

Николай Николаевич МисюровОмский государственный университет им. Ф. М. Достоевского, доктор философских наук, профессор,
профессор кафедры журналистики и медиалингвистики, Омск, Россия
e-mail: misiurovnn@omsu.ru**«Свидетельство истине» как принцип философии В. Ф. Эрн**

Аннотация. В статье рассматривается концептуальное для философии В. Ф. Эрн положение об относительности истины: духовный опыт человека не может основываться на результатах «стороннего наблюдения» (как в позитивизме), допустимого для научного знания, в познании абсолютного требуется «свидетельствование» и даже «исповедание» истины. Эпистемологическая основа его оригинального учения — противопоставление ratio в западноевропейской традиции «критического» мышления («утонченное» кантианство и «рефлексирующее» картезианство) и Логоса в русской философской традиции. Контрапункт его религиозной метафизики — синтез античного «любомудрия», платоновского «идеального бытия» в славянофильском варианте и греко-православного, возвеличивающего человека «бытия в истине» в целях преодоления разрыва мысли и «сущего» в контексте новейшей логики. Работы этого несомненно талантливого, самобытного философа — часть «возвращенного» наследия русской мысли предреволюционного десятилетия.

Ключевые слова: рационалистическая концепция мысли, философское сомнение, познание абсолютного.

Nikolay N. MisyurovDostoevsky Omsk State University, Doctor of Philosophical Sciences, Professor,
Professor of the Department of Journalism and Media Linguistics, Omsk, Russia
e-mail: misiurovnn@omsu.ru**“Testimony to Truth” as a Principle of V. F. Ern’s Philosophy**

Abstract. The author examines the conceptual position of the philosophy of V. F. Ern on the relativity of truth: the spiritual experience of a person cannot be based on the results of “external observation” (as in positivism), which is permissible for scientific knowledge, in the cognition of the absolute, “witnessing” and even “confessing” the truth is required. The epistemological basis of his original doctrine is the opposition of ratio in the Western European tradition of “critical” thinking (“refined” Kantianism and “reflective” Cartesianism) and Logos in the Russian philosophical tradition. The counterpoint of his religious metaphysics is the synthesis of ancient “love of wisdom” (Plato’s “ideal being”) in the Slavophile version and the Greek-Orthodox “being in truth” that exalts man in order to bridge the gap between thought and “being” in the context of modern logic. The works of this undoubtedly talented, original philosopher are part of the “returned” heritage of Russian thought of the pre-revolutionary decade.

Keywords: rationalistic conception of thought, philosophical doubt, cognition of the absolute.

Введение (Introduction)

«Разумный интерес», являющийся философским принципом эпохи, замечал Г. В. Ф. Гегель, на самом деле не подрывает существующие догматы христианской религии, равно как и противоречие философии с учением Церкви вовсе не означает антагонизма убеждений представителей научного сообщества и «благочестия» верующих людей; сфера наук почти беспредельна, постоянным расширением и углублением познания «конечных вещей» сужается круг старых знаний о божественном. Следовательно, самой философии ничто не угрожает, если она подвергнет исследованию не только неопределенную, обладающую глубокой субъективностью форму, но также, если ни в первую

очередь, объективную «определенность» содержания таких представлений, где Бог непосредственно открывает себя человеку. «Мыслящий дух должен находиться за пределами всех названных форм рефлексии, он должен знать их природу, истинное отношение, которое в них присутствует, *бесконечное* отношение, т. е. то, в котором снята их конечность» [1, с. 250]. Истина, по гегелевскому определению, есть диалектическое единство, обусловленное единством онтологического и гносеологического, непосредственного знания и опосредствованного, простого «знания в себе»; как одно есть настолько же одностороннее, так другое, не уступающее по значимости, однако же является столь же ограниченным в отношении к идеальной форме знания, отвечающего

© Мисюров Н. Н., 2024

Вестник Омского государственного педагогического университета. Гуманитарные исследования, 2024, № 2 (43), с. 36–41.
Review of Omsk State Pedagogical University. Humanitarian Research, 2024, no. 2 (43), pp. 36–41.

