



RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES
INSTITUTE OF PHILOSOPHY

ISSN 0134-8655

History of Philosophy Yearbook 2021

No. 36



Moscow
2021

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

ISSN 0134-8655

Историко- философский ежегодник 2021

№ 36



Москва
2021

Историко-философский ежегодник 2021. № 36

Главный редактор: Ю.В. Синеокая
(Институт философии РАН, Москва, Россия)

Редакционная коллегия

Маттиас Бормут (Университет Ольденбурга, Ольденбург, Германия), К.Ю. Бурмистров (Институт философии РАН, Москва, Россия), М.Ф. Бькова (Университет Северной Каролины, Роли, США), В.В. Васильев (МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия); Кеннет Вестфаль (Босфорский университет, Стамбул, Турция), Н.А. Дмитриева (Академия Кантиана, Калининград, Россия; Московский педагогический государственный университет, Москва, Россия); А.Г. Жаворонков (Институт философии РАН, Москва, Россия); Эверт ван дер Зверде (Университет Неймегена, Неймеген, Нидерланды); Н.В. Мотрошилова (Институт философии РАН, Москва, Россия); Ю.В. Синеокая (Институт философии РАН, Москва, Россия); А.В. Смирнов (Институт философии РАН, Москва, Россия); Н.А. Татаренко (Институт философии РАН, Москва, Россия); Хельмут Хайт (Университет Тунцзи, Шанхай, Китай; Коллегия Фридриха Ницше, Веймар, Германия)

Редакционный совет

Г.Е. Аляев (Полтавский национальный технический университет, Полтава, Украина), К.М. Антонов (Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Москва, Россия), Чжан Байчунь (Пекинский педагогический университет, Пекин, Китай), Филипп Бютген (Университет Париж 1 Пантеон-Сорбонна, Париж, Франция), М.Н. Вольф (Институт философии и права СО РАН, Новосибирск, Россия), К.В. Ворожихина (Институт философии РАН, Москва, Россия), Марчелло Гарзанини (Флорентийский университет, Флоренция, Италия), Т.Б. Длугач (Институт философии РАН, Москва, Россия), А.П. Козырев (МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия), А.Н. Круглов (Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия), Гвидо Кузинато (Университет Вероны, Верона, Италия), В.Г. Лысенко (Институт философии РАН, Москва, Россия), Миколай Ольшевский (Институт философии и социологии Польской академии наук, Варшава, Польша), Э.Ю. Соловьев (Институт философии РАН, Москва, Россия), М.А. Солопова (Институт философии РАН, Москва, Россия), М.М. Фёдорова (Институт философии РАН, Москва, Россия), Майкл Форстер (Боннский университет, Бонн, Германия)

Учредитель и издатель: Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт философии Российской академии наук.

Периодичность: 1 раз в год. Выходит с 1986 г.

Журнал зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор). Свидетельство о регистрации СМИ: ФС77-82346 от 23 ноября 2021 г.

Подписной индекс в Объединенном каталоге «Пресса России» – 42050

Журнал включен в: Российский индекс научного цитирования (РИНЦ); ERIN PLUS.

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования и экспертного отбора

Адрес редакции: Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, оф. 414

Тел.: +7 (495) 697-91-98; e-mail: hopybook@iphras.ru; hopybook@gmail.com

Сайт: <https://ife.iphras.ru>

History of Philosophy Yearbook 2021. No. 36

Editor-in-Chief: Yulia V. Sineokaya
(RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia)

Editorial Board

Matthias Bormuth (University of Oldenburg, Oldenburg, Germany); Konstantin Y. Burmistrov (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia); Marina F. Bykova (North Carolina State University, Raleigh, NC, USA); Nina A. Dmitrieva (Academia Kantiana, Kaliningrad, Russia; Moscow State Pedagogical University, Moscow, Russia); Helmut Heit (Tongji University, Shanghai, China; Kolleg Friedrich Nietzsche, Weimar, Germany); Nelly V. Motroshilova (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia); Yulia V. Sineokaya (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia); Andrey V. Smirnov (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia); Nataliya A. Tatarenko (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia); Vadim V. Vasilyev (Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia); Kenneth R. Westphal (Bogazici University, Istanbul, Turkey); Alexey G. Zhavoronkov (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia); Evert van der Zweerde (Radboud University, Nijmegen, the Netherlands)

Advisory Board

Gennadii E. Aliaiev (Poltava National Technical University, Poltava, Ukraine); Konstantin M. Antonov (St. Tikhon's Orthodox University, Moscow, Russia); Zhang Baichun (Beijing Normal University, Beijing, China); Philippe Büttgen (University Paris 1 Pantheon-Sorbonne, Paris, France); Guido Cusinato (University of Verona, Verona, Italy); Tamara B. Dlugatch (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia); Maria M. Fedorova (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia); Michael N. Forster (University of Bonn, Bonn, Germany); Marcello Garzaniti (University of Florence, Florence, Italy); Alexey P. Kozyrev (Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia); Alexey N. Kruglov (Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia); Viktoria G. Lysenko (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia); Mikołaj Olszewski (Institute of Philosophy and Sociology, Polish Academy of Sciences, Warsaw, Poland); Maria A. Solopova (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia); Erikh J. Soloviev (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia); Marina N. Volf (Institute of Philosophy and Law, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk, Russia); Ksenia V. Vorozhikhina (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia)

Publisher: Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences

Frequency: once a year. First issue: 1986

The journal is registered with the Federal Service for Supervision of Communications, Information Technology, and Mass Media (Roskomnadzor). The Mass Media Registration Certificate No. FS77-82346 on November 23, 2021

Subscription index in the United Catalogue "The Russian Press" is 42050

Abstracting and Indexing: Russian Science Citation Index (RSCI).

All materials published in the "Philosophy of Science and Technology" journal undergo peer review process

Editorial address: 12/1 Goncharnaya Str., Moscow 109240, Russian Federation

Tel.: +7 (495) 697-91-98; e-mail: hopybook@iphras.ru; hopybook@gmail.com

Website: <https://ife.iphras.ru>

Историко-философский Ежегодник: итоги и замыслы (памяти главного редактора Нелли Васильевны Мотрошиловой)

Тридцать шестой выпуск Историко-философского Ежегодника, выходящий в год столетнего юбилея его учредителя – Института философии РАН, открывает новый этап в истории этого издания. Путь длиною в 35 лет пройден до конца, став значимой вехой в истории отечественной философской периодики: 23 июня 2021 г. ушла из жизни доктор философских наук, профессор Нелли Васильевна Мотрошилова – основательница, хранительница, постоянный автор и бесменный главный редактор Ежегодника. В наследство философскому сообществу Нелли Васильевна оставила не только авторитетное и востребованное профессионалами издание, на материалах которого выросли несколько поколений российских философов. Она подумала и о будущем своего любимого начинания: сформировала блестящий круг постоянных авторов Ежегодника, задала высочайшие профессиональные стандарты публикуемых в Ежегоднике текстов, позаботилась о том, чтобы ее ученики и коллеги были готовы продолжить ее дело, смогли бы взять ответственность за будущее Ежегодника на себя.

Принимать эстафету из рук Нелли Васильевны – трудный вызов. Ее исследовательский талант, эрудиция, острый ум, безупречный академический вкус и дружеское обаяние были живительным даром для окружающих. Нелли Васильевна Мотрошилова – лицо российской философии, знаковая фигура в поколении шестидесятников, исследователь европейского масштаба. Герои ее книг – Д. Бруно, Р. Декарт, И. Кант, Г.В.Ф. Гегель,

Ф. Ницше, В.С. Соловьев, Л.И. Шестов, Э. Гуссерль, М. Хайдеггер, Х. Арендт, М.К. Мамардашвили, Ю. Хабермас – мыслители первого регистра в философской традиции. Владея немецким, английским, французским и итальянским языками, она видела цель своих академических занятий в сближении отечественной и западноевропейской философских традиций. Ее исследовательская, переводческая и просветительская работа была направлена на устранение глухих границ между национальными философскими школами. Возглавляя Ежегодник, Н.В. Мотрошилова была членом редколлегий многих российских и зарубежных журналов, включая «Вопросы философии», «Философский журнал», «История философии», «Horizon: Феноменологические исследования», «Кантовский сборник», «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», «Studia Spinozana», «Hegel Bulletin» и др. Она знакомила русскоязычных читателей с современными тенденциями в западной, прежде всего немецкоязычной философии, и вводила в научный оборот зарубежных коллег достижения российских философов. Лауреат Премии Фонда Александра фон Гумбольдта, награжденная Рыцарским крестом ордена «За заслуги перед Федеративной Республикой Германия» (Bundesverdienstkreuz am Band) и медалью Института философии РАН «За вклад в развитие философии», Нелли Васильевна Мотрошилова была гражданином мира.

За 60 лет работы в Институте философии РАН (27 из которых были отданы руководству сектором истории западной философии) ею опубликовано более четырехсот работ на двенадцати языках. Автор и ответственный редактор 30 индивидуальных и коллективных монографий, Н.В. Мотрошилова отличалась масштабностью своих научных интересов и редким историко-философским талантом передачи сложных интеллектуально насыщенных концепций ясным, практически художественным языком. Ее труды – образец доскональной проработки первоисточников на языке оригинала, четкого и структурированного анализа идей, сочетающегося с глубоко личностным отношением к анализируемым феноменам.

Н.В. Мотрошилова была признанным экспертом по философии немецкого идеализма, феноменологии, экзистенциализму, русской философии XIX–XX вв., занималась социологией

познания, проблемами цивилизации и варварства, антиномиями в становлении философии советского периода. Она была инициатором и редактором-издателем первого свободного от идеологических штампов и самого востребованного на рубеже XX–XXI столетий отечественного учебника по истории философии в 4 томах «История философии: Запад – Россия – Восток» (1995–1999, 2010).

Стержневой темой исследований Н.В. Мотрошиловой всю ее жизнь, начиная с кандидатской диссертации «Критика идеалистических теорий активности субъекта (на примере феноменологии Э. Гуссерля и социологии познания)» (1963), оставался феноменологический метод Гуссерля, которому посвящены две самые объемные ее монографии ««Идеи I» Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию» (2003) и «Ранняя философия Эдмунда Гуссерля (Галле, 1887–1901)» (2018).

Н.В. Мотрошилова – кантовед с мировым именем. Именно ей удалось поднять отечественное кантоведение на качественно новый уровень, инициировав и за четверть века осуществив (совместно с профессором Марбургского университета Б. Тушлингом) издание первого двуязычного собрания сочинений Канта на русском и немецком языках в пяти томах (1994–2018).

Обладая живым интересом к мировой философской мысли и развитой историко-философской интуицией, Н.В. Мотрошилова, уже незадолго до смерти, первой в России выступила в печати с критическим разбором «Черных тетрадей» Хайдеггера и детальным анализом фундаментальной двухтомной монографии Хабермаса «Еще одна история философии», посвященной новому пониманию истории философии в контексте поворота к постметафизическому мышлению.

Делом чести Н.В. Мотрошилова считала борьбу с предрассудками и стереотипами, содержащимися в пренебрежительном отношении к философии советского времени, противопоставляя господствовавшей в СССР официальной идеологии догматизированного марксизма-ленинизма новаторскую исследовательскую мысль, формировавшуюся в различных областях отечественной философии как под влиянием мыслителей, принадлежавших к неофициальному сообществу, так и в русле тенденций мировой философии.

Историко-философский Ежегодник, созданный Нелли Васильевной в 1986 г. по совету академика Т.И. Ойзермана, которого в тот год она сменила на посту заведующего сектором истории западной философии Института философии РАН, был все 35 лет своего существования пространством академической свободы. Нелли Васильевне удалось практически невозможное – уже в 1990-х гг. Ежегодник фактически стал международным изданием. Единственным критерием в выборе текстов для публикации в Ежегоднике являлся профессионализм авторов. Несмотря на наукометрические нововведения и запреты, в Ежегоднике беспрепятственно продолжали печататься комментированные переводы классических философских текстов и архивные материалы. Эти ключевые принципы были и будут основными в издательской политике Историко-философского Ежегодника.

Жизнь идет вперед, Ежегодник обновляется. В начале 2021 г., когда Нелли Васильевна уже была тяжело больна, Ученый совет Института философии РАН поручил работу над новым номером Ежегодника мне. Заручившись согласием Нелли Васильевны, я пригласила в редакцию Ежегодника молодых коллег, провела ротацию редколлегии. Рубрики Ежегодника были изменены. Появились новые разделы, например: *Дискуссии*, цель которого – фиксировать и критически анализировать наиболее острые вопросы, обсуждаемые международным философским сообществом в наши дни. В Ежегоднике стали печататься статьи наших зарубежных авторов на английском и немецком языках (до этого года, за редким исключением, в Ежегоднике публиковались тексты только на русском языке, несмотря на то, что формально издание было трехязычным). Заработал новый сайт Ежегодника. Изменился дизайн обложки. Все эти перемены направлены на то, чтобы дать Ежегоднику достойное будущее, четко определить вектор развития издания на ближайшие годы. Практическая задача, стоящая сегодня перед редакцией Ежегодника, – вхождение издания в отечественные и международные научные базы данных. Это дело мы начинаем с нуля. Несмотря на то что Ежегодник более тридцати лет оставался одним из наиболее читаемых и ценимых в академическом сообществе изданий, а выход каждого нового номера был заметным

событием интеллектуальной жизни России, формально ни в одной базе данных (кроме РИНЦ) Ежегодник не числится.

История философии – живая, становящаяся область знания. Я верю, что Историко-философский Ежегодник будет меняться, оставаясь столь же востребованным и профессиональным изданием, как и прежде. Будут открываться новые возможности, расширится круг авторов, появятся новые читатели. Но не прервется начатый Нелли Васильевной разговор, не оборвется нить, связывающая поколения философов, объединенных Историко-философским Ежегодником.

Ю.В. Синеокая

ИССЛЕДОВАНИЯ

Дэвид Юм: классические и современные интерпретации

Васильев Вадим Валерьевич – доктор философских наук, профессор, член-корреспондент РАН, заведующий кафедрой истории зарубежной философии философского факультета. Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119234, г. Москва, Ломоносовский проспект, д. 27, к. 4; e-mail: izf@philos.msu.ru

Аннотация. В статье рассматриваются классические и некоторые современные интерпретации идей шотландского философа эпохи Просвещения Дэвида Юма. Обсуждаются истоки классических интерпретаций, основания их выдвижения и направления их трансформации. Показано, что, несмотря на достоинства, главные классические интерпретации – скептическая и натуралистическая – не выдерживают критики. Натуралистическая интерпретация исходит из того, что в решении центральных философских вопросов Юм следует «экспериментальному методу», однако можно показать, что это не так. Скептическая интерпретация предполагает, что Юм был скептиком, что, строго говоря, опять-таки не соответствует действительности. Серьезные проблемы имеются и у новейших интерпретаций идей Юма, в частности у интерпретации П. Рассела. В конце статьи намечены пути создания новой синтетической интерпретации идей Юма.

Ключевые слова: Юм, скептическая интерпретация идей Юма, натуралистическая интерпретация идей Юма, синтетическая интерпретация идей Юма, Н. Кемп-Смит, Д.Ф. Нортон, П. Рассел

Для цитирования: Васильев В.В. Дэвид Юм: классические и современные интерпретации // Историко-философский ежегодник. 2021. № 36. С. 11–24.

Любой великий философ может быть прочтен и истолкован по-разному. В самом деле, взгляды великого философа наверняка должны отличаться глубиной, но глубина неизбежно порождает неясности, а они-то и открывают возможность самых разных толкований. Философы ведут нескончаемые споры о теории идей Платона, трансцендентальном идеализме Канта и понятии духа у Гегеля. Мало какой философ, однако, вызывал столь полярные оценки, как Дэвид Юм. Учитывая влияние этого шотландского философа эпохи Просвещения на сегодняшнюю мысль – а оно огромно, – полезно было бы попробовать разобраться в этом разнообразии толкований.

В этой статье я расскажу о классических толкованиях философии Юма, о современных тенденциях в ее интерпретации, покажу трудности этих толкований (их наличие во многом объясняет само разнообразие подходов к пониманию юмовских идей) и намечу пути их преодоления. В отечественной литературе Е.Н. Блиновым уже предпринималась попытка систематического обсуждения классических и современных интерпретаций идей Юма¹. Мою статью можно рассматривать как продолжение и дополнение интересного и содержательного анализа Блинова. Блинов доказывает, что влияние Юма резко выросло в XX в., а до этого он если и был известен, то в первую очередь не как философ, а как историк и эссеист. С этим в целом можно согласиться. Хотя Юма нельзя назвать философом, который был малоизвестен при жизни, но открыт последующими поколениями, и хотя он был одним из самых обсуждаемых мыслителей своего времени, его известность и в самом деле была связана не столько с его философскими трудами, сколько с его историческими произведениями, а также с религиозно-философскими изысканиями и популярными эссе на разные темы. Нельзя,

¹ Блинов Е.Н. Дэвид Юм: долгая дорога в классики // Эпистемология и философия науки. 2011. № 1. С. 181–197.

правда, резко противопоставлять эти труды его философским исследованиям. В самом деле, его популярные эссе разрабатывают темы, намеченные в его главном философскомopusе – «Трактате о человеческой природе», его религиозно-философские работы опираются на философские предпосылки и даже свой главный исторический проект – шеститомную «Историю Англии» – Юм считал хотя бы отчасти философским.

Нельзя к тому же утверждать, что «Трактат о человеческой природе» и другие собственно философские труды Юма – прежде всего «Исследование о человеческом познании», «Исследование о принципах морали» и «Диалоги о естественной религии» – остались незамеченными современниками шотландского мыслителя. «Трактат», к примеру, заметили в достаточной степени для того, чтобы не допустить его автора к преподаванию в Эдинбургском университете на основании содержащихся в нем крамольных идей, и для того, чтобы пробудить от догматического сна И. Канта и обратить в философию основателя школы философии здравого смысла Т. Рида.

