

МАТЕРИАЛЫ
МЕЖДУНАРОДНОЙ КОНФЕРЕНЦИИ
“КУЛЬТУРА СКВОЗЬ ПРИЗМУ ДИАЛОГА
И ЛИЧНОГО МНЕНИЯ.
ПАМЯТИ Ф. СТЕПУНА И С. ФРАНКА”.
Дрезден, 7–8 июля 2006 г.

ОБЗОР КОНФЕРЕНЦИИ

О.К. Назарова

В 1926 г. Фёдор Степун был приглашен на работу в Институт наук о культуре Технического университета города Дрездена. 7 и 8 июля 2006 г. к 80-летию этого назначения Институтом славистики Технического университета Дрездена и “Группой исследователей русской философии”^{*} была проведена конференция “Культура сквозь призму диалога и личного мнения”. Она прошла при поддержке Общества друзей и меценатов Дрезденского технического университета и Комитета по европейским и интернациональным вопросам города Дрездена в рамках русско-немецкого форума “Петербургский диалог”.

Тема конференции была представлена собравшимся организаторами конференции, членами “Группы исследователей русской философии” профессором Хольгером Куссе из Института славистики Технического университета г. Дрездена и профессором Людгером Удольпом из Института славистики Университета им. Йоханнеса Гутенберга г. Майнца. Они отметили, что наряду с Фёдором Степуном конференция посвящается творчеству известнейшего русского философа Семёна Франка. По их мнению, на примере творчества обоих философов наиболее отчетливо проявляется основной конфликт культурно-философского диалогического мышления: в то время как Франк системно разрабатывал философию диалога и в XX столетии наряду с Бубером и

^{*} “Группа исследователей русской философии” объединяет историков, богословов, философов, славистов и представителей негуманитарных научных дисциплин из различных европейских стран. Группа ставит своей задачей организацию междисциплинарного обсуждения русского философского наследия и прояснение его значения для культурного обмена между Россией и Западной Европой.

Левинасом стал одним из самых значительных ее представителей («культура как диалог»), Степун воспринимал культуру более конкретно – сквозь призму своей личности, своего творчества, своего опыта, что нашло выражение в его автобиографии (“культура как мнение”).

И Степун, и Франк стремились осмыслить русскую революцию 1917 г. и факт укрепления европейских диктатур. Оба задавались вопросом о духовных основах общественной и культурной традиции и отдавали свое предпочтение идеалу общественного единства. Поскольку для своего осуществления такой идеал требует достижения консенсуса с партнером по диалогу, то основания для этого консенсуса они усматривали в абсолютных ценностях христианской веры. Оба философа могут быть отнесены к возникшей в первой трети XIX в. традиции русской диалогики, когда “мы” рассматривается в качестве предпосылки для существования “я” и “ты”.

Фёдор Степун и Семён Франк разделили судьбу русской философской эмиграции. Задаваясь вопросом о духовных основах общественной и культурной стабильности, они осуществляли сближение русского и западноевропейского мышления. А потому оба мыслителя могут рассматриваться как посредники между Россией и Западной Европой.

Первый день конференции был посвящен творчеству Фёдора Степуна, второй день – творчеству Семёна Франка. 22 ученых из Германии, России, Голландии и Украины делали доклады на русском и немецком языках. Ими были затронуты проблемы актуальности философского наследия обоих мыслителей, а также обозначены интересные темы для будущих исследований историков русской философии. Доминанта диалогичности на этой конференции нашла свое выражение и в построении многих докладов: в них был отражен диалог Франка и Степуна между собой, а также с другими представителями русской и западной философии.

День первый

ФЁДОР АВГУСТОВИЧ СТЕПУН

Участниками конференции были затронуты многие темы из многообразного наследия Фёдора Степуна. Проблема поиска единого теоретического основания (несущего понятия) в текстах Степуна, посвященных анализу творчества русских писателей и соз-

