



DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-4-620-630

Научная статья / Research Article

**Рецепция наследия В.С. Соловьева
в русской религиозно-философской мысли
(казус Г.В. Флоровского)**

А.В. Черняев

Институт философии РАН
ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, Москва, Российская Федерация, 109240

**Reception of V.S. Solovyov's legacy
in Russian religious and philosophical thought
(G.V. Florovsky's case)**

A.V. Chernyaev

RAS Institute of Philosophy
12/1 Goncharnaya Str., Moscow, Russian Federation, 109240

Общественный интерес к наследию русской религиозной философии и прежде всего к наследию В.С. Соловьева достиг своего пика на рубеже 1990-х гг., после чего пошел на спад. В качестве косвенных свидетелей этого можно отметить оставшуюся нереализованной идею установки памятника философу, замедление темпов работы над выпуском полного собрания его сочинений, сокращение числа посвященных ему работ. Симптоматичным оказался год столетия со дня смерти Соловьева (2000), когда авторитетные представители философского сообщества России С.С. Хоружий и П.П. Гайденко выступили с неоднозначной оценкой идейного наследия Соловьева и его значения для последующего развития отечественной социально-философской и религиозно-богословской мысли. Обосновывается тезис, согласно которому генеалогия критической интерпретации соловьевского наследия восходит к трудам философа и богослова Г.В. Флоровского, авторитет которого в мировой русистике, а также в постсоветской России, где значительная часть философско-богословского и научно-гуманитарного сообщества оказалась под влиянием возрождаемого православия, трудно переоценить. В связи с этим привлекается к рассмотрению идейная эволюция Флоровского, которая дает ключ к интерпретации им философии Соловьева. Анализ показал, что критическое переосмысление наследия Соловьева Флоровским имело как теоретико-богословский, доктринальный характер, так и было обусловлено определенными социально-психологическими

© Черняев А.В., 2020



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

факторами, связанными с поколенческим конфликтом между представителями и наследниками русского религиозно-философского ренессанса начала XX в. Демонстрируется, что рецепция Соловьева Флоровским оказалась весьма значимой, влиятельной и архетипичной для русской религиозной и философской мысли, как в самой России, так и за ее пределами.

Ключевые слова: В.С. Соловьев, Г.В. Флоровский, Русский религиозный ренессанс, рецепция наследия В.С. Соловьева

История статьи:

Статья поступила 22.05.2020

Статья принята к публикации 10.08.2020

Для цитирования: *Черняев А.В.* Рецепция наследия В.С. Соловьева в русской религиозно-философской мысли (казус Г.В. Флоровского) // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2020. Т. 24. № 4. С. 620—630. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-4-620-630

Abstract. Public interest in the legacy of Russian religious philosophy, and above all in the legacy of V. S. Solovyov, reached its peak at the turn of the 1990s, after which it declined. As indirect evidence of this, we can note the remaining unrealized idea of installing a monument to the philosopher, slowing down the pace of work on the release of a complete collection of his works, and reducing the number of works dedicated to him. The year of the centenary since the death of Solovyov (2000) was symptomatic, when the authoritative representatives of the Russian philosophical community, S.S. Khoruzhiy and P.P. Gaidenko made an ambiguous assessment of Solovyov's ideological heritage and its significance for the subsequent development of Russian socio-philosophical and religious-theological thought. In the article the statement that the genealogy of the critical interpretation of Solovyov's legacy goes back to the works of the philosopher and theologian G.V. Florovsky is substantiated. Florovsky influence in Russian studies, as well as in post-Soviet Russia in general is difficult to overestimate. In this regard, the author draws attention to the ideological evolution of Florovsky, which gives the key to his interpretation of Solovyov's philosophy. The analysis showed that Florovsky's critical reinterpretation of Solovyov's legacy had both a theoretical, theological, and doctrinal character, and was caused by certain socio-psychological factors related to the generational conflict between representatives and heirs of the Russian religious and philosophical Renaissance of the early XX century. It is demonstrated that the reception of Solovyov by Florovsky was very significant, influential and archetypal for Russian religious and philosophical thought, both in Russia and abroad.

Keywords: V.S. Solovyov, G.V. Florovsky, Russian religious Renaissance

Article history:

The article was submitted on 22.05.2020

The article was accepted on 10.08.2020

For citation: Chernyaev A.V. Reception of V.S. Solovyov's legacy in Russian religious and philosophical thought (G.V. Florovsky's case). *RUDN Journal of Philosophy*. 2020; 24 (4): 620—630. (In Russian). DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-4-620-630

В период кризиса советской социально-политической системы и официальной коммунистической идеологии воскрес интерес к наследию русских

религиозных философов, и в первую очередь — к В.С. Соловьеву. Резонанс вокруг имени Соловьева был столь велик, что к столетию со дня его смерти было решено поставить памятник философу в Москве, на создание которого был объявлен сбор средств; еще одним памятником должно было стать Полное собрание сочинений Соловьева, подготовка которого началась тогда же, в 1990-е гг. Однако памятник до сих пор так и не установлен, а издание Полного собрания сочинений за четверть века продвинулось лишь на четыре тома. Что касается самого творческого наследия Соловьева, то сегодня приходится констатировать, что оно не смогло стать достаточно мощным источником вдохновения и провозвестием новых путей для философской и религиозной мысли в современной России. Прилив оказался временным и достаточно быстро сменился отливом. И в XXI в. мы снова задаемся вопросом: не настал ли тот час, когда осуществляется предвидение А.А. Блока, выраженное в статье «Рыцарь-монах», что философское наследие Соловьева «утратит свою жизненную ценность и станет архивным материалом для диссертаций историков философии»? [1. С. 331.] Актуальна ли для современности постановка проблемы, заданная названием другой статьи этого поэта: «Владимир Соловьев и наши дни»?

В августе 2000 г. в Институте философии РАН состоялась крупнейшая международная конференция «В.С. Соловьев и его философское наследие». С.С. Хоружий, который выступил с первым докладом «Наследие Владимира Соловьева сто лет спустя», развивал в нем мысль, что наследие Соловьева устарело и утратило свою актуальность: «Вспомним три большие концепции, составившие ядро соловьевской мысли: Богочеловечество — Всеединство — София, — и мы будем должны признать, что все они, имея природу “больших нарративов” ушедшей эссенциалистской метафизики, остались в стороне от современных путей как Восточнохристианского дискурса, так и западной философии — и ныне творчески бездейственны» [2. С. 25]. Согласно итоговой деконструирующей метафоре докладчика, Владимир Соловьев — «Царь-Пушка русской философии» [2. С. 26], которая никогда не стреляла¹.

Столь критическая оценка наследия Соловьева, высказанная в программном докладе на юбилейной конференции в его честь, для многих прозвучала неожиданно, но по-своему закономерна, ибо за ней стоит не только позиция Хоружего, но и влиятельное направление русской религиозной мысли, на которое он опирается и которое сегодня представляет. В своих работах Хоружий делит русскую религиозную философию на два главных направления,

¹ Практически одновременно, в 2001 г. вышла книга П.П. Гайдено «Владимир Соловьев и философия Серебряного века», в которой отдавалось должное трудам Соловьева как яркому и масштабному явлению в духовной жизни России его времени, оказавшего огромное влияние на творчество его последователей, однако их значение резко проблематизировано в связи с увлеченностью «утопически-революционаристскими настроениями и мессианскими ожиданиями», ответственность за которые фактически возлагается на Соловьева [3. С. 12].

первое из которых связано с метафизикой всеединства В.С. Соловьева, а второе — с «патристическим поворотом» Г.В. Флоровского (и В.Н. Лосского) [4. С. 8 и др.]. Богословскую программу Флоровского Хоружий определяет как «бесконечную патристику», предполагающую расширение герменевтического горизонта русской мысли за пределы философских направлений XIX в. Согласно Хоружему, попытка наследников Соловьева — П.А. Флоренского и С.Н. Булгакова — внедрить софиологию в православное богословие должна быть признана неудачной, а единственным приемлемым основанием православного мышления может служить восточнохристианский дискурс патристического богословия. В этом направлении Хоружий развивает собственную концепцию «синергийной антропологии» — открытой индетерминистской системы, опирающейся прежде всего на неразрывный мыслительный и мистико-аскетический опыт Восточной Церкви, а также на доктрину неопатристического синтеза Флоровского. Хоружий выступает во многом в роли продолжателя концепции Флоровского, в рамках которой философско-богословский проект неопатристического синтеза является альтернативой соловьевского вектора, логическим продолжением критической переоценки истории русской религиозной мысли. Таким образом, чтобы осветить истоки прохладного отношения к наследию Соловьева в современной религиозно-философской мысли — как русской, так и зарубежной — необходимо выполнить реконструкцию ключевых этапов идейной эволюции Флоровского, результатом которой стала вышеуказанная парадигма.

Без преувеличения, вся научная деятельность Флоровского прошла под знаком Соловьева. Примечательно, что первая публикация 18-летнего студента-первокурсника Флоровского, вышедшая в Одессе, была посвящена Соловьеву (библиографический обзор «Новые книги о Владимире Соловьеве», 1912) [5], а последняя соловьевоведческая статья (“Some forgotten articles of Vladimir Soloviev”) [6. P. 163—180] была написана им в Принстоне в 1966 г., уже после окончания профессорской карьеры; таким образом, первая и последняя работы о Соловьеве предстают в качестве своеобразного символического «обрамления» всей академической биографии Флоровского. В историографии господствует представление, согласно которому Флоровский радикально пересмотрел свое отношение к Соловьеву и в 1920-е гг. сменил его с юношеского восторга на резкую критику, нашедшую наиболее полное выражение в «Путиях русского богословия» (1937) [7]. Такое представление нуждается в корректировке. С одной стороны, действительно, в текстах Флоровского эмигрантского периода явно преобладает критическое настроение в адрес Соловьева по сравнению с текстами, написанными до эмиграции; в то же время, нельзя сказать, что в этот ранний период Флоровский не догадывался о том, за что он будет критиковать Соловьева впоследствии. Следует также отметить, что в американский период Флоровский снова меняет тональность и выступает в большей мере как объективный исследователь, чем доктринальный критик наследия Соловьева.

Наилучшим доказательством этого может служить тот факт, что Флоровский начал не с апологии, а с именно с критики Соловьева. Впервые он заводит речь о Соловьеве в письме Флоренскому 1911 г., в котором 17-летний гимназист выказал «свои самые интимные и душевные переживания», а также поделился своим взглядом на философию Соловьева: «Главной бедой наших богословов из светских, — глубокоуважаемого мною Владимира Сергеевича Соловьева, — “веховцев” и др. — является их оторванность от церковного сознания, лишаящая их твердых начал и заставляющая метаться в разные стороны» [8. С. 54]. По сути дела, здесь в нескольких строках презентирована программа истории русской религиозной мысли, которая будет реализована автором через четверть века в монографии «Пути русского богословия». А год спустя, в вышеупомянутом библиографическом обзоре, словно споря с самим собой, Флоровский берется защищать доктринальную ортодоксию Соловьева, особенно против тех исследователей, которые вели речь о его католических симпатиях: «беспристрастное исследование не оставляет сомнений в том, что в глубине души Соловьев был именно православным, но не католиком, что дух его философии — дух исконного греко-восточного православия, а идеи его философии — идея Богочеловечества, идея церкви, идея “цельного знания”, “свободного всеединства” внушены святоотеческой мыслью; эти идеи, раскрытые в эпоху вселенских соборов на страницах писаний отцов греческой церкви» [5. С. 2]. Таким образом, уже в первом своем печатном выступлении Флоровский использует критерий, который в дальнейшем провозгласит решающим: идея истинна, если она подтверждается патристическим авторитетом; как выразится Флоровский много лет спустя, «святоотеческое учение есть постоянная категория христианской веры, неизменное и высшее мерило, или критерий, правой веры» [9. С. 267].

Итак, уже в юности Флоровский руководствовался данным критерием и имел достаточное представление о тех сторонах наследия Соловьева, которые могут быть проблематизированы в свете указанного критерия. Поэтому правильнее вести речь не об эволюции, а скорее об определенных колебаниях Флоровского в отношении к Соловьеву. «На заре туманной юности» эти колебания были связаны с дилеммой “Academia vel Universitas”, с выбором, поступать ли в духовную академию или университет и, соответственно, какой деятельности посвятить жизнь: церковно-богословской или научно-философской. Можно предположить, что имя Соловьева служило неким символом философского призвания, и отношение к нему зависело от того, к какому выбору Флоровский склонялся. Критика Соловьева высказана одновременно с решимостью избрать церковно-богословский путь, однако, в последний момент решение оказалось изменено, и Флоровский стал студентом университета. В корреляции с этим событием происходит пересмотр и его отношения к Соловьеву, о котором будет написана комплиментарная работа «Новые книги», а в переписке будет сделано признание: «Владимир Соловьев был

моим первым учителем религиозной философии: знакомство с его творениями оплодотворяюще воздействовало на мою мысль, и в его творениях я нашел углубление и систематизацию того, что в неясной и спутанной форме бродило в моей незрелой голове. Я увлекся и его идеями, и его светлым обликом и принялся за серьезное научное историческое и критико-философское изучение его мышления» [8. С. 58].

Впоследствии К. Мочульский в своей работе о Соловьеве с целью отвести от него подозрения в неправославии сошлется на публикацию Флоровского 1912 г., что вызовет гневную отповедь последнего: «Некоторые новейшие авторы оказали мне честь, цитируя мою давнюю библиографическую статью, извлеченную из провинциальной периодики ради подкрепления моим авторитетом мысли о полном соответствии между Соловьевым и “подлинным духом Восточного Православия”... Я пользуюсь здесь случаем, чтобы формально отречься от совершенно некомпетентной оценки времен моей студенческой юности» [10. С. 143]. Ясное дело, что Флоровский, как всегда, сгустил краски, квалифицируя свои юношеские суждения о Соловьеве в качестве «полностью некомпетентных». Несмотря на уже отмеченные колебания по отношению к провозвестнику философии всеединства, Соловьев был и оставался для Флоровского приковывающей огромное внимание фигурой уже с гимназической поры; так, в одном из писем Глубоковскому он делится мечтой посвятить себя «ученому служению у Престола Всевышнего» [11. С. 171], таким образом воспринимая научную деятельность в контексте соловьевской теургии, как разновидность священнодействия... Все это не удивительно, ибо юность Флоровского совпала с высшим расцветом духовно-интеллектуального движения, вошедшего в историю под названием русский религиозно-философский ренессанс.

Идеи Соловьева, равно как и сама его личность, были важнейшим источником вдохновения и для религиозно-философских, и для литературно-художественных кругов ренессанса [3]. Для философов Соловьев был первопроходцем в деле критики позитивизма, редукционизма и секуляризма, который расчистил площадку и заложил основу для построения системы религиозной метафизики; панрелигиозный подход Соловьева стимулировал онтологический поворот в русской религиозной мысли. П.А. Флоренский, С.Н. Булгаков, С.Л. Франк, Л.П. Карсавин, Н.О. Лосский, братья С.Н. и Е.Н. Трубецкие творчески развивали соловьевскую метафизику всеединства. В свою очередь, «писателей и поэтов Серебряного века привлекала сама личность Соловьева, его загадочное мистическое alter ego. За рационалистической ясностью его философии угадывалась едва уловимая тень гностика, последователя Каббалы и Якова Беме, посетителя полуподпольных спиритических сеансов, подозрительно знакомого с областью демонического» [12. С. 43] ... Именно эти грани образа Соловьева в первую очередь вызывали интерес к нему со стороны таких авторов, как А.А. Блок, Андрей Белый, Д.С. Мережковский, В.И. Иванов.