своему высокому назначению служить «импульсом жизненности». Один из первостепенных в этом случае вопросов — возможно ли вообще разумное познание «субстанциальной субъективности» всего того, что связано с областью бесконечного, т. е. объективностью божественного. Философия же менее всего стремится устранить религию как «истинное содержание», пояснял Гегель, философское познание добавляет к истине необходимое «дальнейшее» смысловое содержание, достоверное и «обоснованное в самом себе» [1, с. 234]. Сказанное 200 лет назад нисколько не утратило своей актуальности — актуальности, как сказали бы сегодня, когнитивного смысла коммуникативного послания. Это — презумпция «подлинности» персонального духовного опыта — отправная точка нашего исследования.

Всякую философскую систему воззрений, являющуюся первоначальным рационалистическим результатом человеческой интуиции, можно было бы определить, писал В. Ф. Эрн, как «группу высказанных, усмотренных или иным путем в мысли осуществленных суждений» о той неизвестной нам действительности, прямо или косвенно являющейся субъектом всех последующих возможных суждений [2, с. 60]. Стало быть попыткой понять «нечто», постоянно ускользающее от нашего сознания, оказывающееся безусловной «неизбежной данностью», глубинную суть которой возможно описать метафорой Сфинкса, согласно древнегреческому мифу, сторожившего единственную дорогу в священные Фивы. Разгадка этого первичного «факта наличности» — воспринятого во многом адекватно и понятого хорошо или же плохо, глубоко или же поверхностно — никак не может «превысить величины самой задачи», ибо возможен только один-единственный ответ, «утвердительный», следовательно, одинаковое для всех задание и единственно верное решение, одинаковое, несмотря на различие всех «дерзновений и притязаний», мировоззрение [2, с. 62–63]. Сама человеческая мысль есть один из важнейших моментов этой мировой загадки; тогда тот «таинственный корень», из которого вырастает мудрость, есть воплощенное Слово. Таким метафорическим образом (по аналогии) определим предмет исследования.

Методы (Methods)

Очевидной неокантианской основе нововведений в методологию философских исследований В. Дильтея (кантианство, по определению Н. О. Лосского, «более утонченное направление мысли», нежели позитивизм и материализм) ничуть не противоречило стремление обосновать «рефлексивное знание» как универсальную «объяснительную», наиболее продуктивную основу гуманитарных наук вообще (в работе «Введение в гуманитарные науки», 1883). Религиозно-философское мировоззрение, «погребенное под руинами» рационализованной и фактически секуляризированной теологии и позитивистской философии, необходимо восстановить, утверждал он, подлинную религиозность следует искать не в «институциональных практиках» и теологических доктринах, а в «тайниках человеческого опыта»; только такой синкретический взгляд на действительный мир «соотносит видимое с невидимым», жизнь, «полную трудностей и странной смеси страдания и счастья», с на-

шим осознанием имманентности смерти. Истинная природа реальности противоречива; с одной стороны, духовный мир есть свободное творение «постигающего субъекта», с другой стороны, все волевые устремления духа направлены на достижение «объективного знания» об этом (реальном) мире; неизбежно возникает вопрос: «каким образом структура духовного мира субъекта делает возможным познание духовной действительности»? [3, с. 282] Неокантианская основа в такой теории познания получает феноменологическую трансформацию [4, р. 81–102; 5, р. 11–41; 6, р. 21–40; 7; 8]. «Науки о человеке» должны разрабатываться и развиваться не в связи с логическими конструкциями, не в соответствии с «причиной вещей» или же «предметным» содержанием событий, некогда имевших место в истории; успех естественных наук определен сознательным абстрагированием от «всего объема внешнего мира»; гуманитарные науки имеют дело с более сложными «сетями исторического мира» и реальными «данностями человеческих существ» (итоговый тезис работы «Происхождение нашей веры в реальность внешнего мира и ее обоснование», 1890). «Акты познания», чувства и волеизъявления образуют пространство психической жизни, языковые выражения, установки и суждения являются когнитивными и предопределяют нечто «более всеобъемлющее», утверждалось в другой его работе («Исследования к основанию гуманитарных наук», 1904–1909). Этим новым структурным подходом тогда увлеклись многие.

