее чувство.

Ключевые слова: Кант, Полоцкая иезуитская академия, Дж. Анджолини, неосхоластика, трансцендентальное, эмпирическое, самоочевидные истины, общее чувство

Введение

Неосхоластика — направление европейской религиозной (в основном католической) философии, ставшее ответом на изменение статуса традиционной метафизики, вызванное критикой со стороны философии Просвещения. Традиционно ее возникновение относят к последней четверти XIX в. Однако недавние исследования в области истории философии позволяют утверждать, что начало этого процесса следует датировать более ранним периодом (Савинов, 2019, с. 64). В частности, одним из первых центров, оказавших влияние на развитие неосхоластической традиции, была Полоцкая иезуитская академия. В своем становлении неосхоластика была вынуждена осмысливать угрозы собственному существованию, одной из которых, по мысли многочисленных религиозных деятелей, и являлся Кант. Отношение к творческому наследию Канта в рамках схоластической традиции весьма противоречиво — от полного неприятия до рассмотрения в качестве основания для построения новой системы религиозной философии. В Полоцкой иезуитской академии в ходе становления неосхоластической традиции осмысление идей Канта нашло свое отражение в работах итальянского монаха-иезуита Джузеппе Анджолини (1747–1814), приехавшего на территорию Российской империи после запрета деятельности ордена иезуитов в Европе. Анджолини критиковал учение Канта в рамках читаемого студентам курса по началам философии в разделах логики и диалектики, практически не затрагивая метафизику. Главным предметом критики стал вопрос о соотношении эмпирического и трансцендентального в схоластической традиции и в кантовской системе.

that are common to both trends, such as the transcendental, the empirical and the sensible, self-evident truths and common sense.

Keywords: Kant, Polotsk Jesuit Academy, G. Angiolini, Neo-Scholasticism, the transcendental, the empirical, self-evident truths, common sense

Introduction

Neo-Scholasticism is a trend in European religious (mostly Catholic) philosophy in response to the change in the status of traditional metaphysics caused by critique from representatives of Enlightenment philosophy. Its origin is usually traced to the last quarter of the nineteenth century. However, recent research in the history of philosophy suggests that the process began earlier (Savinov, 2019, p. 64). One of the first centres that influenced the development of the neo-Scholastic tradition was the Polotsk Jesuit Academy. As it developed, Neo-Scholasticism had to be wary of the threats to its existence, one of which, according to many religious thinkers, was Kant. The scholastic tradition's attitude to Kant's heritage is contradictory, ranging as it did from total rejection to regarding it as the foundation of a new system of religious philosophy. At the Polotsk Jesuit Academy, in the course of the development of Neo-Scholasticism, the interpretation of Kant's ideas was reflected in the works of the Italian Jesuit monk Giuseppe (Joseph) Angiolini (1747–1814) who moved to the Russian Empire after the Jesuit Order was banned in Europe. Angiolini criticised Kantianism in his lectures on the foundations of philosophy in the chapters on logic and dialectics, hardly touching upon metaphysics. The main object of his critique was the question of the relationship between the empirical and the transcendental in the Scholastic tradition and in Kant's system.

Проблема соотношения схоластической традиции и трансцендентальной философии Канта представляет несомненный интерес, поскольку в контексте обращения к последней имела место напряженная борьба между различными направлениями в дальнейшем развитии европейской философии. Западноевропейская мысль XIX в. характеризовалась, с одной стороны, возрастающей популярностью кантовской философии и все большим признанием ее в академических кругах, а с другой — возрождением схоластической философии, которая обогатилась на протяжении рассматриваемого периода рядом интеллектуальных достижений, заимствованных у авторов других направлений Нового времени, и получила признание в качестве официальной философской доктрины католической церкви в энциклике *Aeterni Patris* (1879). Синхронность обозначенных процессов нашла отражение в работах двух противоположных по духу мыслителей — Ж. Л. Перьера «Возрождение схоластики в девятнадцатом веке» (Parrier, 1909) и Ф. Паульсена «Иммануил Кант, его жизнь и учение» (Паульсен, 1899). Ряд исследователей рассматривает философию И. Канта как предтечу католической философии модернизма, реакцией на которую и стало возрождение схоластической философии (см.: Арапов, 2015). Была также высказана точка зрения на кантовскую философию как на совокупность идей, способствовавших эрозии схоластической метафизики. В частности, М. Юнкер-Кенни раскрывает влияние кантовского поворота к субъекту на трансформацию эпистемологии европейской теологии (Юнкер-Кенни, 2021, с. 121).

Тема отношения развивающейся схоластической традиции к кантовскому наследию остается актуальной. Вместе с тем за рамками интересов исследователей сегодня оказываются сюжеты, затрагивающие вышеназванную проблематику и хронологически относящиеся к первой четверти XIX столетия. В конце XVIII в. Общество Иисуса (официальное название ордена иезуитов), поддерживавшее схола-

The problem of the relationship between the Scholastic tradition and Kant's transcendental philosophy is undoubtedly interesting because the latter was the cause of intense struggle between various trends in the further development of European philosophy. Western European thought in the nineteenth century saw, on the one hand, a growing popularity of Kantian philosophy and its growing recognition in academic circles and, on the other hand, a revival of Scholastic philosophy which during that period was enriched by a number of intellectual achievements borrowed from other modern authors and proclaimed as the official philosophical doctrine of the Catholic Church in the *Aeterni Patris* encyclical (1879). The synchronous character of the two processes referred to above was reflected in the works of two thinkers who held opposite views: *The Revival of Scholastic Philosophy in the Nineteenth Century* by J. L. Parrier (1909) and *Immanuel Kant: His Life and Doctrine* by F. Paulsen (1902). Some scholars consider Kant's philosophy to be the precursor of the Catholic philosophy of Modernism to which the revival of Scholastic philosophy was a reaction (see: Arapov, 2015). Another view is that Kant's philosophy is a totality of ideas which contribute to the erosion of Scholastic metaphysics. For example, M. Juncker-Kenny (2021, p. 121) reveals the influence of Kant's engagement with the subject on the transformation of the epistemology of European theology.

The theme of the attitude of the Scholastic tradition to Kant's heritage has not lost its relevance. At the same time, researchers have sidestepped the issues connected with the above-mentioned problems which chronologically belong to the first quarter of the nineteenth century. In the late eighteenth century the Society of Jesus (the official name of the Jesuit Order) which supported the Scholastic

стическую традицию как отдельный вид академической философии, подверглось многочисленным гонениям и официально прекратило существование в интеллектуальном пространстве Западной Европы. Однако исследователи игнорируют тот факт, что благодаря заступничеству Екатерины II иезуиты получили убежище на территории Российской империи и благополучно продолжали вести здесь академическую деятельность, осмысливая в том числе и основные идеи кантовской философии. Цель представленной статьи – восполнить данный пробел и определить, как происходило осмысление программных установок философии Канта в одном из основных центров иезуитской философии и образования на территории Российской империи – в Полоцкой иезуитской академии. Одним из ведущих источников для данного исследования выступает работа Дж. Анджолини «Философские наставления для учащихся Полоцкой академии» (*Institutiones philosophicae ad usum studiosorum Academiae Polocensis*) (Angiolini, 1819), далее обозначаемая как «Философские наставления».

Степень исследованности проблемы

Феномен рецепции идей Канта в философской мысли Беларуси в разные периоды был предметом научных исследований таких белорусских авторов, как В.Ф. Шалькевич и А.А. Легчилин (Шалькевич, Легчилин, 2005), специализирующихся на XIX столетии; период XX в. охватывают научные изыскания Т.Г. Румянцевой (Румянцева, 2021). Творческий и жизненный путь Дж. Анджолини исследован польским историком философии Р. Даровским (Darowski, 2006a; Darowski, 2006b). Деятельности Полоцкой иезуитской академии посвящены работы Я.М. Гижицкого (Giżycki, 1905) и И. Кадульской (Kadulska, 2014). Наряду с анализом идей авторов, принадлежащих к направлению полоцкой неосхоластики, Шалькевич и Легчилин рассматривали творчество и других значи-

tradition as a distinct kind of academic philosophy faced persecution and officially ceased to exist in the intellectual space of Western Europe. However, scholars ignore the fact that thanks to the intercession of Catherine II Jesuits found refuge in the Russian Empire and happily continued their academic activities, including the study of the main ideas of Kantian philosophy. This article aims to fill the gap and give an account of how the programmatic principles of Kant's philosophy were interpreted in one of the main centres of Jesuit philosophy and education in the territory of the Russian Empire, at the Polotsk Jesuit Academy. One of the key sources here is the work of Giuseppe Angiolini *Philosophical Instructions for Students of the Polotsk Academy (Institutiones philosophicae ad usum studiosorum Academiae Polocensis)* (Angiolini, 1819) (elsewhere *Philosophical Instructions*).

Current Status of Research into the Problem

The reception of Kant's ideas by the philosophical community in Belarus in various periods has been the subject of research by such Belorussian authors as V.F. Shalkevich and A.A. Legchilin (2005), who specialise in the nineteenth century; and the twentieth century is covered by the research of Professor T.G. Rumyantseva (2021). The life and work of G. Angiolini was studied by the Polish historian of philosophy R. Darowski (2006a; 2006b). The studies of J.M. Giżycki (1905) and I. Kadulska (2014) are devoted to the activities of the Jesuit Academy of Polotsk. Along with analysis of the authors belonging to the Polotsk Neo-Scholastic trend, Shalkevich and Legchilin also examined the work of other major figures

тельных фигур белорусского интеллектуального пространства — Иоганна Генриха Абихта (1762—1816), Анёла Довгирда (1776—1835), Яна Снядецкого (1756—1830). Следует отметить, что философские системы непосредственно представителей Полоцкой иезуитской академии — Джузеппе Анджелини и Винченца Бучиньского (1789—1853) — не были до сих пор изучены детально. Вне оптики исследований также осталось большинство реакций на философские вызовы, инициированные идеями Канта.

В. Ф. Шалькевич, в частности, установил, что предметом философской критики со стороны представителей полоцкой неосхоластики были знаковые фигуры философии Просвещения — Вольтер, Руссо, Кант и др. (Шалькевич, 1993, с. 10, 30). Однако научный анализ он осуществлял в контексте построения оппозиции между научной деятельностью представителей Виленского университета и Полоцкой иезуитской академии, что наложило определенный отпечаток на его выводы. В русле сложившейся еще в XIX в. историко-философской традиции творческое наследие авторов Полоцкой иезуитской академии рассматривается как консервативное, существовавшее в постоянном конфликте с идеями либеральной мысли, которые получили распространение в работах виленских профессоров Снядецкого, Абихта и др. (Шалькевич, Легчилин, 2005, с. 89).

Продолжателем традиции исследований рецепции кантовских идей в философии Беларуси XIX в. стал А. А. Легчилин. Он отмечает наличие интереса к работам Канта у представителей полоцкой неосхоластики (Легчилин, 2019). Вместе с тем, как и в предыдущем случае, само содержание их обращений к наследию Канта осталось в большей степени за пределами философского анализа.

Вопросы становления традиции неосхоластики в работах полоцких авторов затрагивались также А. А. Легчилиным и А. И. Климович (Легчилин, Климович, 2017, с. 6), однако проблема влияния творческого наследия Канта на идеи иезуитов также не рассматривалась

in the Belorussian intellectual space, Johann Heinrich Abicht (1762—1816), Aniol Dovgrid (1776—1835), Jan Śniadecki (1756—1830) and others. It has to be noted that the philosophical systems of immediate representatives of the Polotsk Jesuit Academy, Giuseppe Angiolini and Vincent Buczyński (1789—1853), have yet to be studied in detail. Most of the reactions to the philosophical challenges generated by Kant's philosophical ideas have also been outside the scope of research.

Shalkevich (1993, pp. 10, 30), for example, has established that Polotsk neo-Scholastics directed their critique at some of the key figures in Enlightenment philosophy, Voltaire, Rousseau, Kant and others. However, the author's analysis was framed in terms of opposition between Vilna University and the Polotsk Jesuit Academy and this left an imprint on his conclusions. The historical-philosophical tradition which took shape in the nineteenth century sees the legacy of the Polotsk Jesuit Academy as conservative, locked in constant conflict with liberal thought, promoted in the works of Vilna professors Śniadecki, Abicht and others (Shalkevich and Legchilin, 2005, p. 89).

Legchilin (2019) continues the tradition of the study of the reception of Kantian ideas in nineteenth century Belorussian philosophy. In his works he notes that representatives of Polotsk Neo-Scholasticism had an interest in Kant's work. At the same time, as in the previous case, the content of what they had to say about Kant's heritage was in large part left outside philosophical analysis.

The issues of the development of the neo-Scholastic tradition in the works of Polotsk authors have also been touched upon by A. A. Legchilin and A. I. Klimovich (2017, p. 6), but the problem of the influence of Kant's legacy on the ideas of Jesuits was also outside the

в данном исследовании. Идеологическая позиция представителей Полоцкой иезуитской академии по отношению к другим философским системам осмысливается в работе Станислава Беднарского «Упадок и возрождение иезуитских школ в Польше», но философия Канта автором не упоминается, он пишет о поиске иезуитами контраргументов применительно к идеям Лейбница, Декарта и Мальбранша (Bednarski, 1933, s. 330–331). В действительности проблемное поле интеллектуальных поисков представителей Полоцкой схоластики не ограничивается концепциями, предложенными названными философами: так, в «Философских наставлениях» Анджелини, одного из наиболее ярких и глубоких философов полоцкой традиции, Кант в качестве идейного оппонента упоминается гораздо чаще других мыслителей (Angiolini, 1819, p. 20, 62, 95, 101, 104, 244). Этот факт свидетельствует о том, что авторам, работавшим в Полоцке, немецкий философ представлялся крайне опасным идейным оппонентом. Необходимо также понимать, что Анджелини не был одинок в своей критике: с 1790 по 1820 г. в католической философии возникает движение, имевшее своей целью низвержение философии Канта (Савинов, 2021, с. 114).

Таким образом, несмотря на то что полоцкая неосхоластика частично исследовалась, вопрос места и роли идей И. Канта в трудах полоцких иезуитов до сих пор не изучен, хотя именно осмысление его наследия внесло весомый вклад в формирование облика современной католической философии.

Исторический ландшафт

Феномен полоцкой неосхоластики имеет большое значение как для изучения философской панорамы Российской империи XIX в., так и для анализа философской мысли Беларуси. Выше указывалось, что Общество Иисуса было официально упразднено в 1773 г., но на землях Российской империи орден продолжал существовать, оказав впоследствии значительное

scope of that research. The ideological position of the Polotsk philosophers vis-à-vis philosophical systems is examined in the work of Stanislaw Bednarski, *The Decline and Revival of Jesuit Schools in Poland*, but the author does not mention Kant; he writes about the Jesuits' search for counter-arguments against the ideas of Leibniz, Descartes and Malbranche (Bednarski, 1933, pp. 330-331). In reality, the focal area of the intellectual quests of the Polotsk Scholastics is not limited to the concepts proposed by these philosophers: thus in his *Philosophical Instructions* Angiolini, one of the most brilliant and profound philosophers of the Polotsk tradition, Kant is mentioned as an opponent much more often than other thinkers (Angiolini, 1819, pp. 20, 62, 95, 101, 104, 244). This shows that the authors who worked in Polotsk saw Kant as an extremely dangerous opponent. It should also be understood that Angiolini was not alone in his criticism: from 1790 to 1820 a movement emerges in Catholic philosophy with the goal of overthrowing Kant's philosophy (Savinov, 2021, p. 114).

Thus, although Polotsk neo-Scholasticism has received some attention, the question of the place and role of Kant's ideas is still unexplored, and yet the interpretation of his legacy made a tangible contribution to the shaping of modern Catholic philosophy.

The Historical Landscape

The phenomenon of Polotsk Neo-Scholasticism is important both for the study of the philosophical panorama of the Russian Empire in the nineteenth century and for the analysis of philosophical thought in Belarus. As pointed out above, the Society of Jesus was banned in 1773, but in the Russian Empire the order

влияние на формирование европейского движения неосхоластики и, в дальнейшем, официального философского учения Римско-католической церкви в XX в. — неотомизма. Таким образом, деятельность иезуитов в Российском государстве можно рассматривать как исключительное явление.

После разделов Речи Посполитой схоластическая традиция, развивавшаяся в Полоцке, оказалась в эпицентре политической и культурной жизни Российской империи. Иммигрировавшие сюда лучшие представители ордена получили полную поддержку в развитии собственной академической традиции, поскольку Екатерина II высоко ценила систему образования, построенную иезуитами (Инглот, 2004, с. 29). Среди талантливых педагогов, работавших в это время в академии в самых разных направлениях, можно назвать Гаэтано Анджелини (1748–1818), Джузеппе Анджелини (1747–1814), Юзафа Цитовича (1771–1846), Станислава Петровича (1780–1826).