После 1917 г. русский религиозно-философский ренессанс получает продолжение в условиях эмиграции, которые стимулируют его представителей к приложению усилий для осознания собственной национально-культурной и духовной идентичности — подобно тому, как Вавилонское пленение способствовало лучшему осознанию еврейской идентичности. Наряду с «отцами» ренессанса, в эмиграции впервые громко заявляет о себе поколение его «детей» — эту тургеневскую дихотомию в данном контексте в качестве методологического приема удачно ввел П.Л. Гаврилюк. Между «отцами» (поколение «веховцев») и «детьми» (поколение евразийцев), естественно, начинается напряжение и раскол сразу по нескольким направлениям. «Дети» все больше дистанцируются от «отцов», фактически возлагая на них ответственность за постигшую Россию революционную катастрофу. Развиваемые старшим поколением представителей «ренессанса» проникнутые историческим оптимизмом универсалистские концепции уже не кажутся убедительными поколению «детей», на пороге вступления в зрелую жизнь столкнувшемуся с крушением всего миропорядка. Наконец, если «отцы» на заседаниях религиозно-философских обществ критиковали историческую Церковь, искали пути ее модернизации и реформации, то «дети» оказались прихожанами не господствующей, а страдающей Церкви, которая нуждалась уже не в модернизации, а в поддержке и верном служении [12. С. 85—117].

Указанные социально-психологические факторы во многом определили и направления идеологического размежевания «детей» с «отцами», наиболее ярко проявившееся в евразийстве. И хотя Флоровский достаточно быстро расстался с этим движением, период сотрудничества с евразийцами оказался для него весьма результативным, ибо целый ряд ключевых историософских тезисов евразийства он воспроизвел впоследствии, только уже на ином, богословском языке. Прежде всего, это отрицательная оценка Запада и западных влияний в русской культуре как деструктивных, приведших страну к революции; восточных же элементов, включая византийское наследие — как позитивных и благотворных. Провозглашенный евразийцами «Исход к Востоку» выражал их претензию на роль пророков, выводящих русскую эмиграцию из «вавилонского» западного пленения. Вместо исхода на земную родину, Флоровский призвал к духовному возвращению в благодатную страну святых отцов. Но для этого оказалось необходимым отбросить сомнительное наследство русской религиозной и философской мысли, которая, как показывает Флоровский, состоит из череды фальстартов и тупиков, представляет собой не что иное, как ряд рецепций пагубных западных влияний, панораму которых Флоровский изобразил в серии статей, впоследствии составивших книгу «Пути русского богословия»; причем в качестве последнего и самого опасного из этих влияний здесь предстает философия Соловьева.

Его наследие снова привлекает внимание Флоровского в первой половине 1920-х гг., когда Флоровский готовит и читает курс о философии Соло-

вьеза в Русском Институте (Прага, 1922—1923), собирает материал для написания книги о Соловьеве и планирует защищать на ее основе докторскую диссертацию. Как сообщал Флоровский в письме своей супруге, «Покойный П.И. завещал мне написать докт. дисс. о Соловьеве и я чувствую, что не могу ее не написать и что, пока я ее не напишу, никакого толка не будет: надо оттолкнуться, чтобы прыгнуть. Этот план встречает всеобщее несочувствие, а его надо исполнить. Это не будет книга о Соловьеве, не будет пересказ или толкование чужого. Так, как я это продумал, это будет именно свое, но только изложенное в противоположность такому чужому, которое было долгое время моим собственным и через которое я с усилием перешел к своему собственному» [13. С. 291]. Примечательно, что Булгаков, с которым у Флоровского в этот период были доверительные отношения, пытался переубедить своего подопечного от реализации этого замысла, передавая его почти в тех же выражениях: «Не сочувствую решительно Вашему решению писать о Соловьеве, которого Вы не любите и даже философски не уважаете, нуждаетесь же в нем как в трамплине» [14. С. 200].

Отдельная книга действительно не была написана, но об интенсивных занятиях Флоровского Соловьевым в тот период свидетельствует ряд статей и курс лекций в Русском Институте, опубликованный П.Л. Гаврилюком в 2015 г. Здесь Флоровский констатирует центральное значение Соловьева в истории русской мысли как систематизатора ее исканий первого периода (XIX в.) и одновременно «начинателя нового ряда мыслителей», хотя «восторженные оценки» в его адрес считает преувеличенными. Основная мысль, которую проводит Флоровский, заключается в том, что предпринятая Соловьевым попытка создания синтезирующего учения на основе науки, философии и религии, является проявлением «метафизического утопизма», который влечет за собой также и утопизм социальный. Флоровский рассматривает Соловьева как утописта, использующего религиозную философию в качестве орудия достижения своих целей. По мнению исследователя, умонастроение Соловьева сформировалось эпохой великих реформ, современникам которой казалось, что они находятся между периодом начинаний и великих свершений, что настала пора осуществления Царства Божия на земле «в обыденном порядке», условием чего должно явиться усвоение людьми «истинного христианства» не только по вере, но теперь и в разумной, осознанной форме. Иллюстрацией такой идеологии может служить увлекавший Соловьева спиритизм, который «дает начало метафизике, построенной на принципе необходимости, которая распространяет законы механики на мир духовный» [15. С. 315]. В этом же социально-утопическом, а отнюдь не религиозном контексте, как указывает Флоровский, необходимо рассматривать и соловьевский проект соединения церквей.

Одно из последних упоминаний Соловьева в текстах Флоровского относится к 1962: «Идеи Владимира Соловьева — это эпизод в истории немецкого идеализма; их можно вполне понять только в контексте того, что обычно

называют *Spatidealismus* [поздний идеализм] — довольно малоизвестная фаза развития идеалистической религиозной философии, пик которой приходится на 60-е и 70-е гг. прошлого века» [12. С. 336; 16. Р. 470]. Оценка, содержащаяся в этой сентенции, едва ли не более уничижительная, чем то, что Флоровский писал о Соловьеве в 1930-е гг., ибо теперь констатируется фактически маргинальность идей Соловьева, которые рассматриваются всего лишь как некое провинциальное эхо позднего немецкого идеализма в период его разложения.

Рецепция Соловьева Флоровским оказалась очень значимой, влиятельной и архетипичной для русской мысли, в особенности в самой России, где его линию продолжили С.С. Хоружий и П.П. Гайденко. Критическое переосмысление наследия Соловьева имело как доктринальный характер, так и было обусловлено определенными социально-психологическими факторами, связанными с поколенческим конфликтом между представителями и наследниками русского религиозно-философского ренессанса, его «отцами» и «детьми». Этот конфликт очень хорошо выразил Флоровский в письме своей жене Ксении Ивановне 20 августа 1937 г. — в год выхода в свет книги «Пути русского богословия», когда автор размышлял о необходимости покинуть профессорскую корпорацию Свято-Сергиевского богословского института: «Внешним образом наши отношения были очень дружественными, но в последний день вдруг мне стало ясно, как безнадежно бы разошлись и что “все кончено”, и что “они” будут меня безнадежно обходить, оттеснять и забывать, точно меня и вовсе не существует» [12. С. 22—23]. Очевидно, что «они» — это «отцы» религиозно-философского ренессанса, который проходил под знаком Соловьева и для которых Соловьев — священная, канонизированная фигура, против чего бунтует — и не безуспешно — Флоровский. Вместе с тем, хотелось бы отметить, что неопатристический синтез самого Флоровского был бы невозможен без Соловьева, который послужил для него тем самым «трамплином», благодаря которому он смог «прыгнуть» и развернуть альтернативную программу. Поэтому, как бы ни оценивать наследие Соловьева, даже через гиперкритическую оптику Флоровского, приходится признать его монументальность и значительность в истории русской мысли.

Список литературы

- [1] Блок А.А. Рыцарь-монах. Книга о Владимире Соловьеве. М.: Советский писатель, 1991. С. 329—334.
- [2] Хоружий С.С. Наследие Соловьева сто лет спустя. Соловьевский сборник. Материалы международной конференции «В.С. Соловьев и его философское наследие». Москва. 28—30 августа 2000 г. М.: «Феноменология — Герменевтика», 2001. С. 1—28.
- [3] Гайденко П.П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М.: Прогресс-Традиция, 2001. 472 с.
- [4] Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. СПб.: Алетейя, 1993. 445 с.

- [5] *Флоровский Г.* Новые книги о Владимире Соловьеве (библиографическая заметка). Одесса, 1912. С. 237—255.
- [6] *Florovsky G.* Some Forgotten Articles of Vladimir Soloviev // *Orientalia Christiana Periodica*. Roma, 1966. Vol. XXXII. № 1. P. 163—180.
- [7] *Флоровский Г.* Пути русского богословия. Париж, 1937. 574 с.
- [8] Письма Г.В. Флоровского к П.А. Флоренскому (1911—1914) / Публикация С.М. Половинкина // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2003. М., 2004. С. 51—68.
- [9] *Флоровский Г.В.* Этнос православной Церкви // *Флоровский Г.В.* Избранные богословские статьи. М.: «Пробел», 2000. С. 463—479.
- [10] *Флоровский Г.В.* Вера и разум в философии Соловьева // *Россия XXI*. С. 138—143.
- [11] [Глубоковский Н.Н., Флоровский Г.В. Переписка] // *Сосуд избранный*. Сборник документов по истории Русской Православной Церкви / Сост. М.Д. Скларова. СПб: «Борей», 1994. 453 с.
- [12] *Гаврилюк П.* Георгий Флоровский и религиозно-философский ренессанс. Киев: Дух и Литера, 2017. 536 с.
- [13] *Гаврилюк П.Л.* Парадигмальный сдвиг в историософии Флоровского: Об истории создания курса лекций «Философия Вл. Соловьева» // *Историко-философский ежегодник 2015*. М., 2015. С. 284—302.
- [14] *Булгаков С.Н.* Письма к Г.В. Флоровскому (1923—1938) / Публикация Е. Евтуховой // *Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2001—2002 гг.* М., 2002. С. 174—224.
- [15] *Флоровский Г.В.* Философия Вл. Соловьева. Лекции, читанные приват-доцентом Г.В. Флоровским в «Русском Институте», Прага 1922—1923 гг. // *Историко-философский ежегодник 2015*. М., 2015. С. 303—326.
- [16] *Florovsky G.* Review of Matthew Spinka, *Christian Thought from Erasmus to Berdyaev* // *Church History*, 31 (1962) P. 470—471.

References

- [1] Blok AA. Rytzar'-monakh [Knight-Monk] In: *Kniga o Vladimire Solov'eva* [Book about Vladimir Solovyov]. Moscow: Sovetskii pisatel'; 1991. P. 329—334. (In Russian)
- [2] Khoruzhii SS. Nasledie Solov'eva sto let spustia [Solovyov's heritage a hundred years later] In: *Solov'evskii sbornik. Materialy mezhdunarodnoi konferentsii "V.S. Solov'ev i ego filosofskoe nasledie"*. Moskva. 28—30 avgusta 2000 g. [Solov'ev's collection. Proceedings of the international conference "V. S. Solovyov and his philosophical heritage". Moscow. August 28—30, 2000] Moscow: "Fenomenologiya — Germenevtika"; 2001. P. 1—28 (In Russian)
- [3] Gaidenko PP. *Vladimir Solov'ev i filiosofia Serebrianoogo veka* [Vladimir Solovyov and philosophy of the Silver age]. Moscow: Progress-Traditsiia; 2001. 472 p. (In Russian)
- [4] Khoruzhii SS. *Posle pereryva. Puti russkoi filosofii* [After the break. Ways of Russian philosophy]. St. Petersburg: Aleteiia, 1993. 445 p. (In Russian).
- [5] Florovskii G. *Novye knigi o Vladimire Solov'eva (bibliograficheskaia zametka)* [New books about Vladimir Solovyov (bibliographic note)]. Odessa, 1912. 237—255 p. (In Russian).
- [6] Florovsky G. Some Forgotten Articles of Vladimir Soloviev. *Orientalia Christiana Periodica*. Roma. 1966; XXXII (1): 163—180. (In English).
- [7] Florovskii G. *Puti russkogo bogosloviia* [Ways of Russian Theology]. Paris; 1937. 574 p. (In Russian).

- [8] Pis'ma GV. Florovskogo k P.A. Florenskomu (1911—1914) [Letters of G. V. Florovsky to P. A. Florensky (1911—1914)] Publikation by S.M. Polovinkin. In: *Issledovaniia po istorii russkoi mysli: Ezhegodnik za 2003* [Research on the history of Russian thought: Yearbook for 2003]. Moscow; 2004. P. 51—68. (In Russian).
- [9] Florovskii GV. Etos pravoslavnoi Tserkvi [Ethos of the Orthodox Church] In: Florovskii G.V. *Izbrannye bogoslovskie stat'i* [Selected theological articles]. Moscow: «Probel»; 2000. P. 463—479 (In Russian).
- [10] Florovskii GV. Vera i razum v filosofii Solov'eva [Faith and reason in Solovyov's philosophy]. In: *Rossiia XXI*. P. 138—143. (In Russian).
- [11] [Glubokovskii NN., Florovskii GV. Perepiska] In: *Sosud izbrannyi. Sbornik dokumentov po istorii Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi* [The chosen vessel. Collection of documents on the history of the Russian Orthodox Church], compiled by M.D. Skliarov. St. Petersburg: «Borei»; 1994. 453 p. (In Russian).
- [12] Gavriliuk P. Georgii Florovskii i religiozno-filosofskii renessans [George Florovsky and the religious and philosophical Renaissance]. Kiev: Dukh i Litera; 2017. 536 p. (In Russian).
- [13] Gavriliuk PL. Paradigmal'nyi sdvig v istoriosofii Florovskogo: Ob istorii sozdaniia kursa lektsii “Filosofia Vl. Solov'eva” [Paradigm shift in Florovsky's historiosophy: On the history of creation of the course of lectures “Philosophy of V. Solovyov”]. In: *Istoriko-filosofskii ezhegodnik 2015*. Moscow; 2015. P. 284—302. (In Russian).
- [14] Bulgakov SN. Pis'ma k G.V. Florovskomu (1923—1938) [Letters to G. V. Florovsky (1923—1938)], publication by E. Evtukhova. In: *Issledovaniia po istorii russkoi mysli: Ezhegodnik za 2001—2002 gg* [Research on the history of Russian thought: Yearbook for 2001—2002]. Moscow; 2002. P. 174—224. (In Russian).
- [15] Florovskii GV. Filosofii Vl. Solov'eva. Lektzii, chitanye privat-dotsentom G.V. Florovskim v “Russkom Institute”, Praga 1922—1923 gg. [Solovyov's Philosophy. Lectures given by private Professor G. V. Florovsky at the “Russian Institute”, Prague 1922—1923]. In: *Istoriko-filosofskii ezhegodnik 2015*. Moscow; 2015. P. 303—326. (In Russian).
- [16] Florovsky G. *Review of Matthew Spinka, Christian Thought from Erasmus to Berdyaev. Church History*. 1962; 31:470—471. (In English).

Сведения об авторе:

Черняев Анатолий Владимирович — кандидат философских наук, заместитель директора по научной работе, Института философии РАН, Москва, Россия (e-mail: chernyaev@iph.ras.ru).

About the author:

Chernyaev Anatoly V. — Ph.D. in Philosophy, Deputy Director for Research, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, 109240, Russia (e-mail: chernyaev@iph.ras.ru).



DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-4-631-636

Research Article / Научная статья

Groundlessness of L. Shestov as the Way of Going Beyond the Mind

D.V. Goldberg

Peoples Friendship University of Russia (RUDN University)
Miklukho-Maklaya str. 6, Moscow, Russian Federation, 117198

Abstract. The article is devoted to identifying the specifics of Russian philosophy through the analysis of F. M. Dostoevsky and L.N. Shestov's texts. The stylistic features of the two philosophers have been considered, their ways of philosophizing and denying of the cult of reason have been examined. The analysis is carried out using additional literature of French existentialism (were used such philosophers who wrote in similar styles as philosophical essays). To date, there are many researches in which study features of Russian philosophy. It is noted, that one of them are imagery, inseparable connection between philosophy and faith and criticism of rationalism. The excessive cult of reason leads to such problems in the history as the creation of the hydrogen bomb, the environmental crisis and so on. The revolt against reason and the state of groundlessness are a response to the processes of modern rationalization and technocratization, an attempt to go beyond the limits of the usual paradigm, to get out of the closed subjectivity. Thus, it's necessary to define the limits of the reason and develop a new way of philosophizing, for this reason it is proposed to consider the concept of groundlessness in the philosophy of L.N. Shestov, which makes the attempt to construct a philosophy, avoiding strict logic and excessive rationality.