Методические приемы наук, указывал Э. Гуссерль, являются в действительности лишь в какой-то мере обоснованиями, отчасти же вспомогательными средствами для обоснования, при этом зачастую возникает потребность в необходимых «некоторых дополнениях», прежде всего, в относительно определенных и неизбежных по ходу любого исследования «предварительных ограничениях» выдвигаемых обоснований, которыми отнюдь не исчерпывается понятие самого методического приема, однако же этим «обоснованиям» как раз и придается всегда «центральное значение». Следовательно, все научные методы либо являются «экономиящими» мышление сокращениями и фактически «суррогатами обоснований», либо же представляют собой более или менее сложные вспомогательные по функциям и типологии приемы, которыми подготавливаются все предстоящие обоснования, именно они удостоверяют, делают их возможными; тем не менее эти предварительные логические построения всё-таки «не могут претендовать на самостоятельное значение» [9, с. 199; 10, р. 109–152]. Думается, что это вполне исчерпывающая формулировка возможных и наиболее подходящих методологических оснований предстоящей задачи данного исследования.

Сочетание диалектического и метафизического подходов оправдано своеобразием самого объекта исследования и в особенности характером противоречий, заложенных в его природе, поскольку речь идет о верном видении «живой реальности» в контексте «актуальной» бесконечности бытия. Таким образом, «мертвой» философии рационализма и новейшей ложной идее «механицизма», т. е. сомнительного принципа подчинения всего строя общественной жизни вездесущей технике, Эрн противопоставлял логическое

обоснование и познание «живого существа». Фактически это — ипостась новозаветной Святой Троицы, воплощенной и непосредственно присутствующей в историческом процессе, духовная природа которой — в актуализированной, свободной и «творческой» форме христианского Логоса — всецело определяет «органическое» строение мира.

Литературный обзор (Literature Review)

Первым обратил внимание не только на научную значимость идей В. Эрн, но и на общественный смысл его духовных исканий, а также ярко выраженную национальную самобытность оригинального учения о Логосе популярный в предреволюционные годы публицист С. Аскольдов (псевдоним С. А. Алексеева, профессора Санкт-Петербургского университета, философа и спиритуалиста) в журнале «Русская мысль» в 1917 г., незадолго до кончины. Революцию в развитии ее разрушительных тенденций несомненно талантливый молодой философ, увлеченный кантианством, платонизмом и христианской идеей спасения человека, принял сдержанно; между тем в 1905 г. он был одним из создателей «Христианского братства борьбы», симпатизировал социализму, в годы Первой мировой войны выступал с позиций православного патриотизма. Его ранняя смерть была как бы предопределена несовместимостью с пафосным либерализмом временных властителей новой России и тем более с большевистской идеологией «победившего пролетариата», труды оказались ненужными; журнальные некрологи С. Н. Булгакова и П. А. Флоренского эту ситуацию предугадывали. Последовало долгое забвение самого имени русского религиозного мыслителя. Из небытия его работы и учение вывел Н. О. Лосский в книге очерков по истории русской философии, изданной в Соединенных Штатах Америки (на английском, в 1951 г., в издательстве Колумбийского университета); для советского читателя книги как бы не существовало, вплоть до «перестройки» В. Ф. Эрн оставался неизвестен на родине.

В указанной эмигрантской книге Эрну посвящена отдельная небольшая глава — «Трансцендентально-логический идеализм в России и его критика» [11, с. 369–381]. Означенное направление мысли рассматривается как продолжение «контакта» подававших надежды русских философов с немецкой философией в семинарах таких именитых профессоров, как Виндельбанд, Риккерт, Гуссерль; определяется как «весьма радикальная модификация» кантовской теории познания; логические условия познания истолковываются не как физические или же психические, но как принадлежащие сфере открытого и обоснованного еще Платоном идеального бытия, которое трактуется не как метафизическая реальность, но как логическое условие познания; всё это было попыткой «оживить метафизику». В. Эрн стоит в одном ряду с С. Гессеном, Г. Гурвичем, В. Сеземаном, Б. Ланцем, их имена, за исключением разве что Ф. Степуна, ничего не говорят современному читателю, в исследованиях философии и духовной культуры Серебряного века они не упоминаются; единственная, достаточно известная фигура из этого круга лиц — Г. Шпет; наш герой рассматривается вне какой-либо школы.