Существует тенденция определения философии Полоцкой иезуитской академии как одной из версий учения аристотелевско-томистского типа (Giżycki, 1905, s. 7–8), или объективного идеализма (Блинова, 2002, с. 24). Некоторые авторы, рассматривавшие деятельность Полоцкой иезуитской академии, несколько умаляли значимость философских идей ее представителей, трактуя их упрощенно как проявление обскурантизма и противодействие прогрессу и наукам (Chmeliowski, 1883, s. 40).

Последнее вызывает некоторые сомнения, поскольку Полоцкая иезуитская академия на протяжении существования с 1812 по 1820 г. являлась научным сообществом, обеспечивавшим сохранение и дальнейшее развитие программных установок неосхоластической традиции и в целом традиции религиозной философии как в локальном, так и мировом масштабе. Специфическими чертами ее интеллектуального наследия стали мультилингвизм и мультикультурализм. Благодаря иезуитам Полоцк

continued to exist and subsequently exerted considerable influence on the formation of the European Neo-Scholastic movement and later on Neo-Thomism, the official philosophical doctrine of the Roman Catholic church in the twentieth century. Thus the activity of Jesuits in the Russian state can be seen as a phenomenon out of the ordinary.

After the partitions of Rzeczpospolita the Scholastic tradition that developed in Polotsk found itself at the epicentre of the political and cultural life of the Russian Empire. The foremost representatives of the order migrated there and received full support in the development of their own academic tradition since Catherine II had a high opinion of the education system developed by the Jesuits (Inglot, 2004, p. 29). Among the talented teachers who worked at the academy of the time in various focal areas were Gaetano Angiolini (1748–1818), Giuseppe Angiolini (1747–1814), Józef Cytowicz (1771–1846), Stanisław (Stanislaus) Piotrowicz (1780–1826), to name but a few.

There is a tendency to define the philosophy of the Polotsk Jesuit Academy as a version of the Aristotelian-Thomist type (Giżycki, 1905, pp. 7-8), or objective idealism (Blinova, 2002, p. 24). Some authors who studied the activities of the Polotsk Jesuit Academy somewhat underrated the significance of its philosophical ideas, interpreting them simplistically as a manifestation of obscurantism and opposition to progress and science (Chmeliowski, 1883, p. 40).

The latter is debatable because during the period of its existence from 1812 to 1820 it was a scientific community which preserved and further developed the programmatic principles of the neo-Scholastic tradition and, more

находился в центре пересечения многочисленных культурных и цивилизационных влияний.

Хотя хронологически полоцкая неосхоластика как направление в истории философии имеет достаточно узкие рамки, ее содержательный вклад в формирование идей религиозной философии был значительным. В данном контексте показателен пример Яна Филиппа Ротана (1785–1853) — двадцать первого главы Общества Иисуса, бывшего студентом Полоцкой иезуитской академии. Именно он принял для учебных заведений ордена иезуитов новую редакцию учебного плана *Ratio Studiorum* (Roothaan, 1832), в которой отказался от преподавания философии лишь в русле аристотелевско-томистской традиции. Ротан продвигал образовательную политику, опирающуюся на современные ему достижения философии, науки и культуры, где уделялось особое внимание гуманитарному циклу, в котором логика и диалектика рассматривались как дисциплины, способные оградить молодежь от вредных философских учений.

Дж. Анджолини и В. Бучиньский задали магистральную линию в направлении формирования неосхоластической традиции и в ее отношении к кантианской философии, что нашло отражение на протяжении последующих десятилетий XIX в. в работах известных европейских мыслителей. Так, например, основной целью «Фундаментальной философии» Хаиме Лусиано Бальмеса (1810–1848), одного из наиболее видных католических теологов XIX в., была критика кантовского учения о познании (Савинов, 2019, с. 67), сравнимая с идеями, изложенными в «Философских наставлениях» Анджолини.

В рамках схоластической традиции религиозными мыслителями были представлены различные варианты рецепции наследия великого кёнигсбержца — от полного отрицания до попыток адаптации. И все же большинство предпочитало не замечать трудностей, связанных с идеями трансцендентальной философии. Это, например, констатирует Р. В. Са-

broadly, the traditions of religious philosophy on a local and global scale. The hallmarks of its intellectual heritage were multilingualism and multiculturalism. Polotsk, thanks to the Jesuits, was at the intersection of numerous cultural and civilisational influences.

Although, chronologically speaking, the Polotsk Neo-Scholasticism as a trend in the history of philosophy was short-lived, its substantive contribution to the shaping of religious philosophical ideas was considerable. An example in point is Jan Philipp Roothaan (1785–1853), the twenty-first head of the Society of Jesus who was a student of the Polotsk Jesuit Academy. He adopted a new edition of the syllabus, *Ratio Studiorum* (Roothaan, 1832) for Jesuit schools in which he dropped the teaching of philosophy exclusively in the mainstream of the Aristotelian-Thomist tradition and promoted an education policy based on the latest achievements of philosophy, science and culture with particular attention to the humanities in which logic and dialectics were seen as disciplines capable of protecting young people from harmful philosophical doctrines.

Angiolini and Buczyński charted the main course of the formation of the neo-Scholastic tradition and its attitude to the Kantian philosophy which would be reflected in the following decades of the nineteenth century in the works of major European thinkers. Thus the main aim of *Fundamental Philosophy* (*Filosofía Fundamental*) by Jaime Luciano Balmes (1810–1848), a prominent nineteenth-century Catholic theologian, was critique of the Kantian teaching on cognition (Savinov, 2019, p. 67), comparable to the ideas set forth in Angiolini's *Philosophical Instructions*.

винов: «В течение всего XIX века отношение к Канту было отстраненным: М. Либераторе в своем гносеологическом трактате уделяет Канту всего пару страниц, заключая, что трансцендентальный идеализм — это всего лишь обратная сторона Декарта и Мальбранша» (Там же, с. 71). Представители полоцкой неосхоластики заняли в этом отношении противоположную позицию, развернув систематическую критику философии Канта, а Дж. Анджолини в академии был одним из первых, кто в рамках читаемого философского курса обратился к творчеству немецкого мыслителя.

Осмысление системы Канта было актуальным для авторов Полоцкой иезуитской академии, они достаточно часто обращались к идеям немецкого мыслителя. Рефлексия над программными установками его философии занимает важное место в «Философских наставлениях» Анджолини и в работе со схожим названием Бучиньского (Buczyński, 1843). Работа последнего представляет собой сочинение в трех томах, посвященное классическим разделам схоластической философии — логике, метафизике и этике. Оно стало итогом многолетней рефлексии автора и было опубликовано в Вене уже после того, как полоцкие иезуиты покинули Российскую империю. Оба автора пытаются «отменить» коперниканский поворот Канта, используя на страницах своих работ обширную аргументацию, имеющую главной целью противодействие распространению основополагающих концептов и идей кантовской философии.

«Философские наставления» Анджолини построены по канонам академической иезуитской философии, сформированным задолго до XIX в. Первую часть занимает логика, затем идет диалектика, далее метафизика, а венчать эту систему традиционно должна этика, но часть работы, посвященная этической проблематике, сегодня считается утраченной. Рассмотрим, как интерпретируются идеи Канта в работе Анджолини.

Within the Scholastic tradition the attitudes of religious thinkers to Kant's ideas ranged from total rejection to attempts to adapt them. The majority, however, chose to sidestep the difficulties posed by transcendental philosophy. As R. V. Savinov notes, "Throughout the nineteenth century the attitude to Kant was detached: M. Liberatore in his epistemological treatise devotes only a couple of pages to Kant and concludes that transcendental idealism is merely Descartes and Malbranche in reverse (*ibid.*, p. 71). Polotsk neo-Scholastics assumed an opposite stance, launching a systematic critique of Kant's philosophy while Angiolini was one of the first members of the Academy to include the German thinker in his philosophical course of lectures.

The study of Kant's system was considered to be relevant by members of the Polotsk Academy who frequently turned to his ideas. Reflection on the key principles of his philosophy looms large in the *Philosophical Instructions* of Angiolini and the work of Buczyński (1843) under a similar title. The latter's three-volume work is devoted to the classical parts of the Scholastic philosophy: logic, metaphysics and ethics. It summed up the results of the author's years of reflection and was published in Vienna after the Polotsk Jesuits left the Russian Empire. Both authors attempt to "cancel" Kant's Copernican turn, deploying an array of arguments aimed at stemming the spread of Kant's concepts and ideas.

Angiolini's *Philosophical Instructions* are structured according to the canons of academic Jesuit philosophy laid down long before the nineteenth century. The first part is logic, followed by dialectics and metaphysics. The crowning part was traditionally devoted to ethics, but that part is thought to have been lost. Let us look at how Angiolini interprets Kant's ideas in his work.

Критика программных установок философии Канта в контексте элементарной логики

Анджолини знакомит нас с идеями Канта в своем курсе логики буквально с первых страниц (Angiolini, 1819, p. 7–8) — в главе, посвященной вопросу о происхождении идей. Перед Анджолини стоит достаточно трудная задача: избегая трудностей крайнего идеализма и материализма, объяснить происхождение идей в соответствии с традициями аристотелевской схоластической философии, рассматривающей чувственное восприятие как начало познания, лишённое, однако, полной достоверности. Содержание главы, исследующей происхождение идей, кардинальным образом отличается от тех положений, что были выдвинуты Кантом. За основание собственной концепции Анджолини берет утверждение Дж. Локка, что в разуме нет ничего, что бы не существовало предварительно в ощущениях (Ibid., p. 7), но при этом доказывает данное утверждение вне рамок сенсуализма. Для него важно ответить на вопрос о том, каким образом сфера чувственного переходит в сферу идеального.

Проблематизация трансформации чувственного в идеальное в неосхоластике в целом и в работах Анджолини в частности не должна рассматриваться как принципиально новая тенденция, она осмысливалась уже в многочисленных работах представителей второй схоластики — Родриго де Арриаги (1592–1667), Кристофа Хаунольда (1620–1689) и др. (см.: Leinsle, 2016, p. 104). В то же время философия Канта с новым толкованием концепта трансцендентального стала вызовом устоявшейся традиции. Анджолини, будучи представителем академической философии ордена иезуитов, должен был ответить на этот вызов, предлагая варианты решений, но не выходя за границы программных установок схоластической метафизики.

Связь чувственного и интеллектуального компонентов Анджолини объясняет следующим образом:

Critique of the Programmatic Principles of Kant's Philosophy in the Context of Elementary Logic

Angiolini (1819, pp. 7-8) introduces us to Kant's ideas in his logic course practically from the opening pages in the chapter devoted to the origin of ideas. Angiolini faces a delicate task: avoiding the difficulties of extreme idealism and materialism, he has to explain the origin of ideas in accordance with the traditions of Aristotelian Scholastic philosophy, which considers sensible intuition to be the beginning of knowledge which is yet not wholly authentic. The content of the chapter devoted to the origin of ideas differs radically from the propositions put forward by Kant. Angiolini (1819, p. 7) proceeds from Locke's assertion that nothing is in the intellect that was not first in the senses, but he proves it outside the framework of sensualism. For him it is important to answer the question how the sphere of the sensible transitions into the sphere of the ideal.

The focus on the transformation of the sensible into the ideal in Neo-Scholasticism in general and in the works of Angiolini in particular should not be seen as a fundamentally new tendency, this having been the subject of numerous works by representatives of the second Scholastics such as Rodrigo de Arriaga (1592–1667), Christophe Haunold (1620–1689) and others (see: Leinsle, 2016, p. 104). At the same time, Kant's philosophy with a new interpretation of the transcendental challenged the established tradition. Angiolini, as a representative of the academic philosophy of Jesuits, had to meet the challenge by offering variants of solutions without crossing the boundaries of Scholastic metaphysics.

Angiolini explains (1819, p. 8) the link between the sensible and the intellectual in the following way:

Чувственный объект воздействует на одно из пяти наших чувств — зрение, слух или обоняние, и в их нервах возбуждается движение, пропорциональное действию. Это движение передается по нервам или посредством животных духов в мозг, где, как считается, обитает душа, и там, в соответствии с неким законом обмена, душа, возбуждаемая и определяемая движением, создает для себя представление об исходном объекте, которое соответствует такому впечатлению (Angiolini, 1819, p. 8).

Для развития «благородных истин», по его мнению, необходимо развитие телесных способностей. Таким образом, способность к сравнению, абстрагированию и рассуждению проявляется лишь с возрастом. Именно так, согласно Анджелини, должно трактоваться утверждение «Нет ничего в разуме, чего ранее не было бы в ощущениях».

Далее автор обращается к рассмотрению современных ему идеологических противников, особо выделяя Кондильяка и Канта как представителей материализма и идеализма соответственно. Идея немецкого философа о разделении истин на эмпирические и трансцендентальные несла угрозу устоям не только схоластической метафизики, но и всей европейской религиозной философии. Однако ясных и точных контраргументов в отношении данного деления у полоцкого автора не наблюдается. Единственный аспект, в рамках которого Анджелини действительно обращается к наследию Канта и пытается ему противостоять, используя максимы схоластической традиции, — это проблема математических истин, трактуемых Анджелини как эмпирические. Автор фокусируется на одном из наиболее сложных вопросов современной ему философии математики — гносеологической природе математических аксиом. Полоцкому мыслителю непонятно, каким образом математические истины у Канта соответствуют критерию очевидности, и он с удовольствием указывает на этот момент,

The sensible object affects one of our five senses — sight or hearing or smell — and in their nerves excites a motion in proportion to the action. That motion is communicated through the nerves or through animal spirits to the brain where the soul is thought to reside, and there, in accordance with a certain law of exchange, the soul, roused and determined by the motion, creates for itself an idea of the original object which corresponds to such an impression.²

He believes that for the development of “noble truths” bodily faculties must be developed. Thus the ability to compare, abstract and reason only comes with age. This is how the sentence “Nothing is in the intellect that was not first in the senses” should be interpreted, Angiolini maintains.

The author then turns to contemporary ideological adversaries, singling out Condillac as a representative of materialism and Kant as a representative of idealism. Kant’s idea about the difference between empirical and transcendental truths posed a threat to the foundations not only of Scholastic metaphysics, but also of all European religious philosophy. However, the Polotsk author does not provide clear and precise arguments against such a differentiation. The only topic where Angiolini really turns to Kant’s legacy and tries to challenge him using the maxims of the Scholastic tradition is the problem of mathematical truths, which Angiolini considers to be empirical. He gives close attention to one of the most complicated issues of the philosophy of mathematics of his time, namely the epistemological nature of mathematical axioms. He does not see how mathematical truths, according to Kant, fit the

² “Afficiat e.g. Objectum sensibile aliquem e quinque sensibus nostris, oçulum v. aurem. v. nares &c. atque in eorum nervis excitet motum tali actioni proportionatum; motus iste per nervos v. spiritus animales propagatur usque ad cerebrum, ubi anima residere creditur, ibique, ex lege quadam commercii, anima hac motione velut admonita ac determinata correspondentem sibi tali impressioni effingit ideam illius objecti, a quo illa profecta est.”

определяя его как слабое место кантовской философии (Angiolini, 1819, p. 95). Сама трактовка трансцендентальных идей Кантом (B 383–385; Кант, 2006, с. 493–495) рассматривается Анджелини в качестве пути, ведущего даже не к идеализму, а к материализму; и это несмотря на то, что изначально Кант определяется Анджелини как идеалист. Даже двойственный вариант происхождения этих идей — эмпирический и трансцендентальный, по мысли полоцкого философа, не может быть приемлемым, поскольку за границами философии Канта остаются истины, которые имеют происхождение вне опыта и о которых утверждать что-либо не представляется возможным. Здесь Анджелини прибегает к помощи признанных схоластических авторитетов того времени, выступавших против Канта, в частности иезуита Якоба Антона Цаллингера (1735–1813), ссылаясь на его позицию, изложенную в сочинении «Исследования кантовской философии» (Zallinger, 1799), в качестве аргумента. Цаллингер был одним из представителей антикантовского движения в католицизме и одновременно популяризатором ньютоновской философии (см.: Kant und der Katolizismus..., 2005, S. 90).