Keywords: groundlessness, reason cult, presence, existence, transcendence, transcending, L.N. Shestov, F.M. Dostoevsky

Article history:

The article was submitted on 15.05.2019

The article was accepted on 25.02.2020

For citation: Goldberg D.V. Groundlessness of L. Shestov as the Way of Going Beyond the Mind. *RUDN Journal of Philosophy*. 2020; 24 (4): 631—636. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-4-631-636

Introduction

There is a point of view according to which it is difficult to speak about the existence of the Russian philosophy [1]. However, it is important to analyze the key

© Goldberg D.V., 2020



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

specifics of this unique philosophical tradition. Russian philosophy rests on visual, creative thinking rather than strict analytics. For instance, prominent Russian writer Fyodor Mikhailovich Dostoevsky expressed his religious, ontological and ethical reflections not in the form of classical philosophical texts, but in novels that reveal various philosophical problems (amongst others by means of the polyphony principle) [2]. Although one should not deny the influence of the European philosophical tradition on the development and history of Russian philosophy, and we can trace similar stages in the formation of the Russian thought and various philosophical schools, this article offers to consider employment of visual and creative thinking by Russian philosophers as a tool to break out of the rigid boundaries of strict analytics and comprehension of the surrounding reality, major philosophical questions and philosophical problems in general. As it is impossible to capture all material on this subject in one article, we will focus on the philosophy of F. Dostoevsky and L. Shestov. This choice is justified by the following reasons: F. Dostoevsky, as it has been already mentioned, is a prominent representative of Russian culture, who puts the ontological ideas in the form of a novel (i.e. prefers expressing his thoughts in an artistic way). L. Shestov, in turn, is also known for his specific narrative style (in the form of short notes that are not always consecutive and connected between each other).

Features of Russian philosophy in the context of F.M. Dostoevsky and L.N. Shestov

What is the essence of Dostoevsky's genius? He managed to convey peculiarities of Russian temper, to make the characters of his novels embody various philosophical paradigms, and, last but not least, let these characters live in line with the philosophical ideas they are meant to represent. Although some plots of Dostoevsky's novels were called autobiographical, his genius lies in the fact that his novels' characters cogitative activity stretch further away from their everyday routine. Geniuses are capable of going beyond their own individual being, to abstract from subjective experience and experiment mentally, transposing the idea into the sphere of real life. Its common knowledge that fiction (or in this case, philosophical ideas in a novel frame) is a special genre with other ways of reasoning and immersing the reader in the life of other people. For example, by means of living out their philosophical views — through the analogies, metaphors, hyperboles and other literary and stylistic devices. Imminent German philosopher Martin Heidegger had similar views; he considered it was important to study language and care of its purity. He believed that poetic philosophizing is the most suitable way of appealing to the truth and being [3]. Though analogy, for example, does not serve as the proof in strict logic. But it is impossible to describe some themes in a strict logical language. Otherwise we will get inexpressive scheme, deprived of randomness and such abstract ideal concepts as soul (there is no consensus view regarding the definition, but intuitively everyone understands what it is all about): “The philosophy and logic should have nothing in common; the

philosophy is the art, that try to break through a logical chain of conclusions and which is taking out the person to the shoreless sea of imagination, fantasy, where everything is equally possible and impossible” [4. P. 42].

One might wonder why Dostoevsky and Shestov were chosen for this inquiry? Both of them tried to break out of the strict framework of logic, to outdo that critical barrier in readers’ mind and plunge them into “the presence (here being)” or “Dasein” (in Heidegger terms), as well as to urge them to quit caring about superficial daily routine and question their being instead. It is difficult to express such meanings strictly (though Heidegger tried to use strict concepts in his works), but when one describes a state of mind or puts thought in the form of a story, everyone intuitively catches what is called “love of wisdom” [5]. Also, we face a problem of universals, where the definitions are too wide, general and do not reach the completeness, disregarding even subjectivity and other human factors. But when the reader plunges into reading, where they enter a condition of a character, do not they refuse their own experience, their own limits? Is not it an attempt to question? Thus, for example, Lev Shestov refused to put his philosophical work into the strict consecutive system of expansion of his views — “The apotheosis of groundlessness” was written in the form of short statements which were not connected directly between each other, but were penetrated by one general idea — an attempt to deprive the reason of the ground, to push out the person from the habitual environment, to destroy limits of subjective thinking which seeks to choose the convenient world view describing and explaining various phenomena. This way the philosopher tries to find ways of going beyond his own limits.

Criticism of the cult of reason

The influence of the Western tradition on Russian philosophy has been mentioned earlier. That, in particular, happened also to the Enlightenment and an excessive cult of reason. It would be appropriate to mention modern Russian philosopher, the expert in the philosophy of science and ontology, A.N. Pavlenko. He has quite a different view on the ideas of the Enlightenment and humanism. The essence of humanism used to be the human himself. That would be ridiculous for those living during the antique period to perceive such a humanistic view. In the antique world, it was cosmism that dominated. Cosmism considers space as the supreme value. That is where we see a huge gap between eras — in Antiquity people bow before the greatness of Space, Universe, and God. However, after the development of humanistic ideas, there happened a revolution and the human placed himself in the center of the universe.

It is during the Renaissance when the new type of humanism appears. Humanism tries to make the person humane. The main ethical categories — morals, freedom, the good and the evil, they all rely on the reason of a human. The reason has to fight against. The main idea of such humanism is the perception of a human as the highest natural being. Each individual by nature is endowed with reason and represents a certain unique personality that possesses freedom, an ability to define

their own destiny, to make independent decisions, to direct his life, pick his own destiny, and to build himself up. Destiny, in this case, is not an abstract or mystical term with indistinct sense, but a certain living plan which the person realizes or not — he chooses and designs it himself. God has some abstract nature here, as the unique and creative human being is now placed in the center of the universe. He has the reason, knowledge of laws of nature, and therefore leans on them instead of relying on the will of God. Initially, the harmony of soul and body is present in him; he is almost perfect. So, similar ideas became a basis of the humanism of the Enlightenment. The person becomes a natural element (still central) endowed with reason, and the content of the reason is scientific knowledge (natural science).

Shestov's act of faith, and the act of love, in the context of Dostoevsky, is capable of pulling out the person from his routine existence in passions. It allows making the spiritual jump, to go beyond limits of oneself, to make spiritual regeneration. The western trends came to Russia quickly and Russians perceived all achievements of science as a miracle and identified them with happiness and development and upcoming prosperity. But in fact, the rationality suffers a defeat in some spheres of life, as it is not capable of describing everything. The reason which makes sparks scientific revolutions is also capable of generating awful things (e.g. ecological crisis caused by excessive development of science). The invention of hydrogen bomb, technocratization of society and many other things generated by reason — lead to the degradation of morality. The original revolt (as Camus understood it) can be made against reason, against the desire to systematize everything. Shestov briefly mentions a famous phrase from a fairy tale: "The emperor has no clothes" — just like the scream of a person who passed borders of some paradigm, looked at the world with a fresh view. Only due to act of faith and love mankind can leave such overcome absurdity of the existence.

Conclusion

Lev Shestov appealed to clean creativity. Studying the past (e.g. history of philosophy) is certainly important for a deeper understanding of specific thinkers, but it is not necessary for further development of philosophy. "Any creation is the creation from nothing" [6. P. 62] — here the philosopher speaks about the emergence of those ideas which are not thoroughly framed in a concrete thought or a statement when you are in the state of here — being. When it is framed and seems stable and strong, it will begin to get a form of proved — at this moment it is necessary to break and deny it. Otherwise, each thinker can get obsessed with it and fail to move further. Should we transfer a similar way of reasoning to the natural-science sphere, then, for example, A.N. Pavlenko speaks about a stage of empirical weightlessness of the theory. In the physical-cosmological sphere of science changes between the theory and experience begin to happen, the theory starts to advance experience, and subsequently and to stimulate empirical researches. As for Shestov, it is possible to draw a conclusion that the condition of "groundlessness", an exit from habitual explanations (the world, the person, etc.), refusal of the

previous outlooks contributes to the maximum development of thought. German philosopher Martin Heidegger called this state “presence”. The person, being engaged in daily affairs. But there are moments when a person questions life when he drops out of his daily routine and “is present”. At this moment his consciousness goes beyond his own framework and tries to touch life, to merge with it. However, it is impossible to be in this state constantly, after a while the person will return to his ordinary being, but at those rare moments of “presence”, the individual can be full of the new ideas (it is similar to of Plato’s world of Eidos).

Summing up, we tried to define Lev Shestov’s way of thinking. The philosopher suggests refusing scientific, cultural, historical and other frameworks; it is some kind of an attempt to deprive reason of its standing point, to destroy habitual track of thinking and to go beyond limits. All previous knowledge and desire to choose one paradigm and develop this paradigm only creates subjective “blinkers” that thwarts the development of philosophical thought. Every time when the individual wants to be guided by one theory, he should refuse and continue to search, be free and open, as well as constantly aspire to a state of “groundlessness”.

References

- [1] Dostoevsky FM. *Crime and Punishment*. Moscow: AST; 2013. 540 p. (In Russian).
- [2] Bakhtin M. *Problems of Dostoevsky's Poetics*. St Petersburg: ABC; 2015. 416 p. (In Russian).
- [3] Nizhnikov SA, Grebeshev IV. *History of Russian philosophy*. Moscow: RUDN; 2016. 626 p. (In Russian).
- [4] Pavlenko AN. *Lectures about Dostoevsky*. St Petersburg: Aletejja; 2016. 272 p. (In Russian).
- [5] Camus A. *The Stranger*. Moscow: AST; 2016. 384 p. (In Russian).
- [6] Pavlenko AN. The principle of observability, the stage of empirical weightlessness of theory and constructive empiricism. *RUDN Journal of Philosophy*. 2011;(3):8—20. (In Russian).
- [7] Berdyaev NA. *Dostoevsky: An Interpretation*. Praga: YMCA-PRESS; 1923. 238 p. (In Russian).
- [8] Dolinin AS. *In creative laboratory of Dostoevsky*. Moscow: Sovetskiy pisatel; 1947. 178 p. (In Russian).
- [9] Dostoevsky FM. *Notes from Underground*. Moscow: AST, 2016. 352 p. (In Russian).
- [10] Kudryavtseva YG. *Rebellion or religion. About the world outlook of Dostoevsky*. Moscow: MSU, 1969. 170 p. (In Russian).
- [11] Sartre JP. *Man under siege*. Moscow: Vagrius; 2006. 320 p. (In Russian).
- [12] Heidegger M. *Being and Time*. Kharkov: Folio; 2003. 503 p. (In Russian).
- [13] Shestov LN. *Apotheosis of Groundlessness*. Moscow: RIPOL; 2018. 312 p. (In Russian).
- [14] Shestov LN. *Dostoevsky and Nietzsche*. Moscow: AST; 2007. 224 p. (In Russian).
- [15] Shestov LN. *Selected works*. Moscow: Renessans; 1993. 510 p. (In Russian).

About the author:

Goldberg Daria V. — Postgraduate, Department of Ethics, RUDN University, Moscow, Russia (e-mail: 1042180012@rudn.ru).

Беспочвенность Л. Шестова как способ выйти за пределы разума

Д.В. Голдберг

Российский университет дружбы народов
ул. Миклухо-Маклая, 6, Москва, Российская Федерация, 117198

Статья посвящена выявлению специфики русской философии на примере Ф.М. Достоевского и Л.Н. Шестова. Рассматриваются стилистические особенности двух философов, анализируются их способы философствования и отрицание культа разума. Анализ осуществляется с использованием дополнительной литературы по французскому экзистенциализму (использовались тексты таких философов, которые писали в схожих для художественной литературы стилях, как философские эссе). На сегодняшний день существует множество исследований, которые посвящены особенностям русской философии. Выделяются ее специфические черты — образность, неразрывная связь между философией и верой, а также критика рационализма. Чрезмерный культ разума приводит к таким проблемам в истории, как создание водородной бомбы, экологический кризис и так далее. Бунт против разума и состояние беспочвенности являются ответной реакцией на процессы современной рационализации и технократизации, попытка выйти за пределы привычной парадигмы, выйти из замкнутой субъективности. Таким образом, необходимо обозначить границы разума и выработать новый способ философствования, в связи с чем предлагается рассмотрение идеи «беспочвенности» в философии Л.Н. Шестова, который делает попытку построить свою философию, избегая строгой логики и чрезмерной рациональности.

Ключевые слова: беспочвенность, бунт против культа разума, экзистировать, присутствие, выход за пределы, трансцендировать, Л.Н. Шестов, Ф.М. Достоевский

История статьи:

Статья поступила 15.05.2019

Статья принята к публикации 25.02.2020

Для цитирования: Goldberg D. V. Groundlessness of L. Shestov as the Way of Going Beyond the Mind // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2020. Т. 24. № 4. С. 631—636. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-4-631-636

Сведения об авторе:

Голдберг Дарья Васильевна — аспирант кафедры этики, Российский университет дружбы народов, Москва, Россия (e-mail: 1042180012@rudn.ru).



Этика и христианская теология Ethics and Christian Theology

DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-4-637-656

Научная статья / Research Article

Этико-теология без постулатов: к предыстории философской теологии Канта

А.К. Судаков

Институт философии РАН
Гончарная ул., 12/1, Москва, Российская Федерация, 109240

Ethico-Theology without Postulates: Questioning the Prehistory of Kant's Philosophical Theology

A.K. Sudakov

RAS Institute of Philosophy
12/1 Goncharnaya Str., Moscow, Russian Federation, 109240

Согласно господствующему представлению критика Кантом традиционной философской теологии в разделе «Критики чистого разума», посвященном идеалу, мотивировала отказ от трансцендентальной теологии в пользу построения, опирающегося на «постулаты разума». Рассмотрение систематики философско-теологических дисциплин у Канта выявляет, однако, подвижность границ трансцендентальной теологии. Это обстоятельство позволяет предположить, что под кантовской критикой рухнет не всякая трансцендентальная теология, и потому исследовать рефлексию трансцендентального идеала как фундамент альтернативного варианта философской этико-теологии, не нуждающегося в «практических постулатах». Для такого построения в первой «Критике» еще нет оснований, поскольку кантовское учение о добродетели в это время еще сохраняет черты натурализма. Развитая впоследствии Кантом идея чистой априорной этики долга даст концептуальную основу для намечаемой уже в теории идеала разума конструкции, утверждающей реальность трансцендентально-практического идеала как прообраза нравственной воли, как человечности в ее всесторонне определенном нравственном совершенстве, как царства этических целей, и наконец, предвосхищая

© Судаков А.К., 2020



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

«прообразную» христологию поздней философии религии Канта — как божественного человека в нас. В сравнении с этой версией трансцендентально-философской теологии этико-теология «постулатов» законно определяется как вариант естественной теологии.