Имя В. Ф. Эрн упоминается в материалах «Международных чтений по истории русской философии: Славян-

ская идея в истории и современности» (Санкт-Петербург, ноябрь 2016), а также в выступлениях участников недавнего «Первого Большого Философского Собора» (Москва, декабрь 2022). В редких работах 1990-х гг. лишь обозначена сама проблема «возвращения» философского наследия В. Ф. Эрн современному читателю и справедливой оценки его вклада в историю русского ума [12; 13; 14]. В новейших «отраслевых» энциклопедиях о нем дана краткая справка [15, с. 454–455; 16, с. 864–865]. Зарубежные исследования об этом ни на кого не похожем русском философе отсутствуют, за исключением одной труднодоступной работы [17].

Результаты и обсуждение (Results and Discussion)

«Правильность» душевного строя мыслящего «существа» и целых народов определяется не «ретортой силлогизмов», из которой по определению не могут возникнуть «великие, светлые истины», справедливо замечал В. В. Розанов, но каким-то загадочным средством различения добра и зла, «измерения» истинного и справедливого. При всей «незрелости» славянофильской доктрины глубоко верным было решительное противопоставление единообразного «культурного сложения» западноевропейского мира и неповторимого мира русского, прав был, в частности, И. В. Киреевский, подметивший особый метод оценки истинного и ложного в нашем народе, усматривавший, что «сплетению понятий» дается совсем не первое место, а лишь «последующее значение», главное же внимание всегда обращено на «целостный дух размышляющего», его нравственное состояние [18, с. 285]. Пафос современников, в частности Д. С. Мережковского, фокусируется на идее «совместимости» Евангелия со всем, «что так любит человек в многотысячелетней культуре», ему охотно поддакивают, иронизирует Розанов, простые батюшки, архиереи и все светские богословы. Между тем в реальности возникает грубое несоответствие («несносная какофония») общественных идеалов идеалу евангельскому. Это происходит не от одной только очевидной разности «качеств» человеческого, слабого в противодействии искушениям обыденной жизни элемента и исконного компонента божественного, сильного, способного устоять во всех жизненных испытаниях, а также от разных по характеру и степени «категорического», поскольку тут мы имеем дело с негодным результатом всех этих бесплодных попыток «мысленной инкрустации». Невозможно «...не только в евангелиста вставить кусок из Гоголя, но и в послание какого-нибудь апостола»; ибо решительно «преобразившийся», «извергший из себя равнинскую мудрость» апостол Павел соотносится с «материей» исключительно по необходимости, только в «утилитарном», знает и нуждается только в «прозе плоти», сам Христос «был единственным цветком в ней» [19, с. 419]. Христианство бесконечно «расширило объятия», приняло и блудницу, и всех святых, некоторые из них знали «бурную молодость», «неводом прощения», доброты своей, снисхождения «охватило бездны предметов ему ненужных, в его глазах ничтожных» [19, с. 421–422]. «Светские недоумения», заключает Розанов, всё так же, как и в прежние времена, и в нынешнее время революционных потрясений скатываются в метафизику; мало исповедовать «добродетельную веру», недоста-

точно «отвечать моральными ответами» на все жизненно важные вопросы, необходимо «отвечать метафизически и доказательно», ибо «нам больно от нашего незнания» [19, с. 426]. Возникал вопрос — не столько эпистемологического характера, а уже аксиологического — не о «мериле истины», но о достоверности самого всемогущего разума. Непосредственное осознание переживаемых человеком психических состояний, т. е. «психическая наличность» фактов, равно как и «непосредственное разумение» истинного логического значения некоторых из этих в эмпирическом значении важных фактов действительности, субъективно понимается «формальной всеобщностью» предполагаемой истины [20, с. 804]. Необходимо строго различать, заявлял В. С. Соловьев (на его идеях — о бесконечности возможностей человеческого духа, о творческом начале индивидуального и мирового бытия — во многом опирался Эрн), «наличность данной мысли» как единичного психического факта от «мыслимой истины», непосредственно содержащейся в самом факте нашей мысли, имеющей, выражаясь кантианским языком, «всеобщее значение».