Упомянутые мыслители как раз и определили тональность ранних толкований идей Юма. Оба они считали Юма радикальным скептиком, разрушителем человеческого знания. Рид пытался противопоставить скептическим популяризациям Юма человеческий здравый смысл, Кант же доказывал, что человеческое знание может быть сохранено и рационально оправдано и без апелляций к непроясненным интуициям здравого смысла, правда, лишь в достаточно узких границах возможного опыта (хотя в этих границах оно может быть и априорным, т.е. о предметах возможного опыта мы, по Канту, можем достоверно узнавать что-то априори). Вскоре оформилась схема, воспроизводимая иногда и в наши дни²: Юм был продолжателем традиции британского эмпиризма и довел эту эмпиристскую линию до скептических крайностей, т.е., по сути, до самоотрицания. В XIX в. эта схема была популярна в неогегельянской среде. Но уже на рубеже XIX и XX вв. стало очевидно, что это не единственная возможная интерпретация идей Д. Юма.

² См., напр.: *Scruton R. A Short History of Modern Philosophy: From Descartes to Wittgenstein. 2nd ed. London: Routledge, 2002. P. 123.*

Поворот в понимании философии Юма справедливо связывают с работами шотландского историка философии Н. Кемп-Смита³. Он стал создателем натуралистической интерпретации юмовской философии. На первом плане у Юма, считал Кемп-Смит, была не скептическая программа, а эмпирически ориентированный проект исследования человеческой природы, которую Юм понимал как совокупность изначально присущих людям инстинктов и предрасположенностей, имеющих отношение как к познанию, так и к эмоциям и аффектам. Натуралистическая интерпретация опирается на солидные текстологические основания. Юм действительно говорил о необходимости создания «науки о человеческой природе», он и в самом деле призывал строить такую науку на фундаменте наблюдения и экспериментов, и он доказывал наличие у людей особых когнитивных инстинктов и эмоциональных предрасположенностей⁴.

Кемп-Смит, однако, так увлекся обсуждением натуралистического проекта Юма, что оставил без должного внимания скептические составляющие его философии (за исключением скептической линии в «Диалогах о естественной религии», но анализ этой работы обособляется Кемпом-Смитом и не обсуждается в его большой монографии о Юме). Но эти составляющие нельзя игнорировать. Ведь первая книга «Трактата о человеческой природе», разбору которого Кемп-Смит уделяет наибольшее внимание в только что упомянутой монографии «Философия Дэвида Юма»⁵, завершается настоящим скептическим манифестом, рассуждениями о глубоких противоречиях, в которых запутывается человеческий разум и которые преодолеваются лишь потому, что в состоянии скепсиса нельзя ничего реально делать. Практические интересы побеждают и развеивают скептический сон.

³ [Kemp] Smith N. Naturalism of Hume I // Mind. 1905. Vol. 14. No. 54. P. 149–173; [Kemp] Smith N. Naturalism of Hume II // Mind. 1905. Vol. 14. No. 55. P. 335–347.

⁴ См. напр.: Юм Д. Сочинения: в 2 т. М.: Мысль, 1994. Т. 1. С. 54–59; Т. 2. С. 47–48.

⁵ Kemp Smith N. The Philosophy of David Hume: A Critical Study of Its Origins and Central Doctrines. With a new introduction by Don Garrett. New York: Palgrave Macmillan, 2005. 568 p.

Достоинства натуралистической интерпретации Н. Кемпа-Смита и вместе с тем игнорирование им скептической составляющей юмовского проекта во многом предопределили дальнейшее развитие мирового юмоведения. Историки философии стали искать такую интерпретацию взглядов Юма, при которой его натуралистические интенции сочетались бы с его скептическими настроениями. Не все, правда, считали, что такая интерпретация в принципе достижима⁶, но большинство верили и верят в то, что она может быть предложена. Одну из самых известных интерпретаций предложил Д.Ф. Нортон. Ее суть ясна из заглавия его книги о Юме: «Дэвид Юм: моралист здравого смысла, скептический метафизик»⁷. В исследованиях морали, считал Нортон, Юм был вполне позитивным мыслителем (в третьей книге «Трактата» – «О морали» – ни разу не употребляется слово «скептицизм»), зато при обсуждении метафизических тем, таких как вопрос о материальной и мыслящей субстанции или о существовании Бога и внешнего мира он давал волю скепсису. Интерпретация Нортона, впрочем, не создает впечатление гармонического сочетания у Юма натуралистических и скептических мотивов. Сам Нортон писал, что, согласно его пониманию, «Юм и скептик, и не скептик»⁸. Впрочем, можно попробовать показать, что дисгармония не является неизбежной. Можно утверждать, что скептические настроения позволяют Юму нащупать те области, в которых возможны достоверные результаты, – и понять, что путь к их достижению лежит через наблюдения и эксперименты. Более того, можно попробовать показать, что сама позитивная натуралистическая концепция Юма, предполагающая инстинктивный, а следовательно, нерациональный характер компонентов человеческой природы, требует как-то продемонстрировать эту нерациональность, что как раз и достигается Юмом с помощью скептических аргументов. Такую трактовку соотношения натурализма

⁶ См.: *Parusniková Z.* Against the Spirit of Foundations: Postmodernism and David Hume // *Hume Studies*. 1993. No. 1. P. 1–18.

⁷ *Norton D.F.* David Hume: Common Sense Moralism, Sceptical Metaphysician. Princeton: Princeton University Press, 1982. 329 p.

⁸ *Norton D.F.* David Hume. P. ix.

и скептицизма предлагали Б. Страуд и П. Гаррет⁹. Проблема с этой интерпретацией состоит, однако, в том, что под нее можно подвести далеко не все скептические сюжеты Юма.

В последнее время в исследованиях умеренных натуралистов (так можно называть этот подход, целью которого является гармонизация натуралистических и скептических устремлений Юма) обнаружилась некая новая тенденция, которую можно назвать антирелигиозной. Наиболее заметным ее выразителем является П. Рассел¹⁰. Рассел доказывает, что скептические разработки юмовского «Трактата о человеческой природе» были направлены прежде всего на демонтаж разного рода религиозных учений, сдерживавших развитие так называемых моральных наук. Иначе говоря, главной целью скептических устремлений Юма была секуляризация гуманитарных и общественных дисциплин, выведение их из религиозных контекстов и помещение их в экспериментальные контексты, в которых в то время уже давно успешно развивались науки о природе. Антирелигиозные интенции «Трактата» не лежат на поверхности, но тем ценней могла бы быть интерпретация Рассела, вскрывающая неясные пласты юмовской мысли и убеждающая читателей в гармоническом сосуществовании у Юма натурализма и скептицизма.

Интерпретация Рассела, как кажется, подкрепляется тем обстоятельством, что Юм действительно интересовался религиозной тематикой и много сделал для изучения истоков религии и рациональных оснований веры в существование верховной разумной и благой сущности, Бога. На деле, однако, этот интерес Юма можно обернуть против интерпретации Рассела. Дело в том, что, хотя «Трактат о человеческой природе» был создан Юмом в молодом возрасте (он написал его в середине 1730-х гг. во Франции, завершив первый вариант текста, когда

⁹ *Stroud B.* Hume. London: Routledge, 1977. 280 p.; *Garrett D.* «A Small Tincture of Pyrrhonism»: Skepticism and Naturalism in Hume's Science of Man // *Pyrrhonian Skepticism* / Ed. by W. Sinnott-Armstrong. Oxford: Oxford University Press, 2004. P. 68–98.

¹⁰ *Russell P.* The Riddle of Hume's Treatise: Skepticism, Naturalism, and Irreligion. Oxford: Oxford University Press, 2008. 442 p.

ему было 25 лет), это было не первое большое сочинение Юма. Еще до «Трактата» он написал книгу о естественной религии, из которой впоследствии выросли «Диалоги о естественной религии»¹¹. Хотя эта книга не дошла до нас, можно уверенно утверждать, что именно она служила подготовительной работой к секуляризации области моральных наук (мы знаем, что в этой работе рассматривались и критиковались доказательства бытия Бога, а секуляризация научных дисциплин как раз и является следствием их критики), и в «Трактате» Юм уже исходит из этой установки, а не обосновывает ее. Но в таком случае его скептические аргументы в «Трактате» наверняка служат совсем не тем целям, о которых говорил Рассел, и его интерпретация утрачивает свою правдоподобность.

Не менее серьезные проблемы, однако, есть и у других упомянутых интерпретаций. И они не связаны с их неполнотой или незавершенностью. Речь идет о проблемах другого типа, о недостатках, которые едва ли возможно исправить частными уточнениями или дополнениями.

Возьмем натуралистическую интерпретацию. Я уже отмечал, что ее создатель, Н. Кемп-Смит, не уделял должного внимания скептическим разработкам Юма. Но этот недостаток как раз несложно исправить, и последователи Кемпа-Смита пытались делать это. Легко можно скорректировать и другие в лучшем случае сомнительные положения, высказывавшиеся Н.К. Смитом, утверждавшим, к примеру, будто учение Юма о морали можно рассматривать как продолжение хатчесоновского сентиментализма (что не соответствует действительности: это совершенно разные метаэтические конструкции, так как Хатчесон исходил из существования особого морального чувства, а Юм считал истоком морали симпатию, или эмпатию, как мы назвали бы ее сейчас) или что Юм создавал свой «Трактат» в такой последовательности, которая противоположна порядку его книг в финальной версии¹². Гораздо сложнее сторонникам натуралистической интерпретации Юма объяснить то обстоятельство, что Юм вовсе не был радикальным сторонником применения

¹¹ Юм Д. Соч.: в 2 т. Т. 2. С. 736.

¹² Kemp Smith N. The Philosophy of David Hume. P. vi–vii, 13, 538.

экспериментального метода в моральных науках. Такое понимание методологии Юма является важной составной частью натуралистической интерпретации. Конечно, подобное мнение о Юме не лишено оснований. Во введении в «Трактат» Юм действительно говорил, что единственным прочным основанием наук о человеке может быть опыт и наблюдение¹³. Но суть в том, что со временем его позиция претерпела изменения. В первой главе «Исследования о человеческом познании», изоморфной введению в «Трактат», он вообще не употребляет слова «опыт», «наблюдение» и «эксперимент» в контексте рассуждений о своей методологии. Он акцентирует внимание на точности и строгости науки о человеческой природе, которую он также называет здесь «истинной метафизикой»¹⁴. И это не какое-то случайное упущение. В другой главе «Исследования» он методологически противопоставляет метафизические науки естествознанию, а не сближает их, как раньше. Главным препятствием их прогресса является, считает он, «темнота идей и двусмысленность терминов»¹⁵. Соответственно, они должны уделять большое внимание прояснению терминов и понятий или, как мы сейчас бы сказали, концептуальному анализу, который традиционно понимается как совокупность априорных процедур. Так что понимание Юмом истинной метафизики как дисциплины, основанной на концептуальном анализе, никак не вписывается в тот образ его философии, который отстаивали сторонники натуралистической интерпретации.

Не меньшие внутренние проблемы свойственны и скептической интерпретации философии Юма. Чтобы понять их природу, проще всего начать с прямого вопроса, был ли Юм скептиком. Вопрос этот может, правда, показаться довольно расплывчатым, но его легко конкретизировать. Дело в том, что с античных времен настоящими скептиками считались те философы, которые стремятся выявлять противоречия в традиционных философских темах и воздерживаться от позитивных теоретических суждений на их счет. При этом само воздержание

¹³ Юм Д. Соч.: в 2 т. Т. 1. С. 57.

¹⁴ Там же. Т. 2. С. 11.

¹⁵ Там же. С. 52.

от суждений воспринимается скептиками в позитивном эмоциональном ключе, это приятное состояние невозмутимости¹⁶.

Если согласиться с таким пониманием, то Юм совершенно точно никогда не был скептиком. Он действительно часто обсуждал разного рода противоречия или неудобные для него контр-примеры к собственным теориям, но их обнаружение вовсе не вызывало у него позитивных эмоций. Напротив, оно воспринималось как что-то тягостное и меланхолическое¹⁷. И Юм, разумеется, не удовлетворялся такими находками, а настойчиво пытался устранять найденные нестыковки. Поиск решений мог затягиваться на много лет, но Юм не прекращал его. Иногда четкие решения так и не находились (как в случае противоречий, обнаруженных Юмом в собственной концепции Я как пучка перцепций), иногда решение получалось довольно схематичным (как в случае противоречия между нашей убежденностью в независимом от нас существовании тел и доказательствами, что тела могут существовать только в восприятии, или противоречия между субъективной убедительностью и объективной необудительностью аргумента в пользу бытия Бога от целесообразности природы), но подчас Юм все же находил детальные ответы на подобные вопросы. Такого рода ответ он, к примеру, предлагал при рассмотрении потенциальных противоречий, связанных с представлением о бесконечной делимости пространства и заполняющих его тел. Противоречий, считал Юм, удастся избежать, если исходить из правильного понимания того, как формируются у нас идеи тел, или, шире, из правильной теории абстракции¹⁸.

Другим примером детального разрешения Юмом противоречий является его «Диалог», дополняющий и завершающий «Исследование о принципах морали». Здесь Юм обсуждает актуальный и поныне вопрос об универсальных моральных ценностях. С одной стороны, кажется, что единство человеческой природы людей разных эпох (или их принадлежность к одному биологическому виду, как мы сейчас бы сказали) наводит

¹⁶ Ср. напр.: *Hazlett A. A Critical Introduction to Skepticism*. London: Bloomsbury, 2014. P. 7–8.

¹⁷ Юм Д. Соч.: в 2 т. Т. 1. С. 309.

¹⁸ Там же. Т. 2. С. 137.

на мысль о неизбежности единого понимания ими морали, если признать, как и считает Юм, что она коренится в природе человека. С другой стороны, факты говорят, что люди разных эпох по-разному понимают добро и зло. В «Диалоге» Юм пытается найти баланс между универсализмом и плюрализмом моральных предпочтений. Он сам был доволен результатами работы и давал понять в письме своему приятелю Г. Элиоту, что это исследование было примером успешного решения проблемы, которая могла бы привести и к скептическим выводам. При этом он добавлял, что такие позитивные решения могут не всегда даваться легко – из-за сложности проблем, а порой просто потому, что удача может отвернуться от исследователя. Но в любом случае надо продолжать поиски¹⁹.

Таким образом, по своим интенциям Юм совершенно точно был антискептическим автором. Представления об обратном связаны с тем, что Юм не всегда мог сразу разрешить противоречия, обнаруживаемые им самим или находимые при подсказке других авторов, таких как П. Бейль или Дж. Беркли. Стремление же к отысканию противоречий, а также разного рода контрпримеров и нестыковок связано, судя по всему, с индивидуальными особенностями личности Юма, с тем, что сам он называл своим «неустанным воображением»²⁰. Надо также заметить, что в какие-то моменты Юм был близок к признанию того, что некоторые противоречия могут оставаться неразрешенными теоретическими средствами. И в таком случае разрешить их можно будет только практически, игнорируя их в обыденной жизни, действуя так, будто их нет. Однако в дальнейшем Юм возвращался к поискам также и теоретических решений этих противоречий.

В общем, хотя при слабом понимании термина «скептицизм» (а именно при отождествлении скептицизма с установкой на исследования, с сомнениями, с признанием границ человеческого познания или с невозможностью всеохватных рациональных обоснований) Юма можно назвать скептиком (именно в таком смысле сам он сближал свою позицию с «академическим»

¹⁹ Юм Д. Соч.: в 2 т. Т. 2. С. 738.

²⁰ Там же. С. 736.

скептицизмом, или «академической философией»²¹), радикальная скептическая интерпретация философии Юма не выдерживает критики. То же самое, как мы видели, можно сказать и о традиционной натуралистической интерпретации. Но это не значит, что они должны быть полностью отброшены. Напрашивающимся выходом может быть некая синтетическая интерпретация, учитывающая наработки «натуралистов» и «скептиков».

Хочу только подчеркнуть, что ответить на вопрос «Чего хотел Юм?», ответ на который как раз и стремятся давать авторы различных интерпретаций, на мой взгляд, можно лишь с учетом понимания эволюции юмовских идей и эволюции самого Юма как философа. Мировое юмоведение долгое время игнорировало эту тему²², сосредоточивая свое внимание в основном на раннем «Трактате о человеческой природе», от которого Юм, кстати, официально отрекся. В последние десятилетия картина, впрочем, изменилась, но последствия антиэволюционистского подхода к толкованию идей Юма ощущаются и поныне. Скажем, в современном юмоведении нет понимания того, что эволюцию этических идей Юма невозможно уяснить без учета его «Истории Англии», не осознаются кардинальные изменения, произошедшие со временем в его учении об аффектах, не акцентируются методологические изменения в «Исследовании о человеческом познании» в сравнении с «Трактатом о человеческой природе» и т.п. Все эти вещи еще предстоит осмыслить. Сам я предпринял такую попытку в своей недавней книге «Дэвид Юм и загадки его философии»²³, своеобразным введением к которой является данная статья. Но единичные усилия в любом случае не имеют большого значения в науке, они должны превращаться в тренды.

Добавлю в заключение, что осознание некорректности традиционных интерпретаций философии Юма и их современных отпрысков может изменить наши представления и о личности Юма. В современной биографической литературе о Юме по-прежнему доминируют представления, восходящие к знаменитой

²¹ Юм Д. Соч.: в 2 т. Т. 2. С. 129–144.

²² Ср.: Блинов Е.Н. Дэвид Юм: долгая дорога в классики. С. 184.

²³ Васильев В.В. Дэвид Юм и загадки его философии. М.: УРСС, 2020. 704 с.

биографии Э. Моснера²⁴. Моснер исходил из того, что Юм был скептиком, и объяснял его личные качества – добродушие, невозмутимость, стойкость перед лицом смерти и т.п. – на основе традиционного образа скептического философа. Но если отказаться от этой предпосылки и непредвзято посмотреть на факты, то мы увидим, что Юм был гораздо более сложной личностью, чем считал Моснер и его последователи. И мы увидим, как много важных эпизодов жизни Юма было оставлено за бортом моснеровской биографии – именно потому, что они не укладывались в схемы, вытекающие из неверных интерпретаций.

В общем, Юм, как и, наверное, любой большой философ, по-прежнему открыт для новых толкований. Посвящая себя им, мы приобщаемся к великой традиции мировой философии и в той или иной степени продолжаем эти традиции, обогащаем ее и еще больше сами обогащаемся ею.