Ключевые слова: Кант; идея; всестороннее определение; трансцендентальный субстрат; практический идеал; постулат; философская теология; трансцендентальная теология; естественная теология; этико-теология; прообраз нравственного совершенства

История статьи:

Статья поступила 18.02.2020

Статья принята к публикации 27.05.2020

Для цитирования: Судаков А.К. Этико-теология без постулатов: к предистории философской теологии Канта // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2020. Т. 24. № 4. С. 637—656. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-4-637-656

Abstract. According to the prevailing opinion of the Kantian scholars, Kant's critique of the traditional philosophical theology in the chapter of his *Critique of Pure Reason* dedicated to the ideal of reason motivated his rejection of transcendental theology in favor of a construction founded on "postulates of reason". An examination of Kant's systematics of philosophical-theological disciplines reveals nonetheless some changeability of the borderlines of transcendental theology. This means that Kant's critical arguments do not necessarily affect all kinds of transcendental theology, and allows us to investigate Kant's reflection of the transcendental ideal of reason as a foundation for an alternative version of philosophical ethico-theology which does not need "practical postulates". In the first Critique there is no ground for such a construction, because Kant's concept of virtue remains partly naturalistic at that time. The idea of a pure aprioristic ethics of duty as expounded by Kant later furnished the needed conceptual foundation for a concept already prepared in the theory of the ideal, asserting the reality of a transcendental-practical ideal as a prototype of moral will, as humanity in its comprehensively determined moral perfection, as the realm of ethical ends, and lastly, in an anticipation of the "prototypical" Christology of Kant's late treatise on religion, as the divine human person within us. Compared with this version of transcendental philosophical theology Kant's ethico-theology of "postulates" should be legitimately determined as a form of natural theology.

Keywords: Kant; idea; thoroughgoing determination; transcendental substratum; practical ideal; postulate; philosophical theology; transcendental theology; natural theology; ethico-theology; prototype of moral perfection

Article history:

The article was submitted on 18.02.2020

The article was accepted on 27.05.2020

For citation: Sudakov A.K. Ethico-Theology without Postulates: Questioning the Prehistory of Kant's Philosophical Theology. *RUDN Journal of Philosophy*. 2020; 24 (4): 637—656. (In Russian). DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-4-637-656

Если на общеметодологическом уровне сведение проблемного поля философии религии к философскому учению о Боге, а этого последнего, в свою очередь — к удостоверению рациональных аргументов в пользу основных учений религии и прежде всего — бытия Божия, можно считать

точкой зрения немногих «радикалов», то, когда речь заходит о философской теологии в системе Канта, как в немалом числе специальных работ по этике и философии религии Канта, так и в большинстве учебных пособий по философии, снабженных историческим введением, мы найдем эту тему редуцированной к одному из двух сюжетов (или к ним обоим вместе): к *критике традиционных доказательств бытия Божия* и к учению о *постулатах практического разума*. Эти два момента представляются необходимо связанными: «После увольнения метафизической космологии от занимаемой должности понятие Бога относится преимущественно к области этики» [1. S. 247], а в этой области возникает идея философского Богопознания, основанного на понятии моральности. Эта философская *этико-теология*, или моральная теология, чаще всего отождествляется с учением о постулатах: «Кант говорит, что Бог — это постулат чистого практического разума» [1. S. 248]; в моральной теологии (в том числе уже в «Лекциях») философ имеет дело не с метафизическими доказательствами, а «с постулатом бытия Бога» [2. С. 344].

Итак, распространенную позицию интерпретаторов можно выразить в двух следующих тезисах: 1) критика традиционной спекулятивно-философской теологии приводит Канта к конструкции морально-философской теологии; 2) морально-теологическое построение кантианства есть (может пониматься только как) теория постулатов чистого практического разума, т.е. Бога и бессмертия. Между тем в предлагаемом исследовании мы постараемся показать, что, хотя в текстах критического Канта не находится никаких оснований оспаривать основательность тезиса 1), однако рассмотрение именно того раздела «Критики чистого разума», где Кант занимается философскими проблемами Богопознания (в его терминах — трансцендентальной теологии), не просто позволяет наметить некоторую альтернативу тезису 2), но именно эта альтернатива, этико-теология без постулатов, утверждается впоследствии, при построении Кантом его «философского учения о религии», в качестве философско-теологического элемента этой «религии разума». Эту альтернативную этико-теологию можно определить как философскую идею воплощенного (персонифицированного) *трансцендентально-практического идеала разума*, и в «постулатах» при наличии этой философской теологии не остается надобности, а потому, как отмечают кантоведы, Кант ни разу и не повторяет своего «морального аргумента» в тексте «Религии в пределах только разума» [3. P. 139]: «постулат» может доказать только *возможность бытия Бога*, Кант же в «Религии...» «выходит за пределы простой возможности Бога» [3. P. 139]. Недавно Kahn предложил трактовку эволюции кантовской этико-теологии, согласно которой в поздний период его творчества у Канта произошел «фундаментальный сдвиг во взглядах на бытие Божие» [4. P. 309], вследствие которого в трактате о религии пошатнулись систематические позиции постулата бессмертия [4. P. 323], а в «Метафизике нравов» место практических постулатов занимает этико-теология, аргументирующая

сознанием нравственных обязанностей как велений Бога [4. Р. 330—331]. За доказательством последнего тезиса исследователь обращается к «Этическому учению о методе». Вне зависимости от основательности дедукции *этой* альтернативы, этот взгляд показывает *принципиальную* возможность этико-теологических альтернатив.

Рациональная теология и этико-теология у критического Канта

Однако поначалу сама возможность утверждения трансцендентальной этико-теологии представляется Канту сомнительной. Религия, согласно его убеждению времени первой «Критики», есть воплощающее «высшие цели нашего существования» единство «морали» и «теологии» [5. С. 311 прим. В395], или же «применение теологии к морали» [6. С. 17]. А потому вера в существование Бога основывается и на «фундаменте» морали (как метафизики и как практики: «моральных принципов *a priori*» [6. С. 34] и «добрых устроений» [6. С. 17]), и на «фундаменте» теологии: принцип теологии «должен составлять основание религии» [5. С. 488. В656].

Что же такое, в этом контексте, теология? Она есть, по Канту, «знание о первоначальном существе» [5. С. 489. В659], а это знание может быть рациональным или эмпирическим. Рациональная теология подразделяется на *спекулятивную* и *моральную* теологию; первая «в своей основе имеет теоретическое знание» [6. С. 19], оперирует категориями теоретического разума¹, вторая же «имеет своим предметом практическое познание» (там же), оперирует категориями практического разума. В годы создания «Критики чистого разума» этические взгляды Канта еще не получили окончательной критико-философской чеканки; поэтому понятия практического разума представляются ему неразделимо связанными с содержаниями чувства удовольствия и неудовольствия, а потому достоинство чистых понятий рассудка признается только за понятиями теоретического разума. Вследствие же этого философ пока отказывается моральной теологии в спекулятивно-философском значении. Спекулятивная теология подразделяется на *трансцендентальную теологию*, «которая независимо от всякого опыта имеет свой источник только лишь в чистом рассудке и разуме» [6. С. 19] и которая, судя по всему, в «Лекциях» отождествлялась Кантом с *онтологией*, и *естественную теологию*, «где мы кладем в основу природу, и из нее извлекаем свойства и приписываем их Богу» [6. С. 19]. Трансцендентальная теология мыслит Бога как первоначальное существо (*ens originarium*), «как высшую из всех сущностей, как корень всех возможных вещей» [6. С. 20]. В «Критике чистого разума» философ допустил, что познание существования Бога может относиться к трансцендентальной теологии, если аргументирует свойствами «опыта вообще»

¹ Закономерно предположить, что она работает также при предпосылках, необходимо налагаемых теоретическим познанием, в том числе при присущих ему понятиях об опыте и опытной данности.

[5. С. 490. В660]; поэтому он включил *космотеологию* в состав трансцендентальной теологии. Однако если в этой дисциплине принимаются в соображение «природа мира вообще» [6. С. 20], «опыт вообще» [5. С. 490. В660], это необходимо вынуждает выйти за рамки чисто разумных понятий, которыми, по изначальному определению, оперирует трансцендентальная теология; постольку *такое* расширение ее сферы было непоследовательно по собственным канонам критической философии. Существеннее другое: сама принципиальная возможность *расширения объема понятия трансцендентальной теологии* как Богопознания из одних лишь трансцендентальных понятий разума, при условии, что обнаружится возможность допустить в трансцендентально-философское учение о Боге известный класс понятий и принципов, не ограниченных условиями фактической чувственной данности и историческими формами человеческой рациональности. «*Естественная теология* умозаключает о свойствах и существовании Творца мира из свойств, порядка и единства, наблюдаемых в нашем мире» [5. С. 490. В660]. Если исходные данные для постижения существования и свойств Бога как создателя мира составляют понятия о «природе мира вообще», мы имеем дело с *космотеологией*; если исследование этих предметов исходит из «состояния актуально данного мира» — то с *физикотеологией* [6. С. 20]. Кантовская систематика теологических дисциплин исходит из того, что в нашем мире действуют два рода причинности: природа и свобода. Бога как основание порядка *природы*, исток «актуально данного мира», исследует *физикотеология*, относительно которой Кант уже в «Лекциях» установил, что она «полностью опирается на трансцендентальную теологию» [6. С. 33]. Отношение Канта к физикотеологии, как отмечал Аллен Вуд, было «чрезвычайно сложным» и, будучи в одних отношениях «большой симпатией», в других проявлялось как «крайняя подозрительность» [7. Р. 132]; причем симпатия философа была мотивирована, по Вуду, тесной связью этого рода аргументов с моральной верой разумного деятеля, стремящегося к реализации высшего блага в мире [7. Р. 133]. Бога как «принцип всего нравственного порядка и совершенства» [5. С. 490. В660], как «создателя наших моральных законов» [6. С. 23], как «систему всех целей» [6. С. 21], «верховный принцип ... в царстве целей» [6. С. 23], как верховного законодателя свободы, рассматривает *моральная теология*. Таким образом, в систематике, излагаемой Кантом в его первой «Критике», этико-теология относится не к трансцендентальной, а к естественной теологии. По мнению Kahn, в «Критике способности суждения» Кант утверждает необходимую связь двух видов естественно-теологической аргументации: физико-теологии и постулата бытия Бога, причем физико-теологический аргумент дает эмпирическое свидетельство правильности постулата, представляющего, в свою очередь, необходимое дополнение физико-теологии [4. Р. 320].

И вот тут возникает не сразу заметная альтернатива: если закон природного порядка, с одной стороны, и закон нравственно-свободного порядка,

с другой стороны, закон царства природы и закон царства целей, имеют равное онтологическое достоинство, так что систематическое разумное познание того и другого порядка неизбежно опосредуется опытом непосредственной данности (в чувстве осязания или в чувстве удовольствия), то две дисциплины философской теологии, — *космотеология*, исследующая свойства и существование творца мира, и *этико-теология*, занимающаяся свойствами и существованием главы вселенского царства целей, — на равных правах и при равных *познавательных ограничениях*, относятся к естественной теологии. В этом случае критика спекулятивных аргументов в пользу существования Бога одинаково неизбежно подрывает фундамент *всей* естественной теологии, именно в качестве естественной, т.е. вследствие ее зависимости от *категорий природы*. Если же моральное законодательство разума не ограничено условиями чувственности, и если наше знание закона практического разума не зависит от чувств, а напротив, само способно воздействовать на чувственную природу и направлять ее к осуществлению целей добродетели и права, и если поэтому практический разум в своих основоположениях может притязать на примат в жизни человека, и постольку принципы свободы и нравственности могут претендовать на статус чистых форм разума, тогда этико-теология уже не относится к составу естественной философской теологии, но может быть включена в состав трансцендентальной теологии, поскольку, наравне с онтотеологией, хотя, возможно, и с неодинаковым успехом, пользуется для своего рационального Богопознания категориями чистого (в ее случае — практического) разума, наравне с предикатами спекулятивной теологии, притязающими на трансцендентальный характер. В этом случае этико-теология *также является трансцендентальной*; в этом и *только* в этом случае критическое развенчание онтотеологии не низлагает вместе с ней и трансцендентальную этико-теологию, поскольку изначально относится к иному применению разума, в котором действует иное понятие опыта, иные критерии достоверности и т.д. В этом и только в этом случае *трансцендентальная этико-теология*, также будучи дисциплиной, в которой «мы мыслим себе Бога совершенно чисто» [6. С. 23], «собственно и есть теология, которая служит фундаментом религии» [6. С. 23], причем на этих условиях она служит фундаментом религии именно в качестве философской этико-теологии, в качестве *разумного убеждения*, а не просто в качестве *фактических догматических предпосылок* исторического верующего. А потому и сама религия может удостоверить свой статус религии разума не только *в своих основоположениях*, но также и *в своих основаниях*. Парадоксальность ситуации заключается, таким образом, в том, что после 1781 года аргументы естественной этико-теологии уже, строго говоря, ничего не доказывают, но в 1781 г. для трансцендентальной этико-теологии еще нет концептуальных предпосылок.

Как бы то ни было, в «Критике чистого разума» именно понятие о *трансцендентальной* теологии, как познании атрибутов и существования Бога

средствами трансцендентальных понятий чистого разума, без содействия опыта, т.е. как самодостаточно-разумного Богопознания, определяет для Канта сам тот отрезок критико-философского предприятия, на котором оно имеет дело с теологическим познанием. Если трансцендентальная теология мыслит *чистым разумом* о первоначальном существе, содержащем «высшее условие возможности всего, что может быть мыслимо» [5. С. 309. В391], Кант соотносит это предметное поле с третьей категорией диалектически «умствующих» умозаключений чистого спекулятивного разума: «от целостности условий для мышления о предметах вообще, поскольку они могут быть даны мне, к абсолютному синтетическому единству всех условий возможности вещей вообще» [5. С. 312—313. В398], определяемому как единичное существо. Такое существо есть «Бог в трансцендентальном смысле»; поэтому предмет трансцендентальной теологии есть *идеал чистого разума* [5. С. 458. В608]. Проблемы философской теологии рассматриваются Кантом в одномименном разделе его фундаментального труда.

От понятия к идеалу

Понятия, по Канту, представляют собой всеобщие и необходимые чистые формы рассудка; сами по себе они «пусты», не имеют «объективной реальности», т.е. не могут представлять предмета. Чтобы они стали объективно значимы, должны прибавиться данные чувственности, «материя явлений». Только в этом случае чистые понятия получают выражение *in concreto* [5. С. 451. В595]. Синтезируемый в понятиях опыт знания благодаря им получает «эмпирически возможное единство» [5. С. 451. В596].

Идея содержит единство, которого не имеет никакое эмпирически возможное единство; эмпирическое единство «стремится приблизиться» к единству идеи, никогда его не достигая; единство идеи — «систематическое единство» [5. С. 451. В596]. Идея не получает выражения *in concreto* ни в каком единичном опыте, и не может иметь объективной реальности понятий рассудка. Выражением идеи может быть названа разве что вся целокупность опыта; поскольку же эмпирическое единство никогда полностью не совпадает с систематическим единством в идее, целокупность действительного опыта определяется единством идеи только в бесконечном приближении.

Если систематическое единство разумного мышления регулятивно определяется посредством идеи, будучи единственной формой конкретности этой идеи, то предмет, всецело и *конститутивно* определенный «исключительно посредством идеи» [5. С. 451. В596] и потому представляющий собой идею разума *in concreto* и даже *in individuo*, Кант называет *идеалом*. Идеал есть всецело определенный посредством идеи разума предмет; идеал есть «вещь», данная познанию не через восприимчивость чувственности, но только посредством разумных определений. Единство идеала дано постольку не в бесконечном приближении: оно *есть*, а не только *должно быть*. Этот идеал — реальность. Более того, суцая реальность этой единой «вещи»

удостоверяет перспективную реальность всех иных вещей, объединяемых в синтетическое единство (познавательного, практического и эстетического) опыта согласно регулятивным правилам, выражаемым в идеях, и чистым формам, которые суть понятия рассудка. Если поэтому допустить мысль о таком идеале *in concreto*, то совершенно ясно, что также и в системе критического идеализма этот идеал есть такая необычная «единичная вещь», через которую «все начало быть» и без которой «ничто не начало быть, что начало быть» (Ин.1:3).