Однако, замечал Эрн, опасно смешивать философское сомнение, тот самый «скрытый двигатель, которым создаются все философские построения», с различными типами известных нам из истории философии «скептических систем»; подлинный принцип продуктивного и созидательного, т. е. «позитивного», сомнения как некий «таинственный деятель», присутствующий во всём, что принадлежит области жизнедеятельности человеческого духа, повсюду и нигде в отдельности, свободно «творит подобно невидимым силам природы» [21, с. 55]. Если непосредственная задача философского сомнения — в контексте опосредованной, конечной онтологической цели познания — «чисто положительная», то какова тогда, вопрошает он, гносеологическая функция всякого «определенного» отрицания? В каждом конкретном вопросе, в каждой мельчайшей детали исследуемой проблемы логически обоснованно и последовательно «устраняются» чьи-либо или же собственные первоначально сформировавшиеся «положительные» воззрения, только для того, чтобы заменить-таки их другими, «более гибкими, более обширными, более живыми». Однако же «отрицается лишь то, что отрицается»; в любом случае сформированное скепсисом мышление «поле отрицания» гораздо уже предполагаемого «поля утверждения», явственно обозначившаяся в результате логически выверенных суждений о наблюдаемых феноменах «область утверждения» оказывается всегда намного шире, что вселяет определенный оптимизм. Следовательно, «...отрицание, будучи в состоянии уничтожить тот объем утверждения, который ему противостоит в качестве субъекта в суждении, способно сделать это только при помощи того утверждения, которое служит *основанием* суждения»; это означает, что всякое суждение однозначно является утвердительным; поскольку «всецело и абсолютно отрицательных суждений не существует» [21, с. 58–59].

«Основной» вопрос философии актуализирован историческими обстоятельствами, писал Эрн в одной из работ 1910-х гг., в текущее время «великого» кризиса, обостренно переживаемого современной философской мыслью, каж-

дый философ, к каким бы течениям он ни принадлежал, должен отдавать себе строгий отчет в «критичности своего исходного пункта», обязан измерять весь массив уже обретенных научных знаний, всю совокупность собственных воззрений на общеизвестное «масштабом соответствия» тому, что в ходе исследования было установлено как нечто «безусловное». Вряд ли вся последующая европейская философия «превзошла Декарта» в радикальной постановке вопроса столь исключительной философской важности; нужно сильно постараться, цитирует он «Размышления» Декарта, самым серьезным образом, хоть раз в жизни освободиться от всех субъективных мнений, принятых прежде на веру, если мы хотим установить твердую истину, «действительно прочное знание в науках», начав всё заново, с самых оснований [22, с. 127–128]. Ошибаемся ли мы по воле Бога или же по благодати Его постигаем «несомненное» — вот в чем мучительный вопрос!

К «негативу» остающейся неизменной уже на протяжении бесконечного исторического времени «вселенской загадки» необходимо найти безупречный, безусловный «позитив», так объяснял высшую цель познания Эрн; основанием всех наших «добросовестных» притязаний разрешить наконец эту мировую задачу не могут, совсем не годятся для этой процедуры стать «разумения» какие-либо, одни или другие, искаженно воспроизводящиеся в нашем сознании «ложные позитивы», с которыми обычно принято считаться. Знание — «понимание наилучшего», утверждал Платон [23, с. 88]. Сама по себе «идея позитива» есть именно та благотворная идея, без которой не может быть никакой философии, поскольку всякая критика позитивности какой-нибудь философской системы есть, по существу, «...созидание нового позитива, попытка на почве, расчищенной другими философами, возвести новое здание, создать новое положительное мировоззрение» [21, с. 64].

Искушение словами обозначенную «видимость истины» принять за саму истину Платон объяснял (в диалоге «Евтидем») тем, что «люди и все прочие вещи расположены на грани неких двух начал и причастны к ним обоим»; «считающие себя мудрецами» самоуверенно претендуют на безошибочное понимание природы вещей, блага, слагаемого из «разнородных зол», а также сути разбираемых судебных дел, как им кажется, на «вполне достаточном основании» [24, с. 156]. Многое в окружающем мире, говорится в другом платоновском сочинении («Алкивиад I»), является совсем не таким по существу и свойствам, каким мы это себе мыслим [25, с. 203]. Платоновскую концепцию «идеального бытия», следовательно, верховенства духа над материей в вопросе об истине, Эрн разделяет.