В ходе знакомства со взглядами Анджелини возникает вопрос, насколько точно и верно он понимает кантовское деление на эмпирическое и трансцендентальное. Анализируя работы Канта, профессор Полоцкой академии трактует его идеи следующим образом: Кант «признает двоякое происхождение идей: *эмпирическими* он называет идеи, полученные, конечно, *из опыта* с помощью чувств, а *трансцендентальными* — идеи, вытекающие из природы разума без всякой связи с чувствами. В трансцендентальном он отрицает любую истину, особенно объективную, и приводит в качестве примеров таких истин Бога, человеческую душу, происхождение мира и, кроме того, идеи добродетели, порока, религии и т.д.» (Angiolini, 1819, p. 8–9, nota). Такое толкование является, безусловно, достаточно упрощенным вариантом, не соответствующим определению указанных

criterion of obviousness and gleefully marks this point as a weak spot in Kant's philosophy (*ibid.*, p. 95). Angiolini argues that Kant's description of transcendental ideas (*KrV*, B 383–385; Kant, 2006, pp. 493–495) is a path leading not even to idealism, but to materialism; and this despite the fact that initially he identifies Kant as an idealist. Even the dual character of the origin of these ideas — empirical and transcendental — is untenable, he argues, because Kant's philosophy has no room for truths that originate outside experience and about which nothing can be said with certainty. Here Angiolini invokes Scholastic authorities of his time who opposed Kant, notably the Jesuit Jacob Anton Zallinger (1735–1813), citing as an argument his position set forth in *Studies of Kantian Philosophy* (Zallinger, 1799). Zallinger was a representative of the anti-Kantian movement in Catholicism and simultaneously an advocate of Newtonian philosophy (see Littger, 2005, p. 90).

Perusal of Angiolini's views makes one wonder how accurately he understands Kantian differentiation of the empirical and the transcendental. Analysing Kant's works, Angiolini interprets his ideas in the following way: Kant "recognises the dual origin of ideas: he calls *empirical* the ideas acquired *from experience* through the senses and *transcendental* the ideas derived from the nature of reason without any link with the senses. In the transcendental he denied any truth, particularly objective truth, and he gives as examples of these GOD, the human soul, the origin of the world and, in addition, the ideas of virtue, vice, religion etc."³ (Angiolini, 1819, p. 8n–9n). This interpretation

³ Cf. "Alter duplicem originem idearum admittit: Ab experientia nimirum, quae sensibus acquiritur, easque Empiricas vocat: Et ab ipsa natura intellectus sine ulla relatione ad sensus, atque has Transcendentales nominat. Transcendentalibus nullam veritatem, praesertim objectivam voluit concedere, datque harum exempla DEUM, animam humanam, originem mundi, ac alias ideas virtutis, vitii, religionis &c."

понятий самим Кантом. Данный факт может быть объяснен тем, что в рефлексии Анджолини наблюдается смешение толкования понятия трансцендентального, принятого в схоластической традиции, и того, как оно рассматривается в «Критике чистого разума».

В истории западноевропейской философии до Канта данный термин употреблялся для обозначения предельно общих философских категорий. У немецкого мыслителя встречается новое определение понятия «трансцендентальное»: «Я называю *трансцендентальным* всякое познание, занимающееся вообще не столько предметами, сколько видами нашего познания предметов, поскольку это познание должно быть возможным *a priori*. Система таких понятий называлась бы *трансцендентальной философией*» (В 25; Кант, 2006, с. 79).

Таким образом, осмысляя вопрос происхождения идей в творчестве Канта, Анджолини пользуется трактовкой концепта трансцендентального, характерной для средневековой философии в целом и схоластической традиции в частности. При этом происходит смешение идей, относящихся непосредственно к определению трансцендентального в схоластике, и вопросов, составляющих основное содержание трансцендентальной диалектики Канта.

Вторая попытка низвержения философии Канта осуществляется Анджолини в процессе исследования основ логики и связана с применением силлогизма: автор указывает на ошибки в построении философской системы Канта, принимая за основание разработанные в схоластической традиции правила чистой логики. Под чистой логикой здесь понимается часть логики, изучающая операции разума (идея, суждение, умозаключение, метод). Анджолини предлагает классическую аристотелевскую форму построения силлогизма, одновременно выделяя формы аргументации, схожие по сути с силлогизмом, но имеющие характерные отличия. В частности, к специфическим формам аргументации, по Анджолини, относится софизм, интерпретируемый им как псевдосиллогизм.

is undoubtedly simplistic and does not correspond to the definition of such concepts by Kant himself. This may be attributed to the fact that Angiolini confuses the Scholastic interpretation of the transcendental and the interpretation we find in the *Critique of Pure Reason*.

In the history of Western European philosophy before Kant this term was used to denote the most general of philosophical categories. Kant introduces a new definition of the term “transcendental”: “I call all cognition *transcendental* that is occupied not so much with objects but rather with our mode of cognition of objects insofar as this is to be possible *a priori*. A system of such concepts would be called *transcendental philosophy*” (*KrV*, В 25; Kant, 1998, p. 149).

So, examining the question of the origin of ideas in Kant’s work, Angiolini proceeds from an interpretation of the transcendental which is characteristic of medieval philosophy in general and the Scholastic tradition in particular. In the process he confuses the idea pertaining to the definition of the transcendental in Scholasticism and issues which constitute the content of Kant’s transcendental dialectics.

Angiolini’s second attempt to refute Kant’s philosophy involves the study of the foundations of logic and the use of the syllogism: he points out mistakes in the structure of Kant’s philosophical system proceeding from the rules of pure logic developed in the Scholastic tradition. By pure logic here I mean that part of logic which deals with operations of the intellect (idea, judgment, inference, method). Angiolini proposes the classical Aristotelian form of syllogism while singling out the forms of argument which are similar but not identical to syllogism. In particular, he interprets sophism as pseudo-syllogism.

In Angiolini’s opinion, sophism is similar to syllogism only in form and differs from it in that it contains errors of judgement. The error of unification occurs when concepts that have no common foundation are wrongly uni-

По мысли полоцкого философа, софизм схож с силлогизмом лишь по форме и отличается от него наличием ошибок в суждении. Ошибка соединения происходит при неравномерном объединении понятий, не имеющих общего основания. Ошибка разделения возможна, когда основанием выступает неравномерное выделение частных концептов из общих дефиниций. Распространен ошибочный перенос, или ошибка выводов, которую Анджелини называет «иллюзией трансгрессии», когда частные выводы распространяются на более общие явления или наоборот. Четвертая ошибка относится к использованию недоказуемого допущения в качестве аргумента (Angiolini, 1819, p. 60–61).

Анджелини обвиняет Канта в иллюзии трансгрессии и косвенно затрагивает проблему соотношения философии Канта и наследия Декарта, отмечая: «Подобного рода иллюзию культивирует Кант, с энтузиазмом отвергающий даже самые очевидные метафизические истины, вроде: я мыслю, следовательно, существую...» (Ibid., p. 62, nota). Для неосcholастической традиции Декарт обладает определенным авторитетом, в то время как Кант — фигура маргинальная, поскольку его идеи наносят урон всей системе схоластической философии. Идеи Канта стали мощным препятствием для ее дальнейшего развития, приведя к тому, что метафизическая тематика оказалась безоружной перед обрушившейся на нее критикой и обрела новую актуальность лишь в межвоенный период в XX в. Декарт, как известно, отказался от использования силлогизма в пользу собственного метода, однако поздние картезианцы отклонились от позиции Декарта в пользу силлогической логики, что позволило вписать идеи Картезия в философский ландшафт схоластической философии. Декарт важен для схоластики, поскольку в своем методическом сомнении он все-таки оставляет возможность построения объективной реальности, являющейся и для схоластов важным элементом онтологии, который обладает несомненным существо-

вием. The error of division may occur when the foundation is the wrong isolation of particular concepts from general definitions. A common error is transgression or the error of inferences which Angiolini calls “transgression illusion” when particular conclusions are spread to more general phenomena and vice versa. The fourth error has to do with the use of an unprovable admission as an argument (Angiolini, 1819, pp. 60-61).

Angiolini accuses Kant of “transgression illusion” and indirectly touches upon the problem of the relationship between the philosophies of Kant and Descartes. He writes: “Such an illusion is cultivated by Kant who rejects enthusiastically the most obvious metaphysical truths such as: I think, therefore I am [...]”⁴ (ibid., p. 62n). For the neo-Scholastic tradition Descartes is an authority while Kant is a marginal figure insofar as his ideas are damaging to the whole system of Scholastic philosophy. Kant’s ideas proved to be such a formidable obstacle in the way of its development that metaphysics turned out to be defenceless in the face of the searing critique and did not become relevant again until the inter-war period of the twentieth century. Descartes, of course, gave up the use of syllogism in favour of his own method; however, later Cartesians diverged from Descartes’ position and adopted syllogistic logic, which made it possible to place Descartes’ ideas in the philosophical landscape of Scholastic philosophy. Descartes is important for Scholastics because in his methodic doubt he still leaves a possibility of building an objective reality which for the Scholastics, too, is an important and undoubtedly existing element of ontology. By contrast Kant, Angiolini argues, rejects objective reality, thus undermining

⁴ “Hujusmodi illusionem committit Kantius, qui ut enthusiastice rejiceret veritates Metaphysicas etiam evidentissimas, ut: cogito, ergo existo...”

ванием. Кант же, по мысли Анджелини, отказывается от объективной реальности, подрывая тем самым необходимое для всей традиции основание. Очерчивая проблему, Анджелини все же оставляет ее открытой и не предлагает для нее каких-либо существенных решений.

Таким образом, рассматривая вопросы чистой логики, Анджелини стремится показать бесперспективность использования в ней философских идей Канта. Он осуществляет критику основополагающих дефиниций его философии, полагая, в частности, что и деление на эмпирические и трансцендентальные идеи, и отказ от базовых оснований объективной реальности представляется шатким фундаментом, на котором невозможно выстроить новую философию, способную послужить альтернативой логике в схоластической традиции. Одновременно следует отметить, что Анджелини не в состоянии привести убедительные аргументы против новой, набирающей популярность философии Канта, поэтому в своей работе он лишь указывает на возможные недостатки трансцендентальной философии.

От интеллектуальной интуиции к критике математических истин

Если целью изучения элементарной логики является непосредственная истина, то в отношении диалектики можно утверждать, что это логика опосредованная, рождающаяся в процессе диспутов. Основной объект философского осмысления положений диалектики для Анджелини — это вопрос о четких критериях истины, в частности самоочевидных истин. Данный вопрос предельно актуален как для философа из Полоцкой академии, так и для всей поздней схоластической традиции, поскольку его естественным продолжением стал бы вопрос о том, является ли существование Бога самоочевидной истиной. В этом отношении в схоластической традиции четко прослеживаются два противоборствующих направления — приверженцев Дунса Скота и сторонни-

the foundation that is necessary for the whole tradition. In outlining the problem Angiolini leaves it open without proposing any substantive solutions.

Thus, in considering matters of pure logic, Angiolini is at pains to show that the use of Kant's philosophical ideas has no future. He criticises the foundational definitions of his philosophy, believing, among other things, that the differentiation between empirical and transcendental ideas and renunciation of the foundations of objective reality is a shaky ground on which to build a new philosophy which could be an alternative to logic in the Scholastic tradition. By the same token it has to be noted that Angiolini fails to put forward convincing arguments against the new surge of popularity of Kant's philosophy, so that in his work he merely points to possible shortcoming of the transcendental philosophy.

From Intellectual Intuition to the Critique of Mathematical Truths

While the aim of studying elementary logic is immediate truth, dialectics is arguably a mediated logic born in the process of dispute. For Angiolini the main object of philosophical interpretation of dialectical propositions is the question of precise criteria of truth, in particular self-evident truths. The issue is highly relevant for Angiolini and for the whole late Scholastic tradition because it naturally leads to the question whether the existence of God is a self-evident truth. In that regard the Scholastic tradition has two opposing schools of thought: the followers of Duns Scotus and the followers of Thomas Aquinas. Thomas Aquinas maintains that there are two types of self-evident judgments: self-evident in themselves, but not for us, and self-evident both in themselves and for us. "God exists" is the first type of judg-

ков Фомы Аквинского. Так, Фома Аквинский утверждает, что есть два типа самоочевидных суждений: самоочевидные сами по себе, но не для нас, и самоочевидные как сами по себе, так и для нас. «Бог существует» относится к первому типу суждений. Для Дунса Скота самоочевидное суждение таково, что, если его термины постигаются каким-либо интеллектом, истинность предложения становится известной из терминов недифференциально. По его мнению, нет никакого различия между самоочевидным положением в себе и положением по отношению к нам, потому что всякое самоочевидное в себе положение известно как таковое всякому интеллекту, даже если оно может быть неизвестно в действительности (Dvořák, 2015, p. 56). В контексте самоочевидных истин и осуществляется основополагающая критика философии Канта со стороны Анджелини.

Анджелини, будучи гносеологическим оптимистом и одновременно приверженцем учения об интеллектуальной интуиции, доказывает положение о наличии самоочевидных истин — они являются таковыми благодаря наличию особого внутреннего чувства (Angiolini, 1819, p. 88), которое обманывать не может. Кант же, как известно, отказался от концепта интеллектуальной интуиции, аргументировав свою позицию тем, что разум и рассудок, в отличие от чувственности, лишены способности созерцания и приходят к определенному знанию благодаря рассуждению. Это утверждение противоречит взглядам Анджелини, пытавшегося на основании интеллектуальной интуиции доказать существование Бога, апеллируя к общему природному чувству, характерному для всех людей (*sensus naturae communis*) (Ibid., p. 100).

Таким образом, Анджелини как один из представителей классической схоластической традиции вынужден был принять активное участие в критике философских идей Канта. Во-первых, он фокусировался на специфике математических понятий и использовании их Кантом; во-вторых, он рассматривал основные

ment. For Duns Scotus a self-evident judgment is such that if its terms are grasped by an intellect, the truth of the proposition becomes known from the terms without qualification. He argues that there is no difference between a self-evident proposition in itself and a proposition self-evident to us because any proposition evident in itself is known as such to any intellect, even if it may be unknown to reality (Dvořák, 2015, p. 56). Angiolini's critique of the Kantian philosophy is embedded in the context of self-evident truths.

Angiolini, being an epistemological optimist and an adherent of the theory of intellectual intuition, argues that self-evident truths are what they are thanks to the existence of a special inner sense (Angiolini, 1819, p. 88) which cannot deceive. Kant, of course, renounced the concept of intellectual intuition on the grounds that reason and understanding, unlike sensibility, do not have the faculty of contemplation and achieve knowledge through reasoning. This claim runs counter to the views of Angiolini who sought, on the basis of intellectual intuition, to prove the existence of God by appealing to the common natural sense characteristic of humans (*sensus naturae communis*) (ibid., p. 100).

Thus Angiolini as a representative of the classical Scholastic tradition, had to take an active part in the critique of Kant's philosophical ideas. First, he focuses on the specific features of mathematical concepts and their use by Kant; second, he considers the main programmatic principles of transcendental analytics through the above-mentioned concept of the common natural sense.

In general Kant's use of mathematics is a distinct area of study in Kant scholarship (see: Evstigneev, 2021, pp. 151-178). I. S. Kuznetsova (1980, p. 28) identifies the following aspects of

программные установки трансцендентальной аналитики через призму вышеупомянутого понятия общего природного чувства.

Обращение Канта к математике вообще является в кантоведении отдельным предметом изучения (см.: Евстигнеев, 2021). И. С. Кузнецова выделяет следующие аспекты в учении Канта, связанные с математикой: 1) специфика математических понятий; 2) статус математических суждений; 3) отношения математики и теоретического познания; 4) взаимовлияния математики и философии (Кузнецова, 1980, с. 28). Из всего перечисленного полоцкий мыслитель обращается в своей критике только к проблеме статуса математических суждений, а именно — к вопросу о том, являются они самоочевидными благодаря чувственному восприятию или умозрительности.

Проблема математических истин в начале XIX в. находилась в фокусе напряженных дискуссий. В их рамках помимо воззрений самого Канта обсуждалась позиция Г. В. Лейбница, утверждавшего, что истины математики одновременно являются и чувственно воспринимаемыми, и принадлежащими к миру идей, а также позиция Аристотеля, рассматривавшего математические истины как относящиеся к материи.

Анджолони явно тяготеет к позиции Локка, когда рассматривает математические истины как принадлежащие миру рационального и одновременно являющиеся самоочевидными: «Ибо цифры, числа, буквы и письма — не что иное, как символы, помогающие разуму в познании; действительно, взятые материально, они не могут определить никакую другую идею, кроме как посредством отдельных материальных знаков — букв или слов... но истины, скрытые под этими знаками, определяются не ими, а интеллектом посредством рассуждений и доказательств» (Angiolini, 1819, p. 95). Аргументируя свою позицию, Анджолони обращается в том числе и к философии математики Канта. К сожалению, невозможно определить точно, на какой текст немецкого философа ссылается Анджолони, поскольку он лишь

Kant's teaching connected with mathematics: 1) specific features of mathematical concepts; 2) the status of mathematical judgments; 3) the relationship between mathematics and theoretical knowledge; 4) mutual influence of mathematics and philosophy. Of the above, Angiolini in his critique singles out only the problem of the status of mathematical judgments, namely the question whether they are self-evident due to sense perception or speculativeness.