Смысл и онтология трансцендентального идеала

Всякая вещь подчинена, по Канту, трансцендентальному «основоположению *всестороннего определения*», согласно которому каждой вещи должен принадлежать только один из всех *возможных* взаимно противоположных предикатов. Это основоположение рассматривает вещь «в отношении ко всей сфере возможного как совокупности всех предикатов вещей вообще» [5. С. 454. В600], и оно гласит: «Все существующее всесторонне определено» [5. С. 454. В601]. Оно предполагает «материал для всякой возможности, который должен *a priori* содержать в себе *Data* (данные) для частной возможности всякой вещи» [5. С. 454. В601], а это предположение имеет трансцендентальный характер. Эту совокупность всего «материала (*des Stoffes*), откуда могут быть почерпнуты все возможные предикаты вещей» [5. С. 456. В603], Кант называет трансцендентальным субстратом. Идея совокупности всей реальности, представление трансцендентального субстрата, лежит в основании всестороннего определения вещей. Это обоснование Кант пытается представить в виде своего рода трансцендентального силлогизма, в котором идея всереальности образует большую посылку [5. С. 456—457. В605]. В ходе «умозаключения» эта идея должна быть ограничена через отрицание; однако проблема для спекулятивного разума состоит в том, что это ограничение неосуществимо без подразделения идеи всереальности, но частные виды реальности можно знать только на основании опыта, — а раз познание всей тотальности, с которой бы затем можно было сопоставлять отдельную вещь, выражая сопоставление в утверждениях и отрицаниях, не может быть завершено, подобное подразделение *a priori* проделать невозможно [5. С. 456—457. В605]. (Между тем невозможное для спекулятивного разума оказывается возможным для практического: «полноценное определение» конкретной максимы как частная норма нравов и всей совокупности нравственно одобряемых максим, как мораль или систематическая метафизика нравственности). Поэтому всестороннее определение вещи принципиально невыразимо *для человеческого разума* как конкретно-целостное понятие (как реальное определение) и может мыслиться основанным только на регулятивной идее разума, дающей «рассудку правило полного применения его» [5. С. 454. В601]. Трансцендентальный субстрат есть для человеческого познания только регулятивная идея, которая никогда не может стать конститутивной;

она дает разуму правило для бесконечной работы категориального определения, в результате которого идея трансцендентального субстрата получает философское прояснение.

Между тем эта работа категориального определения мыслится *бесконечной* именно потому, что предполагается зависимой от *эмпирического* знания вещей. Что же возможно утверждать совершенно *a priori* о совокупности всех возможных определений вещей, как трансцендентальном условии их всестороннего определения?

A priori можно утверждать, по крайней мере, что «понятие вещи в себе представляется всесторонне определенным» [5. С. 456. В604]). Идея «совокупности всего возможного» мыслится как понятие о «единичной вещи, которая всесторонне определена посредством чистой идеи» [5. С. 455. В602]. Идея «трансцендентального субстрата» мыслится *in individuo* как понятие единичного всереальнейшего существа [5. С. 456. В604], в котором всеобщее понятие вещи «определяется посредством самого себя и познается как представление об индивидууме» [5. С. 456. В604]. Эта идея *in individuo* есть *идеал чистого разума*. Трансцендентальный идеал как идея единичного всереального существа, заключающего в себе основание всех возможных определений вещей, лежит в основании возможности всестороннего определения всего существующего. Идеал есть для разума прообраз (Prototypon) всех вещей как копий (естура); вещи черпают из идеала материю возможности; они никогда не могут достигнуть его, и только приближаются к полноте его определенности [5. С. 457. В606]. (Морально-практический идеал есть тотальность возможности всех законосообразных и движимых подлинно нравственным мотивом действий (актов); моральные акты черпают в нем материю своей возможности, т.е. реально возможны благодаря ему. Морально-практический идеал лежит в основании возможности всестороннего определения воли нравственного деятеля, а потому — в основании возможности его этического совершенства).

Теперь необходимо встает вопрос об *онтологии* трансцендентального идеала, способе его существования. Сам идеал разума есть разумная конструкция, и «предмет идеала разума» также существует «только в разуме» [5. С. 457. В606]. Хотя разум с необходимостью мыслит свой чистый идеал как идею первоначального существа [5. С. 457—458. В606—607], отношение этого существа к совокупности всего обусловленного есть не отношение «предмета» ко множеству других «предметов», но только «отношение *идеи* к *понятиям*» [5. С. 458. В607]. О действительном существовании подобного рода существа разуму, решается заявлять Кант, ничего неизвестно. Тем не менее первоначальным существом «называется» именно *предмет* идеала разума, а не сам идеал. Постольку предмет трансцендентальной теологии определяется как *предмет* трансцендентального идеала. Философская теология, следовательно, занимается определением не «понятия о всереальности», а того, что *соответствует* этому понятию (каков бы ни был онтологический

статус этого соответствия). Утверждая, что разуму для его операции категориального определения и в частности всестороннего определения вещи достаточно «идеи бытия» первоначального существа, и совершенно не требуется представление о его «существовании», Кант отнюдь не устраняет проблемы *реального предмета идеи: во-первых*, предположение чистой самореферентности трансцендентального идеала превращает не только трансцендентальную теологию, не только философскую теологию как дисциплину философского познания, но и всякую философскую спекуляцию как таковую, в «вымысел» гораздо радикальнее, чем этого может желать реформатор, а не противник философии. *Во-вторых*, в данном фрагменте Кант сплошь и рядом говорит об *идеале разума* (который есть идея *in concreto* и *in individuo*) как о простой *идее* (которой конкретность и индивидуальность не обязательна), и соответственно, о «гипостазировании» именно идеи, *но не идеала*. Между тем понятие об идеале, как данном исключительно через разумные определения и постольку данным существенно *иным способом*, чем частные предметы опыта, могло навести на иное определение предмета трансцендентальной теологии. Это иное определение прояснится только при переходе в область этико-теологии, и еще неизвестно, не будет ли оно затем вновь отменено *этико-теологией постулатов*. Тем не менее Кант выдвигает философской теологии принципиальные упреки, рискующие положить конец самому предприятию философского учения о Боге. Впрочем, присмотревшись к ним, мы увидим в доводах кенигсбергского философа *третью* особенность, и она сможет объяснить, почему Кант, до конца отрефлексировав этическую часть своей системы, уже не может покушаться на разрушение проекта *всякой* трансцендентально-философской теологии.

Разоблачение трансцендентальной теологии — полное или частичное?

Разум принимает чистую идею (совокупности всех возможных определений вещей) как трансцендентальное условие основоположения всесторонней определимости всех вещей, но только *как понятие*, и не требует, чтобы всереальность была дана объективно как особое «существо» [5. С. 458. В608]. Для сколь угодно продолжительной работы рационального синтеза понятий, для «всестороннего определения» вещей мира в научных и философских категориях не только не требуется подобного допущения совокупности всех возможностей *in concreto* и *in individuo*, но само это допущение, по Канту, появляется только вследствие некоторой неправомерной умственной операции, даже под влиянием некоторой иллюзии. Однако в таком случае трансцендентальная теология как учение о существовании и атрибутах предмета трансцендентального идеала выглядит предприятием хотя и многообещающим, но философски незаконным. Совокупность всех возможных определений вещей может иметь место только в разуме мыслящего существа, как его сложносоставное определение; иначе говоря, только как «наше понятие» или «наша идея».

Мышление предмета трансцендентального идеала как первоначального существа *in individuo* Кант считает себя (пока что) вправе разоблачить как следствие целых *трех незаконных мыслительных операций*. Идеал всереального существа «есть только представление»; однако разум превращает этот идеал в объект сознания, в представление о некоторой «вещи» (*res*), то есть *реализует* его [5. С. 460 прим. В611]. Затем разум *гипостазирует* собственную идею, определяя целокупное явление как «единичную вещь» [5. С. 460. В610], и наконец, «вследствие естественного стремления разума к завершению единства» [5. С. 460 прим. В611], *олицетворяет* эту идею как единичную вещь, «стоящую во главе возможности всех вещей и доставляющую реальные условия для всестороннего определения их» [5. С. 460. В611]. Между тем «мы не имеем никакого права на это» [5. С. 459. В608], и такое применение идеи выходит «за границы ее назначения и допустимости» [5. С. 458. В608]. Такая объективация идеи есть опасный «вымысел» [5. С. 458—459. В608].

Кант берется даже показать, почему именно разум считает необходимым производить эти три незаконные процедуры. Согласно исходной и по-своему роковой предпосылке Канта, в философской рефлексии, приводящей к определению предмета трансцендентальной философской теологии, под «возможностью вещей» может подразумеваться только возможность их *как предметов чувственного восприятия*. Возможность вещей как предметов чувств есть отношение их к мышлению; а *rigori* мышление может мыслить только *формы* опыта, *материя* же явления, «реальность», должна быть дана через чувственность, без этой данности вообще не может быть мыслима. Реальное мышление предмета предполагает «единый всеохватывающий опыт», в котором субстрат явлений был бы дан как «единая совокупность» [5. С. 459. В610]. Как предмет нам может быть дан только предмет чувств, только то, «что предполагает эту совокупность всей эмпирической реальности». Мышление предмета трансцендентального идеала исходит, стало быть, из *контрфактического* допущения возможности реально мыслить о предметах вообще, тогда как реально мыслить можно только о *предметах возможного опыта*. Разум забывает о своей ограниченности сферой чувственной данности и утверждает регулятивный принцип *для нашего опыта* как конститутивный принцип *для вещей вообще* [5. С. 460. В610]. К этому побуждает «естественная иллюзия». Мы мыслим о предметах чувств, в убеждении, что мыслим о предметах вообще; в результате разумное мышление, не в силах обойтись без *предмета* трансцендентального идеала, «реализует» этот идеал. «Гипостазирование» же Кант объясняет тем, что разум подменяет единство «эмпирического применения рассудка», то есть понятия о мире как рациональной конструкции, единством «эмпирического целого», то есть данного через органы чувств эмпирического представления, тогда как единство опыта «основывается не на самих явлениях..., а на объединении многообразия их посредством *рассудка*» [5. С. 460 прим. В611].

Итак, мы видим, что кантовская аргументация незаконности трансцендентального идеала как «умствующего умозаключения», располагающаяся на

более высоком уровне философской абстракции, чем критика отдельных «аргументов в пользу бытия Божия», в самом деле угрожает подрывом не отдельных «аргументов», но спекулятивной трансцендентальной теологии как философского предприятия. Более того, естественная этико-теология, которая была возможна при этических предпосылках, разделявшихся Кантом в пору создания первой «Критики» (на основе сознательно эмпирически ограниченных понятий о благе и добродетели), также развенчивается этой аргументацией как незаконное умозаключение. Эта аргументация зиждется на двух посылах: на признании *единообразия* опыта вообще, как мерил реальности философской мысли, и на априорном сведении всякого опыта к *опыту чувственной данности*. Между тем, как увидим далее, значительная часть главы «Критики чистого разума» об идеале не разделяет, во всяком случае, второй из этих посылок: Кант говорит здесь и о таком идеале, который соединяет под собою не представления данных вещей, а идеи *должных поступков*. В любой ненатуралистической этике поступок заведомо не вмещается в опыт пассивной данности; спустя несколько лет эта несводимость нравственной деятельности к уровню «данного в ощущении» выяснится вполне и радикально для самого Канта, и понятие опыта как *сузубо познавательного* опыта, опосредованного к тому же пассивно-чувственной данностью, будет ограничено понятием нравственного опыта (само)принуждения, т.е. опыта *действенности*. Однако предвосхищение этой новой реальности, и в том числе нового основания философии религии, мы находим в том же разделе «Критики чистого разума».

Практический идеал разума — и чего ему недостает

В самом деле, мы встречаем здесь не только набросок и методическую критику спекулятивной теории предмета трансцендентального идеала, но и рефлексию *морально-практических* идеалов. Причем эта рефлексия строится по той же трехчленной схеме «понятие-идея-идеал», которой (как мы видели, не вполне строго) следует трактат о спекулятивном идеале разума. Кроме того, именно здесь Кант антиципирует ключевое понятие своей поздней философии религии, что позволяет рассматривать этот фрагмент «Критики» как элемент (например, «метафизическое рассмотрение») *того же самого* философско-теологического сюжета.

Кант говорит здесь об *идеале человеческого совершенства*, но отталкивается при этом от *понятия* и *идеи* разума о человеке. Понятие человека (человечности/человечества, *Menschheit*) выражает фактические свойства природы человека (человечности). Идея человека выражает единство всех существенных свойств природы человека, распространенных «до полного совпадения с их целями» [5. С. 451. В596]; иными словами, *человек в идее* таков, каким он должен быть в полноте своего совершенства, всесторонне определенный совершенный человек (и человечество). Наконец, идея человека (человечества), «взятого в его совершенной [форме]» [5. С. 451. В596], заключающая

все необходимое «для всестороннего определения идеи» [5. С. 451. В596], т.е., идея совершенного человека (человечности), всецело определяемая только из самой себя, *самодовлеющая идея совершенства* — есть *идеал* совершенного человека.

В этих формулировках уже намечено *всестороннее определение идеи трансцендентальным идеалом* (а не эмпирическими представлениями, как в натурализме) в качестве возможного метода чистой практической философии. Это воодушевляет Канта на повторное применение той же самой категориальной схемы (понятие — идея — идеал) к этическому материалу. Однако философ колеблется: согласно его представлению этих лет, в основе моральных понятий — чувство удовольствия, и постольку эмпирический элемент, а потому моральные понятия не так чисты, как категории рассудка. Однако принцип, ограничивающий свободу произволения, вполне чист и происходит из «рациональной формы моральных понятий» [5. С. 452. В597]; правило разума, лежащее в основании морального (само)определения воли, чисто. А потому этические понятия могут быть даже образцом «чистых понятий разума» [5. С. 452. В597]. Даже если частные синтезы практического разума и не вполне чисты (вскоре Кант, впрочем, пересмотрит эту свою позицию и тем окончательно оправдает подозреваемые сейчас в эмпирическом происхождении категории практического разума), правило разума, посредством которого совершается моральное самоопределение, вполне формально и постольку чисто. «Добродетель в ее чистоте есть идея разума»; идея же «дает *правила*» [5. С. 452. В597]. Добродетели или чистые практические идеи составляют в своем систематическом единстве систему регулятивных правил для нравственной жизни, систему этики, как «метафизики нравов». Вся система нравственных обязанностей, «которая познается чистым разумом аподиктически достоверно» [6. С. 35], как и все, «что мы усматриваем посредством разума, может мыслиться в некоем единстве» [6. С. 14]. Через несколько лет Кант окончательно удостоверится в том, что основание для этой практической метафизики следует искать «не в природе человека или в обстоятельствах в мире, в которые он поставлен, но а priori исключительно в понятиях чистого разума» [8. С. 47]. Единство же разумных основоположений морали, мыслимое *in concreto*, есть в этике, как и в области спекулятивной мысли, идеал разума. Поэтому *практический идеал* есть основание системы этических норм, правило определения добродетельного поведения в каждом случае жизни. Кант-моралист скажет поэтому: «сами нравы остаются подверженными всяческой порче до тех пор, пока отсутствует эта путеводная нить и верховная норма их правильной оценки» [8. С. 49]. Этот практический идеал как система практических идей а priori есть конкретная идея моральности как системы разумных определений воли, как понятийная сторона трансцендентального идеала. Не будь в нем, кроме *идеи* реальности, *самой* практической реальности, он подлежал бы тем же суровым сомнениям, что и спекулятивный идеал разума.