Любопытно сравнить точку зрения Эрна с точкой зрения Соловьева, учитывая влияние его как продолжателя платоновской традиции мысли на Эрна: у одного «безграничное утверждение» порождает свободную от догматизма «рассуждающую» мысль, восходящую в область, «чистую от всяких предпосылок», у другого единственно возможной «формой разумности» является мысль, преодолевающая субъективность «первоначальной прямоты сознания». Чисто формальная достоверность разума, согласно Соловьеву, происходит из «бесспорной достоверности, из самоочевидности

непосредственного сознания» или данных психической «наличности»; всякая мысль прямо и непосредственно сознается; таким образом, «...мы имеем двоякую достоверность, одинаково неоспоримую: субъективную достоверность непосредственного сознания в данных его наличных состояниях и объективную достоверность разумного мышления в его всеобщей форме» [26, с. 814, 817]. Декартовское рассуждение о «Боге, который всё может», согласно Эрну, не содержит никаких религиозных или метафизических мотивов, поскольку носит характер «безусловно чистого теоретического рассмотрения»; великий Кант, вооружившийся некогда трансцендентальным методом в целях критики «чистого разума», и тем более его новейшие последователи вовсе не обладают соответствующей решимостью преодолеть «безысходное гносеологическое отчаяние», здесь мысль, оторвавшись от всего «человеческого», смело «взлетает на головокружительную высоту» [22, с. 131–132]. Таким образом, все дальнейшее с необходимостью вытекает из самой идеи «допущенной» мысли.

Кантовский «критицизм», отмечал Эрн, весьма относителен в своем критическом достоинстве, его философия, кто бы в этом усомнился, есть замечательная и глубоко оригинальная, но всё же одна из многих систем новой философии, вроде системы многострадального Лейбница или системы почтенного Беркли. Неокантианство, в частности, Риккерт (в книге «Предмет познания»), утверждает, что, «оставляя неприкосновенным» достоверность эмпирических результатов, мы формируем область познания, по возможности освобожденную от предпосылок: «толкование мира как содержания сознания не всегда вытекает из чисто гносеологических оснований» [27, с. 21]. Неужели над наукой существует «еще более высокая инстанция критической мысли»? Тот же Риккерт (в работе «О понятии философии») догматически утверждает, что теоретические ценности истины возможно оценить, лишь исходя из «культурного блага» науки. Очевидна предвзятость современных философов, накладывающих «табу» на отдельные науки: например, у Авенариуса «эмпириокритическое» допущение принципиального человеческого равенства никоим образом не соотносится с положением о человеческом «всеединстве» в теологических системах [22, с. 144]. Причина полной недееспособности *ratio* заключается в «химичности» рационалистической концепции мысли как таковой, дело даже не в самой мысли, но в «произвольном и узком ее самоопределении»; чистая, цельная и неразложимая мысль принадлежит «вечной абсолютной природе, которая не может ни пострадать, ни претерпеть какого-нибудь изменения, ...произвольного по содержанию» [22, с. 150, 152]. Иначе говоря, никакое материальное «что» не может быть признано исходным пунктом теоретической мысли.

О перспективах дальнейшего существования философии как самостоятельной дисциплины, как особого рода знания, отрасли «высокого ведения» Эрн писал без энтузиазма, отмечая, что в «тяжелой от схоластических испарений» философской атмосфере современности должна, казалось бы, приветствоваться всякая «свежая струя чистого воздуха», но ни новейший эмпириокритицизм, ни когенианство с риккертанством, ни имманентизм не привнесли ничего

существенного в решение вопроса о правах философии. Даже прагматизм (имеется в виду прагматизм У. Джемса) не способен сыграть «великую роль очистителя атмосферы» по причине игнорирования Логоса, который есть не субъективный человеческий принцип, а объективный божественный; всем ищущим истину только «предстоит глубоко взрыть почву, разрыхлить комья и приготовить современную мысль к новым посевам Истины» [28, с. 27].