Список литературы

- Блинов Е.Н.* Дэвид Юм: долгая дорога в классики // Эпистемология и философия науки. 2011. № 1. С. 181–197.
- Васильев В.В.* Дэвид Юм и загадки его философии. М.: УРСС, 2020. 704 с.
- Юм Д.* Сочинения: в 2 т. М.: Мысль, 1994.
- Garrett D.* “A Small Tincture of Pyrrhonism”: Skepticism and Naturalism in Hume’s Science of Man // *Pyrrhonian Skepticism* / Ed. by W. Sinnott-Armstrong. Oxford: Oxford University Press, 2004. P. 68–98.
- Hazlett A.* A Critical Introduction to Skepticism. London: Bloomsbury, 2014. 212 p.
- [*Kemp*] *Smith N.* Naturalism of Hume I // *Mind*. 1905. Vol. 14. No. 54. P. 149–173.
- [*Kemp*] *Smith N.* Naturalism of Hume II // *Mind*. 1905. Vol. 14. No. 55. P. 335–347.
- Kemp Smith N.* The Philosophy of David Hume: A Critical Study of Its Origins and Central Doctrines. With a new introduction by Don Garrett. New York: Palgrave Macmillan, 2005. 568 p.

²⁴ *Mossner E.C.* The Life of David Hume. 2nd ed. Oxford: Oxford University Press, 1980. 709 p.

- Mossner E.C.* The Life of David Hume. 2nd ed. Oxford: Oxford University Press, 1980. 709 p.
- Norton D.F.* David Hume: Common Sense Moralist, Sceptical Metaphysician. Princeton: Princeton University Press, 1982. 329 p.
- Parusniková Z.* Against the Spirit of Foundations: Postmodernism and David Hume // Hume Studies. 1993. Vol. 1. P. 1–18.
- Russell P.* The Riddle of Hume's Treatise: Skepticism, Naturalism, and Irreligion. Oxford: Oxford University Press, 2008. 442 p.
- Scruton R.* A Short History of Modern Philosophy: From Descartes to Wittgenstein. 2nd ed. London: Routledge, 2002. 328 p.
- Stroud B.* Hume. London: Routledge, 1977. 280 p.

David Hume: Classical and Contemporary Interpretations

Vadim V. Vasilyev

D.Sc. in Philosophy, Professor, Correspondent Member of the Russian Academy of Sciences, Head of the Department of History of World Philosophy, Faculty of Philosophy. Lomonosov Moscow State University. 27/4, Lomonosovsky prospect, Moscow, 119234, Russian Federation; e-mail: izf@philos.msu.ru

Abstract. In this paper, I consider the classical and some of the contemporary interpretations of the ideas of the Scottish Enlightenment philosopher David Hume. I briefly discuss the sources of classical interpretations, reasons to accept them, and the directions of their transformation in contemporary literature. I try to show that, despite their merits, the main classical interpretations – sceptical and naturalistic – do not stand up to criticism. The naturalistic interpretation assumes that Hume follows the “experimental method” in solving philosophical questions, but it can be shown that this is not so, at least in his First Enquiry. The sceptical interpretation suggests that Hume was a sceptic, which, strictly speaking, is also wrong. The newest interpretations of Hume's ideas – Paul Russell's, for example – also have serious problems. At the end of the article, I outline some ways of creating a new synthetic interpretation of Hume's ideas.

Keywords: Hume, skeptical interpretation of Hume's ideas, naturalistic interpretation of Hume's ideas, synthetic interpretation of Hume's ideas, N. Kemp-Smith, D.F. Norton, P. Russell

For citation: Vasilyev, V.V. “David Yum: klassicheskie i sovremennye interpretatsii” [David Hume: Classical and Contemporary Interpretations], *Istoriko-filosofskii ezhegodnik*, 2021, No. 36, pp. 11–24. (In Russian)

References

- Blinov, E.N. “David Hume: dolgaya doroga v klassiki” [David Hume: A Long Road to the Pantheon], *Epistemologiya i filosofiya nauki*, 2011, No. 1, pp. 181–197. (In Russian)
- Garrett, D. “«A Small Tincture of Pyrrhonism»: Skepticism and Naturalism in Hume’s Science of Man”, *Pyrrhonian Skepticism*, ed. W. Sinnott-Armstrong. Oxford: Oxford University Press, 2004, pp. 68–98.
- Hazlett, A. *A Critical Introduction to Skepticism*. London: Bloomsbury, 2014. 212 pp.
- Hume, D. *Sochineniya* [Works], 2 Vols. Moscow: Mysl’ Publ., 1994. (In Russian)
- [Kemp] Smith, N. “Naturalism of Hume I”, *Mind*, 1905, Vol. 14, No. 54, pp. 149–173.
- [Kemp] Smith, N. “Naturalism of Hume II”, *Mind*, 1905, Vol. 14, No. 55, pp. 335–347.
- Kemp Smith, N. *The Philosophy of David Hume: A Critical Study of Its Origins and Central Doctrines*, with a new introduction by Don Garrett. New York: Palgrave Macmillan, 2005. 568 pp.
- Mossner, E.C. *The Life of David Hume*, 2nd ed. Oxford: Oxford University Press, 1980. 709 pp.
- Norton, D.F. *David Hume: Common Sense Moralism, Sceptical Metaphysician*. Princeton: Princeton University Press, 1982. 329 pp.
- Parusniková, Z. “Against the Spirit of Foundations: Postmodernism and David Hume”, *Hume Studies*, 1993, No. 1, pp. 1–18.
- Russell, P. *The Riddle of Hume’s Treatise: Skepticism, Naturalism, and Irreligion*. Oxford: Oxford University Press, 2008. 442 pp.
- Scruton, R. *A Short History of Modern Philosophy: From Descartes to Wittgenstein*, 2nd ed. London: Routledge, 2002. 328 pp.
- Stroud, B. *Hume*. London: Routledge, 1977. 280 pp.
- Vasilyev, V.V. *David Hume i zagadki ego filosofii* [David Hume and Riddles of His Philosophy]. Moscow: URSS Publ., 2020. 704 pp. (In Russian)

Мен де Биран и Наполеон: фрагмент пути философа к «новой антропологии»

Кротов Артем Александрович – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой истории и теории мировой культуры философского факультета Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119234, г. Москва, Ломоносовский проспект, д. 27, к. 4; e-mail: krotov@philos.msu.ru

Аннотация. В статье анализируется один из эпизодов творческого пути родоначальника французского спиритуализма XIX в., связанный с итоговой трансформацией его философского учения. Несомненно, переходу от своеобразной формы волюнтаризма к религиозной антропологии способствовали некоторые проблемы теоретического характера, не находившие убедительного решения в рамках выработанной Бираном модели познавательного процесса. Но наряду с ними к числу причин, определивших формирование поздней философии Бирана, относятся размышления депутата от Дордони о значении наполеоновской политики для Франции и Европы. Выводы, к которым приходит философ, побуждают его принять вполне определенную интерпретацию, касающуюся смысла современных ему политических событий, а также внести поправки в общие принципы отстаиваемого им мировосприятия. Индивидуальное волевое усилие помещается в поле религиозной проблематики. Противоречия между двумя сферами, внешней и внутренней жизнью находят свое объяснение в учении о трех уровнях человеческого бытия.

Ключевые слова: Мен де Биран, спиритуализм, французская философия, философская антропология, метафизика

Для цитирования: Кротов А.А. Мен де Биран и Наполеон: фрагмент пути философа к «новой антропологии» // Историко-философский ежегодник. 2021. № 36. С. 25–41.

Идейная эволюция Мен де Бирана сложна и драматична. Философ, в своих построениях отдававший приоритет внутреннему миру, был крайне чувствителен к различным изменениям социальной среды, к многообразным столкновениям, конфликтам своего времени. Три этапа его творческого пути, традиционно выделяемые исследователями, насыщены сомнениями, размышлениями над новыми фактами, нестандартными ходами мысли. Конечно, последовательное изменение его философской позиции было определено группой факторов: здесь и теоретические затруднения, нерешенные проблемы, требовавшие пересмотра, казалось бы, уже сложившейся системы, но также и воздействие внешних обстоятельств, политических событий, в которые оказывался вовлечен философ и размышления над которыми иногда приводили его к развитию, корректировке и даже отказу от ряда прежних идей.

Одним из значимых элементов, связанных с эволюцией бирановского учения, является смена приоритетов в оценке философом личности императора и наполеоновской политики как таковой. Разумеется, в этом случае речь идет лишь об одном из факторов, по сути о фрагменте (хотя исключительно важном) творческого пути философа к его поздней концепции «новой антропологии». Составить общее представление об этом фрагменте позволяют не только письма и «Дневник» Бирана, но и относительно недавно (на рубеже XX–XXI вв.) опубликованные документы, связанные с его политической деятельностью.

Дневниковые записи Биран рассматривал как важные, необходимые материалы, предназначенные к использованию при построении науки о человеке. По его мнению, если бы люди тщательно фиксировали свои различные чувства, мысли, настроения, размышляли об этапах своей жизни, вдумчиво сравнивали бы их, тогда наука обогатилась бы бесценными наблюдениями, способными прояснить очень многое относительно нашей природы. Поэтому собственному дневнику Биран придавал

философское значение: отмечая душевные состояния, всякого рода восприятия, приходящие в голову мысли, он стремился через индивидуальное подойти к универсальному. Биран не только старался скрупулезно описывать переживания, волнения, размышления, но и отмечал общее свое состояние в различные периоды времени. «Наверняка есть влияние сезона сильной летней жары на мои органические, интеллектуальные и моральные способности. Я всегда нахожу себя самого, в этих трех отношениях, ниже моей обычной силы; во время трех или четырех месяцев лета большое нервное непостоянство, абсолютная неспособность к вниманию, полный упадок и крайняя легкость поддаваться всем внешним и внутренним воздействиям совпадают со слабостью желудка и многими другими недомоганиями»¹. При этом дневниковые записи для него – часть пути к истине, которую отнюдь не следует подавать в виде разрозненных, фрагментарных положений, она вполне, на его взгляд, может и должна находить свое выражение в классической форме метафизических трактатов.

Биран глубоко переживал противоположность внутреннего и внешнего начал человеческой жизни, стремился преодолеть разрыв между ними. Его философская эволюция, так или иначе, является отражением усилий, предпринятых им в этом направлении. Отсюда – различные формы, которые принимала его система, вплоть до последней ее версии – «новой антропологии».

Бывший гвардеец короля в эпоху революционного террора удаляется от дел, занимается чтением философских текстов, интересуется математикой. После термидорианского переворота он обращается к политической деятельности. Биран входит в состав административного совета департамента Дордонь, затем, после прихода к власти Наполеона, становится супрефектом Бержерака. Философ имел возможность встречать императора на официальных приемах, но к его близкому окружению не принадлежал никогда. Поначалу он видел в новом правителе выдающуюся фигуру, способную привести страну к процветанию, а Европу – к длительному миру. Характерно, что в 1807 г.,

¹ *Maine de Biran M.F.P.* Journal / Publ. par H. Gouhier. T. I. Neuchâtel: La Baconnière, 1954. P. 13.

на празднике, посвященном заключению Тильзитского мира, Бيران говорил о «великом и бессмертном императоре», отдавая предпочтение гражданской, организующей народ стороне деятельности государя по сравнению с военной. Конечно, Наполеон внушает восхищение тем, что с легкостью «ниспровергает» врагов и сметает со своего пути любые армии, но сегодня «столько стихийных знаков почитания, исходящих из глубины сердец, обратятся к доброму гению, который умиротворяет и утешает», притом в большей степени, чем к «гению внушительному и ужасному»². Поражающий воображение герой велик силой, но еще более – милосердием. Бيران рассчитывает на близкое окончание наполеоновских войн, сопрягая свои надежды с идеей «покоя цивилизованного мира». Сходные мысли он выражал и позднее. Например, когда от имени делегации своего департамента вручил написанный им приветственный адрес императору, в котором утверждалось, что Наполеон «для нас больше не величественный и ужасный завоеватель», а «счастливый гений, который умиротворяет, утешает, исправляет все бедствия, и сочетает все разъединенные начала»³. Конечно, Бيران приписывал наполеоновской политике те цели, которые ему самому казались наиболее разумны и близки. Иллюзия, разделяемая многими его современниками. По справедливому замечанию Анри Гуйе, в этот период Бيران «видит в императоре умиротворителя и созидателя, в котором нуждается Франция»⁴. Как бы то ни было, череда нескончаемых войн породила в сознании философа чувство нарастающего разочарования. Оно нашло и свое внешнее выражение – когда трон императора пошатнулся – в выступлении знаменитой «комиссии пяти» законодательного корпуса в декабре 1813 г. Комиссия, в состав которой входил Бيران (примечательно, что этот факт неоднократно упоминается в корреспонденции императора⁵), объявила

² *Maine de Biran M.F.P. Oeuvres*. Т. XII/1. Paris: Vrin, 1999. P. 209.

³ *Ibid.* P. 253–254.

⁴ *Gouhier H. Maine de Biran // Dictionnaire des philosophes*. Paris: Albin Michel, 2001. P. 981.

⁵ *Napoléon Bonaparte. Correspondance générale*. Т. XIV. Paris: Fayard, 2017. P. 1186, 1192.

о необходимости прекратить «варварскую войну», высказалась за то, что мирные предложения антифранцузской коалиции, согласно которым империя сокращалась до естественных границ, надлежало принять без колебаний, в момент их поступления. Сразу вслед за обнародованием мнения комиссии законодательного корпуса его заседания по распоряжению Наполеона были прерваны.

В феврале 1814 г. Бيران записывает в «Дневнике» мысли о природе власти государя. С его точки зрения, правитель нуждается более всего в любви подданных. Но вместе с тем принцип народного суверенитета губителен для любого государственного устройства. Властитель, заслуженно пользующийся поддержкой народа, будучи «человеком сердца», не должен потерять ее. Только если он откажется от неукоснительного следования гражданским законам и пожелает подчинить все собственному произволу, тогда его правление окажется в опасности. Установленный Наполеоном режим Бيران именуется тиранией. Философ осуждает императора за, как он считает, проявленное тем высокомерное, пренебрежительное отношение к гражданам страны. «Бонапарт, обращаясь к членам законодательного корпуса, собранным в Тюильри 1 января 1814, на следующий день после произвольной приостановки его заседаний на неопределенное время, произнес среди прочих абсурдных и возмутительных речей: “народ нуждается во мне и я не нуждаюсь в нем”, утверждение самое нелепое, которое он мог высказать в критических обстоятельствах, в которых находился, после того как истребил за 18 месяцев самую прекрасную армию»⁶. Не имея практически никаких возможностей для продолжения борьбы, Бонапарт столкнулся с превосходящими силами объединенной Европы, далеко продвинувшимися на территорию империи. В армии не хватает ни людей, ни дисциплины, денег нет, люди разочарованы и недовольны. В этих условиях тиран изрекает бессмысленные, безрассудные суждения. Конечно, народ нуждается в государе, который несет ему счастье. Но правитель, считающий себя способным обойтись без народа, подобен душе, которая попыталась бы действовать без

⁶ *Maine de Biran M.F.P.* Journal. T. I. P. 5.

помощи тела. По мысли Бирана, даже Бог нуждается в мире для того, чтобы проявлять свое всемогущество, мудрость, доброту; соответственно, тезис о государе, безразличном к народу, явно противоразумен. Более десятка лет узурпатор использовал все ресурсы народа для завоеваний, нужных только его самолюбию. Он поработил французов, опираясь на их собственные силы и, кроме того, сделал само их имя ненавистным всей Европе. Очевидно, без презираемого им народа он не добился бы ровно ничего. Выполнить свое обещание, изгнать коалиционные войска за пределы Франции, без опоры на народ император не в состоянии. Биран оценивал личность Наполеона сквозь призму идеи божественного наказания, обрушившегося, по его мнению, на Францию. «Небо в своем гневе дало нам человека, который соединил низкий, свирепый и кровожадный характер Робеспьера с завоевательным исступлением, дерзостью и варварской жестокостью какого-нибудь Чингисхана или Тамерлана»⁷. Чтобы избавиться от подобного тирана, потребовалось бы сочетание нескгибаемой энергии и исключительно благоприятных обстоятельств. Биран не скрывает своих сомнений относительно сложившейся ситуации. Нужной энергии, кажется, лишены как большинство народа, так и его политическая элита. Французы слишком легкомысленны и угнетены; они страдают от тирании, но не вступают в борьбу с деспотом, предпочитают спокойствие неопределенному исходу противостояния. Многие не хотят признавать, что главный источник всех их бед – узурпатор, они боятся казаков, грабежей, поджогов. Они не осознают, сколько зла им придется пережить, если тиран удержится на троне. Люди придают значение «акцидентальным несчастьям», но не видят главного политического зла. Именно тиран – «самый опасный враг» страны, а французы объединяются вокруг него для отпора европейским армиям. Иностранцы, согласно Бирану, враги всего лишь временные, в то время как узурпатор – постоянный. С горечью философ сравнивает население страны со стадом баранов, которое поддерживает тигра в его битве со львом, не догадываясь о дальнейшей своей участи.

⁷ *Maine de Biran M.F.P.* Journal. T. 1. P. 6.

В апреле 1814 г. Биран отмечает отсутствие у французов объединяющей идеи, которой они были бы готовы следовать. По его наблюдениям, всеми ощущается недовольство тираническим правлением, но далеко не каждый желает подвергать риску достигнутое им положение, соображения личной выгоды часто берут верх над принципами, касающимися общего блага. Наконец, Наполеон отрекается от власти. Философ констатирует: тиран повержен силами антифранцузской коалиции, именно им страна теперь обязана своим освобождением! Биран говорит о великодушии одержавших верх держав, оказавших, по его мнению, французам неоценимую услугу. Примечательно, что в мае того же года он с недоумением и возмущением фиксирует в «Дневнике» итоги своей беседы с двумя торговцами, которые, не желая замечать всех очевидных для философа преимуществ нового положения страны, были очень огорчены и заранее подсчитывали убытки от торгового соглашения с Англией. Биран не скрывает раздражения: французы чудом оказались спасены, перешли «от небытия к жизни», а между тем находятся неблагодарные создания, в этих условиях придающие значение только соображениям своей мелкой выгоды. По мысли Бирана, они не понимают, что унижен оказался один лишь корсиканец, узурпатор, использовавший французов как средство, не имевший с ними общих целей. Побеждена не Франция, а тиран, о котором не должно быть сожалений.