In the early nineteenth century the problem of mathematical truths was a subject of intense debate. In addition to Kant's ideas the debate concerned the position of Leibniz who claimed that mathematical truths are perceived by the senses and simultaneously belong to the world of ideas, as well as the position of Aristotle who believed that mathematical truths pertain to matter.

Angiolini obviously leans toward Locke's position in considering mathematical truths as belonging to the world of the rational and simultaneously being self-evident: "For figures, numbers, letters and writings are nothing other than symbols which help reason in cognition; indeed, taken materially, they cannot define any other idea except by means of certain material signs using letters or words; but the truths hidden beneath these signs are defined not by them, but by intellect through reasoning and proof"⁵ (Angiolini, 1819, p. 95). To bolster his position, Angiolini brings in Kant's philosophy of mathematics. Unfortunately, it is impossible to tell exactly which Kantian text Angiolini refers to because he merely mentions that "Kant, by claiming that mathematical truths are empir-

⁵ "Figurae enim, numeri, litterae, verba, scripturae non sunt nisi symbola ad mentem in cognitione iuvandam; ipsae enim materialiter sumptae nullam aliam ideam determinare possunt, nisi quorundam signorum materialium per litteras vel per verba [...]; veritates autem, quae sub illis signis latent non ab illis, sed ab intellectu per ratiocinia & demonstrationes determinantur."

упоминает, что «Кант, утверждая, что математические истины являются эмпирическими, или полученными из чувств, сводит их к простым созерцаниям *времени* и *пространства* в определенных формах. Но то, как в этом он доходит до доказательства, нуждается в большей ясности в его изложении. Ибо *универсальности*, которую ему было угодно обозначить как критерий *априорных* суждений, здесь недостаточно» (Ibid., p. 95, nota).

Критикуя Канта, Анджелини использует следующую логическую схему. Во-первых, все истины математики являются умозрительными. Во-вторых, если бы математические истины были материальными, имели эмпирическое происхождение, то они, как и любое контингентное бытие, имели бы возможность существовать или не существовать (как любой элемент тварного мира), однако они существуют для всех — следовательно, данные истины могут возникнуть лишь в процессе рассуждения и умозаключения (Ibid., p. 101, 104).

Анджелини занимает прямо противоположную Канту позицию, критикуя своего идейного оппонента за использование критерия всеобщности. Однако то, что конкретно для Анджелини является неудовлетворительным в данном критерии, остается за пределами его же исследования. Математика рассматривается Анджелини как чисто умозрительный процесс построения концептов, что отсылает к платоновской традиции, представители которой также утверждали, что математические истины существуют в мире идей.

Критика учения Канта осуществляется полемиким философом и в отношении трактовки понятия «здравого смысла», либо «общего чувства». Согласно Анджелини, общее чувство — это определенное основание, которое делает возможным существование как объективной истины, так и объективной реальности. Здесь Анджелини вынужден снова обратиться к наследию Канта, поскольку последний также рассматривает концепт *sensus communis* в качестве всеобщей оценочной способности:

ical or derived from the senses, reduces them to mere intuitions of *time* and *space* through certain forms which they have. But how in this he reaches the evidence there is need for greater clarity in his expositions. For *universality* which it has pleased him to designate as the criterion for *a priori* judgments, is here not sufficient...⁶ (ibid., p. 95n).

In criticising Kant Angiolini uses the following logical scheme. First, all mathematical truths are speculative. Second, if mathematical truths were material and had an empirical origin they could, like all contingent beings, either exist or not exist (as any element of the created world), and yet they exist for everyone, consequently, these truths may arise only in the process of speculation and inferencing (ibid., p. 101, 104).

Angiolini's position is the reverse of Kant's as he criticises his ideological opponent's use of the universality criterion. However, exactly what is wrong with this criterion is outside the scope of his research. Angiolini sees mathematics as a purely speculative process of building concepts, which harks back to the Platonic tradition whose representatives also claimed that mathematical truths exist in the world of ideas.

Angiolini's critique of Kant's teaching also targets the concept of "common sense" or "communal sense". According to Angiolini, the communal sense is something that makes possible the existence of objective truth and objective reality. Here Angiolini has to fall back on Kant's legacy since the latter sees the concept of *sensus communis* as a universal faculty of judgment:

⁶ "Kantius veritates Mathematicas dicendo esse empiricas seu a sensibus provenientes, reducit illas ad solos intuitus temporis & spatii per quasdam suas formas. At quomodo in hoc ad evidentiam pertingat, desideratur adhuc in ejus demonstrationibus major claritas; nam universalitas, quam pro criterio judicii a priori designare placuit, hic non sufficiat..."

Но под *sensus communis* надо понимать идею *общего для всех* чувства, т.е. способности выносить суждения, которая в своей рефлексии мысленно (*a priori*) принимает во внимание способ представления каждого другого, дабы собственное суждение *словно бы* считалось с совокупным человеческим разумом и тем самым избегало иллюзии, которая могла бы оказать вредное влияние на суждение ввиду субъективных частных условий, которые легко можно принять за объективные (AA 05, S. 293; Кант, 2001, с. 377).

Для того чтобы определить, каким образом осуществляется критика кантовского понимания общего чувства в творчестве Анджолини, следует уточнить, каких взглядов придерживался сам полочский мыслитель. В конце XVIII — начале XIX в. было распространено несколько больших направлений, по-разному интерпретировавших данное понятие и восходящих к Античности. Так, у Аристотеля понятие *sensus communis* (*koinè aîsthêsis*) выполняет синтезирующую функцию по отношению к разрозненным данным чувственного восприятия. Второй вариант трактовки данного концепта принадлежит стоикам, здесь общее чувство соотносится с проблемным полем риторики, начинает связываться со сферой общественного: для Цицерона общее чувство — это приличие, то есть отсутствие неуместных действий по отношению к другим (Bayer, 2008, p. 1138). Третий вариант использования в рефлексии понятия общего чувства представлен Декартом, который рассматривает его как способность отличать истину от заблуждения (Декарт, 1989, с. 250—251). Следует упомянуть и деятельность шотландской школы здравого смысла, понимавшей здравый смысл как предустановленные положения, вложенные Богом в человеческий разум / душу («Я благодарю нашего Творца за то, что он дал мне эту веру прежде, чем открылись глаза моего рассудка, и за то, что он до сих пор дарует мне ее в качестве проводника там, где рассудок оставляет меня в потемках» (Рид, 2000, с. 289)). Кант достаточно резко выска-

By “*sensus communis*”, however, must be understood the idea of a **communal** sense, i.e., a faculty for judging that in its reflection takes account (*a priori*) of everyone else’s way of representing in thought, in order **as it were** to hold its judgment up to human reason as a whole and thereby avoid the illusion which, from subjective private conditions that could easily be held to be objective [...] (KU, AA 05, p. 293; Kant, 2000, p. 173).

In order to determine how Angiolini criticises Kant’s concept of *sensus communis* we should first clarify Angiolini’s own views. In the late eighteenth and early nineteenth centuries there were several major schools that interpreted this concept, all going back to antiquity. Thus, for Aristotle the concept of *sensus communis* (*koinè aîsthêsis*) performs a synthesising role vis-à-vis disparate data of sense perception. The second variant in interpreting this concept belongs to the Stoics, with the *sensus communis* related to the problem area of rhetoric and beginning to be linked with the social sphere: for Cicero *sensus communis* is decency, i.e. the absence of improper actions toward others (Bayer, 2008, p. 1138). The third variant in the use of the concept of *sensus communis* is represented by Descartes who interprets it as the ability to tell truth from delusion (Descartes, 1998, pp. 1-2). Mention should be made of the Scottish school of common sense which considered common sense to be propositions implanted by God in the human intellect/soul (“[...] I consider this instructive belief as one of the best gifts of nature. I thank the Author of my being who bestowed it upon me, before the eyes of my reason were opened, and still bestows it upon me to be my guide, where reason leaves me in the dark” (Reid, 1810, p. 367)). Kant had some harsh things to say about the Scottish school in the preface to his *Prolegomena* (Prol, AA 04, p. 258; Kant, 2004, p. 8). This could not have eluded Angiolini, especially considering that

зывался о деятельности шотландской школы в предисловии к своим «Пролегоменам» (АА 04, S. 258; Кант, 1994, с. 10). Это не могло остаться без внимания полоцкого автора, учитывая, что определение общего чувства или, другими словами, здравого смысла у Анджолини очень близко его пониманию представителями шотландской школы. Так, он определяет общее чувство следующим образом: «У всех людей есть общее чувство огромной важности по отношению к внешним объектам: в истинности этих объектов мы полностью убеждены еще до того, как получили какое-либо доказательство» (Angiolini, 1819, p. 98). Главными основаниями наличия общего чувства, присущего всем мыслящим существам, являются, по мысли Анджолини, следующие: большинство таких суждений существовало на протяжении всей истории человечества и практически у всех народов; такие общие чувства существуют уже на уровне инстинктивного поведения; если бы данные суждения были ошибочными, то ошибочной была бы и вся природа человеческого разума.

Анджолини не может оставить без внимания критику Кантом представителей шотландской школы. В связи с этим в параграфе, посвященном непосредственно рассмотрению доказательства существования общего чувства, ссылаясь именно на «Пролегомены», он также ставит Канту в вину его якобы солипсизм и подчеркивает, что, вводя понятия феномена и ноумена, Кант замыкает философию на самом себе, будучи не в силах выйти за пределы этих дефиниций (Ibid., p. 101, 104). Анджолини понимает опасность для системы схоластической философии, исходящую от критики общего чувства в работах Канта, но при этом возражений по существу он не предлагает. Очевидно, что и этот бастион кантовской философии оказался для него неприступным.

Диалектика Анджолини — это та часть его работы, в которой он предпринял максимальные усилия для низвержения философии Канта. При этом он фокусируется на вопросах самоочевидных истин и общего чувства, наибо-

his own definition of *sensus communis*, otherwise “common sense”, is very close to that of the Scottish school. For example, he defines the concept of common sense in the following way: “There is in all people a common sense concerning external objects which is of great importance. About the truth of these objects all are completely convinced, even before they possess any proof of them”⁷ (Angiolini, 1819, p. 98). Angiolini presents the following grounds proving the existence of the common sense possessed by all thinking creatures: the majority of such judgments have existed throughout human history in practically all peoples; such common feelings exist at the level of instinctive behaviour; if these judgments were wrong, the whole nature of human reason would have been wrong.

Angiolini cannot help reacting to Kant’s critique of the Scottish school. In the paragraph devoted to the proof of the existence of *sensus communis*, citing *Prolegomena*, he accuses Kant of solipsism and stresses that by introducing the concepts of phenomenon and noumenon the latter reduces philosophy to himself, being unable to move beyond his own definitions (*ibid.*, pp. 101, 104). While being aware of the threat Kant’s critique of the *sensus communis* poses for the system of Scholastic philosophy Angiolini does not present any substantive objections. Clearly, that bastion of Kantian philosophy, too, was more than a match for him.

Angiolini’s dialectics is the part of his work in which he committed all he had to overthrowing Kant’s philosophy. He concentrates on the questions of self-evident truths and *sensus communis*, the most frequent targets of Enlightenment philosophers, including Kant. Angiolini attacks the German philosopher as his main opponent. However, most of his arguments are purely rhetorical and emotional,

⁷ Cf. “Existit in omnibus hominibus sensus quidam communis de objectis externis maximi momenti, de quorum veritate omnes intime sunt persuasi, etiam antequam habeant de illis aliquam demonstrationem.”

лее часто подвергавшихся критике со стороны философов Просвещения, в том числе Канта. Именно к немецкому философу как главному оппоненту и обращается представитель полоцкой неосхоластики. Однако большинство его аргументов имеют скорее чисто риторический и эмоциональный характер, воздействуя больше на психику читателя, нежели призывая его к стройной рефлексии в контексте рассматриваемых вопросов. Так, упоминая Канта, Анджолини пишет, например, следующее: «Кант... вписав себя в таблицу ничто, хотел вписать в эту таблицу и своего Творца» (Ibid., p. 104, nota). Вместо глубокого ознакомления студентов с идеями Канта и рассмотрения наиболее уязвимых мест его философии автор отсылает к прочтению работы Цаллингера, обращаясь к нему как к наиболее авторитетному исследователю за поддержкой в критике взглядов Канта.

Заключение

Таким образом, можно утверждать, что в Полоцкой иезуитской академии продолжала существовать схоластическая традиция, давшая импульс дальнейшей эволюции идей, сформированных в ее лоне. В работах полоцких авторов сохранялись и развивались идеи, ставшие впоследствии фундаментом философского движения неосхоластики. Одной из ее характерных черт был поиск решений для противодействия новым философским идеям, получившим развитие в трудах представителей Просвещения, включая Канта. Таким примером может служить работа Дж. Анджолини «Философские наставления», где автор попытался провести анализ идей Канта в контексте схоластической логики и диалектики. Исследуя категорию трансцендентального в рамках анализа основных понятий элементарной логики, Анджолини совершил, как мы видели, первую попытку опровергнуть идеи немецкого философа. Однако она потерпела неудачу в связи с тем, что сам Анджолини не смог уяснить различие между категорией «трансцен-

directed at the reader's psyche rather than inviting him/her to reflect rigorously in the context of the issues at hand. Thus, mentioning Kant, Angiolini writes: "Kant [...] by inscribing himself in the table of zeros, also wished to inscribe his Author in this table"⁸ (ibid., p. 104n). Instead of giving his students a profound insight into Kant's ideas and scrutinising the most vulnerable places of his philosophy, he recommended the reading of Zallinger, seeking to enlist his support in the critique of Kant as the most authoritative scholar.

Conclusion

It can safely be said that the Polotsk Jesuit Academy carried on the Scholastic tradition which gave an impetus to further development of the ideas formed in its bosom. Polotsk authors preserved and developed the ideas which would form the foundation of the philosophical movement of neo-Scholasticism. One of its salient features was the search for solutions to counteract the new philosophical ideas promoted in the works of representatives of the Enlightenment, including Kant. A case in point is the work of Giuseppe Angiolini, *Philosophical Instructions*, in which the author attempted a critique of Kant's ideas in the context of Scholastic logic and dialectics. In the framework of the main concepts of elementary logic, we have seen Angiolini making the first attempt to refute Kant. However, the attempt failed because Angiolini himself failed to clarify the difference between the category "transcendental" as it was used within the Scholastic tradition and belonged to the intellectual sphere, and the fundamentally new meaning of this concept in Kant's philosophy.

His definition of Kant's overall philosophical position is likewise ambivalent: he claims that Kant is an idealist who denies the existence of objective reality while at the same time provok-

⁸ "Kantius [...] inscribendo se tabulae nihilorum, voluit etiam huic tabulae Auctorem suum incribere..."

дентальное», используемой в рамках схоластической традиции и принадлежавшей к сфере умозрительного, и принципиально новым значением этого понятия в философии Канта.

Неоднозначно и определение им общей философской позиции оппонента: полоцкий мыслитель утверждает, что Кант — идеалист, отрицающий наличие объективной реальности и провоцирующий в то же время своих последователей стать на путь материализма. С точки зрения Анджелини как представителя религиозной традиции это недопустимо.

В рамках диалектики основной мишенью критики Анджелини оказались кантовские понятия самоочевидных истин и здравого смысла, и здесь полоцкий автор также не учитывает новизну идей Канта.

Общую тенденцию оценки программных установок учения Канта в творчестве Анджелини можно охарактеризовать как эклектичную: немецкий философ рассматривается им одновременно и как идеалист, и как мыслитель, толкающий своих последователей к материализму. Целостный взгляд на систему Канта в работе не представлен, исследуются лишь отдельные понятия, наиболее важные для самого критика. Следует отметить и его обращение к предшествующим трудам представителей схоластической традиции, анализировавших идеи немецкого мыслителя, а также отсутствие в тексте ссылок на произведения самого Канта. В итоге можно утверждать, что в работе «Философские наставления» Анджелини критикует философские идеи Канта в том изложении, в каком они предстают в трудах представителей схоластической традиции, в частности наиболее известного католического критика идей Канта — Цаллингера, тем самым экстраполируя идеи и концепты схоластической философии на систему Канта. Таким образом, перед нами пример «иллюзии трансгрессии», или переноса, — ошибки, в которой сам полоцкий мыслитель обвинял немецкого классика. Анджелини трактует идеи Канта как часть схоластического наследия, не принимая во внимание принци-

ing his followers to embark on the path of materialism. Angiolini, being a representative of the religious tradition, considers this to be inadmissible.

On matters of dialectics the main targets of Angiolini's criticism are the Kantian concepts of self-evident truths and common sense, and there, too, he overlooks the novelty of Kant's ideas.