Что касается судеб русской философии, занимающей промежуточное место между философской мыслью Запада, «находящейся в неустанном течении и порыве», и философской мыслью Востока, «парящей в орлиных высотах и находящейся в неустанной напряженности вдохновенного созерцания», то она еще не сказала своего окончательного слова. Впитавшая многие чужие веяния и оставшаяся самобытной русская мысль призвана раскрыть прагматичному и самоуверенному Западу «безмерные сокровища восточного умозрения». «Наша кровь мистической наследственностью оплодотворена скрытыми семенами созерцательных и волевых достижений великих Отцов и подвижников Церкви», — писал он; глубокое внимание к достижениям чужой, но не чуждой нам мысли, исключительная заинтересованность «всеми продуктами философского творчества Европы» и одновременно удивительная «субстанциальность» самобытного мышления, основывающегося на религии Слова, роднящей нас с восточно-христианским «умозрением», вот что составляет поистине оригинальную почву русской философской мысли; для дальнейшего философского творчества в России, как искренне верил он, открываются безбрежные перспективы [29, с. 70–73].

Заключение (Conclusion)

Мышление как высшую потребность человеческого духа можно назвать «свидетельством истины», утверждал Гегель, поскольку «понимание», не являющееся чувственным, есть деятельность мысли посредством суждений и умозаключений, опирающаяся на приводимые «основания», множественные «определения», с помощью разнообразных и вместе с тем инвариантных по сути «позитивных» категорий, в полном соответствии с такими установками. «Этим максимум не нужно быть осознанными: они являются тем, что формирует характер человека, всеобщим, которое утвердилось в человеческом духе; оно есть нечто прочное в духе человека, оно правит им»; «свидетельство духа в его высшей форме» — единственный способ познать истину, развивающуюся и в этом своем развитии демонстрирующую убедительность и даже необходимость; в этом заключается твердый принцип философии как таковой [30, с. 209–210].

Немецкая классическая философия — школа мысли «немецкого духа» — безусловно, оказала глубокое воздействие на развитие самобытной русской философской мысли, об этом сказано и написано немало. Однако же своеобразие содержания затрагиваемых в данной работе общеправильных проблем, но в такой постановке, таково, что на ум тотчас приходит суждение Г. Г. Шпета — о том, что национальный характер всякой самостоятельной мысли проявляется не в возможных ответах, но «в самой постановке вопросов» [31, с. 40]. Действительно, собственно философский инте-

рес всегда означал апелляцию непосредственно к истине, но мало того, что это «слишком широкое, общее определение», как замечал В. С. Соловьев, ибо одинаково заняты ею моралист и богослов, историк и математик, так еще ищут в ней каждый свое — и отдельно взятые индивидуумы, и целые народы. К «достоверности» одинаково стремятся как науки естественные, так и гуманитарные, но, следует признать, есть достоверное знание «относительное» и есть «абсолютное», или же «безусловное», которым только и может удовлетвориться философия; самое главное же, заложенная в человеческой природе «идея добра» не только приводит

в «разумную связь» всё, что составляет содержание истины, природной и исторической, но придает смысл самой жизни человека [32, с. 757, 761]. Для отечественной философской мысли — это в первую очередь «оправдание добра».

В философии В. Эрн мы найдем все необходимые компоненты нравственного учения, сосредоточенного на исправлении всех неурядиц и ошибок в общественной жизни, всех отступлений от христианских заповедей в жизни духовной, он действительно предпочел всё же истине «удостоверенной», т. е. подтвержденной логикой мышления, твердую уверенность в истине «безусловной».