Реставрацию Биран приветствовал с восторгом. Праздничный день в честь короля, по его уверению, был одобрен самой природой. Неожиданное же возвращение к власти Наполеона повергает философа в глубокий шок. «Я провел утро этого дня, спокойно занимаясь в моем кабинете чтением и размышлением над старой рукописью, когда в три часа пополудни узнал о непредвиденном возвращении Бонапарта во Францию»⁸. В апреле 1815 г. он признается Амперу: «Мне было бы трудно передать вам идею обо всех моих духовных и телесных волнениях последнего месяца»⁹. Философ чувствует себя

⁸ *Maine de Biran M.F.P. Journal / Publ. par H. Gouhier. T. III. Neuchâtel: La Baconnière, 1957. P. 78.*

⁹ *Maine de Biran M.F.P. Oeuvres. T. XIII/1. Paris: Vrin, 1993. P. 405.*

выбитым из колеи; его представления о смысле современных ему событий основательно пошатнулись. Он категоричен в своих оценках, обвинениях, бросааемых окружающим. «Преступление, разбой торжествуют. Дело добродетели, чести, справедливости покинуто... Нынешнее поколение, родившееся в недрах революционных бурь, развращенное и глубоко безнравственное, не годится для хорошего правления»¹⁰.

Вторую Реставрацию он встречает с нескрываемым облегчением. В его восприятии социального бытия все становится на свои места. «Сто дней» – лишь случайный эпизод, не нарушающий общей логики событий. Франция наконец перешла в подчинение «законной отеческой власти самого мудрого и лучшего из королей». Таков предначертанный свыше порядок событий. Без божественной воли происходящее необъяснимо. Несомненно, «законы Провидения непостижимы! Оно ранит и исцеляет, оно повергает и возвышает, оно удручает и утешает». В октябре 1815 г. он заявляет в палате депутатов, что «революции – болезни обществ»¹¹.

Философ нередко жаловался на повседневные заботы, погружающие его во «внешнюю жизнь», на потерянные утренние часы из-за маловажной корреспонденции, которой он вынужден уделять значительное время. Ему порой кажется, что он был предназначен к чему-то большему, но не смог правильно распорядиться своими силами. Периодически он выступает с изложением своих идей в небольшом философском кругу, в который входят Ампер, Руайе-Коллар, Гизо, Дежерандо. Но и в таких случаях Бيران иной раз сожалеет о том, что не сумел с точностью донести свою позицию до собравшихся незаурядных слушателей.

В июле 1817 г. он отмечает привычку светских людей принимать внутреннюю жизнь за пустую и безумную, отвергать ее ценность. Подобна установка ведет к отрицанию метафизики, насмешкам над ней, при полном непонимании ее истинного содержания. Философ говорил о том, что чувствует себя

¹⁰ *Maine de Biran M.F.P. Journal.* Т. I. P. 48–49.

¹¹ *Maine de Biran M.F.P. Oeuvres.* Т. XII/2. Paris: Vrin, 1999. P. 373–374, 396–397.

несчастливым, оказываясь вынужденным говорить о метафизике с теми, кто не обладает способностью погружения в ее смыслы.

«Культура ума представляется мне напрасной работой, от которой я больше ничего не жду. Нужно искать точку опоры в ином мире»¹². Биран отвергает стоическую мораль, несмотря на ее возвышенный характер; по его мнению, одного разума недостаточно для человеческого действия в его полноте. Стоики и эпикурейцы, на его взгляд, защищали две крайности. Одни сводили человека к чувственности, другие к разуму. Но человека неверно рассматривать только как тело или исключительно как ум. Односторонний подход всегда как бы «уничтожает» часть нашей природы, дает искаженный ее образ.

В сентябре 1818 г. он записывает: «Религия в конце жизни представляется как великий, единственный источник утешения и моральной силы»¹³. Он подчеркивает, что возвышает душу и умиротворяет ее особое религиозное чувство, не сводимое к каким-либо идеям. Он говорит о том, что молит Бога даровать ему душевный мир, обрести который невозможно, ориентируясь на внешние события.

Помимо «Дневника» изменение мировосприятия позднего Бирана нашло отражение также в большом, программном по своему замыслу, но оставшемся незавершенным произведении «Новые опыты антропологии». Философ заявляет, что намерен рассматривать человека в его целостности, не ограничиваясь какой-то одной стороной его природы. Для этого надлежит с точностью определить все связи, соединяющие «тождественный, постоянный субъект, который называет себя я, и ощущения, идеи, функции или операции всякого рода, органические или интеллектуальные, которые изменяются, проходят и следуют друг за другом с необычайным разнообразием»¹⁴. При этом, если отбросить, оставить в стороне истины религии, касающиеся души, подлинную науку о ней создать

¹² *Maine de Biran M.F.P.* Journal intime / Publ. par A. de la Valette-Monbrun. T. II. Paris: Plon, 1931. P. 77.

¹³ *Ibid.* P. 128.

¹⁴ *Maine de Biran M.F.P.* Oeuvres. T. X/2. Paris: Vrin, 1989. P. 1.

окажется невозможным. Ибо в здешнем мире душа не обладает чувством собственного субстанциального бытия, которое не смешивалось бы с восприятием тела. О назначении души человека просвещает именно религия. Не считаться с нею – значит пытаться основать подлинную науку на абстрактных положениях, ибо истоки души останутся непроясненными.

Антропология, по Бирану, должна исходить из анализа конкретной связи разнородных начал, поскольку каждый из нас – это индивидуальная душа, сопряженная с определенным телом. Он намечает тройное деление антропологии. Философы ошибочно полагали человека двойственным существом, тогда как он соединяет в себе три принципа бытия. Прежде всего, каждый из нас – «физическое органическое существо», воплощение животного начала. Этому уровню соответствуют ощущения, с необходимостью получаемые нами. Второй уровень раскрывается «свободной активностью» человека, с ним связана индивидуальность, сознание. Чувство собственного «я» отлично от всех внешних восприятий, благодаря ему мы осознаем тождество личности в противоположность преходящим, изменчивым ощущениям. Человек не только получает восприятия, но и знает об этом, способен их анализировать. «Свободная активность» позволяет ему воздействовать на источник ощущений, искать либо избегать его, изменять свое состояние. Человек, будучи мыслящим субъектом, вместе с тем подвержен влиянию страстей, характеризующих животное начало в нем. Способен он и возвышаться над страстями, подчинять их разуму. Наконец, третий уровень соответствует «духовной жизни», основы ее превосходно изложены в Священном Писании. Постигание этого уровня «философия считала, вплоть до настоящего времени, необходимым уступить умозрениям мистицизма», хотя оно вполне доступно ей именно благодаря наблюдаемым фактам¹⁵. Тройственное деление антропологии, по мысли философа, подтверждается внутренним опытом. Так или иначе, по его мнению, все модусы человеческого существования оказываются охвачены этой новой, разрабатываемой им, наукой.

¹⁵ *Maine de Biran M.F.P. Oeuvres. T. X/2. P. 25.*

Среди разнообразных исследовательских оценок, высказанных в отношении поздней философии Бирана и его творчества в целом, встречается немало удачных формулировок, подчеркивающих оригинальность различных аспектов его системы. Так, Виктор Кузен утверждал, что ведущим принципом биранизма выступает анализ усилия, заключающего единство «личности, воли, причинности», доведенный до «неотразимой очевидности»¹⁶. Жан Филибер Дамирон акцентировал внимание на том, что, отправляясь от учения сенсуалистической школы, Биран в конце жизни «приходит к самому чистому спиритуализму»¹⁷. Эрнест Навилль настаивал: для позднего Бирана религия – «личностная потребность, вдохновение, являющееся результатом самого сокровенного опыта»¹⁸.

Феликс Равессон рассматривал Бирана как мыслителя, способствовавшего прояснению природы ума, сумевшего за «пассивностью ощущений» разглядеть активный элемент нашего познания¹⁹. Поль Жане и Габриэль Сеай связывали позднюю философию Бирана с переходом от стоицизма к «мистической и христианской точке зрения»²⁰. Альфред Вебер именовал Бирана «самым глубоким из вождей франко-шотландской школы», усматривая главные особенности его учения в «волюнтаризме и конкретном спиритуализме», противоположном дуализму²¹.

Анри Гуйе, ссылаясь на большой объем рукописного наследия, оставленного философом, высказывался достаточно образно: Мен де Биран – «автор, о творчестве которого современники

¹⁶ Cousin V. *Fragments philosophiques*. T. IV. Paris: Ladrangue, 1847. P. 297.

¹⁷ Damiron P. *Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XIX siècle*. T. 2. Paris: Hachette, 1834. P. 118.

¹⁸ Naville E. *Maine de Biran, sa vie et ses pensées*. Paris: Joel Cherbuliez, 1857. P. 73.

¹⁹ Ravaisson F. *De l'habitude*. La philosophie en France au XIX siècle. Paris: Fayard, 1984. P. 66.

²⁰ Janet P., Séailles G. *Histoire de la philosophie*. Les problèmes et les écoles. Paris: Delagrave, 1921. P. 1064.

²¹ Weber A. *Histoire de la philosophie européenne*. Paris: Fischbacher, 1914. P. 538.

не знали, одаренный душой, о глубине которой догадывались друзья»²².

Эмиль Брейе отмечал ориентацию поздней философии Бирана на мистицизм. В этом плане она выступает своеобразной альтернативой картезианству. «Этот призыв к некоторого рода непосредственной коммуникации личностей ищет опору скорее в моральной жизни, чем в универсальных принципах, в отношении нового типа, превосходящем индивидуальную жизнь, и которое представляет нечто вроде нового первоначального факта»²³. Франсуа Азуви также считает позднего Бирана мистиком, который не отбрасывает свое более раннее учение, а полагает, что оно «должно быть интегрировано в более широкое единство»²⁴.

В.П. Визгин справедливо подчеркивает взаимосвязь претендующего на общезначимость метафизического поиска и лично окрашенных мотивов в творчестве Мен де Бирана: «Разноплановые пласты дневниковых записей французского мыслителя фокусируются в единое смысловое целое фундаментальным экзистенциально-метафизическим вопросом о “точке опоры” в потоке изменений. Этот вопрос, глубоко переживаемый автором “Дневника” не только как теоретическая проблема, но и как личный духовно значимый вопрос, служит стимулом и “пружиной” его философского поиска»²⁵. Исследователь, несомненно, прав в своем утверждении, что «Дневник» Бирана «есть свидетельство не только ищущей работы мысли, имеющей дело с внутренними интеллектуальными проблемами, т.е. с препарированной жизнью, но с нею самой в ее изначальной непосредственности»²⁶.

²² *Gouhier H.* Maine de Biran par lui-même. Paris: Seuil, 1970. P. 11.

²³ *Bréhier E.* Histoire de la philosophie. Paris: PUF, 2004. P. 1279.

²⁴ *Azouvi F.* Maine de Biran // Encyclopédie philosophique universelle / Sous la dir. d' A. Jacob. V. III. Les oeuvres philosophiques. T. 1. Paris: PUF, 1992. P. 1950.

²⁵ *Визгин В.П.* Экзистенциальные мотивы в «Дневнике» Мен де Бирана // История философии. 2017. № 2. С. 44.

²⁶ *Визгин В.П.* Мен де Биран и Габриэль Марсель // *Визгин В.П.* Очерки истории французской мысли. М.: ИФ РАН, 2013. С. 70.

И.И. Блауберг обоснованно отмечает, что Мен де Биран стремился наметить «третий путь», средний между признанными классическими формами эмпиризма и рационализма Нового времени²⁷. Доминик Жанико утверждал, что хотя Биран и имел учителями «идеологов» и философов века Просвещения, но он «может рассматриваться как первый подлинный “спиритуалистический позитивист” и был признан в качестве такового Равессоном, так же как Бергсоном»²⁸. Рене Верденаль, размышляя о значении наследия Бирана, настаивает, что «его рефлексия довольно-таки скрытая, это скорее рефлексия созерцателя, чем доктрина главы школы»²⁹.

Среди различных версий, объясняющих эволюцию мировосприятия Бирана, можно встретить тезис о первостепенной важности периода «ста дней» для понимания перехода мыслителя к религиозной антропологии. Суждение, не лишённое оснований, но недостаточно точное. Поскольку, как показывают имеющиеся на сегодняшний день в распоряжении биографов материалы, не только моментальное потрясение от возвращения к власти «узурпатора», но и довольно продолжительные размышления о роли Наполеона в судьбе Франции, о значении его политики, послужили одной из причин, подтолкнувших Бирана к пересмотру своего мировосприятия. Свершившаяся в итоге смена философских ориентиров в сознании мыслителя по сути была подготовлена длительными наблюдениями и размышлениями, многоаспектностью личного опыта политика и метафизика.

Концепция «новой антропологии» рождается на пересечении многообразных смыслов, ее контуры были намечены в размышлениях над острым переживанием разноплановых конфликтов, относящихся и к теоретической, и практической сфере. В этой концепции находит выражение стремление философа

²⁷ Блауберг И.И. Из истории французского спиритуализма: философия Жюль Лашелье // История философии. 2021. № 1. С. 29.

²⁸ Janicaud D. Ravaisson et la métaphysique. Une généalogie du spiritualisme français. Paris: Vrin, 1997. P. 4.

²⁹ Verdenal R. Le spiritualisme français de Maine de Biran à Hamelin // Histoire de la philosophie / Sous la dir. de F. Châtelet. T. VI. Paris: Hachette, 1999. P. 47.

возвести к единству кажущиеся несвязными, случайными феномены. Она призвана наконец объяснить и примирить давно угнетавшую его противоречивость внутреннего и внешнего опыта. Обращая взоры к высшему существу, Бيران находит следы его присутствия и в индивидуальном сознании, и в истории. Разрозненные, нередко казавшиеся прежде не вполне понятными явления складываются для него в завершенную общую картину. В ней образ Наполеона уже не приобретает новых характеристик, его черты отныне для Бирана неизменны. Место спасителя нации занимает тиран. Бонапарт – отнюдь не великодушный утешитель, а наследник якобинцев, продолжавший дело революции, которая была всего лишь бессильным, обреченным бунтом против Провидения. Его отнюдь не возвышенная роль, полагает философ, сыграна, Франция прошла через все испытания. Но гораздо важнее субъективных бирановских оценок личности императора оказывается тот факт, что размышления о ней в итоге напрямую послужили одной из причин появления особой, достаточно значимой формы французского спиритуализма.

Список литературы

- Блауберг И.И.* Из истории французского спиритуализма: философия Жюль Лашелье // История философии. 2021. № 1. С. 26–38.
- Визгин В.П.* Мен де Бيران и Габриэль Марсель // *Визгин В.П.* Очерки истории французской мысли. М.: ИФ РАН, 2013. С. 66–82.
- Визгин В.П.* Экзистенциальные мотивы в «Дневнике» Мен де Бирана // История философии. 2017. № 2. С. 44–55.
- Azouvi F.* Maine de Biran // *Encyclopédie philosophique universelle / Sous la dir. d' A. Jacob.* V. III: Les œuvres philosophiques. T. 1. Paris: PUF, 1992. P. 1948–1951.
- Bréhier E.* Histoire de la philosophie. Paris: PUF, 2004. 1790 p.
- Cousin V.* Fragments philosophiques. T. I–IV. Paris: Ladrance, 1847.
- Damiron P.* Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XIX siècle. T. 1–2. Paris: Hachette, 1834.
- Gouhier H.* Maine de Biran par lui-même. Paris: Seuil, 1970. 227 p.
- Gouhier H.* Maine de Biran // *Dictionnaire des philosophes.* Paris: Albin Michel, 2001. P. 981–984.

- Janet P., Séailles G.* Histoire de la philosophie. Les problèmes et les écoles. Paris: Delagrave, 1921. 1082 p.
- Janicaud D.* Ravaillon et la métaphysique. Une généalogie du spiritualisme français. Paris: Vrin, 1997. 276 p.
- Maine de Biran M.F.P.* Journal intime / Publ. par A. de la Valette-Monbrun. T. I-II. Paris: Plon, 1927-1931.
- Maine de Biran M.F.P.* Journal / Publ. par H. Gouhier. T. I-III. Neuchâtel: La Baconnière, 1954-1957.
- Maine de Biran M.F.P.* Oeuvres. T. I-XIII. Paris: Vrin, 1984-2001.
- Napoléon Bonaparte.* Correspondance générale. T. I-XV. Paris: Fayard, 2004-2018.
- Naville E.* Maine de Biran, sa vie et ses pensées. Paris: Joel Cherbuliez, 1857. 421 p.
- Ravaillon F.* De l'habitude. La philosophie en France au XIX siècle. Paris: Fayard, 1984. 367 p.
- Verdenal R.* Le spiritualisme français de Maine de Biran à Hamelin // Histoire de la philosophie / Sous la dir. de F. Châtelet. T. VI. Paris: Hachette, 1999. P. 37-65.
- Weber A.* Histoire de la philosophie européenne. Paris: Fischbacher, 1914. 584 p.

Maine de Biran and Napoleon: A Fragment of the Philosopher's Path to the "New Anthropology"

Artem A. Krotov

D.Sc. in Philosophy, Professor, Head of Department of History and Theory of World Culture, Faculty of Philosophy. Lomonosov Moscow State University. 27/4, Lomonosovsky prospect, Moscow, 119234, Russian Federation; e-mail: krotov@philos.msu.ru

Abstract. The paper analyses one of the episodes of the creative path of the ancestor of the 19th-century French spiritualism that was important for the final transformation of his philosophical doctrine. Undoubtedly, some theoretical problems, which did not find a convincing solution in the cognitive process model developed by de Biran, contributed to the transition from a peculiar form of voluntarism to his religious anthropology. However, along with them, among the reasons that determined the formation of

de Biran's late philosophy, are the thoughts of the deputy from Dordogne on the significance of Napoleonic politics for France and Europe. The conclusions that the philosopher comes to encourage him to adopt a very specific interpretation of the meaning of contemporary political events and to amend the general principles of the worldview he defends. De Biran places an individual's effort of will in the overarching context of religious issues. The contradictions between the two spheres, namely between external and internal life, are explained in his doctrine of the three levels of human existence.