The general trend of Angiolini's assessment of the programmatic principles of Kant's teaching can be described as eclectic: he regards Kant simultaneously as an idealist and as a thinker who is nudging his followers toward materialism. The work lacks a holistic view of Kant's system and examines only individual concepts that are important for the critic himself. It should be noted that he turns to earlier works of the representatives of the Scholastic tradition and does not cite the works of Kant himself. On balance it is fair to say that in *Philosophical Instructions* Angiolini criticises Kant's philosophical ideas as they are rendered in the works of Scholastics, in particular of Zallinger, the best known Catholic critic of Kant's ideas, thus employing the ideas and concepts of the Scholastic philosophy on Kant's system. We are thus looking at a case of "transgression illusion", the mistake of which he accused Kant. Angiolini interprets Kant's ideas as part of the Scholastic heritage ignoring the novelty of his ideas. Even so, the significance of Angiolini, one of the first representatives of the neo-Scholastic movement who turned to Kant's philosophy, lies in the fact that he gave an impetus to the subsequent study of Kant's heritage in the work of the representatives of the Polotsk Jesuit Academy: V. Buczyński, J. Roothaan, M. S. Rylo and others.

References

Angiolini, J., 1819. *Institutiones philosophicae ad usum studiosorum Academiae Polocensis*. Polock: Typis Academicis.

Arapov, A.V., 2015. Neoscholasticism: history and basic concepts. *Vestnik VGU. Seriya: Filosofiya*, 3. pp. 51-58. (In Rus.)

пиальную новизну его идей. Тем не менее значение Анджелини как одного из первых представителей неосхоластического движения, обратившихся к философии Канта, состоит в том, что он дал импульс к последующему осмыслению кантовского наследия в творчестве представителей Полоцкой иезуитской академии — В. Бучиньского, Я. Ротана, М. С. Рыло и др.

Список литературы

Арапов А. В. Неосхоластика: история и основные концепции // Вестник Воронежского государственного университета. Сер.: Философия. 2015. № 3. С. 51–58.

Блинова Т. Б. Иезуиты в Беларуси (Их роль в организации образования и просвещения). Гродно : ГрГУ, 2002.

Декарт Р. Рассуждение о методе // Соч. : в 2 т. / пер. с лат. и фр. ; сост., ред., вступ. ст. В. В. Соколова. М. : Мысль, 1989. Т. 1. С. 250–296.

Евстигнеев М. Д. Что такое кантовская философия математики? Обзор современных исследований // Кантовский сборник. 2021. Т. 40, № 2. С. 151–178. doi: 10.5922/0207-6918-2021-2-6.

Инглот М. Общество Иисуса в Российской Империи (1772–1820 гг.) и его роль в повсеместном восстановлении Ордена во всем мире / пер. А. Ковалю. М. : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2004.

Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука // Соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994. Т. 4. С. 5–151.

Кант И. Критика способности суждения // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Наука, 2001. Т. 4.

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

Кузнецова И. С. О специфике математических понятий // Кантовский сборник. 1980. Вып. 5. С. 28–38.

Легчилин А. А. Немецкая философия в интеллектуальной культуре Северо-Западного края Российской империи: историографический обзор // Национальные культуры в межкультурной коммуникации (Новая парадигма охраны культурного и природного наследия) : сб. науч. ст. по материалам IV междунар. науч.-практ. конф., Минск (11–12 апреля 2019 г.) / под ред. Т. С. Супранковой. Минск : Колорград, 2019. С. 43–50.

Легчилин А. А., Климович А. И. Идеи неосхоластики в белорусском историко-культурном пространстве // Журнал Белорусского государственного университета. Философия. Психология. 2017. № 2. С. 4–11.

Паульсен Ф. Иммануил Кант, его жизнь и учение / пер. с нем. Н. О. Лосского. СПб. : Образование, 1899.

Bayer, T.I., 2008. Vico's Principle of *Sensus Communis* and Forensic Eloquence. *Chicago-Kent Law Review*, 83(3), pp. 1131-1155.

Bednarski, S., 1933. Upadek i odrodzenie szkół jezuitkich w Polsce: studjum z dziejów kultury i szkolnictwa polskiego. Kraków: Wydawnictwo Księży Jezuitów.

Blinova, T.B., 2002. *Iezuity w Belgarii. (Ich rol' w organizacji obrazovaniya i prosveshcheniya)* [Jesuits in Belarus. (Their Role in the Organization of Education and Enlightenment)]. Grodno: GrGU. (In Rus.)

Buczyński, V., 1843 *Institutiones philosophicae. Pars prima. Continens logicam cum praevia in universam philosophiam introductione*. Viennae: Typis Congregationis Mechitaristicae.

Chmielowski, P., 1883. *Liberalizm i obskurantyzm na Litwie i Rusi (1815–1823)*. Warszawa: Drukarnia artystyczna Saturnina Sikorskiego.

Darowski, R., 2006a. Giuseppe Angiolini SJ (1747–1814), profesor filozofii w Akademii Połockiej. *Forum Philosophicum*, 11, pp. 223-229. doi:10.35765/forumphil.2006.1101.14

Darowski, R., 2006b. Giuseppe (Joseph) Angiolini, S.J. (1747–1814), Professor of Philosophy at The Polotsk Academy. *Forum Philosophicum*, 11, pp. 230-233. doi:10.35765/forumphil.2006.1101.15.

Dvořák, P., 2015. Self-Evident Prepositions in Late Scholasticism: The Case of “God Exists”. *Acta Comeniana*, 27, pp. 47-73.

Descartes, R., 1998. Discourse on Method. In: R. Descartes, 1998. *Discourse on Method; and, Meditations on First Philosophy. Fourth Edition*. Translated by D. A. Cress. Indianapolis, Indiana: Hackett Publishing Company, pp. 1-44.

Evstigneev, M.D., 2021. What is Kantian Philosophy of Mathematics? An Overview of Contemporary Studies. *Kantian Journal*, 40(2), pp. 151-178. <http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2021-2-6>

Giżycki, J.M.A., 1905, *Materiały do Dziejów Akademii Połockiej i szkół od niej zależnych*. Kraków: Druk. W. L. Anczyca i Spółki.

Inglot, M., 2015. *How the Jesuits Survived Their Suppression: The Society of Jesus in the Russian Empire (1773-1814)*. Edited and translated by D.L. Schlafly. Philadelphia: Saint Joseph's University Press.

Junker-Kenny, M., 2021. Watershed or Cul-de-Sac? Disputes in the Theological Reception of Kant's Philosophy. *Kantian Journal*, 40(4), pp. 121-155. <http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2021-4-5>

Kadulska, I., 2014. The Połock Academy (1812-1820): An Example of the Society of Jesus's Endurance. In: R. A. Maryks and J. Wright, ed. 2014. *Jesuit Survival and Restoration: Global History 1773-1900*. Leiden: Brill, pp. 83-98. https://doi.org/10.1163/9789004283879_007

Рид Т. Исследование человеческого ума на принципах здравого смысла / пер. Ю. Е. Милюткина. СПб. : Алетейя, 2000.

Румянцева Т. Г. И. Кант и его наследие в белорусской философии советского и постсоветского периодов // Кантовский сборник. 2021. Т. 40, № 3. С. 127–149. doi: 10.5922/0207-6918-2021-3-5.

Савинов Р. В. Развитие эпистемологии неосхоластики и неотомизма в 1840–1920-е гг. // Философский журнал. 2019. Т. 12, № 2. С. 64–77. doi: 10.21146/2072-0726-2019-12-2-64-77.

Савинов Р. В. У истоков несхоластической трактовки кантианства: от Ч. Бальдиногги до Й. Клейтгена // Философский журнал. 2021. Т. 14, № 1. С. 113–128. doi: 10.21146/2072-0726-2021-14-1-113-128.

Шалькевич В. Ф. Общественно-политическая и философская мысль Беларуси в первой половине XIX века : автореф. дис. ... д-ра филос. наук. Минск : БГУ, 1993.

Шалькевич В. Ф., Легчилин А. А. Рецепция философии И. Канта в Беларуси и Литве в первой трети XIX века // Кант между Западом и Востоком. К 200-летию со дня смерти и 280-летию со дня рождения Иммануила Канта : тр. междунар. семинара и междунар. конф. : в 2 ч. / под ред. В. Н. Брюшинкина. Калининград : Изд-во РГУ им. И. Канта, 2005. Ч. 1. С. 87–98.

Юнкер-Кенни М. Перелом или тупик? Дебаты в рамках теологической рецепции кантовской философии // Кантовский сборник. 2021. Т. 40, № 4. С. 121–155. doi: 10.5922/0207-6918-2021-4-5.

Angiolini G. Institutiones philosophicae ad usum studiosorum Academiae Polocensis. Polock : Typis Academicis, 1819.

Bayar T. I. Vico's Principle of *Sensus Communis* and Forensic Eloquence // Chicago-Kent Law Review. 2008. Vol. 83, №3. P. 1131–1155.

Bednarski S. Upadek i odrodzenie szkół jezuickich w Polsce: studjum z dziejów kultury i szkolnictwa polskiego. Kraków : Wydawnictwo Księży Jezuitów, 1933.

Buczyński V. Institutiones philosophicae. Pars prima. Continens logicam cum praevia in universam philosophiam introductione. Viennae : Typis Congregationis Mechitaristicae, 1843.

Chmielowski P. Liberalizm i obskurantyzm na Litwie i Rusi (1815–1823). Warszawa : Drukarnia artystyczna Saturnina Sikorskiego, 1883.

Darowski R. Giuseppe Angiolini S. J. (1747–1814), profesor filozofii w Akademii Połockiej // Forum Philosophicum. 2006a. № 11. P. 223–229. doi: 10.35765/forumphil.2006.1101.14.

Darowski R. Giuseppe (Joseph) Angiolini, S.J. (1747–1814), Professor of Philosophy at The Polotsk Academy // Forum Philosophicum. 2006b. № 11. P. 230–233. doi: 10.35765/forumphil.2006.1101.15.

Kant, I., 2000. *Critique of the Power of Judgement*. Edited by P. Guyer, translated by P. Guyer and E. Matthews. Cambridge: Cambridge University Press.

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

Kant, I., 2004. *Prolegomena to Any Future Metaphysics*. Translated and edited by G. Hatfield. Cambridge: Cambridge University Press.

Kuznetsova, I.S., 1980. On the Specifics of Mathematical Concepts. *Kantian Journal*, 5, pp. 28–38. (In Rus.)

Legchilin, A.A., 2019. German Philosophy in the Intellectual Culture of the North-Western Territory of the Russian Empire: a Historiographic Review In: T. S. Suprankova, ed. 2019. *Natsional'nyye kul'tury v mezkul'turnoy kommunikatsii (Novaya paradigma okhrany kul'turnogo i prirodnogo naslediya) [National Cultures in Intercultural Communication (A New Paradigm for the Protection of Cultural and Natural Heritage)]*. Minsk: Kolorgrad, pp. 43–50. (In Rus.)

Legchilin, A.A. and Klimovich, A.I., 2019. Idei neoskholastiki v belorusskom istoriko-kul'turnom prostranstve [Ideas of Neoscholasticism in the Belarusian Historical and Cultural Space]. *Zhurnal Belorusskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Psikhologiya*, 2, pp. 4–11. (In Rus.)

Leinsle, U.G., 2016. Ontology and Experience – Rodrigo de Arriaga and Christoph Haunold on the «Species Sensibiles». *Filosofický časopis*, Special Issue, pp. 103–118.

Littger, K.W., ed. 2005. *Kant und der Katholizismus*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

Parrier, J.L., 1909. *The Revival of Scholastic Philosophy in the Nineteenth Century*. New York: Columbia University Press.

Paulsen, F., 1902. *Immanuel Kant: His Life and Doctrine*. Translated by A. Lefevre and J. E. Creighton. London: J. C. Nimmo.

Reid, T., 1810. *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense. The Sixth Edition*. Edinburgh: Bell & Bradtute.

Roothaan, J., 1832. *Covered letter to the revised Ratio Studiorum*. Available at: https://jesuitportal.bc.edu/research/documents/1832_roothanontheratio/ [accessed: 12. March 2022].

Rumyantseva, T.G., 2021. Kant and His Heritage in Belarusian Philosophy of Soviet and Postsoviet periods. *Kantian Journal*, 40(3), pp. 127–149. <http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2021-3-5>

Savinov, R.V., 2019. The Rise of the Neo-Scholastic and Neo-Thomist Epistemology (1840–1920). *Filosofskii zhurnal / The Philosophy Journal*, 12(2), pp. 64–77. <http://doi.org/10.21146/2072-0726-2019-12-2-64-77> (In Rus.)

Dvořák P. Self-Evident Propositions in Late Scholasticism: The Case of “God Exists” // *Acta Comeniana*. 2015. № 27. P. 47–73.

Gizycki J. M. A. Materiały do Dziejów Akademii Połockiej i szkół od niej zależnych. Kraków : Druk. W. L. Anczyca i Spółki, 1905.

Kadulski I. The Połock Academy (1812–1820): An Example of the Society of Jesus’s Endurance // *Jesuit Survival and Restoration : Global History 1773–1900* / ed. by R. A. Maryks, J. Wright. Leiden : Brill, 2014. P. 83–98. doi: 10.1163/9789004283879_007.

Kant und der Katholizismus: Ausstellungskatalog / hrsg. von K. W. Littger. Wiesbaden : Otto Harrassowitz, 2005.

Leinsle U. G. Ontology and Experience – Rodrigo de Arriaga and Christoph Haunold on the “Species Sensibiles” // *Filosofický časopis*. 2016. Spec. Iss. P. 103–118.

Parrier J. L. The Revival of Scholastic Philosophy in the Nineteenth Century. N.Y. : Columbia University Press, 1909.

Roothaan J. Covered Letter to the Revised *Ratio Studiorum* [1832]. URL: https://jesuitportal.bc.edu/research/documents/1832_roothanontheratio/ (дата обращения: 12.03.2022).

Zallinger J. A. *Disquisitiones philosophiae Kantianae. Augustae Vindelicorum* : Vieth & Riegeriana, 1799. Lib. 1.

Об авторе

Анна Игоревна **Климович**, кандидат философских наук, Белорусский государственный медицинский университет, Минск, Республика Беларусь.

E-mail: 3117135@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5555-1190>

Для цитирования:

Климович А. И. Анджелини vs Кант: к философскому наследию Полоцкой иезуитской академии // *Кантовский сборник*. 2023. Т. 42, № 1. С. 107–131.

doi: 10.5922/0207-6918-2023-1-6

© Климович А. И., 2023.

Savinov, R. V., 2021. At the Origins of the Neo-Scholastic Interpretation of Kantianism: From C. Baldinotti to J. Kleutgen. *Filosofskii zhurnal / The Philosophy Journal*, 14(1), pp. 113-128. <http://doi.org/10.21146/2072-0726-2021-14-1-113-128> (In Rus.)

Shalkevich, V. F., 1993. *Obshchestvenno-politicheskaya i filosofskaya mysl' Belarusi v pervoi polovine XIX v.: avtoreferat diss. doktora filosofskikh nauk [Socio-Political and Philosophical Thought of Belarus in the First Half of the Nineteenth Century: Summary of the Habilitation (Philosophical Sciences)]*. Minsk: BGU. (In Rus.)

Shalkevich, V. F. and Legchilin, A. A., 2005. Reception of I. Kant’s Philosophy in Belarus and Lithuania in the First Third of the 19th Century. In: V. N. Briushinkin, ed. 2005. *Kant mezhdu Zapadom i Vostokom. K 200-letiyu so dnya smerti i 280-letiyu so dnya rozhdeniya Immanuila Kanta [Kant between West and East. On the 200th Anniversary of the Death and 280th Anniversary of the Birth of Immanuel Kant]*. Kaliningrad: Russian State University Press, pp. 87-98. (In Rus.)

Zallinger, J. A., 1799. *Disquisitiones philosophiae Kantianae*. Lib. 1. Augustae Vindelicorum: Vieth & Riegeriana.

Translated from the Russian by Evgeni N. Filippov

The author

Dr Anna I. **Klimovich**, Belarusian State Medical University, Minsk, Republic of Belarus.

E-mail: 3117135@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5555-1190>

To cite this article:

Klimovich, A. I., 2023. Angiolini vs Kant: Philosophical Endeavour at the Polotsk Jesuit Academy. *Kantian Journal*, 42(1), pp. 107-131.

<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2023-1-6>

© Klimovich A. I., 2023.