Кант дает это понятие на историческом примере. Стоики выражали некогда свой этический идеал в идее *мудреца*; эта идея «вполне совпадает с идеей мудрости» (там же), иными словами, она есть понятие о добродетельном во всех измерениях человеке, как конститутивное понятие, представление морального идеала *in individuo*. Такой идеал мудреца есть идея цельной добродетели в качестве реального определения. Но стоический мудрец, говорит философ, есть идеал в том смысле, что существует только «в мышлении»; этот идеал не имеет «объективной реальности» [5. С. 452. В597]; его невозможно «реализовать... на примере» [5. С. 452. В598]. Идеал, реализованный в чистоте и полноте определений, дает полноту моральной идеи; однако эту полноту постоянно разрушают «естественные ограничения», несоответствующие цельному добру определения воли. Идеал добра есть чистое и цельное добро; будучи помещен в исторические обстоятельства (например, будучи описан в романе), стоический мудрец сильно теряет по сравнению с идеей из этического трактата: ему, как реальному человеку, «не чуждо ничто человеческое» — и в том числе слабость, хрупкость и нечистота моральной воли, которые Кант соединит впоследствии в своей феноменологии морального зла. Как идеал в условиях реального практического опыта, мудрец «проигрывает» и предстает «вымыслом»; не проигрывает он только в том случае, если, существуя в мышлении, свободен от антропологических ограничений. Пока что этическая позиция Канта не позволяет ему представить себе, как возможно это последнее, иначе как в форме краткой антиципации.

Как подчеркивает Кант, практические идеи разума — не вымыслы; они дают идею морального совершенства как прочный критерий оценки «степени и недостатков несовершенного» [5. С. 452. В597—598]. Идеи дают правила ориентировки. Идеал дает реальную основу «для всестороннего определения подражаний ему» [5. С. 452. В597], будучи прообразом *системы* практических идей или добродетелей. Идеал есть трансцендентальный субстрат реальной и целостной добродетели воли, а эта реальная добродетель, в отличие от идеала совершенно-полного определения вещи в себе, отнюдь не вымысел. Кант понимает принципиальное отличие трансцендентально-спекулятивного идеала, задающего правило всестороннего определения мира природы как мира *вещей*, реальное понятие о котором предполагает отношение к опыту чувственной данности, от трансцендентально-практического идеала, заключающего в себе основу «возможности совершенства известных *актов*» [5. С. 452. В597] (курсив Канта — *А.С.*). Правилем всех правил, первообразом для руководства человека, желающего следовать закону морального добра, является практический идеал. В идеале, как конститутивной практической идее, моральное действие, более того — целокупность моральных действий, «добрый образ жизни», *реален как всесторонне определенный* (моральными идеями разума в их гармоническом единстве). Поэтому практический идеал есть прообраз «для всестороннего определения подражаний ему», он есть *прообраз морального совершенства*. Трансцендентально-практический идеал

— прообраз морального совершенства, мыслимый *in concreto* как система идей добродетели (метафизика морали) и явленный *in concreto*, только едва ли в идее мудреца.

Как «правило и первообраз для подражания (*der Befolgung*) или оценки» [5. С. 453. В598], морально-практический идеал разума требует в своем основании «определенных понятий»; согласно этому представлению, идеал строится на категориях (практического) разума, а значит, сам существует в (практическом) разуме и есть, по существу, не более чем идея, т.е. не более чем правило определения. Но если он должен *давать* «правила, доступные объяснению и проверке» [5. С. 453. В599], то он сам уже не может быть *только* идеей, и во всяком случае его реальность превышает чисто ментальный уровень. Мысля идеал, разум «мыслит предмет, который должен быть всесторонне определенным согласно принципам» [5. С. 453. В599]. Понятие чистого идеала совершенства двоятся — перед нами всесторонне определенный «предмет» и «мышление» всесторонне определенного «предмета». Другое дело, что понятие практического идеала не может раздваиваться по тем же самым причинам, по которым раздвоилось и было дискредитировано кантовской диалектикой понятие спекулятивного идеала разума: в этой целокупности перед нами уже не *система предметов чувственного опыта*, но *система актов нравственной воли*. Трансцендентальный субстрат, из которого разум черпает возможные определения этой воли, есть здесь не «вещь вообще» в совокупности ее спекулятивных определений, но человечность в ее всестороннем определении идеей практического разума. Поэтому всесторонняя определенность практического идеала есть неоспоримый факт, без которого у нас не было бы достаточного основания для морально-практической оценки и самооценки, как частного случая определения. Впоследствии именно эта идея «полноценного определения» максим воли чистой формой закона будет избрана Кантом в качестве путеводной нити для трехступенчатого представления базовых формулировок императива морали, и на этом уровне «целостности, или тотальности» системы объектов воли как целей норма морали предстанет как требование согласования всех проектов автономного законодательства воли «в возможное царство целей, как царство природы» [8. С. 191, 193]. Вспомним, что согласно «Лекциям о философском учении о религии» Бог этико-теологии есть, в частности, глава всеобщего царства целей; следовательно, этическую концепцию царства целей можно считать одним из элементов трансцендентальной этико-теологии Канта. В первой «Критике», однако, трансцендентальное достоинство этико-теологического построения еще не может быть удостоверено философскими средствами; важнейшей почвой такого удостоверения станет чистое представление о разумном законе безусловно доброй воли как единственном основании ее самоопределения. Поэтому здесь Кант пока что решает утверждать, что для «всесторонней определенности» «предмета» нет достаточных условий в человеческом опыте; следовательно, понятие практического идеала

«имеет трансцендентный характер» [5. С. 453. В599]; оно превосходит условия возможного опыта; иначе говоря, предмет этого понятия дан, но не так, как даны предметы опыта. Создается видимость, будто критическая философия религии не имеет законного права мыслить также и практический идеал разума. Будь это так, это означало бы, что критика, раскрывающая необходимую привязку всякого человеческого познания разумом к условиям возможного опыта, на равных основаниях разрушает этим своеобразным «цензурным барьером» как предприятие трансцендентальной онто- или космологии, так и затею трансцендентальной этико-теологии из принципов чистого разума, так как и для этого построения якобы не имеется *надежных исходных данных*. Тем не менее, как сразу же и выясняет Кант, этот приговор на деле не имеет силы: предмет практического идеала дан *особым образом, и надежные данные* для трансцендентальной этико-теологии идеала, причем данные особого и даже неожиданного характера, безусловно, имеются.

Первый набросок этико-теологии идеала

И выясняется это из размышления об онтологии (способе существования) трансцендентального идеала разума. Из введенных философом понятий о практическом идеале закономерно следовало бы, что единственный критерий нравственной пробы наших поступков — практический идеал разума как цельное представление морального совершенства, как полнота определения воли единственно идеей (морального закона). Неожиданно философская рефлексия, уклонившаяся, казалось бы, даже более необходимого в этическую область, резким движением возвращается в область философской теологии: единственный критерий нравственной пробы наших поступков — поведение «божественного человека в нас» [5. С. 452. В597]. Итак, именно идеал как прообраз есть «божественный человек в нас», и к тому же — не «идея» и не «понятие», одним словом, не сугубая мысль о «божественном человеке», но именно сам идеально совершенный человек «в нас». Это определение невозможно считать случайной «игрой ума»: дело в том, что именно то же самое определение: «божественный человек» [9. С. 132, 133], или «единственно богоугодный человек» [9. С. 128], «морально угодный богу человек» [9. С. 131], «божественномыслящий человек» [9. С. 129, 131], «богоугодный человек» [9. С. 132, 151], или просто «истинный человек» [9. С. 150, 153], будет у Канта ключевым при построении его позднейшей рационально-философской христологии. Примечательно, что этот же философский аналог богословской идеи Христа Богочеловека наименован там «прообразом» [9. С. 130, 132] или «первообразом» нравственного убеждения [9. С. 129, 131, 132, 190]. Он же есть в поздней философской теологии Канта также *идеал*: «идеал святости» [9. С. 129], «идеал морального совершенства» (там же), идеал «угодной богу человечности» (там же), причем Кант так же настойчиво подчеркивает, что первообраз человечности пребывает «только в разуме» [9. С. 131, 132]. В позднем трактате о религии мы встречаем и идею

человечества «в его полном моральном совершенстве» [9. С. 128], которую впервые находим у критического Канта все в том же трактате первой «Критики» об идеале разума. Таким образом, в поздней трансцендентально-этической теологии Канта сознательно и последовательно соединяются «атрибуты» божественной реальности, намеченные кенигсбергским философом в его рассуждении о трансцендентальном идеале чистого разума, которое мы постольку можем считать подлинной рабочей мастерской критической этико-теологии.

Другое дело, что эта *другая* кантианская этико-теология, логично возникающая из метафизических построений в «догматическом» употреблении спекулятивного разума, а не из итогов опровержений в его «полемическом» употреблении, уже не обязательно включает в себя «постулаты разума», или, во всяком случае, не сводится к их рефлексии. Идеал реален «в нас», он *действует* (ведет себя) в нас, т.е. он *реален в нас практически*, как действительность, с которой «мы сравниваем себя, оцениваем таким образом себя и улучшаем» [5. С. 452. В597]. Совершенство *его* образа действий служит основанием возможности совершенства *нашего* образа действий. В таком представлении морально-практического идеала «предмет» идеала и сам идеал уже не могут расходиться; то и другое есть *всесторонне определенная (чистой идеей) система актов*; то и другое есть жизнь и действительность, и *недействительно, если не действительно*. Наша деятельность (самоопределения и самооценки) есть одновременно действительность «божественного человека в нас», и постольку, в отличие от идеала спекулятивной мысли, всегда также реальность, а не чисто регулятивная идея. В основе такой этико-теологии идеала — не спекулятивная конструкция, а опыт действительности Я. Постольку именно по линии этико-теологии «прообраза» мы видим наиболее естественный путь перевода понятия *благодати* на язык кантианской философии религии. Понятно, что мнения расходятся в данном случае уже о том, в какой мере мы можем говорить здесь о «переводе»: если для одних интерпретаторов философско-теологическая концепция Канта уже полностью сложилась в пору первых двух «Критик», так что в трактате о религии совершается не более чем (философски неоригинальный и религиозно неплодотворный) «моральный перевод Христианства», для других кантовская философия религии ценна именно как «эксперимент», конкретнее — как «исследование внешних границ человеческого познания в попытке обращения к вопросу о надежде» [10. Р. 115].

Этико-теология трансцендентального идеала как прообраза совершенной человечности «в нас» позволяет формулировать, во всяком случае как гипотезу, мысль о том, что «рациональная теология Канта поощряет веру в воплощение» [11. Р. 130], что можно говорить о чем-то подобном «прообразной теологии» в «Религии...» Канта [11. Р. 131]. «Прообразная теология — это рационально обоснованная теология нисхождения Божества, позволяющая нам осмысленно говорить и мыслить о Боге в конечных терминах

посредством трансцендентального исследования разумной веры» [11. Р. 131]. Такое определение недвусмысленно очерчивает систематическое место и характер подобного интеллектуального предприятия: это *рациональная* (рационально обоснованная) философская теология; это *трансцендентальная* теория; наконец, как имеющая своим ближайшим предметом моральную веру разума, она есть *этико-теология*. Поэтому, если только признают правомерность разговора о «прообразной теологии» в структуре философии религии Канта, то, при всех возможных разногласиях в конкретной трактовке сущности и исторических корней идеи «прообраза»², определенно ясно одно: здесь мы имеем дело с *трансцендентально-философской этико-теологией*.

Тем не менее систематика рациональных дисциплин в пору «Критики чистого разума», как мы уже отмечали выше, заставляет относить этико-теологию к рубрике естественной теологии, аргументирующей из «свойств, порядка и единства, наблюдаемых в нашем мире» [5. С. 490. В660]. Не подлежит сомнению, что этико-теология «постулатов», признаваемая многими авторами за единственный философско-теологический проект критического Канта, и есть *естественная* этико-теология в смысле данного определения: ибо двусоставное понятие высшего блага, в рамках которого она возникает и конструируется, включает понятие блаженства как «удовлетворения всех наших склонностей (и extensive в отношении многообразия их, и intensive в отношении степени их, и protensive в отношении продолжительности)» [5. С. 594. В834], что, бесспорно, апеллирует к свойствам нашего мира. Если же, как установил Кант в лекциях о философии религии, теоретическая физико-теология всецело опирается на спекулятивную трансцендентальную теологию, естественная этико-теология, например, в версии теории «постулатов практического разума», должна так же предполагать трансцендентальную этико-теологию. Чтобы эта последняя стала хотя бы мыслима как возможная, необходима та идея чистой практической метафизики, служащей основанием и предпосылкой для эмпирической антропологии, которую Кант сформулирует в «Основоположении к метафизике нравов». При наличии же трансцендентальной этико-теологии (например, в версии теологии «прообраза») естественная этико-теология (в версии теории «постулатов») становится тем, чем она только и может быть в категориальных рамках критической философии Канта: не самостоятельным способом философско-теологической аргументации для неспособных выйти за рамки «свойств, наблюдаемых в нашем мире». Трансцендентальная этико-теология может ничего не знать о таковых свойствах и апеллировать только к тому, что дано «в разуме» и «в нас».

² Jacobs считает возможным говорить о переходе Канта в трактате о религии к некоторому «трансцендентальному платонизму» [10. Р. 157], тогда как другие историки считают обращение Канта к христологической терминологии симптомом капитуляции философа Канта перед проблемой морального обращения и недостаточности «критических ресурсов» в этом отношении, так что Кант, по этой логике, конструирует христологию «не имея для этого сильного логического оправдания» [10. Р. 154].

Возможность такого философско-теологического построения представляется Канту «Критики чистого разума» сомнительной; однако в действительности именно в «Критике чистого разума» для такой трансцендентальной теологии уже подготовлена концептуальная почва, и более того: обнаружены все основные атрибуты божества как практического абсолюта, с которыми оно предстанет впоследствии перед читателем «Религии в пределах только разума». В годы создания первой «Критики» для этого построения еще недостает чистой метафизики нравов, как теоретического момента представленного *in concreto* морального идеала; его практический момент уже мелькнул на сцене, но только в виде неожиданной «заметки на полях» метафизического трактата. Более определенное представление об этом философско-религиозном проекте требует обстоятельного исследования смысла и содержания кантовского учения о «прообразе истинной человечности» в его христологическом и философско-историческом аспектах. К рассмотрению этой темы мы и планируем обратиться в дальнейшем.

Список литературы

- [1] *Höffe O.* Immanuel Kant. München: Beck, 1988.
- [2] *Крыштон Л.Э.* Лекции Канта по теологии // Кант И. Лекции о философском учении о религии. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2016. С. 284—373.
- [3] *Palmquist St.R.* Does Kant Reduce Religion to Morality? // *Kant-Studien*. 1992. Vol. 83. № 2. P. 129—148.
- [4] *Kahn S.* Is the Final Chapter of the Metaphysics of Morals also the Final Chapter of the Practical Postulates? // *American Catholic Philosophical Quarterly*. 2015. Vol. 89. № 2. P.309—332. DOI: 10.5840/acpq201531750.
- [5] *Кант И.* Критика чистого разума. Перевод Н.О. Лосского с вариантами переводов на рус. и европ. языки. М.: «Наука», 1998.
- [6] *Кант И.* Лекции о философском учении о религии (редакция К.Г.Л. Пёлица) / Пер. прим. и послесловие Л.Э.Крыштон; под ред. А.Н. Круглова. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2016.
- [7] *Wood A.W.* Kant's Rational Theology. Ithaca (N.Y.) & London: Cornell University Press, 1978.
- [8] *Кант И.* Основоположение к метафизике нравов // Кант И. Сочинения: в 4 т. на нем. и рус. языках. Подготовлены к изданию Н. Мотрошиловой (Москва) и Б. Тушлингом (Марбург). Т. III. М.: Московский философский фонд, 1997. С. 39—275.
- [9] *Кант И.* Религия в пределах только разума // Кант И. Трактаты и письма. М.: «Наука», 1980. С. 78—278.
- [10] *Firestone Chris L., Jacobs N.* In Defense of Kant's Religion. Bloomington & Indianapolis. Indiana University Press, 2008.
- [11] *Jacobs N.* Kant's Prototypical Theology. Transcendental Incarnation as a Rational Foundation for God-Talk // *Kant and the New Philosophy of Religion* / Eds. Chris L. Firestone & Stephen R Palmquist. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2008. P. 124—140.
- [12] *Di Censo J.* The Concept of Urbild in Kant's Philosophy of Religion. *Kant-Studien*, 2013.