Keywords: Maine de Biran, spiritualism, French philosophy, philosophical anthropology, metaphysics

For citation: Krotov, A.A. "Men de Biran i Napoleon: fragment puti filosafo k "novoï antropologii"" [Maine de Biran and Napoleon: A Fragment of the Philosopher's Path to the "New Anthropology"], *Istoriko-filosofskii ezhegodnik*, 2021, No. 36, pp. 25–41. (In Russian)

References

- Azouvi, F. *Maine de Biran. Encyclopédie philosophique universelle*, sous la dir. d' A. Jacob. V. III: Les oeuvres philosophiques, T. 1. Paris: PUF, 1992, pp. 1948–1951.
- Blauberg, I.I. "Iz istorii frantsuzskogo spiritualizma: filosofiya Zhyulya Lashel'e" [From the History of French Spiritualism: The Philosophy of Jules Lachelier], *Istoriya filosofii*, 2021, No. 1, pp. 26–38. (In Russian)
- Bréhier, E. *Histoire de la philosophie*. Paris: PUF, 2004. 1790 pp.
- Cousin, V. *Fragments philosophiques*, T. I–IV. Paris: Ladrangé, 1847.
- Damiron, P. *Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XIX siècle*, T. 1–2. Paris: Hachette, 1834.
- Gouhier, H. *Maine de Biran par lui-même*. Paris: Seuil, 1970. 227 pp.
- Gouhier, H. "Maine de Biran", in: *Dictionnaire des philosophes*. Paris: Albin Michel, 2001, pp. 981–984.
- Janet, P., Sèailles, G. *Histoire de la philosophie. Les problèmes et les écoles*. Paris: Delagrave, 1921. 1082 pp.
- Janicaud, D. *Ravaisson et la métaphysique. Une généalogie du spiritualisme français*. Paris: Vrin, 1997. 276 pp.
- Maine de Biran, M.F.P. *Journal intime*, publ. par A. de la Valette-Monbrun, T. I–II. Paris: Plon, 1927–1931.

- Maine de Biran, M.F.P. *Journal*, publ. par H. Gouhier, T. I–III. Neuchâtel: La Baconnière, 1954–1957.
- Maine de Biran, M.F.P. *Oeuvres*, t. I–XIII. Paris: Vrin, 1984–2001.
- Napoléon Bonaparte. *Correspondance générale*. T. I–XV. Paris: Fayard, 2004–2018.
- Naville, E. *Maine de Biran, sa vie et ses pensées*. Paris: Joel Cherbuliez, 1857. 421 pp.
- Ravaisson, F. *De l’habitude. La philosophie en France au XIX siècle*. Paris: Fayard, 1984. 367 pp.
- Verdenal, R. “Le spiritualisme français de Maine de Biran à Hamelin”, *Histoire de la philosophie*, sous la dir. de F. Châtelet, T. VI. Paris: Hachette, 1999, pp. 37–65.
- Vizgin, V.P. “Men de Biran i Gabriel’ Marsel” [Maine de Biran and Gabriel Marcel], *Ocherki istorii frantsuzskoi mysli* [Essays on the History of French Thought]. Moscow: IF RAN Publ., 2013, pp. 10–25. (In Russian)
- Vizgin, V.P. “Ekzistentsial’nye motivy v ‘Dnevnikе’ Men de Birana” [Existential Motives in Maine de Biran’s “Diary”], *Istoriya filosofii*, 2017, Vol. 22, No. 2, pp. 44–55. (In Russian)
- Weber, A. *Histoire de la philosophie européenne*. Paris: Fischbacher, 1914. 584 pp.

Лейбниц над пропастью гоббсианской философии: о влиянии Гоббса на раннюю концепцию свободы Лейбница¹

Беседин Артем Петрович – кандидат философских наук, доцент кафедры истории зарубежной философии. Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119234, г. Москва, Ломоносовский проспект, д. 27, к. 4; e-mail: a.besedin@hardproblem.ru

Аннотация. В статье рассматривается вопрос о влиянии философии Томаса Гоббса на ранние представления Готфрида Лейбница о свободе (начало – середина 1670-х гг.). Объектом исследования выступают манускрипт Лейбница «О свободе» и письмо к Веддеркопфу. В комментаторской литературе иногда высказывается предположение о том, что отрывок о свободе был написан Лейбницем в контексте осмысления им философии Спинозы. Автор статьи показывает, что в этом отрывке прослеживается сильное влияние Гоббса, а те идеи, которые можно атрибутировать Спинозе, разделяются также и Гоббсом. Автор статьи обращает внимание на хорошее знакомство молодого Лейбница с работами Гоббса. В статье показано, что представления Лейбница о причинности и необходимости отсутствия принуждения для свободного действия являются следами гоббсианского влияния. Также показано, что путь преодоления нецесситаризма, описанный Лейбницем в отрывке «О свободе», лежит через переосмысление

¹ Ранние версии этой статьи были представлены в виде докладов на конференциях «Философия Лейбница и ее современное значение: к 370-летию со дня рождения и 300-летию со дня смерти философа» (МГУ, 24–25 ноября 2016 г.) и «10th Nordic Workshop in Early Modern Philosophy» (Университет Тарту, Эстония, 2–3 июня 2017 г.).

гоббсианского определения истины. В заключении статьи делается предположение о том, что главную опасность гоббсианской философии Лейбниц видел в отрицании ответственности в смысле так называемой базовой заслуги.

Ключевые слова: Лейбниц, Гоббс, Спиноза, свобода, необходимость, ответственность

Для цитирования: Беседин А.П. Лейбниц над пропастью гоббсианской философии: о влиянии Гоббса на раннюю концепцию свободы Лейбница // Историко-философский ежегодник. 2021. № 36. С. 42–65.

Исследование вопросов влияния философов друг на друга составляет, возможно, самую зыбкую часть историко-философской науки. Подобные вопросы особенно трудны в случае с такими мыслителями, как Лейбниц, который в своих работах демонстрирует знакомство с работами чуть ли не всех крупных европейских философов прошлого, сочетая его с совершенно уникальной философской системой. Примером тому может служить глубокое знание английских философов, которое Лейбниц демонстрирует в работах, рукописях и переписке разных лет. И речь идет не только о фигурах первой величины, как Гоббс и Локк. Мы находим у Лейбница ссылки на Джона Уиклифа, Кенелма Дигби, Ральфа Кадворта, Шефтсбери, заметки по поводу работ Генри Мора, Ульяма Шерлока, ответ на книгу ирландского философа Уильяма Кинга «О происхождении зла», наконец, переписку с Самюэлем Кларком. И в этот далеко неполный список не входят английские естествоиспытатели, политики, историки, математики, которых Лейбниц тоже нередко упоминает.

Эта статья посвящена вопросу о рецепции Лейбницем представлений Гоббса о свободе воли на раннем этапе его творчества. Статья начинается с описания двух главных источников, на которые будет опираться исследование: фрагмента «О свободе» и письма к Веддеркопфу. Далее будет представлен разбор автобиографического пассажа Лейбница из фрагмента «О свободе». В ходе последовательного рассмотрения положений, перечисляемых Лейбницем в этом пассаже, будет показано, что этот отрывок написан Лейбницем не столько в контексте осмысления

им философии Спинозы, сколько в попытке преодоления философии Гоббса, под влиянием которой он находился в ранние годы. В заключение будет выдвинута гипотеза, в чем именно состояла «пропасть» гоббсианской философии, которой Лейбницу удалось избежать.

«О свободе» и письмо к Веддеркопфу

Главным объектом исследования в этой статье будет небольшой фрагмент из обширного рукописного наследия Лейбница, которому его первый издатель Фуше де Карейль дал название «О свободе»². Он имеется и в русском переводе³. В собрании сочинений Лейбница Берлинской академии наук фрагмент имеет название «О свободе, контингентности и причинном ряде, провидении»⁴. Этот отрывок содержит известный автобиографический пассаж Лейбница:

Видя, что ничто не происходит случайно или по совпадению, а лишь в зависимости от каких-то частных субстанций, и что фортуна, существующая отдельно от судьбы, [есть] лишь пустой звук, и что ничто не существует, если к тому нет конкретных предпосылок, а существование вещи вытекает из всех них одновременно, я был весьма близок к тем, кто считает все абсолютно необходимым и полагает, что для свободы достаточно отсутствия принуждения, хотя она и подчиняется необходимости; эти люди не отличают безошибочное, т.е. познанное наверняка, от необходимого. Но от этой пропасти меня удержали наблюдения над такого рода возможным, которого

² *Leibniz G.W. De libertate // Leibniz G.W. Nouvelles lettres et opuscules inédits de Leibniz / Éd. par A. Foucher de Careil. Paris: August Durand, 1857. P. 178–185.*

³ *Лейбниц Г.В. Два отрывка о свободе / Пер. с лат. Н.А. Федорова // Лейбниц Г.В. Сочинения: в 4 т. Т. 1 / Под ред. В.В. Соколова. М.: Мысль, 1982. С. 312–317.*

⁴ *Leibniz G.W. De libertate, contingentia et serie causarum, providentia // Leibniz G.W. Sämtliche Schriften und Briefe. Bd. VI 4 / Hrsg. von H. Schepers, M. Schneider, G. Biller, U. Franke, H. Kliege-Biller. Berlin: Akademie Verlag, 1999. S. 1653–1659.*

нет, не было и не будет; ведь если нечто возможное никогда не осуществляется, то уж во всяком случае то, что существует, не всегда необходимо, ибо в противном случае было бы невозможно, что вместо него существовало нечто другое, а к тому же все, что никогда не существовало, было бы невозможно⁵.

В ответе на вопрос о том, к кому именно мог быть близок Лейбниц, комментаторы выражают осторожное согласие: имеется в виду Спиноза. Василий Васильевич Соколов высказывает такое предположение в примечании к русскому переводу этого текста⁶. Этому можно найти некоторое подтверждение в поздних работах Лейбница. В «Новых опытах о человеческом разумении» Лейбниц отмечает:

Прежде я зашел слишком далеко, начав склоняться в сторону спинозистов, оставляющих Богу лишь бесконечное могущество. Не признавая за ним ни совершенств, ни мудрости и пренебрегая отысканием конечных причин, они выводят все из слепой необходимости⁷.

Английский издатель фрагмента «О свободе» Лерой Лемкер указывает на общий спинозистский контекст, в котором, предположительно, был написан этот фрагмент: «27 ноября 1677 года, когда Лейбницу еще был интересен спинозистский подход к метафизике, он обсуждал вопрос о свободе с апостольским викарием Стеномом. Он уже длительное время был обеспокоен этой проблемой. Этот отрывок, хотя и не имеет даты, очевидно принадлежит к периоду 1679 г. или последующих лет, когда его позиция была модифицирована в связи с различием необходимых и контингентных истин»⁸. В академическом издании дается более поздняя датировка отрывка: приблизительно лето

⁵ Лейбниц Г.В. Два отрывка о свободе. С. 312.

⁶ Лейбниц Г.В. Сочинения: в 4 т. Т. 1 / Под ред. В.В. Соколова. М.: Мысль, 1982. С. 593.

⁷ Лейбниц Г.В. Новые опыты о человеческом разумении / Пер. с фр. И.С. Юшкевича // Лейбниц Г.В. Сочинения: в 4 т. Т. 2 / Под ред. И.С. Нарского. М.: Мысль, 1983. С. 74.

⁸ Leibniz G.W. On Freedom // Leibniz G.W. Philosophical Papers and Letters / Ed. by L.E. Loemker. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1956. P. 263.

1689 г.⁹ Роберт Адамс, рассматривая этот фрагмент, сравнивает позицию Лейбница с нецесситаризмом Спинозы¹⁰. Клайв Борст характеризует позицию Адамса так: «Адамс утверждает, что на раннем этапе Лейбниц в действительности упал в пропасть, к которой, согласно его ретроспективным заявлениям, он был лишь близок. Эта пропасть представляет точку зрения таких философов как Спиноза, которые считают все абсолютно необходимым»¹¹.

В качестве обоснования того, что в какой-то момент Лейбницу не удалось удержаться на краю пропасти нецесситаризма, Адамс приводит письмо Лейбница Магнусу Веддеркопфу, датированное маем 1671 г.¹² В частности, Адамс указывает на то, что в этом письме Лейбниц признает, что все происходит по необходимости¹³. Лейбниц не уточняет, какого рода эта необходимость, абсолютная или моральная¹⁴, так как в 1671 г. еще, по-видимому, не разработал это различие. Ввиду этого предположение Адамса о том, что Лейбниц в письме Веддеркопфу имеет в виду абсолютную необходимость, к которой обычно сводилась всякая необходимость, представляется обоснованным. Также между письмом Веддеркопфу и отрывком «О свободе» имеется текстуальная связь. Письмо начинается словами: «Фатум есть решение Бога или необходимость событий. Фатальности [*fatalia*] – это то,

⁹ *Leibniz G.W. De libertate, contingentia et serie causarum, providentia. S. 1653.*

¹⁰ *Adams R.M. Leibniz's Theories of Contingency // Gottfried Wilhelm Leibniz: Metaphysics and Its Foundations / Ed. by R.M. Adams. New York: Oxford University Press, 1994. P. 9–10.*

¹¹ *Borst C. Leibniz and the Compatibilist Account of Free Will // Studia Leibnitiana. 1992. Vol. 24. No. 1. P. 56.*

¹² *Leibniz G.W. Leibniz an Magnus Wedderkopf // Leibniz G.W. Sämtliche Schriften und Briefe. Bd. II 1 / Hrsg. von M. Schneider, H. Schepers, P. Beeley, G. Biller, H. Kliege-Biller, S. Lorenz. Berlin: Akademie Verlag, 2006. S. 185–187.*

¹³ *Adams R.M. Leibniz's Theories of Contingency. P. 3.*

¹⁴ Под абсолютной (метафизической, геометрической, математической) необходимостью Лейбниц понимал логическую необходимость, тогда как моральную необходимость можно охарактеризовать как номологическую, обусловленную законом достаточного основания. Лейбниц использует термин «моральная необходимость», так как истины, необходимые в этом смысле, зависят от свободного решения всеблагого существа.

что происходит с необходимостью»¹⁵. Эти предложения перекликаются с утверждением Лейбница, что он был близок к мнению, что «фортуна, существующая отдельно от судьбы [*fatum*], [есть] лишь пустой звук».

Письмо к Веддеркопфу показывает, что выражение Лейбница «я был весьма близок» к обозначенной в отрывке «О свободе» позиции, можно понимать в довольно сильном смысле: Лейбниц всерьез рассматривал эту точку зрения и, возможно, даже некоторое время принимал ее. Однако сразу можно отметить, что это письмо мало что может дать для решения вопроса о влиянии на Лейбница Гоббса или Спинозы. В нем нет концепций, которые можно было бы идентифицировать как исключительно гоббсианские. И несмотря на то что идеи, изложенные в этом письме, близки к спинозовским, существенное влияние Спинозы на Лейбница вряд ли могло иметь место в 1671 г., поскольку подробное знакомство немецкого философа с системой Спинозы приходится приблизительно на 1675–1678 гг.¹⁶ Можно предположить, что Лейбницу были известны «Основы философии Декарта» (1663) и недавно вышедший «Богословско-политический трактат» (1670). Но, во-первых, позиция Спинозы по вопросу о свободе воли в «Основах философии Декарта» отличается от его точки зрения в «Этике» (а именно к ней близка позиция Лейбница в письме к Веддеркопфу)¹⁷. Во-вторых, как видно

¹⁵ *Leibniz G.W. Leibniz an Magnus Wedderkopf. S. 186.*

¹⁶ *Lærke M. Leibniz's Encounter with Spinoza's Monism, October 1675 to February 1678 // The Oxford Handbook of Spinoza / Ed. by M. Della Rocca. New York: Oxford University Press, 2018. P. 437–440.*

¹⁷ Например, в работе 1663 г. Спиноза пишет: «Обращая внимание на свою природу, можно ясно и отчетливо понять, что мы свободны в своих действиях и что мы многое обдумываем только потому, что мы хотим этого. А обращая внимание на природу Бога, как мы только что показали, мы ясно и отчетливо познаем, что все зависит от него и что все существует потому, что оно от вечности так решено Богом. Но, каким образом человеческая воля продолжает твориться Богом в каждое мгновение так, что она остается свободной, это неизвестно» (*Спиноза Б. Приложение, содержащее метафизические мысли / Пер. с лат. под ред. В.В. Соколова // Спиноза Б. Избранные произведения: в 2 т. Т. 1 / Под ред. В.В. Соколова. М.: Государственное издание политической литературы, 1957. С. 278*).

из отрывка «О свободе», Лейбниц мог усматривать истоки нецесситаризма в философии самого Декарта, а не в переложении ее Спинозой (об этом будет сказано ниже).

Идеи, изложенные в письме, могли быть разработаны Лейбницем самостоятельно. Во всяком случае, это не исключает того, что в более позднем отрывке «О свободе» Лейбниц мог утверждать, что его позиция, сформирована она им без чьего бы то ни было влияния или нет, близка к точке зрения Спинозы. Главный тезис этой статьи состоит в том, что утверждение Лейбница касается близости его ранних взглядов не только и не столько Спинозе, но и, в не меньшей степени, Гоббсу.

Пропасть нецесситаризма

Приведенная в начале предыдущего параграфа цитата из фрагмента «О свободе», несмотря на краткость, содержит очень много информации. Утверждения, приведенные в первом предложении, можно разделить на две группы. Первая группа – это посылки, которые Лейбниц все еще продолжает принимать; вторая – это ложные выводы, сделанные Лейбницем из этих посылок и разделяемые им с некоторыми другими философами. Первая группа включает в себя следующие утверждения:

- 1.1. Ничто не происходит случайно (*casu*) или по совпадению (*per accidens*).
- 1.2. Все происходит в зависимости от частных субстанций.
- 1.3. Фортуна, существующая отдельно от судьбы (*fatum*), есть лишь пустой звук.
- 1.4. Существование вещи вытекает из всех конкретных предпосылок одновременно.