УДК 1(091)

**ИММАНУИЛ КАНТ
И «НОВОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ».
ОБЗОР МЕЖДУНАРОДНОЙ НАУЧНОЙ
КОНФЕРЕНЦИИ**

А. Старцева¹, А. О. Сабанов¹

В обзоре представлены основные идеи, обсуждавшиеся на международной научной конференции «Иммануил Кант и “новое Просвещение”». Конференция проходила 20–22 апреля 2022 г. в Балтийском федеральном университете им. И. Канта в Калининграде. Организатором выступило научное подразделение БФУ им. И. Канта Академия Кантиана при поддержке Форума «Петербургский диалог». В докладах были проанализированы тезисы доклада Римскому клубу «Come On! Капитализм, краткосрочность перспектив, население и разрушение планеты» (2018), авторы которого, Э.У. фон Вайцзеккер и А. Вийкман, выступили с призывом к «новому Просвещению». Участники сопоставляли эти тезисы с философскими идеями Канта и искали ответы на вопрос, следует ли критическую философию Канта отнести к «старому» Просвещению или же в ней содержится подлинный потенциал искомого «нового Просвещения». Краткое содержание прозвучавших докладов и состоявшихся дискуссий отражено в соответствии с порядком выступлений. Конференция показала, что кантовское Просвещение не потеряло своей актуальности, а идеи «нового Просвещения» нуждаются в дальнейшем философском осмыслении.

Ключевые слова: Кант, Просвещение, новое Просвещение, Римский клуб, совершеннолетие, баланс, прогресс

В преддверии 298-го дня рождения Иммануила Канта 20–22 апреля 2022 г. в Балтийском федеральном университете им. И. Канта состоялась международная научная конференция «Иммануил Кант и “новое Просвещение”». Кон-

¹ Балтийский федеральный университет им. И. Канта, 236041, Калининград, ул. А. Невского, д. 14. Поступила в редакцию: 08.10.2022 г. doi: 10.5922/0207-6918-2023-1-7

**IMMANUEL KANT
AND THE “NEW ENLIGHTENMENT”.
INTERNATIONAL
CONFERENCE REPORT**

A. Startseva¹, A.O. Sabanov¹

The review surveys the main ideas discussed at the international scientific conference “Immanuel Kant and the ‘New Enlightenment’” hosted by the Immanuel Kant Baltic Federal University (IKBFU) in Kaliningrad on 20-22 April 2022. It was organised by IKBFU’s research unit Academia Kantiana with the support of the Petersburg Dialogue Forum. Speakers analysed the theses of the Report to the Club of Rome, Come on! Capitalism, Short-termism, Population and the Destruction of the Planet (2018), whose authors, Ernst Ulrich von Weizsäcker and Anders Wijkman, initiated a call for a “new Enlightenment”. The participants compared these theses with Kant’s philosophical ideas and looked for an answer to the question whether Kant’s critical philosophy should be consigned to the “old” Enlightenment or whether it has real potential for the desired “new Enlightenment”. The summaries of papers and discussions are arranged in order of their presentation. The Conference has shown that Kant’s Enlightenment has not lost its relevance while the ideas of the “new Enlightenment” need to be further examined philosophically.

Keywords: Kant, Enlightenment, “new Enlightenment”, Club of Rome, maturity, balance, progress

On 20-22 April 2022 the Immanuel Kant Baltic Federal University hosted an international conference “Immanuel Kant and the ‘New Enlightenment’”. The conference was organised by the Academia Kantiana (IKBFU) with the sup-

¹ Immanuel Kant Baltic Federal University (IKBFU). 14 Aleksandra Nevskogo st., Kaliningrad, 236041, Russia. Received: 08.10.2022. doi: 10.5922/0207-6918-2023-1-7

ференция была организована Академией Кант-ианой (БФУ им. И. Канта) при поддержке Форума «Петербургский диалог» и обращена к тезисам доклада Римскому клубу «Come On! Капитализм, краткосрочность, население и уничтожение планеты» (2018) (далее — Доклад), авторы которого, Э.У. фон Вайцзеккер и А. Вийкман, выступили с призывом к «новому Просвещению». Ввиду масштабных глобальных вызовов в области науки, экономики, технологий и политики авторы доклада призывают к переориентации в отношении принципов, которые стали руководящими в эпоху модерна и привели к господству западного рационализма и материалистически ориентированной погоне за прибылью. В исторической ретроспективе это проявилось в колониалистской политике и уничтожении цивилизаций за пределами Европы; в настоящем — в опасной для жизни человечества эксплуатации природных ресурсов Земли. Кроме того, авторы упоминают последствия нового индивидуализма, который обусловил повышение ценности индивидуальных достижений и частного богатства. Поэтому одно из требований «нового Просвещения» должно заключаться, по их мнению, в отказе от европоцентризма и обращении к великим традициям иных цивилизаций, а другое — в необходимости сдерживать «суицидальные черты современного капитализма» (Weizsäcker, Wijkman, 2018, p. 93). Центральную теоретическую задачу «нового Просвещения» Вайцзеккер и Вийкман видят в создании философии не разделения и исключения, а баланса и взаимодополнения.

На конференции выступили ведущие исследователи из России, Аргентины, Великобритании и США.

В своем обращении к участникам конференции ректор *Александр Александрович Федоров* (БФУ им. И. Канта, Калининград) сделал акцент на острой актуальности тезисов Доклада в трех основных фреймах — экологическом, идеологическом и экономическом, что нашло отражение и в недавних книгах Дэвида Уоллеса-Уэллса (2019) (см. русский перевод:

port of the “Petersburg Dialogue” Forum and took as a starting point the theses of the Report to the Club of Rome, *Come on! Capitalism, Short-termism, Population and the Destruction of the Planet* (2018), (hereafter — *Report*) whose authors, Ernst Ulrich von Weizsäcker and Anders Wijkman, formulated a call for a “new Enlightenment”. In the face of the formidable global challenges in the fields of science, economics, technologies and politics, the authors of the *Report* call for a reorientation with regard to the principles which have prevailed in the modern epoch, leading to the dominance of Western rationalism and the materialistic pursuit of profit. In the historical perspective this was manifested in the colonialist policy and the destruction of civilisations outside Europe; and in the present in the exploitation of the Earth’s resources, which threatens the existence of mankind. The authors also refer to the consequences of the new individualism which has put greater value on individual achievement and private wealth. Therefore one of the imperatives of the “new Enlightenment” should be the renunciation of Europe-centrism and a turn to the great traditions of other civilisations, and the other is the need to restrain “the suicidal features of modern capitalism” (Weizsäcker and Wijkman, 2018, p. 93). Weizsäcker and Wijkman see the main task of the “new Enlightenment” in developing a philosophy not of division and exclusion, but of balance and mutual complementarity.

Speakers at the Conference were prominent researchers from Russia, Argentine, Great Britain and the USA.

In his address to the Conference the Rector, *Alexander A. Fedorov* (IKBFU, Kaliningrad), stressed the relevance of the *Report* in three main frames: ecological, ideological and economic, which has been reflected in the recent books by David Wallace-Wells (2019) and Shoshana Zuboff (2018). The reading of these books

Уоллес-Уэллс, 2020) и Шошаны Зубофф (2018) (см. русский перевод: Зубофф, 2022). По прочтении этих книг возникает, в частности, вопрос, может ли нынешнее поколение, которое стоит у властных рычагов, определяет потоки движения капиталов и задает тон и вкус современности, предложить новый путь развития. По мнению А. А. Федорова, в этом отношении необходимо доверять новому поколению, возлагать на него и большую надежду, и большую ответственность, видеть в нем ту силу, которая может дать надежду миру. Возвращаясь к тезисам Доклада, научный директор Академии Кантианы *Нина Анатольевна Дмитриева* (БФУ им. И. Канта, Калининград / МПГУ, Москва) заметила, что его авторы называют Иммануила Канта в числе наиболее влиятельных мыслителей «старого» европейского Просвещения и тем самым перекладывают на него часть ответственности за историческую судьбу этого проекта. Поэтому участникам конференции предстоит ответить на вопрос, правы ли авторы Доклада в том, что относят критическую философию Канта к «старому» Просвещению, или, идя на поводу исторических клише, они упускают в ней то, без чего «новое Просвещение» попросту не состоится.

Обсуждение этих и других вопросов открыл доклад *Алексея Николаевича Круглова* (РГГУ, Москва), в котором были проанализированы понятия просвещения, альтернативные кантовскому: было проведено различие между собственно кантовским понятием просвещения и тем, как это понятие воспринималось во времена Канта, а также тем, какое — собирательное — понятие просвещения вошло в исторический обиход. Как показал А. Н. Круглов, на рубеже XVIII—XIX вв. насчитывалось более двух десятков значений термина «просвещение», при этом кантовское понятие не было доминирующим и определяющим в немецкой философской мысли того времени; оно сосуществовало с определениями, предложенными Мендельсоном, Эберхардом, Шпальдингом, Шиллером, Гердером и др.

prompts, among other things, the question whether the current generation which holds the levers of power, determines the flows of capital and sets the trends is capable of proposing a new path of development. In Fedorov's opinion, one has to trust the new generation and pin greater hopes on it, invest it with greater responsibility and see it as the force which can give hope to the world. Going back to the theses of the *Report*, *Nina A. Dmitrieva*, the scientific director of the *Academia Kantiana* (IKBFU, Kaliningrad / MPGU, Moscow), noted that the authors mention Immanuel Kant among the most influential thinkers of the "old" Enlightenment and thereby make him partly responsible for the historical fate of the Enlightenment project. Thus, the conferees should answer the question whether the authors of the *Report* are right in consigning Kant's critical philosophy to the "old" Enlightenment or, misled by historical clichés, miss something without which the "new Enlightenment" will simply be a non-starter.

The discussion of these and other questions was initiated by *Alexey N. Krouglov* (RSUH, Moscow) who analysed the concepts of enlightenment that are alternatives to Kant's: he drew a distinction between the Kant's concept of enlightenment as seen today and how it was perceived in his time. He also distinguished the generic concept of enlightenment that became common in later history. A. Krouglov showed that at the turn of the eighteenth and nineteenth centuries the term "enlightenment" had about two dozen meanings, whereby Kant's concept was not dominant in German philosophical thought of the time; it coexisted with the definitions proposed by Mendelssohn, Eberhard, Spalding, Schiller, Herder and others.

Отвечая на вопрос Р.Г. Апресяна² о соотношении понятий просвещения у русских и немецких мыслителей, А. Н. Круглов заметил, что в России бытовало своеобразное, многозначное понятие просвещения и религиозный аспект был в нем одним из значимых: считалось, что подлинно просвещен тот, кто подлинно верует (см. об этом: Круглов, 2023). Постепенно это понятие со всеми его коннотациями как бы накладывалось на то понятие, которым в Западной Европе стали обозначать процессы, названные просвещением³. На вопросы А.Г. Жаворонкова и С.Н. Градиrossovского о том, что взяли XX столетие и современность из кантовского понятия просвещения, докладчик ответил, что в последние десятилетия XX века в поле внимания некоторых исследователей в области философии права попало понятие «совершеннолетия», но оно, к сожалению, терялось на фоне глобальных обобщений. Наиболее актуальной для современности оказалась позиция Мозеса Мендельсона в отношении просвещения как веротерпимости и религиозного равноправия.

Роман Викторович Светлов (БФУ им. И. Канта, Калининград) в начале своего доклада сопоставил взгляды Канта, изложенные в трактате «Предполагаемое начало человеческой истории», и рефлексивное описание «царства Кроноса» из позднего диалога Платона «Политик». Оказывается, что в ходе катастрофы — утраты райского природного состояния (Кант) или конца золотого века (Платон) — люди, согласно Канту, необходимо выходят из века «невинности», а согласно Платону, Космос сам «выбрасывает» их оттуда. Но именно так рождается человек, обретая логос и свободу. По мнению Р.В. Светлова, сторонники «нового Просвещения» полагают, что взгляды Платона и Канта сформированы в логике «Пустой Земли» — территории, требующей установления господства над ней, — и взамен предлагают понятие «Полной Земли», нуждающееся в альтернативной этике с существенным ограничени-

Asked by Ruben Апресян² about the relationship between the concepts of enlightenment in Russian and German thinkers, A. Krouglov noted that in Russia there was a peculiar, polysemantic concept of enlightenment, with the religious element being one of the most important: a truly enlightened person was one whose faith was true (see: Krouglov, 2023). Gradually, this concept with all its connotations was superimposed, as it were, on the concept that denoted the processes that were called Enlightenment³ in Western Europe. Asked by Alexey Zhavoronkov and Sergey N. Gradirossovsky what the twentieth century and contemporaneity took from the Kant's concept of enlightenment, he replied that in the final decades of the twentieth century some researchers in the philosophy of law took up the concept "maturity" but unfortunately it was lost against the background of global generalisations. Nowadays the position of Moses Mendelssohn on enlightenment in religious tolerance and equality has prevailed.

Roman V. Svetlov (IKBFU, Kaliningrad) began his presentation by comparing the views Kant set forth in the treatise *Conjectural Beginning of Human History* and a reflexive description of "the kingdom of Chronos" in Plato's late dialogue *Statesman*. It turns out that during a catastrophe — the loss of the original paradisiacal state (Kant) or the end of the Golden Age (Plato) — humans, according to Kant, inevitably emerge from the state of "innocence" and, according to Plato, the Cosmos itself "throws them out". But this is how the human being is born, obtaining logos and freedom. In R. Svetlov's opinion, the advocates of the "new" Enlightenment believe that Plato and Kant proceeded from the logic of an "empty world" — territory that needs to be dominated — and

² Признан Минюстом России иностранным агентом.

³ О функционировании в России обобщенного понятия просвещения см.: (Dmitrieva, 2023).

² Declared a foreign agent by the Russian Justice Ministry.

³ On the functioning of the generalised concept of enlightenment in Russia see Dmitrieva (2023).

ем, усечением ряда прав и свобод. Интеллектуальная несостоятельность такого подхода была проиллюстрирована докладчиком примерами из современной научной фантастики, реконструирующими подобные стратегии.

В дискуссионной части С. Н. Градировский предположил, что в Докладе «новое Просвещение» понимается как мужество отказа от «разогнанного потребления», и задался вопросом о философской слое этого понятия. В репликах Р. Г. Апресяна и В. А. Чалого внимание было акцентировано на связи «нового Просвещения» и «нового Левиафана», которую проблематизировал Р. В. Светлов, показав, что утопия воплощенная становится антиутопией: «новое Просвещение» ставит задачу нового социального устройства, нового порядка через идеологизирование и индоктринацию. Понятие «нового Просвещения» у Вайцзеккера и Вийкмана, как заметил В. А. Чалый, действительно выполняет сугубо инструментальную функцию, но, может быть, «новый Левиафан» — та реальность, в которой мы живем, а «новое Просвещение» следует рассматривать как сопротивление ей и стремление к нормализации.

Анализируя задачи «нового Просвещения», *Рубен Грантович Апресян* (Институт философии РАН, Москва) отметил не только невозможность в современных российских реалиях отказаться от задач «старого» Просвещения, изложенных в кантовской статье «Ответ на вопрос: что такое просвещение?», но и их актуальность сегодня. Кантовский моральный агент, по сути, бесчувствен: ему дозволено лишь чувство уважения к моральному закону, все остальные чувства подчиняются долгу. Соединяя кантовскую этику с современной теорией эмоционального интеллекта, докладчик пытается примирить «старое» и «новое» Просвещение и предложить таким образом основания для искомой авторами доклада «философии баланса, но не исключения» (Weizsäcker, Wijkman, 2018, p. 95). М. Штикер, полемизируя с докладчиком, отметил, что эмоциональный интеллект открывает возможность для манипуляции другими людьми посредством ана-

instead propose the concept of the “full world” which needs an alternative ethics which substantially limits and curtails some rights and freedoms. The speaker demonstrated the intellectual fallacy of this approach by citing examples from modern science fiction which reconstruct such strategies.

During the discussion Sergey Gradirovsky suggested that the *Report* understands the “new Enlightenment” as the courage to renounce ‘speeded-up consumption’ and looked at the philosophical layer of this concept. In their remarks Ruben Апресян and Vadim Chaly focused on the connection between the “new Enlightenment” and the “new Leviathan”, a problem flagged by R. Svetlov who showed that a utopia, put into practice, becomes an anti-utopia: the “new Enlightenment” seeks to establish a new social arrangement, a new order through ideology and indoctrination. V. Chaly noted that with Weizsäcker and Wijkman the concept of the “new Enlightenment” does perform a strictly instrumental function, but perhaps the “new Leviathan” is a reality in which we live and the “new Enlightenment” should be seen as resistance to it and a push toward normalisation.

Analysing the tasks of the “new Enlightenment”, *Ruben G. Апресян* (RAS Institute of Philosophy, Moscow) noted that in modern Russian reality it is impossible to renounce the tasks of the “old” Enlightenment as set out in Kant’s article “An Answer to the Question: What Is Enlightenment?” and stressed the relevance of these tasks today. Kant’s moral agent is essentially unfeeling: it can only feel respect for the moral law, while all other feelings are subordinate to duty. Combining Kantian ethics with the modern theory of emotional intellect, the speaker tried to reconcile the “old” and “new” Enlightenment and thus suggested

лиза эмоций, что противоречит кантовскому пониманию просвещения. Р.Г. Апресян, соглашаясь, указал на необходимость установки этических рамок для программ социально-эмоционального обучения. В. А. Чалый, приняв возражение М. Штикера, предположил, что воспитание эмоционального интеллекта ориентировано на последствия, а в кантовской этике последствия не могут придать действиям безусловной моральной ценности.