References

- [1] Höffe O. *Immanuel Kant*. München: Beck; 1988.
- [2] Kryshstop LE. Kant's Lectures on Theology. Kant I *Lectures on the philosophical doctrine of religion*. Moscow: Kanon+ ROOI «Reabilitaciya»; 2016. P. 284—373. (In Russian).
- [3] Palmquist StR. Does Kant Reduce Religion to Morality? *Kant-Studien*. 1992;83(2): 129—148. (In Russian).
- [4] Kahn S. Is the Final Chapter of the Metaphysics of Morals also the Final Chapter of the Practical Postulates? *American Catholic Philosophical Quarterly*. 2015;89(2):309—332. DOI: 10.5840/acpq201531750.
- [5] Kant I. *Critique of pure reason*. N.O. Lossky (Tr.) Moscow: «Nauka»; 1998. (In Russian).
- [6] Kant I. *Lectures on the philosophical doctrine of religion* (ed. K.H.L. Pölitz). Trans. by LE Kryshstop. Ed. AN Kruglov. Moscow: Kanon+ ROOI «Reabilitaciya»; 2016. (In Russian).
- [7] Wood AW. *Kant's Rational Theology*. Ithaca (N.Y.) & London. Cornell University Press; 1978.
- [8] Kant I. Groundwork of the Metaphysics of Morals. Kant I. *Works in Russian and German languages: in 4 vols*. N Motroshilova (Moscow), B Tuschling (Marburg) (Eds.). Vol. III. Moscow: Moskovskij filosofskij fond; 1997. P. 39—275. (In Russian).
- [9] Kant I. Religion within the Limits of Reason Alone. Kant I. *Traktaty i pis'ma*. Moscow: «Nauka»; 1980. P. 78—278. (In Russian).
- [10] Firestone ChL, Jacobs N. *In Defense of Kant's Religion*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press; 2008.
- [11] Jacobs N. Kant's Prototypical Theology. Transcendental Incarnation as a Rational Foundation for God-Talk. *Kant and the New Philosophy of Religion*. Eds. Chris L. Firestone & Stephen R Palmquist. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press; 2008. P. 124—140.
- [12] Di Censo J. *The Concept of Urbild in Kant's Philosophy of Religion*. Kant-Studien; 2013.

Сведения об авторе:

Судаков Андрей Константинович — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии Российской Академии наук (e-mail: asudakow2015@yandex.ru).

About the author:

Sudakov Andrey K. — Senior Researcher, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences (e-mail: asudakow2015@yandex.ru).



DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-4-657-668

Research Article / Научная статья

Violence And “Counter-Violence”.
On Correct *Rejection*
(A Sketch of a Possible Russian Ethics of War Considered
through the Understanding of Violence in Tolstoy
and in Petar II Petrović Njegoš)

P. Bojanić^{1,2}

¹University of Belgrade

1 Studentski trg, Belgrade, Serbia, 11000

²Ural Federal University

Mira 19, Ekaterinburg, Russian Federation, 620002

Abstract. The article’s intention is to construct a possible *minimal response to violence*, that is, to describe what would be justified (necessary or legitimate) “*противонасилие*” (counter-violence). This argument is built on reviving several important philosophical texts in Russian of the first half of the twentieth century as well as on going beyond that historical moment. Starting with the reconstruction of Tolstoy’s criticism of any use of violence, it is then shown that, paradoxically, resistance to Tolstoy’s or ‘pseudo’—Tolstoy’s teachings ends up incorporating Tolstoy’s thematization of counter-violence into various theories, which sought to legitimate the use of force. In particular, Tolstoy’s discovery of a force, which, on the one hand, is not grounded in violence and, on the other hand, which is capable of countering violence, becomes fundamental in reasoning about the just use of force. The connection is made between Tolstoy and Petar II Petrović Njegoš, who also thematizes the use of force in Christian perspective. In his view, justice, “blessed by the Creator’s hand,” has the capacity to protect from violent force. Any living thing defends itself from what endangers it by means Creator bestowed it with. Living force and protective use of force are conceptually linked in Njegoš’s reasoning. Thus, only protective force can defeat aggressive force. This is shown to be Njegoš’s contribution to the Orthodox Christian discourse on violence. If a force can be counter-violent, the next step in our argument would be to search for a protocol that should have universal validity, that is, it has to be valid for all conflicting sides, The protocol of counter-violence requires that, firstly, it is a response to violence; secondly, it interrupts violence and forestalls any possible future violence (it is the ‘last’ violence); thirdly, it is subject to verification, it addresses those who are *a priori* against any response to violence (which usually refers to various forms of “Tolstoyism”).

Finally, it is shown that state power does not create law, but it is being right that makes law or gives life to social order, and thereby can authorize the use of force. This is the innovation

© Bojanić P., 2020



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

in the histories of justification of force, absent in the West. Aggressive violence can necessarily be opposed only in a way that implies the possibility of constituting law and order.

Keywords: violence; counter-violence; justification of violence; Russian ethics of war and violence; Orthodox ethics of war and violence; Tolstoy's ethics; Ilyin's ethics

Funding and Acknowledgement of Sources. The work was supported by the Russian Science Foundation (grant #20-18-00240).

Article history:

The article was submitted on 18.07.2020

The article was accepted on 24.08.2020

For citation: Bojanić P. Violence And “Counter-Violence”. On Correct Rejection (A Sketch of a Possible Russian Ethics of War Considered through the Understanding of Violence in Tolstoy and in Petar II Petrović Njegoš). *RUDN Journal of Philosophy*. 2020; 24 (4): 657—668. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-4-657-668

Introduction

Angeliki Laiou's text “The Just War of Eastern Christians the Holy War of the Crusaders” [1], which was supposed to be a contribution to Orthodox Christian understanding of war within an all-encompassing and general “ethics of war” (held in common by all religions of the world), advocates insufficiently for a real construction that would consider and justify the use of force potentially designated as Orthodox Christian or observant. Availing myself of the various arguments for justified violence made in Russian and other Slavic, but also Western languages, my intention, in this brief sketch of a future text or project, is to construct a possible minimal response to (a rejection of) violence, or indeed describe what would be justified (necessary or legitimate) “противонасилие” (counter-violence). For the use of force to be small, timely, and correct, its description would need to satisfy hypothetically two conditions: 1) the reflection on war and the force of Russian philosophers before and in the course of the Great War (a century ago now), would have to be recognized as truly the best model that Eastern Christianity uncovered in theory of violent acting. And 2) this model would necessarily have to be competitive and in harmony with already existing problems and arguments that comprise what in the Anglophone world is referred to as “the ethics of war” or “the ethics of (un)justly conducted war.”

I would like to justify my decision to provide an argument by reviving a few important philosophical texts in Russian from a hundred years ago, as well as by expanding the problem across that historical moment. If we are invested in the notion that humanities and social sciences have a responsibility to continuously question the kinds of violence and its justification, revising old arguments and construct new institutes and institutions within which myriad researches might together seek and defend the limit of use of violence that cannot rationally be altered — then the engagement of these philosophers at the beginning of the last century could be analogous to a construction of a new theory of war in the last thirty years in English and in Hebrew.

There are a few necessary conditions in producing an argument about war and use of military violence that are satisfied among these thinkers: a) generally the texts (and books) were produced simultaneously or immediately after one of the largest military conflicts to feature all great military powers; b) the war called ‘great’ was made such precisely by a convincing justification for the use of force and military actions by myriad theorists (above all philosophers) of all states and in all languages, and celebrated (or resisted) by all important persons of that time; c) a confrontational or invested tone in elaborating thoughts on war or violence has meant that these texts are almost entirely devoid of so-called “religious phraseology,” which is to say, they are not pamphlets and so are stripped of facile calls to war or denials about the importance of war. Meticulous argumentation, detailed reconstruction of reasons for and against the use of violence in various situations, theories of justification of the ongoing war that invariably evolve into reflections about war as such (or war in general), are the product of conflicts unfolding on multiple levels, forcing the authors to a sensitive and very considered way of writing:

— during the war, philosophers (of all nations) follow carefully what their counterparts in other countries are doing and writing about war. As an ensemble of events (events are changes that in one way or another alter the state of affairs, relations, structure of various factors), the war increases the philosophers’ attention and sustains their vigilance.

— the conflict against the ‘Germanic spirit’ is an attempt to uncover the rationale of German militarism and connect German philosophy and culture in general with war, imperialism, and brutality. Similar attempts can be found, for example, in Durkheim or Bergson, some English authors, although a great number of Russian thinkers and philosophers provide rather original contributions in describing the ‘Germanic’ and its distinguishing characteristics in comparison to what is designated as “Russian.”

— debates and fierce polemics among all these Russian philosophers (their reading of each other during the war is otherwise an entirely unremarkable fact) follow closely their opposition to the arguments of philosophers from enemy countries. These go far beyond mere conflict between war advocates and objectors, various philosophical groupings or associations, cities (such as ‘peace-loving’ Saint Petersburg vs. ‘bellicose’ Moscow); the debates are meant to indicate problems, but also advance the war effort, and thus lead to victory;

— war and the use of violence lead to continuous reconsideration of the previous Russian tradition of thinking these issues. At the same time, this represents an attempt to significantly reconstruct a new model of meaning and justification of war that would best suit what could be called an “Orthodox Christian” or “Eastern Christian” understanding of war;

— the Great War and its terrible destruction introduce an explicit thematization of an Orthodox Christian and require a new model of conducting war, which is supposed to be diametrically opposed to the Jesuit (for Ilyin) or Western Christian

understanding of just war. Russian or Orthodox Christian understanding of war a priori eliminates imperialism, the institution of aggressive war, as well as all forms of preventive use of violence;

— finally, the Great War and the seminal texts published at the time in Russian introduce another conflict that would split Russia and produce a great civil war. It seems to me that the thematization of justified and legitimate forms of violence conducted in times of war all become further complicated and mitigated in relation to an entirely new form of violence arising at the same time — revolutionary violence. The Great War that transforms and continues in the form of a civil war and revolution further shapes the search for a just use of force and stringent demand for correct response (rejection) of force, as well as an efficient end to violence.

Philosophical discourse of counter-violence

Let us return to the title, however, as there might be problems with the words ‘counter’ and ‘reject’ (oppose, rebuff, resistance). Some of the words in the title, ‘violence’, ‘counter-violence’ (противонасилие), as well as non-violence (nenasilie) are used only very rarely in the texts I have mentioned. There are a few reasons for this. The most basic is probably the attempt to circumvent a tradition heavily marked by the presence of Tolstoy and his theory of non-violence, which is not doing nasilovaniya (“coercions”; this is the word he uses). Tolstoy defines coercion as an action or gesture directed at one who does not wish it or does not choose to accept it. Both Ilyin and Frank accept Tolstoy’s understanding of violence as aggressive brute force, making it by definition unjustified. Thus, opposition to violence (attack) should exclusively bear the name of force, but be distinct from violence. If the aggressor attacks, occupies, defaces, then the force standing in its way (deployed by the righteous) is really preventing, cutting them off, pacifying. Thus, such force would, paradoxically, be non-violent, contain no coercion.

This is a reconstruction of Tolstoy’s key idea about discovery of a completely different and new force. Resistance to Tolstoy and his followers (chiefly by Ilyin and Frank, but they are far from being alone) results in very detailed and careful reading of Tolstoy’s original works. Paradoxically, this resistance to Tolstoy’s adherents or the Zeitgeist filled with various Tolstoy’s or ‘pseudo-Tolstoy’ positions, ends up incorporating a kind of ‘original’ Tolstoy into its own theory of (non-)opposition to violence: it includes the discovery of a force (which Tolstoy later claims to be love) that is supposed to delay violence. Better put, it would appear that Tolstoy’s positions from different periods are assembled together into a new thinking about war and force, and, as such, begin to regulate the ethics of just use of force.

I am not sure that it is possible to show coherently Tolstoy’s position; but it is possible to list a few of his insights implicitly present in texts dealing with war and violence. First, Tolstoy introduces a seriousness in understanding war as an extreme violence, calling for a rigorous thematization of war (although he does then all too quickly conclude that “war’s purpose is murder”. In the third volume of *War and*

Peace we read: “War is not courtesy but the most horrible thing in life; and we ought to understand that and not play at war. We ought to accept this terrible necessity sternly and seriously” [2. P. 1456]. Further, he uses two original paths to question the accepted and trivial notion that society is grounded in war and violence: that violence cannot be a means of bringing people together (*soyedineniya lyudey*), that is, that violence alienates or is a false unifier, a “*podobiye spravedlivosti*,” and only semblance of society. There is no thematization of violence, before or after Tolstoy, that contains this specifically constructed connection between life and violence. Tolstoy’s attempt is to rid life of violence, or to uncover the force of life that is not or does not have to be grounded in violence. He puts forward two entirely original insights regarding state power (*vlast*) and its connection with violence (long before Michel Foucault): first, “the basis of authority is bodily violence” [3. P. 167], and second, “but ruling means using force, and using force means doing to him to whom force is used, what he does not like and what he who uses the force would certainly not like done to himself. Consequently, ruling means doing to others what we would not they should do unto us, that is, doing wrong” [3. P. 242]. Finally, Tolstoy’s final operation, which reverberates across subsequent views of “non-violence,” refers to the displacement of force (life force) from the outside world into the inner life of every individual: “(...) he who himself possesses sufficient power ... will not resort to violence” [4. P. 207].

The connection between force and life is also thematized by Petar II Petrović Njegoš, the Prince-Bishop of Montenegro. Poet and philosopher in addition to being a ruler, he attempted to essentially determine an Orthodox Christian understanding of force and violence. He only seldom used the word violence, yet even in his brief life (1813—1851), he managed to examine the meaning and importance of force and construct a fairly original justification and limit to justification of force. Why choose Njegoš here (aside from the partial biographical overlap with Tolstoy)? Because, essentially, he founded what corresponds to “Russian thought,” which we could (today) call “Serbian thought.” First, the historical moment when he lived — opposing the Ottoman Empire (and Serbian traitors) — the various influences of the literature he reads, along with his informal education, the significance of Romanticism and the Romantic concept of force, to which we can add the Russian influence and his Orthodox Christian ‘orientation’ in war and in thinking about injustice — all of this together tells us that Njegoš is truly our contemporary. His letters and verses are brimming with discussions and righteousness of force and power, giving him a special place in the histories of justifying violence. It seems to be that Njegoš, including the way his life unfolded, can help us, above all, in a kind of preliminary differentiation of Orthodox Christian from a Romantic understanding of force and violence. In a letter to Jeremija M. Gagić, of 20 December 1830, seventeen-year-old Njegoš mentions the proverb that ‘might makes right’, he speaks of enduring suffering, but also, albeit very shyly, mentions defense and the need for us as a group to defend. This is a good example. I would like to insist that the Romantic understanding or justification of force always

manipulates with various paradoxes through which force or violence “brings together unconnected entities” (law and force; violence and justice; “mace and law,” which is Njegoš’s favorite example). In all these examples, force and violence are placed with protocols that at first glance could never go with them. On the other hand, defense — more precisely, life as force and defense (the power to defend life) — could represent the basic form and introduction into the Orthodox Christian interpretation of violence and thus war. In his three main works, *Luča mikrokozma* [Ray of Microcosm] (1845), *Gorski vijenac* [Mountain Wreath] (1847), and *Šćepan mali* [Šćepan the Little] (1851), Njegoš constantly mixes these two registers, these two machines for justifying force. At the opening of *Luča* (Poem I), the poet imagines an “infinite force” (*besputna sila*) or “unholy force” (*nečastiva sila*) that can only be destroyed through the force of justice [5]. Justice, “blessed by the Creator’s hand,” has the capacity to protect from this exceptional force. Protection or the force of protection, the action that protects from violent force, is Njegoš’s invention of the Orthodox Christian version of victorious force. Only protective force can defeat aggressive force or violence. Two years later, in “Mountain Wreath,” he further develops this “protective or defensive action,” spoken in several verses by the Abbot Stefan. Speaking of eternal war of everything against everything, and about the “infernal discord” in the world, Abbot Stefan explains the connection between force and (living) life:

The world demands some kind of firm action (*dijejstvije*),
duty gives birth to new obligations,
and defense is closely tied up with life!
Nature provides everything with weapons
against a force that is oft unbridled,
against trouble and dissatisfaction.
Sharp spikes are there to protect the corn stalks,
and thorns defend a rose from being plucked.
Myriads of teeth has nature sharpened
and has pointed innumerable horns.
Various tree-barks, wings, and speed of feet,
and the array of seeming disorder,
always follow some definite order.
Over all this huge conglomeration
again a wise, mighty force reigns supreme.
It won't allow for evil to triumph.
It snuffs the spark, strikes the snake in the head. [5. P. 79].