Перечисленные четыре тезиса уже дают нам почву для исследования возможных влияний на Лейбница. Положение 1.1 разделяется Гоббсом и Спинозой. Если под случайными событиями понимать такие, которые нарушают принцип достаточного основания, то нужно признать, что и Лейбниц придерживался этого положения на протяжении всей своей философской карьеры. Используемая Лейбницем терминология указывает на то, что понимать его нужно именно так: философ пытается

терминологически отличить случайные события от контингентных. Отрицание фортуны (случайности) следует из 1.1, а представление о фатуме Лейбниц разрабатывал на протяжении многих лет: если в письме к Веддеркопфу он считает его действием абсолютной необходимости, то в переписке с Кларком он выделяет уже три вида фатума¹⁸. Пункты 1.2 и 1.4 представляют особый интерес для исследования точек пересечения философии Лейбница с учением Гоббса и будут рассмотрены ниже.

Тезисы второй группы:

- 2.1. Все абсолютно необходимо.
- 2.2. Для свободы достаточно отсутствия принуждения.
- 2.3. Свобода подчиняется необходимости.
- 2.4. Безошибочное (познанное наверняка) не отличается от необходимого.

Именно эти тезисы описывают ту пропасть, которой удалось избежать Лейбницу (или, как считает Адамс, не удалось). При этом положения 2.1, 2.3 и 2.4 можно атрибутировать Спинозе, однако тезис 2.2 является гоббсианским. Кроме того, можно показать, что сам Лейбниц рассматривал Гоббса как защитника «спинозистских» утверждений 2.1, 2.3 и 2.4, каковым Гоббс и являлся.

Знакомство Лейбница с работами Гоббса

Для того чтобы говорить о влиянии Гоббса на Лейбница, необходимо выяснить, насколько хорошо Лейбниц мог знать его работы. В 1670 г. молодой Готфрид Лейбниц написал письмо Томасу Гоббсу – живой легенде, старшему современнику Декарта и секретарю Бэкона. Письмо было отправлено через Генри Ольденбурга, однако неизвестно, достигло ли оно адресата¹⁹. В этом письме Лейбниц сообщает:

¹⁸ Лейбниц Г.В. Переписка с Кларком / Пер. с англ. и фр. В.И. Свицерского и Г. Крёбера // *Лейбниц Г.В. Сочинения*: в 4 т. Т. 1 / Под ред. В.В. Соколова. М.: Мысль, 1982. С. 468.

¹⁹ Лейбниц Г.В. Сочинения: в 4 т. Т. 1. С. 576.

Твои сочинения, как изданные в отдельности, так и собранные вместе, я прочитал, надеюсь, почти все и почерпнул в них столько поучительного, сколько в немногих других книгах нашего века²⁰.

К тому времени восьмидесятидвухлетний знаменитый англичанин опубликовал все свои крупные философские работы, а в 1668 г. в Амстердаме вышло собрание сочинений Гоббса на латинском языке, которое включало авторизованный перевод «Левиафана» с дополнениями. По-видимому, именно это собрание имеет в виду Лейбниц. Сохранился черновик еще одного неоконченного письма к Гоббсу, датируемый приблизительно серединой 70-х гг. XVII в.²¹, в котором Лейбниц сообщает, что он «давно уже перечитывает сочинения» Гоббса²².

Примеры влияния Гоббса на Лейбница имеются в самых ранних работах немецкого философа. Уже в диссертации «О комбинаторном искусстве» (1666) Лейбниц ссылается на Гоббса и принимает его определение действий разума как вычислений:

Величайший исследователь начал всех вещей Томас Гоббс правильно установил, что все действия нашего ума суть вычисления, под чем нужно понимать прибавление суммы или вычитание разности²³.

О своем знакомстве с английскими работами Гоббса Лейбниц сообщает в «Теодицее»: «Между епископом Брэмхоллом и Гоббсом был большой спор, начавшийся, когда они оба находились в Париже, и продолжавшийся после возвращения их в Англию; все статьи, относящиеся к этому спору, собраны в одном томе ин-кварти, изданном в Лондоне в 1656 г. Все эти статьи написаны по-английски и, насколько мне известно, не были

²⁰ Лейбниц Г.В. Письма Гоббсу / Пер. с лат. Я.М. Боровского // Лейбниц Г.В. Сочинения: в 4 т. Т. 1 / Под ред. В.В. Соколова. М.: Мысль, 1982. С. 107.

²¹ Лейбниц Г.В. Сочинения: в 4 т. Т. 1. С. 576–577.

²² Лейбниц Г.В. Славнейшему мужу Томасу Гоббсу / Пер. с лат. Я.М. Боровского // Лейбниц Г.В. Сочинения: в 4 т. Т. 1 / Под ред. В.В. Соколова. М.: Мысль, 1982. С. 112.

²³ Leibnüz G.G. Dissertatio de arte combinatoria. Lipseni: Joh. Simon. Fickium et Joh. Polycarp. Seuboldum, 1666. P. 34.

ни переведены, ни помещены в собрании сочинений Гоббса на латинском языке. Когда-то я прочитал эти статьи дважды и затем снова их просматривал»²⁴. Известно, что Лейбниц читал и писал по-английски, и хорошее знание Лейбницем английских работ Гоббса, в котором он сам признается, не может быть поставлено под сомнение. Однако для этого исследования важно то, что Лейбниц проявлял интерес к философии Гоббса на заре своего творчества, и к середине 70-х гг. XVII в. (т.е. еще до подробного изучения сочинений Спинозы) был уже хорошо знаком с работами философа из Малмсбери²⁵.

Тезисы 1.2 и 1.4: причинность

Утверждения Лейбница о том, что (1.2) все происходит в зависимости от частных субстанций и (1.4) существование вещи вытекает из всех конкретных предпосылок одновременно касаются его ранних представлений о причинности. В положении 1.4 акцент делается на том, что для наступления действия необходимо наличие *всех* предпосылок. Этот аспект понятия причинности подчеркивается Гоббсом в его определении причины в работе «О теле»: «Просто причиной или полной причиной называется сумма всех акциденций обоих тел – действующего и подвергающегося воздействию, наличие которых делает немыслимым отсутствие результата, отсутствие же одной

²⁴ Лейбниц Г.В. Опыты теодицеи о благодати божией, свободе человека и начале зла / Пер. с фр. и лат. К. Истомина и Ф. Смирнова // Лейбниц Г.В. Сочинения: в 4 т. Т. 4 / Под ред. В.В. Соколова. М.: Мысль, 1989. С. 171–172.

²⁵ Подробнее о моментах преемственности между Гоббсом и Лейбницем см.: MacDonald Ross G. Leibniz's Debt to Hobbes // Leibniz and the English-Speaking World / Ed. by P. Phemister and S. Brown. Dordrecht: Springer, 2007. P. 19–33; Pécharman M. Hobbes on Logic, or How to Deal with Aristotle's Legacy // The Oxford handbook of Hobbes / Ed. by A.P. Martinich and K. Hoekstra. New York: Oxford University Press, 2016. P. 21–59; Dascal M. Leibniz, Hobbes, Locke and Descartes on Signs, Memory, and Reasoning // Dascal M. Leibniz. Language, Signs and Thought. A Collection of Essays. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 1987. P. 31–45.

из которых делает немислимым его наступление»²⁶. Связь между этим определением и отрывком «О свободе» можно усилить, если обратить внимание на то, что Гоббс видит в связи причины и действия абсолютную необходимость: немислимость наступления действия без причины и ненаступления при наличии причины. Это именно тот вывод, от которого отказывается Лейбниц. К этому гоббсианскому определению причинности Лейбниц возвращается и в «Теодицее»:

В наши дни знаменитый г-н Гоббс придерживается того же мнения, т.е. что все непроисходящее невозможно. Он доказывает это тем, что никогда не случается, чтобы все необходимые условия для осуществления несуществующего предмета были даны; а между тем без этого предмет не может осуществиться²⁷.

В этом месте подчеркивается то же, что и в раннем отрывке: для наступления действия необходимо присутствие всех элементов его причины, а также предполагаемый вывод из этого утверждения, что все, что происходит, абсолютно необходимо.

В тезисе 1.2 Лейбниц упоминает частные субстанции как единственные причины. В этом пункте тоже можно усмотреть совпадение с точкой зрения Гоббса. Английский философ утверждал, что «слова *субстанция* и *тело* означают одно и то же»²⁸, а причинность – отношение между телами. Гоббсианское определение свободы, которое будет приведено ниже, может дать некоторое основание для такой трактовки пункта 1.2, однако рационалистическое понятие субстанции Лейбница все же слишком сильно отличается от гоббсианского тела. Положение 1.2 должно пониматься скорее в духе 14-го параграфа «Рассуждений о метафизике», где Лейбниц пишет: «Все наши явления, т.е. все

²⁶ Гоббс Т. Основ философии часть первая. О теле / Пер. с лат. Н.А. Федорова, А. Гутермана // Гоббс Т. Сочинения: в 2 т. Т. 1 / Под ред. В.В. Соколова. М.: Мысль, 1989. С. 160.

²⁷ Лейбниц Г.В. Опыты теодицеи. С. 250.

²⁸ Гоббс Т. Основ философии часть третья. О гражданине / Пер. с лат. Н.А. Федорова, А. Гутермана // Гоббс Т. Сочинения: в 2 т. Т. 1 / Под ред. В.В. Соколова. М.: Мысль, 1989. С. 304.

что когда-нибудь может произойти с нами, суть только следствия нашего существа»²⁹. Стоит отметить, что положение 1.2, предполагающее плюрализм субстанций, расходится и с позицией Спинозы, признававшего существование только одной субстанции – Бога.

Тезисы 2.1, 2.2. и 2.3: необходимость и свобода

Теперь можно перейти к обсуждению положений, которые Лейбниц считает ошибочными. Первое из них – утверждение о том, что (2.1) все абсолютно необходимо. Замечания Лейбница в «Теодицее» позволяют прояснить, кому немецкий философ приписывал эту точку зрения. В предисловии к этой работе он пишет:

Я не пренебрегал самыми суровыми авторами, признававшими необходимость вещей, такими, как Гоббс и Спиноза. Первый из них защищал абсолютную необходимость не только в своих «Физических элементах» и в других произведениях, но еще и в сочинении, направленном исключительно против епископа Брэмхолла. А Спиноза утверждает (как и древний перипатетик Стратон) приблизительно следующее: все происходит от первой причины, или от первичной природы, по необходимости слепой и совершенно геометрической. Он не признает, что это первичное начало вещей способно к выбору, к благодати или к разумению³⁰.

Еще одна показательная цитата из «Теодицеи»:

В сущности я думаю, что надо упрекать только последователь Гоббса и Спинозы, которые отвергают свободу и случайность; ибо они думают, что все случающееся есть единственно возможное и должно совершаться по грубой и неизбежной необходимости. Гоббс представляет все материальным и все

²⁹ Лейбниц Г.В. Рассуждения о метафизике / Пер. с фр. В.П. Преображенского // Лейбниц Г.В. Сочинения: в 4 т. Т. 1 / Под ред. В.В. Соколова. М.: Мысль, 1982. С. 138.

³⁰ Лейбниц Г.В. Опыт теодицеи. С. 68–69.

подчиняет одним лишь математическим законам; Спиноза тоже отрицает в Боге разум и выбор, приписывая ему слепое всемогущество, из которого все проистекает необходимо³¹.

Говоря в «Теодицее» о тех философах, которые считают все абсолютно необходимым, Лейбниц имеет в виду и Спинозу, и Гоббса. По-видимому, то же может быть верно и для отрывка «О свободе»: ко времени его написания Лейбниц уже был хорошо знаком с системами обоих мыслителей.

Примечательно, что и о Гоббсе, и о Спинозе в поздней работе Лейбниц говорит, что они (точнее, их гипотетические последователи) «отвергают свободу». В раннем отрывке Лейбниц менее решителен: он утверждает, что был близок к тем, кто считает, что (2.2) для свободы достаточно отсутствия принуждения. Этот тезис может быть атрибутирован только Гоббсу, который дает такое определение свободы: «Свобода есть отсутствие всяких препятствий к действию, поскольку они не содержатся в природе и во внутренних качествах действующего субъекта»³². Указание на «внутренние качества субъекта» может вернуть нас к пункту 1.2, только Гоббс имеет в виду под ними буквально движения внутри тела субъекта, а Лейбниц мог бы трактовать их как предикаты, составляющие понятие конретной субстанции.

Гоббс и Спиноза разделяют тезис 2.3, однако понимание свободы у Спинозы не совпадает с гоббсианским. У Спинозы можно выделить два аспекта или уровня свободы. Высший уровень – божественная свобода: «Свободной называется такая вещь, которая существует только по необходимости своей собственной природы и определяется к действию только сама собой» («Этика», определение 7 части I)³³. Низший уровень – человеческий: свобода есть блаженство или добродетель («Этика»,

³¹ Лейбниц Г.В. Опыты теодицеи. С. 374.

³² Гоббс Т. О свободе и необходимости / Пер. с англ. А. Гутермана // Гоббс Т. Сочинения: в 2 т. Т. 1 / Под ред. В.В. Соколова. М.: Мысль, 1989. С. 608.

³³ Спиноза Б. Этика / Пер. с лат. Н.А. Иванцова // Спиноза Б. Избранные произведения: в 2 т. Т. 1 / Под ред. В.В. Соколова. М.: Государственное издание политической литературы, 1957. С. 362. См.: Nadler S. Spinoza's Ethics: An Introduction. New York: Cambridge University Press, 2006. P. 108–111.

предисловие к части V, теорема 42 части V)³⁴. Добродетелью для человека будет действие, исходящее из одного только разума. Возможно, между этими двумя уровнями нет пропасти, и божественная свобода в какой-то степени доступна человеку³⁵. В отрывке «О свободе» Лейбниц не упоминает ни божественную, ни человеческую свободу в Спинозовском понимании. В то же время с описанием второго уровня свободы, по Спинозе, гармонирует то, что Лейбниц сообщает в письме к Веддеркопфу: «Нет высшей свободы, чем быть принужденным к лучшему правильным основанием [*ratio*]»³⁶. Таким образом, концепция свободы у раннего Лейбница могла сочетать элементы гоббсианской позиции и точки зрения, близкой к Спинозе. При этом нельзя забывать, что масштабное влияние Спинозы на Лейбница могло и не иметь места в 1671 г., и концепция свободы в письме к Веддеркопфу может быть собственной разработкой Лейбница, сформированной, к примеру, под впечатлением от философии стоиков³⁷.

Наконец, следы гоббсианской теории свободы можно найти в позднейших сочинениях Лейбница. В приложении к «Теодицею», озаглавленном «Размышления о сочинении г-на Гоббса... о свободе, необходимости и случайности», Лейбниц отмечает:

Он дает также очень хорошее понятие о свободе, понимаемой в смысле, общем для разумных и неразумных субстанций, говоря, что вещь признается свободной, когда присущая ей сила не сдерживается никакой внешней причиной. Так, вода, удерживаемая препятствием, имеет силу разлиться, но не имеет свободы³⁸.

Понятие о свободе как отсутствии препятствий Лейбниц называет *очень хорошим* в определенном приближении. Лейбниц

³⁴ Спиноза Б. Этика. С. 588, 617.

³⁵ См.: Nadler S. Spinoza's Ethics. P. 230–238.

³⁶ Leibniz G.W. Leibniz an Magnus Wedderkopf. S. 186.

³⁷ Об отношении Лейбница к философии стоиков см.: Forman D. Leibniz and the Stoics: Fate, Freedom, and Providence // The Routledge Handbook of the Stoic Tradition / Ed. by J. Sellars. New York: Routledge, 2016. P. 246–262.

³⁸ Лейбниц Г.В. Опыты теодицеи. С. 417.

и в поздней работе отдает должное гоббсианскому пониманию свободы, которое было близко ему в молодости, признавая за Гоббсом определенную правоту.

Тезис 2.4: безошибочное не отличается от необходимого

Из положений, выделенных нами в цитате из отрывка «О свободе», неразобранным остается только пункт 2.4. Его рассмотрение позволит нам ответить на вопрос, как Лейбницу удалось избежать страшной пропасти нецесситаризма и выявить новые следы гоббсианского влияния. Дальше в «О свободе» Лейбниц утверждает, что, очевидно, существуют контингентные истины, которые могли бы и не иметь места, а это противоречит утверждению о том, что все абсолютно необходимо. После этого он переходит к вопросу о том, что такое истина, и дает такой ответ:

Признав, таким образом, случайное в вещах, я стал далее размышлять над тем, в чем же состоит ясное понятие истины. Не без основания я надеялся на некий свет, который бы помог отличать истины необходимые от случайных. А я знал, что всякому истинному утвердительному суждению, как общему, так и частному, как необходимому, так и случайному, свойственно то, что предикат находится в субъекте, т.е. что понятие, выраженное предикатом, на каком-то основании включается и понятие, выраженное субъектом. И это есть основание незыблемости любых истин у того, кто все познает априори, но это же, по-видимому, увеличивает трудность. Ведь если понятие, выраженное предикатом, в данное время содержится в понятии, выраженном субъектом, то каким же образом без противоречия предикат может находиться вне субъекта, сохраняя его значение?³⁹

³⁹ Лейбниц Г.В. Два отрывка о свободе. С. 313. Для Лейбница, однако, этот критерий может быть лишь необходимым, но не достаточным (см.: *Copp D. Leibniz's Thesis That Not All Possibles Are Compossible // Studia Leibnitiana. 1973. Vol. 5. No. 1. P. 28.*)

Хорошо известно⁴⁰, что Лейбниц принимает гоббсианское определение истины из работы «О теле»:

Истинным является предложение, предикат которого содержит в себе субъект или является именем той же вещи, что и субъект. Например, предложение *человек есть живое существо* истинно, ибо того, кого называют человеком, всегда называют и живым существом. Точно так же и предложение *некий человек болен* истинно, ибо слово болен применимо к кому-то. Предложение, которое не истинно, т.е. предложение, предикат которого не содержит субъекта, называется ложным. Например: *человек есть камень*⁴¹.