Михаил Юрьевич Загирняк (БФУ им. И. Канта, Калининград) в своем докладе предложил дальнейшие аргументы в пользу признания просветительского потенциала этических идей Канта и показал, что три формулы категорического императива, — универсализации, гуманности и автономии — рассматривают индивидуальную свободу как внутренне связанную с участием в социальной жизни, в которой устанавливаются принципы формирования и бытия социума и определяется понятие личной ответственности за окружающий мир. Осознать свободу как долг помогает педагогика, которая определяет дисциплинарные принципы и приучает к самодисциплине. Однако дисциплина лишь способствует осознанию долга, но сама по себе не является нравственным инструментом. Опираясь на педагогическую концепцию неокантовца С.И. Гессена, М.Ю. Загирняк предложил рассматривать этические идеи Канта в качестве основания для осознания человеком в ходе образовательного процесса личной ответственности перед человечеством и миром (см. подробнее: Zagirnyak, 2021). Отвечая на вопрос В.А. Чалого о соотношении дисциплины, свободы и автономии воли, М.Ю. Загирняк указал на различие Гессеном понятий дисциплины и дрессировки. Так, дрессировка не приводит ни к осознанию долга, ни к пониманию своей роли как участника социума. Дисциплина же направлена именно на всестороннее развитие личности — на осознание индивидом своих способностей и возможностей. Вопрос Л.Ю. Корнилаева о роли и образе педагога у Канта позволил М.Ю. Загирняку под-

grounds for the “philosophy of balance and not exclusion” sought by the authors of the *Report* (Weizsäcker and Wijkman, 2018, p. 95). Martin Sticker, in polemical vein, said that emotional intellect makes it possible to manipulate other people by analysing emotions, which contradicts Kant’s concept of enlightenment. R. Апресян agreed and pointed out the need to establish ethical frames for programmes of social-emotional education. V. Chaly, accepting M. Sticker’s objection, suggested that the education of emotional intelligence is focused on consequences, while in Kantian ethics consequences cannot impart any unconditional moral value to actions.

Mikhail Yu. Zagirnyak (IKBFU, Kaliningrad) laid out further arguments in favour of recognising the enlightenment potential of Kant’s ethical ideas and showed that the three formulas of the categorical imperative — universalisation, humanity and autonomy — see individual freedom as inherently linked with social life in which the principles of the formation and being of society are established and the concept of personal responsibility for the surrounding world is defined. Pedagogy promotes awareness of freedom as duty by setting disciplinary principles and instilling self-discipline. However, discipline merely helps to become aware of duty, but is not in itself a moral instrument. Proceeding from the pedagogical concept of the Neo-Kantian Sergey Hessen, M. Zagirnyak proposed considering Kant’s ethical ideas as grounds for instilling in the course of the education process a sense of personal responsibility to mankind and the world (for more detail see: Zagirnyak, 2021). Replying to V. Chaly’s question about the relationship between discipline, freedom and autonomy of will, M. Zagirnyak pointed out that Hessen distinguished discipline and drill. Drill does not lead to awareness of duty or the individual’s role as a member of society. By contrast, dis-

черкнуть их значимость для «нового Просвещения»: по Канту и Гессену, педагог не должен дидактически «наседать», но должен воспитать прежде всего свободную личность, которая осознаёт себя и понимает свою свободу как возможность для творчества.

В своем докладе *Алексей Геннадьевич Жаворонков* (Институт философии РАН, Москва / Университет им. И. В. Гёте, Франкфурт-на-Майне) рассмотрел возможности применения прагматической рациональности Канта для описания публичной сферы, тем самым продолжив линию защиты кантовского («старого») Просвещения. Прагматическая рациональность, связанная с теоретической и практической рациональностью, но не исчерпываемая ими, имеет отчетливый социальный характер в антропологии Канта и прокладывает мостик к его политической философии. Недооцененная ранее, прагматическая рациональность в приложении к публичной сфере может иметь ряд преимуществ: например, выступать связующим звеном между разными слоями кантовской философии, позволяя нам понимать особенности трансформаций социальных принципов поведения и адаптировать некоторые кантовские понятия (например, «гражданин мира», «космополитизм» и др.) к эмпирически ориентированным методам (см. подробнее: Zhavoronkov, 2022).

При обсуждении доклада Р. Г. Апресян задал вопрос о том, каким образом и в каком смысле прагматическая рациональность может быть принципом социального взаимодействия в публичной сфере. А. Г. Жаворонков подчеркнул, что принципы взаимодействия в социальной сфере динамичны, а кантовская антропология позволяет адаптировать различные элементы кантовской этики и политической философии к нуждам социальных наук и к социальной практике. Отвечая на вопрос А. С. Зильбера о взаимосвязи знания о мире как прагматического и одной из максим самостоятельного мышления (мысля, ставить себя на место всякого другого) как публичного, А. Г. Жаворонков раскрыл двоякого рода механизм этой связи: с од-

циплине is aimed at all-round development of the individual, making the individual aware of his/her capabilities and opportunities. Leonid Yu. Kornilayev's question about Kant's perception of the role and image of the teacher enabled M. Zagirnyak to stress their importance for the "new Enlightenment": according to Kant and Hessen, the teacher should not "pressure" his pupils didactically, but should above all foster a free individual who is aware of himself and understands his freedom as freedom of creative endeavour.

Alexey G. Zhavoronkov (RAS Institute of Philosophy, Moscow / Goethe University, Frankfurt am Main) looked at the possibility of using Kant's pragmatic rationality to describe the public sphere, thus continuing the defence of the Kantian ("old") Enlightenment. Pragmatic rationality, connected with theoretical and practical rationality but not confined to either, has a distinctly social character in Kant's anthropology, thus building a bridge to his political philosophy. Previously underestimated pragmatic rationality applied to the public sphere may have some advantages: for example, it may act as a link between different levels of Kant's philosophy, giving us insights into the transformations of social principles of behaviour and enabling us to adapt some of Kant's concepts (for example, "citizen of the world", "cosmopolitanism", etc.) to empirically oriented methods (for more detail see: Zhavoronkov, 2022).

In the discussion R. Апресян asked how and in what sense pragmatic rationality can be a principle of social interaction in the public domain. A. Zhavoronkov stressed that the principles of interaction in the social sphere are dynamic, and Kant's anthropology makes it possible to adapt various elements of Kantian ethics and political philosophy to the needs of the social sciences and social practice. Asked by Andery Zilber about the interconnection be-

ной стороны, чтобы более эффективно получать знания о мире, необходимо уже уметь ставить себя на место другого, а с другой — приобретение знаний о мире помогает лучше ставить себя на место другого. Он также предложил рассматривать кантовскую антропологию как осведомленную относительно остального корпуса кантовской философии.

Лусиана Мартинез (Университет Буэнос-Айреса, Аргентина) в своем выступлении обратилась к анализу различия между мнением, верованием и знанием в теоретической философии Канта. Знание — такая информация, которая субъективно и объективно обоснована и достигается процедурой убеждения. Убеждение (*Überzeugung*) определяется как то, что считается истинным на рациональных основаниях и что должно быть истинным для всех мыслящих существ; верование обосновано лишь субъективно и может быть достигнуто процедурой уговаривания (*Überredung*); мнение же не обосновано ни субъективно, ни объективно. Л. Мартинез показывает, что, вопреки заявлению Римского клуба, мы не обладаем знанием о будущем, а для того чтобы принимать решения и действовать, важно не путать уговаривание с убеждением. Поэтому следует не терять из виду предмет размышления, а также всегда быть частью сообщества, в котором обсуждаются и пересматриваются основания наших суждений, чтобы обеспечить пространство обдумывания для всех участников глобальных перемен.

В. А. Чалый предложил обратиться к проблеме Геттиера и задуматься над вопросом, попадает ли Кант в ловушку, если считает знанием объективно достаточные убеждения. По мнению Л. Мартинез, Кант уходит от этой проблемы, различая то, что мы считаем истиной субъективно, и то, о чем мы имеем объективное знание, что оно истинно.

Оливер Зензен (Тулейнский университет Луизианы, США) завершил первый день конференции докладом «Зачем изучать Канта?». По его мнению, авторы Доклада, говоря о необходимости преодоления «старого» Просве-

etween knowledge of the world as pragmatic and one of the maxims of independent thinking (putting oneself in the place of the other) as public, A. Zhavoronkov pointed to the two-way mechanism of this connection: on the one hand, to obtain knowledge of the world more effectively one *already* should be able to put oneself in the other's place and, on the other hand, obtaining knowledge of the world facilitates putting oneself in the place of the other. He also suggested considering Kant's anthropology as cognisant of the whole corpus of Kant's philosophy.

Luciana Martinez (University of Buenos-Aires, Argentine) analysed the difference between opinion, belief and knowledge in Kant's theoretical philosophy. Knowledge is information grounded subjectively and objectively and achieved through the process of conviction. Conviction (*Überzeugung*) is defined as that considered to be true on rational grounds and must be true for all thinking beings; belief is grounded only subjectively and may be attained through the procedure of persuasion (*Überredung*); opinion is not grounded either subjectively or objectively. L. Martinez showed that, contrary to the statement of the Club of Rome, we do not possess knowledge of the future and, in order to make decisions and act, it is important not to confuse persuasion with conviction. Therefore one should never lose sight of the object of reflection and always be part of the community in which the foundations of our judgments are discussed and revised to provide space for reflection for all the participants in global change.

V. Chaly, recalling the Gettier problem, raised the question whether Kant might fall into a trap if he considered objectively sufficient convictions to be knowledge. L. Martinez replied that Kant sidesteps this problem, distinguishing what we consider to be true subjectively and that of which we have objective knowledge that it is true.

щения, ставят в вину Канту продвижение таких идей, как рационализм, индивидуализм, отсутствие баланса между разумом и эмоциями. Свой доклад О. Зензен построил как разбор каждой из этих идей с кантовских позиций. Говоря о рационализме, Римский клуб имеет в виду отмену разумом традиций и ценностей. Разум в философии Канта, действительно занимает главенствующую роль, но не абсолютную. Разум человека не может охватить весь мир, он не может познать некоторые идеи, например Бога, свободы и души. Поэтому Кант оставляет место для веры (В XXX). Он не призывает нас к отказу от ценностей, но предупреждает от попадания в рабство к обычаю, призывает нас мыслить самостоятельно, последовательно и в сотрудничестве с другими. Отвечая на обвинения Канта в индивидуализме, О. Зензен отметил социальный характер философии Канта, а именно его учение о всеобщих целях, согласно которому моральное действие предполагает благо для всех. Поэтому кантовская автономия вовсе не означает полного индивидуализма. Относительно третьего обвинения в адрес Канта, будто бы в его философии отсутствует баланс между разумом и чувственностью, О. Зензен указал, что Кант, подчеркивая важность чистого разума, в своей теоретической и практической философии не умалял роли чувственности. Без чувственности нам не был бы дан ни один предмет, а без рассудка ни один предмет не мог бы мыслиться (В 75). В области практической философии Кант также соблюдает баланс, разрабатывая антропологию как эмпирическое знание человеческой природы, необходимое для конкретного применения моральных принципов.

В своем выступлении *Андрей Сергеевич Зильбер* (БФУ им. И. Канта, Калининград), отправляясь от идеи баланса, изложенной в Докладе, сосредоточился на проблеме баланса между краткосрочной и долгосрочной перспективой, между скоростью и стабильностью, между развитием и справедливостью в кантовской философии. Рекомендации Канта обнаруживаются в его этике долга, в которой высшие

Oliver Sensen (Tulane University of Louisiana, USA) brought the first conference day to an end with a paper called "Why Study Kant?" By his account, the authors of the *Report*, speaking about the need to overcome the "old" Enlightenment, accuse Kant of promoting such ideas as rationalism, individualism and lack of balance between reason and emotions. O. Sensen structured his presentation by unpicking each of these ideas in the light of the Kantian position. Speaking about rationalism, the Club of Rome refers to reason cancelling traditions and values. Reason plays the dominant but not an absolute role in Kant's philosophy. Human reason cannot embrace the whole world, it is unable to grasp some ideas, e.g. God, freedom and the soul. That is why Kant leaves space for faith (*KrV*, B XXX). He does not call on us to renounce values, but warns us against becoming slaves of custom and urges us to think independently, consistently and in cooperation with others. Responding to the accusation of individualism in Kant, O. Sensen noted the social character of Kant's philosophy, viz. his doctrine of universal goals, whereby a moral act implies good for all. That is why Kant's autonomy does not mean complete individualism. Concerning the third charge against Kant, i.e. that there is no balance between reason and sensibility in his philosophy, O. Sensen pointed out that Kant, while stressing the importance of pure reason, in his theoretical and practical philosophy did not belittle the role of sensibility. Without sensibility not a single object would be given us, and without understanding no object could be thought (*KrV*, B 75). Likewise, Kant keeps a balance in the field of practical philosophy by developing anthropology as empirical knowledge of human nature, necessary for applying moral principles in practice.

предписания имеют безусловный характер, а их исполнение работает на долгосрочную перспективу (однако не предполагает искоренения естественных склонностей человека, поскольку это невозможно). Представление о политическом идеале как базовом принципе права служит регулятивной идеей, которая требует постепенных улучшений и подталкивает к поиску баланса между краткосрочной и долгосрочной перспективой, а стабильность воспроизводства является условием для стабильности постепенного развития. Для Канта важен баланс между областью нравственных принципов и областью утилитарных целей, однако принципы должны определять *приоритетные* цели и средства, а не наоборот. А. С. Зильбер указал, что в философии Канта обнаруживаются инструменты, которые могут оказать влияние на принимающих решения и проводящих реформы, — это публичность, стихийность которой сегодня отчасти превратила ее в средство манипуляций, и временность, или незавершенность правовых установлений. Последняя сочетает соблюдение справедливости и определенной скорости развития.

Как заметил в обсуждении С. Н. Градировский, из логики доклада следует, что сам Кант создал искомый Вайцзеккером и Вийкманом концептуальный философский аппарат, и поэтому необходимо вернуться к Канту. А. С. Зильбер подтвердил и напомнил, что калининградский кантовед Л. А. Калинин (см.: Зильбер, Луговой, Попова и др., 2021) предлагает рассматривать философию Канта отдельно от Просвещения (см.: Kalinnikov, 2023), и в этом есть свой резон, поскольку те недостатки Просвещения, о которых идет речь в Докладе, не относятся к кантовскому просветительскому проекту — идеи последнего более комплексны и способны задать каркасы для современного поиска баланса. Р. Г. Апресян заметил, что докладчик делает Канта актуальным диспутантом по поводу современных проблем, но возникает вопрос, при каких методологических условиях можно рассматривать его в таком качестве. А. С. Зильбер признал, что Кант

In his presentation *Andrey S. Zilber* (IKBFU, Kaliningrad), proceeding from the idea of balance set forth in the *Report*, concentrated on the problem of balance between short-term and long-term perspectives, between speed and stability, between development and justice in Kant's philosophy. Kant's recommendations are found in his ethics of duty in which the highest prescriptions are unconditional and their fulfilment works for the long-term perspective (though it does not envisage the eradication of the human being's natural inclinations since this is impossible). The notion of the political ideal as the basic principle of law is a regulatory idea which calls for gradual improvement and prompts the need to seek a balance between short-term and long-term perspectives, while stability of reproduction is the condition of stability of gradual development. For Kant the important thing is the balance between the realm of moral principles and the realm of utilitarian goals, with the principles determining the *priority* ends and means, and not vice versa. A. Zilber pointed to instruments in Kant's philosophy which may influence those who make decisions and implement reforms: such an instrument is publicity, whose spontaneous character today has partly turned it into an instrument of manipulation; another is the temporariness or incompleteness of legal regulations. The latter combines compliance with justice and a certain speed of development.

In the discussion, S. Gradirovsky observed that it follows from the logic of the paper that Kant himself had created the conceptual philosophical apparatus sought by Weizsäcker and Wijkman. This would dictate a return to Kant. A. Zilber confirmed this and recalled that Leonard Kalinnikov, a Kaliningrad Kant scholar (see Chaly, *et al.*, 2021), suggests that Kant's philosophy should be seen separately from the Enlightenment (*cf.* Kalinnikov, 2023). This makes sense, seeing that the shortcomings of the En-

в определенном смысле опередил свое время и сумел сформулировать идеалы, средства воплощения которых начали появляться только ближе к нашему времени.