данных в различные периоды его творческой жизни, была затронута в докладе профессора **Людгера Удольпа** "Русская литература в оценке Фёдора Степуна". Литература как важнейшая составная часть русской культуры никогда не была формальной, но "символической формой метафизической истины". Революция 1917 г. расколола русскую литературу на два лагеря – советскую и эмигрантскую, из которых лишь последняя могла претендовать на статус подлинной. И лишь позднее в связи с творчеством Бориса Пастернака и всё возрастающим обращением к дореволюционной литературе, к творчеству Гоголя и Достоевского, у Степуна возникает надежда на возможность возрождения подлинной литературы в Советской России. Удольп утверждал, что Степун с течением времени начал тяготеть к религиозно-мистическому определению сущности литературы, воспринимая при этом тезис Мережковского о том, что культура есть богоискательство. Исследователь "литературной" страницы в творчестве Степуна поэтому должен был бы сосредоточить свое внимание на понятии "мистическое", что позволило бы прояснить философскую и религиозную позицию мыслителя. Благодаря этому удалось бы ответить на вопрос, имеет ли занимавший Степуна на протяжении всей его жизни анализ литературы и искусства под собой некоторое общее основание или же это просто ряд блестящих отдельных исследований.

Райнер Гольдт (Майнц, Германия) рассматривает Фёдора Степуна в контексте актуальной для литературы Серебряного века проблематики маски, лика и личности, в основе которой лежит философская тема "богоподобие или обезличенность". Сравнивая точку зрения Степуна по этому вопросу с мнением Иванова, Волошина, Гиппиус, Сологуба, Блока, Гольдт заключает, что "при всех отличиях Фёдор Степун, наряду с Фёдором Сологубом и Максимилианом Волошиным, находится среди немногих интеллектуалов своего времени, признавших за человеческим стремлением к экзистенциальному маскараду право на существование".

Проблема демократии в мировосприятии Фёдора Степуна стала предметом анализа **Михаила Блюменкранца** (Мюнхен, Германия). В своем докладе, получившем образное название «В борьбе с "метафизической инфляцией"», он указал на то, что, защищая демократические идеалы от их ниспровергателей как крайне левого, так и крайне правого толка, Степун тем не менее подверг европейскую демократию достаточно жесткой критике, причем по поводу, казалось бы, одного из важнейших ее завоева-

ний – в ее отношении к проблеме свободы. По мысли Степуна, “свобода в смысле идеи, т.е. в смысле высшей духовной реальности, *есть путь истины в мир и путь мира к истине*. Этой свободы демократия не защищает и не отрицает, она с нею просто не соприкасается”*. Веря в действенность идеалов демократии и разделяя ее пафос, Степун в то же время не мог не видеть, насколько эти идеалы расходятся с реальностью, говоря его словами, насколько “сверхисторическое содержание жизни” оказывается “ампутированным” в конкретной действительности. Единственным выходом в этой ситуации философу представлялось возвращение демократии к забытым религиозным основам жизни. Докладчик подчеркнул необходимость отказаться от поверхностной оценки “антидемократичности” Степуна и вникнуть в суть его критических замечаний. Возможно тогда, продолжил он, опираясь на идеи Степуна, мы сможем дать ответ на некоторые насущные вопросы: “Не является ли появление современной демократии на исторической сцене следствием глубинного процесса секуляризации культуры? На каких путях возможно обрести единство строгой иерархичности религиозного мировосприятия и мировоззренческого плюрализма демократического сознания, столь склонного сегодня к ценностному релятивизму?»

Профессор **Владимир Кантор** (Москва, Россия) выступил на тему “Русская философия в Германии: проблема восприятия”. Перечитывая письма Степуна к Франку, профессор обратил внимание на то, что предметом обсуждения в них становится возможность публикации текстов Франка в европейской печати и тех трудностей, которые при этом возникают. Чем объясняется столь настойчивое желание русских интеллектуалов издаваться в Германии, в том числе и на немецком языке? Кантор полагает, что причина тому следующая: русских эмигрантов-интеллектуалов волновала не только проблема физического выживания; не в меньшей степени и не менее (а может и более) значимым для них было выживание духовное. Они стремились поделиться с Западом своими духовными прозрениями, которые были результатом страшного исторического опыта. Однако их голос так и не был услышан. Причина отчуждения скрыта, по мнению Кантора, в специфике западноевропейского восприятия русской культуры. На Западе отсутствовал интерес к реальной жизни в Советской России: происходящее здесь рассматривалось как узконациональное и чисто русское явление; именно поэтому от России ждали экзотики, а не рационально осмысленного духовного опыта, ко-

* *Степун Ф.* Сочинения. М., 2000. С. 356.

торое им предлагали такие философы, как Фёдор Степун и Семён Франк.