Бросается в глаза то, что Гоббс говорит о вхождении субъекта в предикат, тогда как Лейбниц – в более привычном для нас ключе, предвосхищающем кантовское определение аналитических суждений, – о вхождении предиката в субъект. Это различие объясняется тем, что Гоббс как последовательный номиналист рассуждает об объемах (экстенционалах) понятий (тогда класс людей включается в класс животных), а Лейбниц – об их интенционалах (тогда предикат «быть животным» включается в значение понятия «человек»).

Гоббсианское определение истины создает трудность для Лейбница: если все истины аналитичны, как некоторые из них могут быть контингентными? Как можно отрицать предикат в аналитическом суждении, не впадая в противоречие? Отсутствие ответа на эти вопросы и подталкивало Лейбница к принятию положения 2.4: все истины оказывались абсолютно необходимыми. Но в отрывке «О свободе» Лейбниц формулирует решение указанной проблемы, которое станет одним из ключевых положений его философии:

Всякая истина или изначальна, или производна. Изначальные истины – это те, которые не могут быть обоснованы; таковы истины тождественные, или непосредственные, утверждающие о себе то же самое или отрицающие противоречивое о противоречивом. Производные истины в свою очередь также делятся

⁴⁰ См.: MacDonald Ross G. Leibniz's Debt to Hobbes. P. 22–24.

⁴¹ Гоббс Т. О теле. С. 96–97.

на два рода, ибо одни можно разложить на изначальные, а другие такое разложение продвигают в бесконечность. Первые – необходимые, вторые – случайные⁴².

Здесь формулируется различие между истинами разума и истинами факта, согласно которому истины разума могут быть сведены в конечное число шагов к принципу противоречия, тогда как истины факта никаким образом не могут быть полностью проанализированы в конечное число шагов. Можно поставить под сомнение эффективность такого решения⁴³, однако именно его Лейбниц принимал.

Примечательно также указание Лейбница не «некий свет», позволяющий отличать истину от лжи. Это не единственная отсылка к Декарту. Чуть раньше Лейбниц пишет: «От подобного мнения [нецесситаризма] был, по-видимому, весьма недалек один знаменитый философ нашего времени, который где-то недвусмысленно утверждает, что материя последовательно принимает все формы, на которые она способна (“Начала философии”, ч. III, § 47)»⁴⁴. Ссылка на «Начала философии» Декарта не оставляет сомнений в том, о ком идет речь. Таким образом, учение об абсолютной необходимости всех вещей Лейбниц мог приписывать непосредственно Декарту, минуя Спинозу.

В то же время нельзя утверждать, что Декарт, понятый в нецесситаристском ключе, был одним из тех, к кому Лейбниц, согласно собственному утверждению, был близок. Важной чертой этих философов является приверженность тезису (2.3) о совместимости свободы и необходимости, тогда как Декарт, согласно собственной интерпретации Лейбница, отказывался принимать этот тезис: «Для человеческого ума существует два наиболее запутанных вопроса (“два лабиринта”). Первый из них касается структуры непрерывного, или континуума, а второй природы свободы, и возникают они из одного и того же бесконечного источника. Тот же знаменитый философ, которого

⁴² Лейбниц Г.В. Два отрывка о свободе. С. 314.

⁴³ Borst C. Leibniz and the Compatibilist Account of Free Will. P. 54–56.

⁴⁴ Лейбниц Г.В. Два отрывка о свободе. С. 312–313.

я только что упоминал, предпочел разрубить их мечом, не будучи в состоянии распутать два этих узла или не желая раскрыть свое мнение»⁴⁵.

Заключение: мстительная справедливость

Рассуждения о влияниях одних философов на других всегда очень рискованы, однако я решусь сделать такой вывод: Лейбниц в ранние годы всерьез рассматривал гоббсианскую теорию свободы воли и, возможно, даже принимал ее в комплексе с несколькими другими концепциями Гоббса (например, с его трактовкой истины). Можно с достоверностью утверждать, что (1) Лейбниц уже к середине 1670-х гг. был очень хорошо знаком с работами Гоббса и опирался на них в своих ранних сочинениях (диссертация «О комбинаторном искусстве»); что (2) в отрывке «О свободе» он утверждает, что был близок к принятию специфически гоббсианской точки зрения, согласно которой для свободы достаточно отсутствия принуждения; и что (3) в этом отрывке Лейбниц излагает свой аргумент против рассуждения в пользу нецесситаризма, опирающегося на гоббсианское определение истины. Таким образом, та пропасть, над которой стоял молодой Лейбниц, была, по крайней мере отчасти, философией Гоббса. Нельзя отрицать и Спинозианского контекста, который можно придать этому отрывку, особенно учитывая автобиографическое замечание Лейбница из «Новых опытов о человеческом разумении», но его нельзя считать единственным или даже доминирующим.

В конце этой статьи я хотел бы поднять достаточно спекулятивный вопрос: чем же так плоха была для Лейбница та пропасть, в которой прекрасно себя чувствовали Гоббс и Спиноза? Уже при жизни Гоббса его философия воспринималась, мягко говоря, не однозначно, и можно было бы привести множество оснований для недовольства Лейбница. Однако я сошлюсь лишь на одну цитату из «Теодицеи», которая может быть наиболее точным ответом на этот вопрос из уст самого Лейбница:

⁴⁵ Лейбниц Г.В. Два отрывка о свободе. С. 313.

Гоббс вовсе не доказал абсолютной необходимости всех вещей, но в достаточной мере показал, что необходимость решительно не ниспровергает всех правил божественной и человеческой справедливости, равно как отнюдь не мешает осуществлять эту добродетель. И тем не менее существует один род справедливости и один род вознаграждений и наказаний, не представляющихся в равной мере применимыми к людям, которые действовали бы по абсолютной необходимости, если бы подобная необходимость существовала. Это тот род справедливости, который не имеет своей целью ни улучшения, ни назидания, ни даже исправления зла. Эта справедливость основывается только на соответствии, требующем известного удовлетворения, чтобы загладить дурной поступок. Социниане, Гоббс и некоторые другие не допускали той карающей справедливости, которая является в собственном смысле мстительной и которую Бог во многих случаях оставляет за собой⁴⁶.

Лейбниц считает, что абсолютная необходимость несовместима с таким видом справедливости или ответственности, которую современный философ Дерк Перебум назвал *базовой заслуженностью*: «Заслуженность, о которой здесь идет речь, является базовой в том смысле, что агент морально ответственен, т.е. заслуживает порицания или уважения, просто потому, что совершил действие (при условии восприимчивости к его моральному статусу), а не в силу последствий этого действия или существующих моральных конвенций»⁴⁷. Споры о самом существовании такого вида ответственности не утихают и сегодня. Лейбниц увидел в отрицании такой ответственности пропасть и нашел способ ее избежать.

⁴⁶ Лейбниц Г.В. Опыты теодицеи. С. 172.

⁴⁷ Перебум Д. Оптимистичный скептицизм относительно свободы воли // Логос. 2016. № 5 (114). С. 60.

Список литературы

- Гоббс Т.* О свободе и необходимости / Пер. с англ. А. Гутермана // *Гоббс Т.* Сочинения: в 2 т. Т. 1 / Под ред. В.В. Соколова. М.: Мысль, 1989. С. 574–611.
- Гоббс Т.* Основ философии часть первая. О теле / Пер. с лат. Н.А. Федорова, А. Гутермана // *Гоббс Т.* Сочинения: в 2 т. Т. 1 / Под ред. В.В. Соколова. М.: Мысль, 1989. С. 66–218.
- Гоббс Т.* Основ философии часть третья. О гражданине / Пер. с лат. Н.А. Федорова, А. Гутермана // *Гоббс Т.* Сочинения: в 2 т. Т. 1 / Под ред. В.В. Соколова. М.: Мысль, 1989. С. 270–506.
- Лейбниц Г.В.* Два отрывка о свободе / Пер. с лат. Н.А. Федорова // *Лейбниц Г.В.* Сочинения: в 4 т. Т. 1 / Под ред. В.В. Соколова. М.: Мысль, 1982. С. 307–317.
- Лейбниц Г.В.* Новые опыты о человеческом разумении / Пер. с фр. И.С. Юшкевича // *Лейбниц Г.В.* Сочинения: в 4 т. Т. 2 / Под ред. И.С. Нарского. М.: Мысль, 1983. С. 47–545.
- Лейбниц Г.В.* Опыты теодицеи о благодати божией, свободе человека и начале зла / Пер. с фр. и лат. К. Истомина и Ф. Смирнова // *Лейбниц Г.В.* Сочинения: в 4 т. Т. 4 / Под ред. В.В. Соколова. М.: Мысль, 1989. С. 49–497.
- Лейбниц Г.В.* Переписка с Кларком / Пер. с англ. и фр. В.И. Свидерского и Г. Крёбера // *Лейбниц Г.В.* Сочинения: в 4 т. Т. 1 / Под ред. В.В. Соколова. М.: Мысль, 1982. С. 430–528.
- Лейбниц Г.В.* Письма Гоббсу / Пер. с лат. Я.М. Боровского // *Лейбниц Г.В.* Сочинения: в 4 т. Т. 1 / Под ред. В.В. Соколова. М.: Мысль, 1982. С. 107–111.
- Лейбниц Г.В.* Рассуждения о метафизике / Пер. с фр. В.П. Преображенского // *Лейбниц Г.В.* Сочинения: в 4 т. Т. 1 / Под ред. В.В. Соколова. М.: Мысль, 1982. С. 125–163.
- Лейбниц Г.В.* Славнейшему мужу Томасу Гоббсу / Пер. с лат. Я.М. Боровского // *Лейбниц Г.В.* Сочинения: в 4 т. Т. 1 / Под ред. В.В. Соколова. М.: Мысль, 1982. С. 112–144.
- Лейбниц Г.В.* Сочинения: в 4 т. / Под ред. В.В. Соколова, Г.Г. Майорова, А.Л. Субботина, И.С. Нарского. М.: Мысль, 1982–1989.
- Перебум Д.* Оптимистичный скептицизм относительно свободы воли // *Логос.* 2016. № 5 (114). С. 59–102.
- Спиноза Б.* Приложение, содержащее метафизические мысли / Пер. с лат. под ред. В.В. Соколова // *Спиноза Б.* Избранные произведе-

- ния: в 2 т. Т. 1 / Под ред. В.В. Соколова. М.: Государственное издание политической литературы, 1957. С. 265–316.
- Спиноза Б.* Этика / Пер. с лат. Н.А. Иванцова // *Спиноза Б.* Избранные произведения: в 2 т. Т. 1 / Под ред. В.В. Соколова. М.: Государственное издание политической литературы, 1957. С. 359–618.
- Adams R.M.* Leibniz's Theories of Contingency // *Gottfried Wilhelm Leibniz: Metaphysics and Its Foundations* / Ed. by R.M. Adams. New York: Oxford University Press, 1994. P. 1–41.
- Borst C.* Leibniz and the Compatibilist Account of Free Will // *Studia Leibnitiana*. 1992. Vol. 24. No. 1. P. 49–58.
- Copp D.* Leibniz's Thesis That Not All Possibles Are Compossible // *Studia Leibnitiana*. 1973. Vol. 5. No. 1. P. 26–42.
- Dascal M.* Leibniz, Hobbes, Locke and Descartes on Signs, Memory, and Reasoning // *Dascal M.* Leibniz. Language, Signs and Thought. A Collection of Essays. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 1987. P. 31–45.
- Forman D.* Leibniz and the Stoics: Fate, Freedom, and Providence // *The Routledge Handbook of the Stoic Tradition* / Ed. by J. Sellars. New York: Routledge, 2016. P. 246–262.
- Lærke M.* Leibniz's Encounter with Spinoza's Monism, October 1675 to February 1678 // *The Oxford Handbook of Spinoza* / Ed. by M. Della Rocca. New York: Oxford University Press, 2018. P. 434–463.
- Leibniz G.W.* De libertate // *Leibniz G.W.* Nouvelles lettres et opuscules inédits de Leibniz / Éd. par A. Foucher de Careil. Paris: August Durand, 1857. P. 178–185.
- Leibniz G.W.* On Freedom // *Leibniz G.W.* Philosophical Papers and Letters / Ed. by L.E. Loemker. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1956. P. 263–266.
- Leibniz G.W.* Leibniz an Magnus Wedderkopf // *Leibniz G.W.* Sämtliche Schriften und Briefe. Bd. II 1 / Hrsg. von M. Schneider, H. Schepers, P. Beeley, G. Biller, H. Kliege-Biller, S. Lorenz. Berlin: Akademie Verlag, 2006. S. 185–187.
- Leibniz G.W.* De libertate, contingencia et serie causarum, providentia // *Leibniz G.W.* Sämtliche Schriften und Briefe. Bd. VI 4 / Hrsg. von H. Schepers, M. Schneider, G. Biller, U. Franke, H. Kliege-Biller. Berlin: Akademie Verlag, 1999. S. 1653–1659.
- Leibniz G.G.* Dissertatio de arte combinatoria. Lipseni: Joh. Simon. Fickium et Joh. Polycarp. Seuboldum, 1666. 78 p.

MacDonald Ross G. Leibniz's Debt to Hobbes // Leibniz and the English-Speaking World / Ed. by P. Phemister and S. Brown. Dordrecht: Springer, 2007. P. 19–33.

Nadler S. Spinoza's Ethics: An Introduction. New York: Cambridge University Press, 2006. xviii + 280 p.

Pécharman M. Hobbes on Logic, or How to Deal with Aristotle's Legacy // The Oxford handbook of Hobbes / Ed. by A.P. Martinich and K. Hoekstra. New York: Oxford University Press, 2016. P. 21–59.

Leibniz Over the Precipice of Hobbes' Philosophy: Hobbes' Influence on Leibniz's Early Conception of Freedom

Artem P. Besedin

PhD in Philosophy, Associate Professor. Lomonosov Moscow State University. 27/4, Lomonosovsky prospect, Moscow, 119234, Russian Federation; e-mail: a.besedin@hardproblem.ru

Abstract. The article discusses the influence of Thomas Hobbes' philosophy on Gottfried Leibniz's early view on freedom (early and mid-1670s). The objects of the inquiry are Leibniz's manuscript "On Freedom" and his letter to Wedderkopf. It is sometimes suggested that "On Freedom" was written by Leibniz in the context of reception of Spinoza's philosophy. The author of the article shows that there is a strong influence of Hobbes in this fragment and that those ideas that can be attributed to Spinoza are also shared by Hobbes. The author of the article draws attention that the young Leibniz was well acquainted with the works of Hobbes. The article shows that Leibniz's ideas about causality and the necessity of the absence of coercion for free action are traces of Hobbesian influence. It is also shown that the way to overcome necessitarianism, described by Leibniz in the fragment "On Freedom", is through a rethinking of the Hobbesian definition of truth. In conclusion, the article suggests that Leibniz saw the main danger of Hobbesian philosophy in the denial of responsibility in the "basic desert" sense.

Keywords: Leibniz, Hobbes, Spinoza, freedom, necessity, responsibility

For citation: Besedin, A.P. “Leibnits nad propastyu gobbianskoi filosofii: o vliyaniy Gobbasa na rannyyu kontseptsiyu svobody Leibnitsa” [Leibniz over the Precipice of Hobbes’ Philosophy: Hobbes’ Influence on Leibniz’s Early Conception of Freedom], *Istoriko-filosofskii ezhegodnik*, 2021, No. 36, pp. 42–65. (In Russian)

References

- Adams, R. M. “Leibniz’s Theories of Contingency”, *Gottfried Wilhelm Leibniz: Metaphysics and Its Foundations*, ed. by R.M. Adams. New York: Oxford University Press, 1994, pp. 1–41.
- Borst, C. “Leibniz and the Compatibilist Account of Free Will”, *Studia Leibnitiana*, 1992, Vol. 24, No. 1, pp. 49–58.
- Copp, D. “Leibniz’s Thesis That Not All Possibles Are Compossible”, *Studia Leibnitiana*, 1973, Vol. 5, No. 1, pp. 26–42.
- Dascal, M. “Leibniz, Hobbes, Locke and Descartes on signs, memory, and reasoning”, in: M. Dascal, *Leibniz. Language, Signs and Thought. A collection of Essays*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 1987, pp. 31–45.
- Forman, D. “Leibniz and the Stoics: Fate, Freedom, and Providence”, *The Routledge Handbook of the Stoic Tradition*, ed. by J. Sellars. New York: Routledge, 2016, pp. 246–262.
- Hobbes, T. *Sochineniya* [Works], 2 Vols., ed. by V.V. Sokolov. Moscow: Mysl’ Publ., 1989–1991. (In Russian)
- Lærke, M. “Leibniz’s Encounter with Spinoza’s Monism, October 1675 to February 1678”, *The Oxford Handbook of Spinoza*, ed. by M. Della Rocca. New York: Oxford University Press, 2018, pp. 434–463.
- Leibniz, G.W. *Nouvelles lettres et opuscules inédits de Leibniz*, éd. par A. Foucher de Careil. Paris: August Durand, 1857. ccxix + 440 pp.
- Leibniz, G.W. *Philosophical Papers and Letters*, ed. by L.E. Loemker. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1956. xii + 736 pp.
- Leibniz, G.W. *Sämtliche Schriften und Briefe*, Bd. II 1, hrsg. von M. Schneider, H. Schepers, P. Beeley, G. Biller, H. Kliege-Biller, S. Lorenz. Berlin: Akademie Verlag, 2006. lv + 1025 S.
- Leibniz, G.W. *Sämtliche Schriften und Briefe*, Bd. VI 4, hrsg. von H. Schepers, M. Schneider, G. Biller, U. Franke, H. Kliege-Biller. Berlin: Akademie Verlag, 1999. xci + 2950 S.