В своем докладе *Мартин Штикер* (Бристольский университет, Великобритания) предложил расширенную формулу гуманности кантовского категорического императива (AA 04, S. 429; Кант, 1997, с. 169): «Поступай так, чтобы ты относился к человечеству, как в твоём лице, так и в лице всякого другого, всегда как к цели, и никогда только как к средству (1), никогда *только как к вещи* (2) или никогда *только как к врагу* (3)». Расширение формулы гуманности позволяет глубже раскрыть выраженные в ней ценности и идеи Просвещения. Так, требование, запрещающее отмеченные категории отношения к человеку, в случае отношения (1) «никогда только как к средству» запрещает эксплуатацию, обман и принуждение, в случае отношения (2) «никогда только как к вещи» запрещает безразличие и обесценивание, в случае отношения (3) «никогда только как к врагу» запрещает ликвидацию человека (как преграды) и исключение из общества. Указанные категории отношений ошибочны и не позволяют относиться к человеку как к цели самой по себе. Согласно М. Штикеру, этические теории должны учитывать эти ошибки в отношении к человеку, уметь их различать и предоставлять весомые этические аргументы против таких форм обращения к человеку. В конце своего выступления докладчик обратился к аудитории с вопросом о том, является ли выделенный список ошибочных категорий по формуле гуманности исчерпывающим, на что А. О. Сабанов заметил, что, по его мнению, указанные формулы представляют собой гипотетические императивы, и предложил категорию отношения «только как к рабу», которая подменяет свободу другого своим представлением о свободе.

Давид Олегович Рожин (БФУ им. И. Канта, Калининград) в своем докладе проанализировал понятие прогресса и его историческое раз-

lightenment referred to in the *Report* do not apply to Kant's Enlightenment project since its ideas are more comprehensive and can serve as a framework for the search for balance today. R. Апресян noted that the speaker made Kant a relevant disputant on contemporary problems, but the question suggests itself: Under what methodological conditions can he be seen in this capacity? A. Zilber conceded that Kant was in a certain sense ahead of his time and managed to formulate ideals whose implementation only became possible nearer to our own time.

Martin Sticker (Bristol University, UK) proposed an extended formula of humanity for the Kantian categorical imperative (GMS, AA 04, p. 429; Kant, 2011, p. 87): "So act that you use humanity, in your own person as well as in the person of any other, always at the same time as an end, never merely as a means (1), never *merely as a thing* (2) or never *merely as an enemy* (3)." The extension of the formula of humanity gives a deeper insight into the values it expresses and the ideas of Enlightenment. Thus, the ban on the categories of the attitude toward human beings, in the case of the relationship (1) "never merely as a means" forbids exploitation, cheating and coercion, (2) "never merely as a thing" forbids indifference and devaluation, (3) "never merely as an enemy" forbids elimination of the person (as an obstacle) and exclusion from society. The above categories of relations are mistaken and prevent the human being from being treated as an end in him/herself. According to M. Sticker, ethical theories should take into account these mistakes in the attitude toward the human being and should be able to perceive and present weighty ethical arguments against such forms of treating the human being. Toward the end of his presentation M. Sticker asked the audience if his list of mistaken categories under the formula of humanity was exhaustive. Aleksandr O. Sabanov observed that in his opinion the said formulas are hypothetical imperatives and suggested

витие⁴. Он показал, что в постмодернистских философских концепциях прогресса, а также в концепции научно-технического прогресса стремление к высшему нравственному идеалу выносится за скобки. Этика и прогресс утрачивают связь друг с другом. Задавшись вопросом о нравственном идеале и его месте в понятии прогресса, Д. О. Рожин обратился к Канту как главному теоретику автономной этики и показал, что кантовская концепция эволюции строится на «этическом перерождении», которое возможно только благодаря морали, основанной на идее свободы. Таким образом, именно философия Канта способна преодолеть кризис, проявившийся в XX в. вследствие утраты связи между современным научно-техническим прогрессом и этикой.

Завершил конференцию доклад *Вадима Александровича Чалого* (БФУ им. И. Канта, Калининград) «Возвращая “культурный мандат”: идея устойчивого развития в кантовской перспективе», который состоялся в виде открытой лекции в Кафедральном соборе в день рождения Канта. В. А. Чалый проанализировал идею «устойчивого развития» в современных концепциях и раскрыл ее философские и религиозные корни. Он обнаружил, что идея «устойчивого развития» появляется в современном мире как реакция на кризис, вызванный человеческой деятельностью. В связи с человеческой деятельностью было введено понятие культурного мандата как права человека владычествовать над природой. «Устойчивое развитие» становится «новым» Просвещением, которое противопоставляется авторами Доклада «старому» Просвещению. «Старое» Просвещение, по их мнению, должно быть преодолено, ведь оно в какой-то степени заложило основы эксплуататорского, колониального отношения к природе, вооружило человека научной рациональностью и сняло своей натуралистической этикой нравственные ограничения, наложенные на человеческий эгоизм религией. Культурный мандат в философии Нового времени

⁴ В докладе нашли развитие в том числе идеи, изложенные в статьях: (Рожин, 2020; Рожин, 2022).

adding the category of treatment “merely as a slave”, which supplants the freedom of the other with one’s own notion of freedom.

David O. Rozhin (IKBFU, Kaliningrad) analysed the concept of progress and its historical development.⁴ He demonstrated that the post-modernist concepts of progress, as well as the concept of scientific-technological progress bracket out the striving toward the highest ideal. Ethics and progress are thus disconnected. Having raised the question of the moral ideal and its place in the concept of progress, D. Rozhin turned to Kant as the main theoretician of autonomous ethics and demonstrated that Kant’s concept of evolution is built around the idea of “ethical rebirth”; this is only possible thanks to morality based on the idea of freedom. Thus, it is precisely Kant’s philosophy that is capable of overcoming the crisis brought about in the twentieth century by the loss of connection between modern scientific and technological progress and ethics.

The conference was crowned with the presentation by *Vadim A. Chaly* (IKBFU, Kaliningrad) “Turning in the ‘Cultural Mandate’: The Idea of Sustainable Development from a Kantian Perspective”. This had the form of an open lecture at the Cathedral on Kant’s birthday. V. Chaly reviewed the idea of “sustainable development” in contemporary theories and traced its philosophical and religious roots. He found that the idea of “sustainable development” in the modern world emerged as a reaction to the crisis caused by human activity. Human activity led to the introduction of the concept of the cultural mandate as the human being’s right to dominate nature. “Sustainable development” becomes the “new” Enlightenment which the authors of the *Report* counterposed to the “old” Enlightenment. They maintain that the “old” Enlightenment should be overcome, because to a certain extent it laid the foundations of an exploitative, colonialist

⁴ The paper also reflected the ideas set forth in his articles (see: Rozhin, 2020; 2022).

стал новым оружием против природы и привел к современному кризису. Вместе с тем В. А. Чалый показал, что выводы, сделанные в докладе Римского клуба относительно «старого Просвещения», неоднозначны. Если рассматривать современный кризис в кантовской перспективе, то он вызван не эксплуатацией природы, а в первую очередь отставанием людей в их нравственном развитии, их несовершеннолетием. Современные социальные, экологические и экономические проблемы имеют нравственные основания — именно моральная дикость человека является источником всех кризисов. Обращаясь к кантовской концепции «устойчивого развития», мы сможем более точно и не так поверхностно разрешить современный кризис.

Список литературы

Зильбер А.С., Луговой С.В., Попова В.С., Пушкарский А.Г., Чалый В.А. Рыцарь современной русской кантианы. К 85-летию Л. А. Калининкова // Кантовский сборник. 2021. Т. 40, № 2. С. 7–26. doi: 10.5922/0207-6918-2021-2-1.

Зубофф Ш. Эпоха надзорного капитализма. Битва за человеческое будущее на новых рубежах власти / пер. с англ. А. Ф. Васильева ; под ред. Я. Охонько и А. Смирнова. М. : Издательство Института Гайдара, 2022.

Кант И. Основоположение к метафизике нравов // Соч. на нем. и рус. яз. М.: Московский философский фонд, 1997. Т. 3. С. 39–275.

Круглов А.Н. О понятии просвещения в русской философии XVIII века // Христианское чтение. 2023. № 1. С. 225–245.

Рожин Д.О. Идея прогресса как нравственного совершенствования в философии И. Канта и В.Д. Кудрявцева-Платонова // Проблемы этики. 2020. № 9. С. 93–96.

Рожин Д.О. Кант об основных практических условиях для достижения морального совершенства // IV Летняя школа по изучению наследия И. Канта. Учение Канта о войне и мире в философии Просвещения и немецкого идеализма : сб. тез. докл. междунар. науч. конф. / под ред. Н.А. Дмитриевой ; Академия Кантиана БФУ им. И. Канта. Калининград : Изд-во БФУ им. И. Канта, 2022. С. 16–21. doi: 10.5922/978-5-9971-0695-9-3.

Уоллес-Уэллс Д. Необитаемая Земля. Жизнь после глобального потепления / пер. с англ. М. Финогенова. М. : Individuum, 2020.

attitude to nature, equipped the human being with scientific rationality and by its naturalistic ethics lifted the moral restrictions religion imposed on human egoism. The cultural mandate in modern-day philosophy has become a new weapon against nature and has led to the contemporary crisis. At the same time V. Chaly argued that the conclusions reached in the *Report* about the “old” Enlightenment are contradictory. If we look at the contemporary crisis from the Kantian perspective, it is caused not by the exploitation of nature, but first and foremost by the human being’s moral lag, his/her immaturity. Contemporary social, ecological and economic problems have moral origins; it is the human being’s moral dereliction that is the source of all the crises. By turning to Kant’s concept of “sustainable development” we can resolve the modern crisis more effectively and less superficially.

References

Chaly, V.A., Lugovoy, S.V., Popova, V.S., Pushkarsky, A.G. and Zilber, A.S., 2021. The Knight of Contemporary Russian Kantiana. On the 85th Birthday of Leonard Kalinnikov. *Kantian Journal*, 40(2), pp. 7-26. <http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2021-2-1>

Dmitrieva, N.A., 2023. The Changing Concept of Enlightenment in Russia — An Outline. *SHS Web of Conferences*, 161, e03001. <https://doi.org/10.1051/shsconf/202316103001>

Kalinnikov, L.A., 2023. Kant’s Philosophy as the Development of the Intentions of Enlightenment. *SHS Web of Conferences*, 161, e02001. <https://doi.org/10.1051/shsconf/202316102001>

Kant, I., 2011. *Groundwork of the Metaphysics of Morals. A German-English Edition*. Edited and translated by M. Gregor and J. Timmermann. Cambridge: Cambridge University Press.

Krouglov, A.N., 2023. The Concept of Enlightenment in Russian Philosophy of the 18th Century. *Khristianskoye Chteniye*, 1, pp. 225-245.

Rozhin, D.O., 2020. The Idea of Progress as Moral Improvement in the Philosophy of I. Kant and V.D. Kudryavtsev-Platonov. *Problemy etiki [Problems of Ethics]*, 9, pp. 93-96. (In Rus.)

Dmitrieva N. A. The Changing Concept of Enlightenment in Russia – An Outline // SHS Web of Conferences. 2023. № 161. Art. № e03001. doi: 10.1051/shsconf/202316103001.

Kalinnikov L. A. Kant's Philosophy as the Development of the Intentions of Enlightenment // SHS Web of Conferences. 2023. № 161. Art. № e02001. doi: 10.1051/shsconf/202316102001.

Weizsäcker E. von, Wijkman A. Come On! Capitalism, Short-termism, Population and the Destruction of the Planet. A Report to the Club of Rome. N.Y. : Springer Science+Business Media LLC, 2018.

Zagirnyak M. Yu. Sociability and Education in Kant and Hessen // Journal of Philosophy of Education. 2021. Vol. 55, № 6. P. 1112–1125. doi: 10.1111/1467-9752.12619.

Zhavoronkov A. Kant's Pragmatic Use of Reason from a Sociological Point of View: Third Way or Methodological Impasse? // Studies in History and Philosophy of Science. 2022. Vol. 94. P. 1–7. doi: 10.1016/j.shpsa.2022.05.003.

Об авторах

Арина Старцева, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград, Россия.

E-mail: ArStartseva1@kantiana.ru

ORCID: <https://orcid.org/0009-0004-6881-7620>

Александр Олегович Сабанов, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград, Россия.

E-mail: AlSabanov@stud.kantiana.ru

ORCID: <https://orcid.org/0009-0000-2095-0669>

Для цитирования:

Старцева А., Сабанов А. О. Иммануил Кант и «новое Просвещение». Обзор международной научной конференции // Кантовский сборник. 2023. Т. 42, № 1. С. 132–145.

doi: 10.5922/0207-6918-2023-1-7

© Старцева А., Сабанов А. О., 2023.

Rozhin, D.O., 2022. Kant on Basic Practical Conditions for Achieving Moral Perfection. In: N. A. Dmitrieva, ed. 2022. *IV Letnyaya Shkola po izucheniyu naslediya I. Kanta. Uchenie Kanta o voine i mire v filosofii Prosveshcheniya i nemetskogo idealisma* [4th Kant Summer School: Kant's Doctrine on War and Peace in the Philosophy of Enlightenment and German Idealism: Proceedings of the International Scientific Conference; Academia Kantiana of the IKBFU]. Kaliningrad: IKBFU Press, pp. 16-21. <https://doi.org/10.5922/978-5-9971-0695-9-3> (In Rus.)

Wallace-Wells, D., 2019. *The Uninhabitable Earth: Life after Warming*. New York: Tim Duggan Books.

Weizsäcker, E. von and Wijkman, A., 2018. *Come On! Capitalism, Short-termism, Population and the Destruction of the Planet. A Report to the Club of Rome*. New York: Springer Science+Business Media LLC.

Zagirnyak, M. Yu., 2021. Sociability and Education in Kant and Hessen. *Journal of Philosophy of Education*, 55(6), pp. 1112-1125. <https://doi.org/10.1111/1467-9752.12619>

Zhavoronkov, A., 2022. Kant's Pragmatic Use of Reason from a Sociological Point of View: Third Way or Methodological Impasse? *Studies in History and Philosophy of Science*, 94, pp. 1-7. <https://doi.org/10.1016/j.shpsa.2022.05.003>

Zuboff, S., 2018. *The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*. London: Profile Books.

Translated from the Russian by Evgeni N. Filippov

The authors

Арина Старцева, B.A., Immanuel Kant Baltic Federal University (IKBFU), Kaliningrad, Russia.

E-mail: ArStartseva1@kantiana.ru

ORCID: <https://orcid.org/0009-0004-6881-7620>

Александр О. Сабанов, B.A., Immanuel Kant Baltic Federal University (IKBFU), Kaliningrad, Russia.

E-mail: AlSabanov@stud.kantiana.ru

ORCID: <https://orcid.org/0009-0000-2095-0669>

To cite this article:

Startseva, A., Sabanov, A. O. Immanuel Kant and the “New Enlightenment”. International Conference Report. *Kantian Journal*, 42(1), pp. 132-145.

<http://dx.doi:10.5922/0207-6918-2023-1-7>

© Startseva A., Sabanov A. O., 2023.



ПРЕДСТАВЛЕНО ДЛЯ ВОЗМОЖНОЙ ПУБЛИКАЦИИ В ОТКРЫТОМ ДОСТУПЕ В СООТВЕТСТВИИ С УСЛОВИЯМИ ЛИЦЕНЗИИ CREATIVE COMMONS ATTRIBUTION (CC BY) ([HTTP://CREATIVECOMMONS.ORG/LICENSES/BY/4.0/](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/))



SUBMITTED FOR POSSIBLE OPEN ACCESS PUBLICATION UNDER THE TERMS AND CONDITIONS OF THE CREATIVE COMMONS ATTRIBUTION (CC BY) LICENSE ([HTTP://CREATIVECOMMONS.ORG/LICENSES/BY/4.0/](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/))

Научное издание

**КАНТОВСКИЙ СБОРНИК
KANTIAN JOURNAL**

2023

**Том
Vol. 42**

№ 1

Перевод с рус. на англ. *Е.Н. Филиппов*

Редактор *Д.А. Малеваная*

Выпускающий редактор *И.О. Дементьев*

Компьютерная верстка *А.В. Иванов*

Translated from Russian by *E.N. Filippov*

Copy-edited by *D.A. Malevanaya*

Publishing editor *I.O. Dementev*

Layout by *A.V. Ivanov*

Подписано в печать 13.04.2023 г.

Формат 84×108¹/₁₆. Усл. печ. л. 15,3

Тираж 500 экз. (1-й завод 50 экз.). Заказ 44

Свободная цена. Подписной индекс 80623

Sent to the printers on April 13, 2023

Size 84×108¹/₁₆. 15.3 sheets

500 copies (first print: 50 copies). Order 44

Free price. Subscription index: 80623

Издательство Балтийского федерального университета им. И. Канта
236041, г. Калининград, ул. А. Невского, 14

Immanuel Kant Baltic Federal University Press
14 A. Nevskogo st., Kaliningrad, 236041, Russia