Высказанное Владимиром Кантором пожелание воспринять русскую философию как актуальную, нашло свой отклик в докладе **Кристиана Хуфена** (Берлин, Германия) – автора единственной в Германии философской биографии Фёдора Степуна. В своем докладе он развенчал миф о Степуне как наиболее устроенном и успешном русском философе-эмигранте. Немецкие университетские круги не воспринимали его как равного из-за его “чуждаковатости” и “дилетантизма”. Сфера его деятельности ограничивалась по большей части рамками русской эмиграции. И тем не менее духовный опыт Степуна помог самому Хуфену – восточному немцу – пережить экзистенциальный кризис и найти свое место в изменившейся социальной системе.

Профессор **Вольфганг Дитрих** из города Марбурга (Германия) выступил на тему “Степун и Бердяев: консенсус и контраст”. Диалогичность Степуна как культуролога находит свое выражение не только во взаимоотношениях с Франком, но и с Николаем Бердяевым, который был старше его на 10 лет. Оба философа знали друг друга близко и общались на протяжении всей жизни. Творчеству Бердяева Степун посвятил раздел в своей книге “*Mystische Weltanschauung. Fünf Gestalten des russischen Symbolismus*” (München: Carl Hanser, 1964. Здесь: “*Nikolai Alexandrowitsch Berdjajew*”, S. 93–100). Дитрих в своем докладе проанализировал рефлексию Степуна на творчество Бердяева, выраженную в этой книге. Он отмечал, что Степун определял Бердяева как философа “исключительно интуитивно-синтетического типа”, сознательно противопоставлявшего свою теорию знания кантовской. Для Степуна наибольшая оригинальность этого мыслителя заключается в провозглашении творческой сущности человека. В своей книге он писал о том, что после возвращения с восточного фронта и из восточного плена именно поэтому пережил творчество Бердяева как инспирацию. Степун отмечал противоречивость бердяевской философии, поскольку тот опирался на учение *coincidentia oppositorum*, достаточно распространенное в русской философии. Он также полагал, что философия Бердяева в определенном смысле может даже представлять опасность для христианского учения и для христианской жизни. “Социально-политическая революция в Европе еще не закончена. Свое полное исполнение она может достигнуть лишь в союзе с христианством, обновленным из своей глубины. Именно поэтому основная тема

* “Мистическое мировоззрение. Пять образов русского символизма” (нем.).

мужественной и парадоксальной философии Бердяева будет сохранять свое большое значение еще долгое время". Этими словами Степуна Дитрих завершил свое выступление.

Кроме того, в этот день выступили **Карл Пингера** из Марбургского института исследования восточных церквей (Германия) на тему "Степун и протестанство", а также **Бернд Шольц** (Марбург, Германия), который затронул проблему универсализма в философии Семёна Франка и Фёдора Степуна. Первый день конференции завершился представлением Библиотеки истории русской философии и культуры "Дом А.Ф. Лосева", который сделала заведующая отделом наследия А.Ф. Лосева, доктор филологических наук **Елена Тахо-Годи**.

День второй

СЕМЁН ЛЮДВИГОВИЧ ФРАНК

Второй день конференции был посвящен Семёну Франку. Содержательно он был более насыщен. Выступающими анализировались различные аспекты франковской философии. Доклад на тему "Философия культуры и философия жизни у раннего С.Л. Франка" сделал профессор **Петер Элен** из Высшей школы философии (Мюнхен, Германия), переводчик Франка и участник издания Собрания его сочинений на немецком языке. Элен полагает, что истоки франковской философии всеединства необходимо искать в раннем творчестве философа. Поэтому предметом его анализа стали статьи, написанные Франком в 1904–1912 гг. Уже здесь встречаются те понятия и принципы, в которых находит свое выражение философское мировоззрение Франка: богочеловечность человека, личность как высшее начало бытия, понимание бытия как "духовной жизни", единство трансцендентного с эмпирическим, реальность идеального, переживание как единственно адекватный метод познания бытия. Докладчиком также был поставлен вопрос о тех историко-философских влияниях, которые способствовали формированию первоначальных форм философского мышления Франка. В связи с этим им были отмечены Кант, Фихте, неокантианство (Риккерт), Гёте, Штерн, Спиноза. Опровергая высказываемые в адрес философии Франка упреки в пантеизме, Элен особое внимание уделяет франковскому пониманию этого термина в его раннем творчестве.