Библиографический список

1. Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии религии // Гегель Г. В. Ф. Философия религии : в 2 т. М. : Мысль, 1975. Т. 1. С. 204–530.
2. Эрн В. Ф. Сочинения. М. : Правда, 1991. 576 с.
3. Дильтей В. Наброски к критике исторического разума // Собр. соч. : в 6 т. М. : Три квадрата, 2004. Т. 3. С. 239–300.
4. Hopp W. Perception and Knowledge: A Phenomenological Account. New York : Cambridge University Press, 2011. 252 p.
5. Helmut J. Tatsachen, Normen und Werte in Diltheys Theorie der Geistes- und Sozialwissenschaften // Wilhelm Dilthey als Wissenschaftsphilosoph / eds.: C. Damböck, H.-U. Lessing. Freiburg : Verlag Karl Alber, 2016. P. 11–41.
6. Makkreel R. A. Dilthey's Conception of Purposiveness: Its Kantian Basis and Hermeneutical Function // Interpreting Dilthey : Critical Essays / ed. E. S. Nelson. Cambridge : Cambridge University Press, 2019. P. 21–40.
7. Recent Contributions to Dilthey's Philosophy of the Human Sciences / eds.: H.-U. Lessing, R. A. Makkreel, R. Pozzo. Stuttgart : Frommann-Holzboog, 2011. 258 p.
8. Diltheys Werk und die Wissenschaften: Neue Aspekte / hrsg. G. Scholtz. Göttingen : Vandenhoeck und Ruprecht, 2013. 257 S.
9. Гуссерль Э. Идея чистой логики // Гуссерль Э. Логические исследования. М. : Академический Проект, 2011. Т. 1. С. 199–221.
10. De Santis D. Husserl and the A Priori: Phenomenology and Rationality. Cham : Springer Verlag, 2021. 331 p.
11. Лосский Н. О. История русской философии. М. : Советский писатель, 1991. 480 с.
12. Вьюнник Е. А. Владимир Францевич Эрн // Литературная учеба. 1991. № 2. С. 141–146.
13. Марченко О. В. В поисках своеобразия русской философии: В. Ф. Эрн // Философия в России XIX — нач. XX вв.: преемственность идей и поиски самобытности : сб. ст. М. : Ин-т философии Акад. наук СССР, 1991. С. 101–113.
14. Поляков Л. В. Учение В. Эрн о русской философии // Религиозно-идеалистическая философия в России XIX–XX вв. М. : Ин-т философии Акад. наук СССР, 1998. С. 85–105.
15. Новая философская энциклопедия : в 4 т. М. : Мысль, 2010. Т. 4. 736 с.
16. Императорский Московский университет: 1755–1917 : энциклопедический словарь. М. : Российская политическая энциклопедия, 2010. 894 с.
17. Staglich D. Vladimir F. Ern (1882–1917). Sein philosophisches und publizistisches Werk. Bonn, 1967. (На правах рукописи).
18. Розанов В. В. Поздние фазы славянофильства // Розанов В. В. Несовместимые контрасты жития. М. : Искусство, 1990. С. 282–302.
19. Розанов В. В. О сладчайшем Иисусе и горьких плодах мира // Розанов В. В. Несовместимые контрасты жития. М. : Искусство, 1990. С. 418–428.
20. Соловьев В. С. Достоверность разума // Соч. : в 2 т. М. : Мысль, 1988. Т. 1. С. 797–813.
21. Эрн В. Ф. Природа философского сомнения // Соч. М. : Правда, 1991. С. 55–126.
22. Эрн В. Ф. Исходный пункт теоретической философии // Соч. М. : Правда, 1991. С. 127–156.
23. Платон. Алкивиад II // Платон. Диалоги. М. : Мысль, 1986. С. 79–95.
24. Платон. Евтидем // Платон. Диалоги. М. : Мысль, 1986. С. 113–157.
25. Платон. Алкивиад I // Платон. Диалоги. М. : Мысль, 1986. С. 175–222.
26. Соловьев В. С. Форма разумности и разум истины // Соч. : в 2 т. М. : Мысль, 1988. Т. 1. С. 814–831.
27. Риккерт Г. Введение в трансцендентальную философию. Предмет познания // Риккерт Г. Философия жизни. Киев : Ника-Центр, 1998. С. 14–166.
28. Эрн В. Ф. Размышления о прагматизме // Эрн В. Ф. Борьба за Логос. Философские произведения. М. : Юрайт, 2019. С. 13–28.
29. Эрн В. Ф. Нечто о Логосе, русской философии и научности // Эрн В. Ф. Борьба за Логос. Философские произведения. М. : Юрайт, 2019. С. 57–86.
30. Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии религии. Часть третья: Абсолютная религия // Гегель Г. В. Ф. Философия религии : в 2 т. М. : Мысль, 1977. Т. 2. С. 200–336.
31. Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии. М. : Российская политическая энциклопедия, 2008. 592 с.
32. Соловьев В. С. Первое начало теоретической философии // Соч. : в 2 т. М. : Мысль, 1988. Т. 1. С. 758–796.