“A wise force” is constituted as life, as that which lives defending itself immanently from that which endangers it. This is a novelty in constructing justifications of defensive forces. Njegoš sees the force of the Creator in giving life and then transferring that force onto all living things. Defense of life is the “action” of the Creator himself. A few years later, in *Šćepan mali*, a play, this becomes explicit in a dialogue on force between the Turkish master Beglerbeg and the

Orthodox Christian Teodosije Mrkojević. The Turk insists on the “strength of force” as such:

Force, applied strong enough,
Makes even marrow weep [5. P. 206].

But although Beglerbeg equates the might of force with Sultan’s, and then God’s, will (“the Sultan wills what God wills), Teodosije Mrkojević decisively separates God’s force from human (Sultan’s) force [5. P. 207]. Divine force is stronger than any possible force, as it is at the heart of everything created, animate and inanimate, but exclusively as defensive force and force that resists external force (violence).

What, then, is this counter-violent force, force against violence? How shall we describe it? And how can we justify it? Must the one who makes use of it do so entirely correctly, unblemished (Ilyin speaks on occasion of a “sinless act of injustice”)? Perhaps a more elaborate justification of use of force in response to violence, as well as the description of “the nature” of force (primarily its scope, not the technique of its conduct, although it is certainly not insignificant), would be made possible if we understood the particular situations of the actors in play: there is the violator, who is supposed to stop and abandon his action, the one who rejects the violence, who is also simultaneously supposed to hold themselves back before the aggressor.

Justification, if it is to be successful, converts force into counter-violent force. What is the connection between ‘justification of force’ (since only when justified does force not become violence) and counterposing or rejecting violence? Is the connection between the two always implicit?

Reason, justification, legitimacy of violence are not synonyms (that is, do not stand in synonymy: Hannah Arendt, for example, claims that violence [Gewalt] can be legitimate, but not justified; while Karsavin says that force can be necessary, but not justified). If we leave aside for a moment this difference between “justified force” and “justified” violence (by definition, violence is aggressive and attacking, so in the ‘Russian’ or ‘Orthodox Christian’ understanding cannot be either justified or necessary), proving that a force is counter-violent — which makes it unimportant whether justified or necessary — requires a protocol that should have universal validity, meaning be valid for all conflicting sides. In “Search for war’s meaning” (1914), Semyon Frank has the “daunting task” (as he calls it) to produce a “conceptual justification of war, in an objective and moral way:

To justify war means showing that it is led for the right reason, that it is conditioned by the necessity of defense of human life or reaching objective principles of human virtue. Objective virtues imply that these are values held by all. In this way, justifying war means finding the foundation that would be binding for all. (...) Justifying war is possible only by citing those reasons with which the enemy has to agree [6. P. 408].

The protocol of counter-violence (“противонасилие”), as “justified force” necessarily possesses some immutable characteristics: first, violence is often if not

always counter-violence, which is to say that violence is necessarily always already a response to violence. Anyone using force actually claims to be responding to violence that has already taken place, is taking place or is immanent. Second, the basic idea or characteristic of counter-violence is the force of interruption of all potential violence (making counter-violence the last violence) and achievement of something entirely new (in breaking with the old, the unjust, previous injustices, which allow and then often justify the use of the last injustice). Third, the protocol of justifying counter-violence necessarily contains a verification, debate, that is, an address to those who are a priori against (opposers to violence but also to counter-violent force), who stand against any response to violence (which usually refers to various forms of “Tolstoyism”).

How then is war or violence interrupted? Is there something in violence (or counter-violence) that can really interrupt violence as such? Analogously, or better, as a counter-analogy, is there a violence we never oppose, that is, which does not imply counter-violence? Would this even be ‘violence’ or is ‘violence’ only the kind of violence and amount of force that necessarily implies a response to itself, that is counter-violence? There is, for example, violence we suffer without opposition, certain that otherwise we would be subject to still worse violence. Or violence transformed and institutionalized (so-called institutional violence, invisible symbolic violence), such that it has become invisible, to which we never respond. Further, we never respond to ‘victorious’ violence, that is, the institution of victory can ‘erase’ the violence that led up to it or from which it resulted. There would also be counter-violence as preventive violence against violence that has not yet taken place, or counter-violence that repairs injustice and returns to balance. What I am particularly interested in is the temporal and regulative dimension of counter-violence: as mentioned, by definition, a successful counter-violence is or ought to be momentary and “quick,” as well as “contain its own opposite” (auto-regulation), or a “capacity” to self-limit and stop. In a word — it needs to abolish itself.

Within any epistemological reconstruction of military theater (not just Russian or Orthodox Christian), if pacifism or a call to peace (“peace at any cost,” as F. Rosenzweig says) appears among the enemy, the aggressor (and peace occurs when the attack ceases, when the violence stops), then this cessation of violence or call to peace can appear if and only if we are not inactive (Karsavin calls inaction a sin; inaction is a kind of negative social act). To better determine this kind of action or coercion, this minimal response to violence, as counter-violence, which comes from the Russian language and tradition of thinking about war, then it has to be urgent and swift. I or we ought to necessarily and immediately oppose another or others. This very position of “opposition” designates that it is necessary to accept and appease the violence of the other and urgently stop them (while preventive violence [preventive war, preventive counter-violence] is epistemologically incorrect since we do not know whether someone will actually attack [H. Putnam]). How can we suffer the violence of another? How can we stop the violence of another? What force can compel another to stop their violence?

Ivan Ilyin uses several verbs, such as *presechenie* (stopping), *zastavlenie* (urging), *ponuzhdenie* (compelling), *prinuzhdenie* (enforcing), to define the forms of this “placement of (myself or us) across the way,” “against” the other’s attack. A minimal response to violence as counter-violence would include several protocols. The first would be the differentiation of force and violence. In *The Essence of Legal Knowledge*, speaking of axioms of state power (*vlast*), Ilyin writes about spiritual rectitude (*duhovnaja pravota*) as a mysterious force, since state power is a (military or legal) force.

Power (*vlast*) is above all force. (...) The essence of life consists in acting (*dejstvii*), and specifically in effective acting; the capacity for such acting is living force (*zivaja sila*). (...) Unlike any physical force, state power is intentional force. (...) “The sword” therefore does not express the essence of state power. (...) [7. P. 121] State power is the force of the will. [7. P. 122] (...) The first axiom of state power is that it cannot belong to anyone who does not possess legal authority (*pravovogo polnomochiya*) [7. P. 123].

This is followed by a very important passage for us:

Moreover, legal consciousness demands that the power itself is perceived as having influence (force) inasmuch as it is authoritative and just rather than as the force instituting the law. The law is not born of force, but exclusively of the law and ultimately the natural law. This means that brute force that usurps power will institute positive law inasmuch as popular legal consciousness agrees (under whatever were its considerations) to recognize its authority [7. P. 123].

Yet, Ilyin still seems not to show clearly enough the ‘asymmetric synonymy’ of state power and force, which he wrote about in 1910 [8]. State power as force does not produce (give birth to) law, but only that state power which has a “living influence,” which is force “in its correct measure.” The one who stands in opposition actually represents this living influence, which, being right (as state power), makes law or gives order to social life. Further, neither violence nor “brute force” (a synonym for violence really) nor force create right. This is the innovation in the histories of justification of force or violence, absent in the West. Aggressive violence can necessarily be opposed only in a way that implies the possibility of constituting law and order. If we read Ilyin’s 1924 *O soprotivlenii zlu siloyu* in concert with Ilyin’s early and late texts on law, then it becomes clear that law is the basic regulative idea of the use of force. One opposes violence to the extent that the creation of right is thereby made possible. In that sense, force becomes but an “impulse of the development of law.”

The third protocol that gives rise to law in force and continuously reiterates the limit of “counter-violence” refers to the work of metaphors and metonymies (which I still think cannot be subsumed under ‘religious phraseology’). Sentences such as “his very sword will become a flaming prayer” or “may your sword be your prayer and your prayer be your sword” [9. P. 219], can certainly further impact the

regulation of rejecting violence and a swift cessation of force. This protocol is certainly in harmony with Tolstoy's approach of ultimate abnegation of a response to violence.

References

- [1] Laiou A, Morisson C, Dorin R. (Eds.). *Byzantium and the Other: Relations and Exchanges*. London: Routledge; 2012. DOI:10.4324/9781351219747
- [2] Tolstoy L. *War and Peace*. Transl. by L&A. Maude. NY: Planet Book; 2011.
- [3] Tolstoy LN. “*The Kingdom of God Is Within You*”: Christianity Not As A Mystic Religion But As A New Theory of Life. Transl. by C. Garnet. NY: The Cassell Pub. Co; 1894.
- [4] Tolstoy LN. The pathway of life. In: *Complete works*. Vol. 45. Moscow; 1956. Stable URL: <http://tolstoy.ru/online/90/45/> [Accessed 30 June 2020]. (In Russian).
- [5] Njegoš PP. *Collected Works*. Belgrade: Narodna kultura; 1936. (In Serbian).
- [6] Frank SL. O poiskah smysla vojny. *Russian philosophers about the war*. Moscow: Kuchkovo pole; 2005. P. 402—412. (In Russian).
- [7] Ilyin IA. Ch. 14. Axioms of power. In: Ilyin IA. *On the Essence of Conscience of Law*. Munich; 1956. P. 120—133. (In Russian).
- [8] Ilyin IA. Concepts of law and force (1910). *Collected Works*. Vol. 4. Moscow: Russkaya kniga; 1994. P. 1—45. (In Russian).
- [9] Ilyin IA. *Resistance to Evil By Force*. Berlin; 1924. (In Russian).
- [10] Berdyaev N. *Thoughts About The Nature Of War*. Moscow: Russkaya ideya; 1997.
- [11] Ivanov V. Legion and Sobornost'. In: Ivanov V. *Collected Works*. Bruxelles; 1979. Vol. 3. P. 253—261. Stable URL: http://www.v-ivanov.it/brussels/vol3/01text/02papers/3_140.htm [Accessed 30 June 2020]. (In Russian).
- [12] Ilyin IA. *Pro et Contra*. St Petersburg; 2004. (In Russian).
- [13] Bibikov PA. Phenomenology of war. *Vremya*. 1861;12:21—145. (In Russian).
- [14] Kant I. *Gesammelte Schriften*. Bd. 27. Vol. 4. Berlin: De Gruyter; 1975. (In German).
- [15] Kant I. AA XIX: Handschriftlicher Nachlaß. *Moralphilosophie, Rechtsphilosophie und Religionsphilosophie*. Stable URL: <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa19/564.html> [Accessed 30 June 2020] (In German).
- [16] Gusejnov AA. Ponyatiya nasiliya i nenasiliya. *Voprosy filosofii*. 1994;4:35—41.
- [17] Ballou A. *Catéchisme Non-Résistant*. 1844. Stable URL: https://fr.wikisource.org/wiki/Catéchisme_non-résistant [Accessed 30 June 2020]
- [18] Scheler M. *Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg*. Leipzig: Verlag der weissen Bücher; 1915. (In German).
- [19] Kimelman R. Non-Violence in Talmud. *Judaism*. 1968;17(3):316—334.
- [20] Štedimlija SM. Njegoševa formula sile. *Nova Evropa*. 1933;12:545—554. (In Serbian).
- [21] Tolstoy LN. *A Confession. What I Believe?* Leningrad; 1991. (In Russian).
- [22] Karsavin LP. Cerkov', lichnost' i gosudarstvo [Church, personality and state]. In: Karsavin LP. *Works*. Moscow: Raritet; 1993. P. 403—442. (In Russian).
- [23] Lenin VI. *Theory of violence (collection)*. Moscow: Algoritm; 2007. (In Russian).

About the author:

Bojanic Petar — PhD, Full professor, Principal Research Fellow, Belgrade State University, Belgrade, Serbia; Ural Federal University, Ekaterinburg, Russia (e-mail: bojanic@instifdt.bg.ac.rs, bojanicp@gmail.com).

**Насилие и *противонасилие*.
О правильном *отказе от насилия*
(Очерк возможной русской этики войны
на основании понимания насилия Л. Толстым
и Петаром Петровичем Ньегошем)**

П. Боянич

¹Университет Белграда

1 Studentski trg, Belgrade, Serbia, 11000

²Уральский федеральный университет

ул. Мира, 19, Екатеринбург, Российская Федерация, 620002

Цель статьи заключается в построении возможного *минимального ответа* на насилие, иными словами, в описании того, что было бы оправданным (необходимым или законным) «*противонасилием*». Этот аргумент основан на реконструкции нескольких важных философских текстов на русском языке первой половины XX века, а также на расширении анализа проблемы за пределы этого исторического момента. После реконструкции критики Л. Толстым любого применения насилия показывается, что, как это ни парадоксально, противники учения Толстого включили разработанную Толстым идею *противонасилия* в свои теории, в которых стремились легитимизировать применение силы. В частности, открытие Толстым силы, которая, с одной стороны, не основана на насилие, а, с другой стороны, способна противостоять насилию, становится основополагающим в рассуждениях о справедливом применении силы. Далее выстраивается связь между Л. Толстым и Петаром II Петровичем Ньегошем, который также тематизирует применение силы в христианской перспективе. По его мнению, справедливость, «благословенная рукой Творца», способна защитить от насильственной силы. Любое живое существо защищается от того, что ему угрожает теми средствами, которыми его одарил Творец. Живая сила и защитное применение силы концептуально связываются в рассуждениях Ньегоша. Таким образом, только защищающая сила может победить агрессивную силу. Это свидетельствует о вкладе Ньегоша в православный христианский дискурс о насилие. Если сила может быть *противонасильственной*, следующим шагом в нашем аргументе будет поиск протокола, который должен иметь универсальную силу, то есть он должен быть действительным для всех конфликтующих сторон. Протокол о борьбе с насилием требует, чтобы, во-первых, сила была ответом на насилие; во-вторых, прерывала насилие и предотвращала любое возможное насилие в будущем (это «последнее» насилие); в-третьих, применение силы подлежит проверке, обращено к тем, кто *априори* против любой ответ на насилие (что обычно относится к различным формам «толстовства»). Наконец, показано, что государственная власть не создает закон, а лишь правота создает закон, дает жизнь общественному порядку и тем самым может санкционировать применение силы. Это новшество в истории оправдания силы, отсутствующее на Западе. Агрессивному насилию может быть противопоставлена лишь та сила, которая предполагает возможность установления закона и порядка.

Ключевые слова: насилие, *противонасилие*, оправдание насилия, русская этика войны и насилия, православная этика войны и насилия, толстовство, этика Ильина

Информация о финансировании и благодарности. Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект №20-18-00240).

История статьи:

Статья поступила 18.07.2020

Статья принята к публикации 24.08.2020

Для цитирования: *Bojanić P. Violence And “Counter-Violence”. On Correct Rejection (A Sketch of a Possible Russian Ethics of War Considered through the Understanding of Violence in Tolstoy and in Petar II Petrović Njegoš) // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2020. Т. 24. № 4. С. 657—668. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-4-657-668*

Сведения об авторе:

Боянич Петар — доктор философии, профессор, Университет Белграда, Белград, Сербия; Уральский федеральный университет, Екатеринбург, Россия (e-mail: bojanic@instifdt.bg.ac.rs, bojanicp@gmail.com).