К исследованию зрелых форм философского мышления Франка обратился в своем докладе на тему "Понятие бытия у С.Л. Франка и его укорененность в философии Николая Кузан-

ского” Александр Фёрстер (Мюнхен, Германия). Он принимает за отправную точку высказывание Франка из “Непостижимого”, в котором тот своим единственным учителем в философии называет Николая Кузанского. Докладчик полагает, что основные принципы онтологической гносеологии, да и всего философского мышления, Франка ясно указывают на его духовную близость к философии кардинала из Куз. Приведенные Фёрстером цитаты из трактатов “О видении Бога”, “Компендий I”, “О берилле”, “Об ученом незнании” показали, что идеи, характерные для философии позднего Франка, – непостижимость бытия, его открытость лишь духовному видению, познание путем витания над противоположностями и др. – действительно имеют своим источником философию Николая Кузанского.

Николай Плотников (Бохум, Германия) в своем докладе «“Живое знание”. К проблеме интуитивного познания у Семёна Франка и Вильгельма Дильтея» обратился к анализу центральной идеи франковской гносеологии – его учения об интуиции (“живом знании”). Докладчик обратил внимание на то, что это учение оформлялось в рамках одной из важнейших гносеологических дискуссий начала XX в. – дискуссии по проблеме генезиса и обоснования научного знания. Эта дискуссия, проходившая в русле так называемого поворота к жизненному миру, нашла свое выражение в теории наук о духе Вильгельма Дильтея, в философии жизни раннего Хайдеггера, гуссерлевском анализе “жизненного мира”, в теориях американского прагматизма и в философии языка. Поскольку Франк не только был знаком с указанными концепциями, но и проводил аналогии между своей теорией интуиции и дильтеевской теорией переживания, докладчик поставил перед собой задачу продемонстрировать различие между двумя мыслителями. Плотников повторил неоднократно высказывавшийся в адрес Франка упрек в том, что, превратив интуицию из простой составляющей единого процесса познания и обозначив ее в качестве особого вида знания, Франк затрудняется объяснить ее отношение к рациональному знанию. Дильтеем, по мнению докладчика, в поздний (герменевтический) период творчества был более последовательным, ведь он утверждал, что переживание не является изначальным слоем познания и становится моментом жизненного опыта лишь через понимание. Проблема взаимоотношения между непосредственным переживанием и интерсубъективным артикулированным знанием решается Дильтеем за счет того, что он утверждает наличие комплекса, состоящего из переживания, выражения и понимания. Франк понимает знание чисто интеллектуалистически и потому переносит модель

знания, господствующую в науках о природе, на все остальные, что в результате и приводит его к необоснованному постулированию особого интуитивного вида знания.

На конференции активно обсуждалась тема возможности актуализации философского наследия обоих философов, иными словами, возможность его включения в современные дискуссии. В связи с этим особо остро дискутировалась социально-философская концепция Франка. **Деннис Штаммлер** (Мюнхен, Германия), выступив по теме “Семён Франк: церковь как основа и сущность общества” и опираясь при этом на немецкий перевод “Духовных основ общества” (Мюнхен, 2002), дал краткое представление о франковской социальной модели. Штаммлер в своем докладе сделал попытку продемонстрировать, каким образом Франк увязывает между собой социальную онтологию и антропологию. Данное Франком определение идеальной сущности общества как соборности, утверждает Штаммлер, есть воплощение в общественной жизни богочеловеческой сущности человека. С этим увязывается представление Франка о церкви как идеале общественного устройства, которая в таком ее понимании не отождествляется с какой-либо отдельной реальной конфессиональной церковью, но является “мистической богочеловеческой реальностью”. Подобное толкование церкви соответствует франковскому представлению о сущности общества как духовной реальности, в которой “я” и “ты” укоренены в единстве “мы”. Штаммлер подчеркнул, что в современном секуляризованном обществе представление о церкви как общественном идеале кажется чем-то необычным. Но, возможно, следует вначале разобраться в сути его социальной теории, прежде чем делать выводы о ее актуальности или неактуальности.

Критическую оценку социальной философии Франка высказал **Эверт ван дер Цвеерде** (Ниймеген, Голландия), представив собравшимся доклад на тему “Общество и общественность у Семёна Франка”. За отправную точку своего анализа Цвеерде взял идею, высказанную автором вступительной статьи к немецкому изданию “Духовных основ общества” Петером Эленом. Элен полагает, что наиболее существенный вклад Франка в социальную онтологию состоит в предложенном им объяснении возможности “мы”-единения. Цвеерде согласен с тем, что вопрос о “мы” относится к важнейшим вопросам социальной философии. Почему же тогда теория Франка не нашла своего места в современных дискуссиях, задает он вопрос. В настоящее время доминирует индивидуалистически-либеральная модель общества, в которой господствует представление об индивидууме как носителе прав и

обязанностей, как юридической, политической, хозяйственной и общественной единице. Поэтому любая социальная теория, делающая акцент на общественное единение, фактически выглядит в современном мире как антилиберальная и антизападная. Докладчик критически рассмотрел двучленное франковское разделение на общество и общественность. По его мнению, общество представляет собой тройственное социально-экономико-политическое целое. Он также обратил внимание на то, что лучшие философы от Гегеля до Левинаса пытались мыслить общество в трех или более измерениях. Кроме того, в рассуждениях Франка не хватает конкретики, реализма, потому что он говорит не о многих обществах, общественностях, но в единственном числе, о неопределенном обществе и общественности. “Не наличествующее противопоставление общества и общественности является причиной того, что понятия, используемые для описания социальных отношений, начинают использоваться не в их нейтральном значении, но в нормативном”, – резюмирует свою критику Цверде.

Одна из тем социальной философии Франка – кризис европейского гуманизма как причина революции в России 1917 г. – была затронута автором этого обзора **Оксаной Назаровой** (Мюнхен, Германия) в докладе на тему “Проблема кризиса европейского гуманизма у С.Л. Франка”. Мною были проанализированы статьи, опубликованные Франком в 1926–1937 гг. на немецком языке и сделаны следующие заключения. В них Франк рассматривал русскую революцию не как “чисто” русское явление, но как прямое реально-историческое следствие того мировоззрения, которое господствовало на Западе со времен Ренессанса. Франк пытался сделать понятным для западноевропейского читателя подлинный духовный облик русского народа и его истинных представителей. Значение русской революции, по его мнению, состоит в том, что она продемонстрировала европейскому духу нынешнее его состояние, в известном смысле объяснила ему его путь.

В этот же день на заседании выступили: профессор **Альфред Шпрёде** (Мюнстер, Германия), который критично противопоставил традиционно доминирующей в традиции славянофильского мышления модели социума как “церкви”, получившей свое наиболее яркое выражение в социальной философии Франка, прагматичное либеральное государственно-правовое мышление, **Владимир Янсен** (Галле, Германия) с докладом о переписке Д.И. Чижевского, С.Л. Франка и Ф.А. Степуна, **Виктор Кравец** (Киев, Украина), осветивший тему “Франк и проблема иной веры”, **Джессика Лемани** (Кёльн, Германия) с докладом о «Пушки-

не у С.Л. Франка и у Сергея Булгакова (тема “дружбы”», **Анна Резниченко** (Москва, Россия), выступившая на тему «Темная субстанция солидарности в публицистике С.Л. Франка 1905–1909 гг.: пролегомены к построению философии “я”», **Людвиг Венцлер** (Фрайбург, Германия), сравнивший франковскую философию диалога с точками зрения других ее представителей – Розенцвейгом, Бубером, Левинасом, Бахтиным.

По итогам конференции в 2007 г. “Группа историков русской философии” планирует выпустить сборник докладов на русском и немецком языках.

Ряд докладов, прозвучавших на конференции “Культура сквозь призму диалога и личного мнения”, будет представлен вниманию читателя. Перевод публикуемых текстов с немецкого языка выполнен мною.

ДЕМОНЫ МАСКАРАДА. ПРОБЛЕМАТИКА МАСКИ, ЛИКА И ЛИЧНОСТИ В ТВОРЧЕСТВЕ ФЁДОРА СТЕПУНА И ВЯЧЕСЛАВА ИВАНОВА

Райнер Гольдт

Случается так, что воспоминания оттесняют на задний план самого человека. Иногда это имеет место и в литературе, когда мемуары довлеют над собственным творчеством автора настолько, что начинают определять его образ для будущих поколений. В этом смысле и Фёдор Степун стал жертвой собственного сказочного таланта. Написанные им воспоминания о своей жизни до сих пор оказывают влияние на восприятие его самого в большей степени, чем его аналитические эссе. Особое положение на стыке двух культур помогало Степуну привлечь внимание к темам, которые затрагивались им как будто мимоходом и которые до сих пор редко удостоивались подобающей оценки.

Так, например, данная Степуном характеристика русской веры (мистическую составляющую которой зачастую слишком преувеличивают) как христианства без вторичных добродетелей, которому он противопоставляет *атеистичных* европейцев, не ставших тем не менее *безбожниками* в силу своего доверия к эти-