- Leibniz, G.W. *Sochineniya* [Works], 4 Vols., ed. by V.V. Sokolov, G.G. Maiorov, A.L. Subbotin, I.S. Narskii. Moscow: Mysl' Publ., 1982–1989. (In Russian)
- Leibniz, G.G. *Dissertatio de arte combinatoria*. Lipseni: Joh. Simon. Fickium et Joh. Polycarp. Seuboldum, 1666. 78 pp.
- MacDonald Ross, G. “Leibniz’s Debt to Hobbes”, *Leibniz and the English-Speaking world*, ed. by P. Phemister and S. Brown. Dordrecht: Springer, 2007, pp. 19–33.
- Nadler, S. *Spinoza’s Ethics: An Introduction*. New York: Cambridge University Press, 2006. xviii + 280 pp.
- Pécharman, M. “Hobbes on Logic, or How to Deal with Aristotle’s Legacy”, *The Oxford handbook of Hobbes*, ed. by A.P. Martinich and K. Hoekstra. New York: Oxford University Press, 2016, pp. 21–59.
- Pereboom, D. “Optimistichnyi skeptitsizm otnositel’no svobody voli” [Optimistic Skepticism about Free Will], *Logos*, 2016, No. 5 (114), pp. 59–102. (In Russian)
- Spinoza, B. *Izbrannye proizvedeniya* [Selected Works], 2 Vols., ed. by V.V. Sokolov. Moscow: Gospolitizdat Publ., 1957. (In Russian)

Вера и разум в средневековой философии

Неретина Светлана Сергеевна – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: abaelardus@mail.ru

Аннотация. Основная тема статьи – соотношение веры и интеллекта, которое прослеживается, прежде всего, на анализе произведений Аврелия Августина и Ансельма Кентерберийского. Обычно считается, что вера не требует тех доказательств, без которых не может обходиться разум. Но исследования средневековых мыслителей доказывают, что вера была тесно сопряжена с пониманием и они обосновывают друг друга. Христианские философы и теологи основывали свои рассуждения на признании присутствия Бога в человеке, что делало человека столь же бесконечным, как Бог. Внешне ограниченный плотью человек внутренне расширяется, открываясь простору и открывая в себе божественный простор, для которого человеческая конечность – его феноменальное открытие. Вера угнездилась между этими двумя бесконечностями: бесконечностью человека, обдумывающего решение, *arbitrium liberum*, и в нем присутствующим самотождественным Богом, стремящимся овладеть человеком. Она не нечто иррациональное, напротив, к ней ведет строгое рассуждение, но в присутствии Истины можно только верить.

Ключевые слова: вера, понимание, Августин, Ансельм, знание, время, свободное решение, воля, бесконечность, человек

Для цитирования: Неретина С.С. Вера и разум в средневековой философии // Историко-философский ежегодник. 2021. № 36. С. 66–89.

В Средневековье вплоть до конца XIII в.¹ мнение относительно соотношения веры и разума практически не менялось: самые разные мыслители – философы и теологи, Августин и Фома Аквинат – сходились, прежде всего, в том, что вера и такая способность ума, как понимание, взаимообосновывались. Требуется, однако, совершить усилие опознавания, как именно сопрягается философия, т.е. то «место», где действует разум, с верой, которая не заботится в конце концов ни о каких доказательствах.

Мы отдали веру на откуп этой бездоказательности – и тоже не можем с этим совладать, а потому часто в наших работах проскальзывают суровые ноты. То, что они проскальзывают сейчас, понятно: мы имеем дело, по крайней мере в России, с оголтелостью церкви, правдами и неправдами силящейся сохранить свои уставы, невесть как понятия или понимающиеся. Потому столь резок был, например, А.П. Огурцов, когда писал, как поправа оказалась философия, которую они в 1960-е гг. с сотоварищи пытались вытащить из низин вульгарного диамата и истмата². Но если попытаться распутать узлы... то мы в видимом *нашем* мире обнаружим, говоря насущными сейчас словами, *вирус вечности*, связанный именно с верой.

Фома Аквинский (1225–1274), не возражавший против развода теологии и философии (предметы-то действительно были разные), а тем более Иоанн Дунс Скот (1265–1308) и еще более Уильям Оккам (1285–1348) руководствовались формулой «уверуй – и делай, что хочешь», ибо вера может обладать такой силой, что ей не страшны никакие сомнения. Но так уверовать, чтобы делать, что хочешь, нужно много учиться или упражняться до тех пор, пока то, во что силишься веровать, не станет автоматическим, так что поневоле человек ему будет подчиняться:

¹ Уже Фома Аквинский предлагал развести теологию и философию как имеющие разные предметы исследования: Бога и бытие. Теология не предполагает доказательства веры, философия требует рационального обоснования. С XIV в. этот развод произошел окончательно.

² См.: Огурцов А.П. Поражение философии // Vox. Философский журнал. 2013. Вып. 15. URL: <https://vox-journal.org/content/vox15/Vox15-OgurtsovAP.pdf> (дата обращения: 11.07.2021).

Бог самое свободное существо, следовать ему, свободно покорствовать Ему как предопределившему тебя ради Себя значит следовать самой свободе. Этот парадокс лежал в основе жизни христианина, принимавшего в себя Бога.

Вечность, бесконечность, временность – с этими понятиями работает Августин, труды которого были своего рода эпиграфом для последующей эпохи. Его мы и поставим во главу угла нашей темы. В начале первой книги «Исповедей» он испытывает на прочность Аристотелевы категории (прежде всего сущего, места, времени, отношения), выясняя их возможности в современном ему *христианском* мире, поскольку Бог целиком и полностью в одночасье может войти в человека – частичку созданий Его. Вроде бы ограниченное плотью человека место внутренне расширяется, открываясь простору и открывая в себе божественный простор, для которого человеческая конечность – его феноменальное открытие. Внешне ограниченный человек внутренне оказывается столь же безграничным, как Бог. Он задает вопросы: познать или призвать Бога? где есть место во мне, куда придет Бог? что Он есть? Отвечая на последний, Августин это «что» сразу, без оглядки и без колебаний, связывает не с субъектом, понятием телесно, а с Самим Сущим как таковым, парадоксально определяемым-называемым («самый Далекий и самый Близкий»), соединенным с «кто», – универсальным творящим подлежащим, никому ничем не обязанным (впоследствии Боэций назовет это субсистенцией), истинной Жизнью, хранящей смыслы (*rationes*) всего не поддающегося разумению (*irrationalium*).

Rationes irrationalium – великолепное словосочетание, и не в смысле модных ныне перевертышей, а потому что обнаруживает некий методологический прием, относящийся к необходимости отыскивать не разумное, а сам разум, действующий через невразумленное. Это – опять же – парадоксальное свидетельство связей, которые опутывают мир – земной и небесный, без которых и не *понять*, каким образом можно вообще говорить о неведомом. Здесь речь не об иррациональном, которое противится разуму, а о разуме, который внутри этого иррационального. Вопросы Августина – это вопросы именно на понимание, исходящие из уст человека, увидевшего благодаря

разуму, через разум, опутанного разумом то, что он и другие *принимают* за рациональное. При внимательном анализе, однако, оно оказывается неясным, неопределимым и содержащим столько влияющих на человеческую жизнь таинственных вещей, что Августина можно объявить создателем сетевой теории, предшественником Б. Латура, а разум, которым мы пользуемся, считая за разум, объявить «неполным», «недостаточным», «хромым». Августин пробивается к самому основанию разума, к той точке опоры, о существовании которой было известно, но неведомо, что это такое.

Без учета этих связей (которые есть «след сокровеннейшего единства» со всей вселенной – с бытием, жизнью, чувствованием³) нечего и пытаться понять, что такое вера. (В трактате «О диалектике» Августин назовет эту пронизывающую связь *concursum* в отличие от ныне принятого *discursus*.) Между *rationes* и *irracionales* располагается пространство (*spatium*) интеллекта-понимания (*intellectus*), простор которого позволяет создавать самые разные интерпретации, догадки, соображения, предположения вплоть до теснейшей связи с *tempus*-временем, толкуемым как «то, что растягивается», т.е. принадлежащим, по Августину, душе⁴. На этом просторе происходит попытка перевода неких смутно ощущаемых данностей на язык человеческого понимания.

Вера угнездилась между этими двумя бесконечностями: бесконечностью человека, обдумывающего решение, *arbitrium liberum*, и в нем же находящейся божественностью, в которой уже есть это решение и которая подсказывает это решение через предъявление ею множества вариантов. Августин в «Исповедях» постоянно говорит о двух бесконечностях как о сопровождающем человека ведении, которому необходимо следовать и от которого порой хочется освободиться. Если бы последнего желания не было, не было бы и надобности в вере. Мы часто говорим о времени как о противоположности вечности, хотя оно своего рода контролер человека, следовательно,

³ S. Aurelius Augustinus. Confessiones // Patrologiae cursus completus. Series latina. Vol. 32 / Ed. J.-P. Migne. Paris, 1856. Lib. 1. Cap. 20. Col. 875.

⁴ Ibid. Lib. 11. Col. 822.

изыскивающий нарушения и карающий за выпадение из вечного устава. Время утверждает себя после грехопадения, или после того, как человек осознал несовпадение себя с миром. До этого (до такого осознания и даже до появления человека) небо и земля, считает Августин, были «сотворены лишенными времен, так как ни то, ни другая не совечны» Богу: одно было сформировано «как бы без промежутка изменения (*intervallum mutationis*) <...> наслаждается вечностью и неизменностью», другая – «из какой бы формы и в какую бы форму движения или покоя ни менялась, не имела того, что погружало ее во время»⁵. Сколько вечности утекло до проявленности времени – Бог весть: вечность ведь тоже не атрибут Бога, Он – Иное, как скажут вслед за Августином Боэций⁶, Ансельм Кентерберийский и другие, ибо Бог «прежде всего и после всего, даже вечного»⁷.

Бог сотворил мир Словом. *Молчащее* Слово, имманентно сущее в Боге и Само – Бог, и *сказанное, звучащее, направленное на творение* явленное Слово – вещи разные⁸. Звучащее Слово Августин назовет *Verbum*. *Verbum* – не Логос. Августин производит его и от «истины» (*verum*), и от глагола *verberare* – поражать или ударять (слух, воздух). Так понятое Слово включает в себя два разных механизма для передачи речи: ее *смысл*, который человек слышит «внутренним ухом», являясь его проводником при изречении (*de loquendo*, в чем это ухо улавливает неизменный Логос), и мгновенное толкование этого смысла в *произнесении* (*de dicendo*). Эти два совмещенных акта, лишь логически различимых, имеют результатом творчески преобразованную речь. Простое и непреходящее через не требующие оспаривания высказывания (*de eloquendo*) несет в себе нечто

⁵ S. Aurelius Augustinus. Confessiones. Lib. 12. Caput 12. Col. 831.

⁶ См. его рассуждения об «ином» и «другом»: Boethius. Isagogen Porphyrii commenta // Corpus scriptorium ecclesiasticorum latinorum (CSEL) / ed. Samuel Brandt. 1906. Vol. 48. P. 244.

⁷ S. Anselmus Cantuariensis archiepiscopus. Proslogion seu Alloquium de Dei existentia // Patrologiae cursus completus. Series latina. Vol. 158 / Ed. J.P. Migne. Paris, 1864. Col. 237 («Quod sit ante ei et ultra omnia etiam aeterna»).

⁸ См.: Болотов В.В. История церкви в период до Константина Великого // Лекции по истории древней церкви: в 4 т. Т. II. М.: АКБ «Алина-Москва», 1994. С. 304.

непреложное, упрямое при произнесении в искаженное, а подчас и неверное толкование, изменяя при произнесении неуловленные смыслы, теряя или придавая сказанному новые значения, в результате чего одно и то же данное дву-о-смысливается⁹.

Понять эти разные вещи требует, как считает Августин, *внимания*. *Обратить внимание* значит сделать усилие понять и тот результат, на достижение которого направлена речь, и сам телос речи, ее имманентное свойство, именно ей присущее, хотя можно прожить жизнь, не зная, что живешь по вечному Слову, пребывать в какой-то мере в вечности, значит и в вере. Августин сопрягает термины *credens* («верующий») и *praedicans* («утверждающий», «говорящий наперед») ¹⁰.

Вера, как спустя девять веков после Августина скажет Фома Аквинский, – это уверенность в невидимом, или, как двумя веками ранее утверждал Тертуллиан, – доверие к собственной жизни. Дефиниция веры, собственно, зависела у Августина от понимания всяким человеком («даже язычником») оснований собственной жизни. С терминами, выражающими эти основания, он начинает разбираться в трактате «О свободе воли», подспорьем к которому служил его трактат «О диалектике», какковую он определял как «науку обсуждения» ¹¹.

«Исповеди» Августина начинаются с осторожной констатации соразмерности Бога, дающего возможность говорить и познавать, и человека. Бог велик, а человек мал. Этот малый человек, частица божественных созданий, хочет восхвалять великого Бога, задавшись вопросом, что вначале – познание или воззвание. Философия – всегда стремление к началу. Начало

⁹ См. об этом: *Аврелий Августин*. О диалектике // *Неретина С.С.* Пауза созерцания. Архаисты и новаторы. М.: Голос, 2018. С. 472. «Диалектика» Августина стала основанием и для размышлений Петра Абеляра (XII в.). Кроме них специальных трактатов по диалектике в Средние века нет.

¹⁰ *Aurelius Augustinus*. Confessiones. Lib. 1. Cap. 1. Col. 661. К сожалению, это не выражено (не помечено) ни в одном из русских переводов «Исповедей»: «кто поверит тебе без проповедника», говорится в них, вместо «вестника», «предвещающего», устанавливающего, глубоко душевного, что, впрочем, может делать и проповедник.

¹¹ См.: *Аврелий Августин*. О диалектике. С. 469.

для христианина Бог. Но Августин философски выразил именно стремление – познание, воззвание, призыв. Это имена, которые легко преобразуются в глаголы, даны и даже предданы, констатация того, что данность, врожденность знания о чем-то высшем и большем, поскольку Бог в тебе, *есть*. Такая констатация и есть акт веры, *fides*.

Термин *fides* не случаен в христианстве, признававшем равенство людей и строившем все свои отношения (даже купли-продажи) на формальном равенстве участников любого общения. Оно было и внешним требованием, и внутренним убеждением видеть другое лицо как самоценное, быть готовым принять на себя ту роль, которая соответствует интересам человека и его положению в семье, обществе, на конкретной территории. Признание воли другого, уважение к его автономии и вызвало необходимость теоретически прорабатывать такие понятия, как воля, решение, свобода, справедливость, мудрость, право. Уважение к другому сформировало в римском мире задолго до христианства правовой принцип *bona fides*, добросовестность как правовой принцип¹², где *fides* понимается «как первичная форма, в которой воплощается самоценность индивида»¹³. Д.В. Дождев рассматривает это понятие на примерах из «Институций» Юстиниана, «Об обязанностях» Цицерона, правовых актов Древнего Рима и др. Было выражение «отдаться на веру» под чью-нибудь защиту, предполагавшее признание защитника таких людей или их победителя самостоятельности и автономии защищаемых или сдавшихся на милость победителю¹⁴. Этимологическая связь с *foedus* («договор») и даже *feodus* очевидна, как очевидно и понимание этого термина как «доверие»¹⁵, на котором настаивал юрист Тертуллиан, как «опека»

¹² См.: Дождев Д.В. Добросовестность (*bona fides*) как правовой принцип. URL: http://www.igpran.ru/public/articles/Dojdev.Bona_fides.pdf (дата обращения: 11.07.2021).

¹³ Дождев Д.В. Добросовестность (*bona fides*) как правовой принцип. С. 45.

¹⁴ См.: Piganiol A. Venire in fidem // *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité*. 1950. Vol. 5. P. 5; Lombardi L. Dalla "fides" alla "bona fides". Milano: Giuffrè, 1961.

¹⁵ См.: Freyburger G. *Fides*. Etude sémantique et religieuse depuis des origins jusque'à l'époque augustéenne. Paris: Les Belles Lettres, 1986. P. 31.

и главное – как «связь». Если учесть, что в эпоху до принятия XII таблиц *fides* не относилась к плебсу, не могущему рассчитывать на равенство перед законом¹⁶, то можно считать, что выражение равенства относительно всего, в том числе и закона, этот термин мог приобрести только в христианскую эпоху, но источник его происхождения – юридический.

Исследуя манципационный ритуал (акт фиксации перехода права собственности от одного лица к другому), Дождев обратил внимание на то, что «характер *fides* как основы соглашения между лицами, связанными в одну релевантную в процессе социального взаимодействия *persona* непосредственно зависит от ритуальной формы установления этой связи (*nexum*), когда контрагенты в формальном аспекте отождествляются друг с другом по одному основанию – обладанию вещью, объектом соглашения»¹⁷. Это действие того самого *concursum*, о котором говорил Августин. Процесс взаимности определил и способ написания икон, делающий образы похожими друг на друга. Ясно не только устремление человека слиться с Богом-персоной, желание осуществить теозис, но основание для понимания Откровения как божественного Закона. Римская юридическая мысль действительно оказала сильнейшее влияние на христианскую, о чем свидетельствуют и признательные тексты Августина.

Вера базируется на данности такого знания, без которого никак не мог бы действовать и атеист. Он полон предчувствий, позволяющих ему познавать. Вера основана на величайшем для христианина когнитивном принципе (Бог – это и *Cognitor*, Тот, Кто знает; Августин ссылается на 1 Послание к коринфянам, 13, 12, называя Бога Знатоком, Которого «он собирается познать, как и сам был [*уже*] познан Им», до того, как сам собрался). Знание и вера основаны на любви («любовь всему верит», а потому «мне верят те, уши коих открывает навстречу мне любовь»¹⁸). В этом случае вера – убеждение, испытываемое

¹⁶ См.: Дождев Д.В. Добросовестность (*bona fides*) как правовой принцип. С. 39.

¹⁷ Там же. С. 45.

¹⁸ *Aurelius Augustinus*. Confessiones. Lib. 10. Cap. 1, 3. Col. 779, 780.

«братской душой», пронизанное Его Словом и глубокой любовью к своему предмету.

Августин строит «Исповеди» как вопросы к «старой» философии, в основном к «Категориям» Аристотеля, ответами на которые являются последние книги «Исповедей», хотя и ответы рождают вопросы. «Существует ли такая-то вещь? Что она собой представляет? Каковы ее качества?» (потом их полностью повторит Боэций) – и вот итог: «Разве я из-за этого не растерян?»¹⁹

Прежде всего его интересуют категории места и времени (Августин ввел термин «хронотоп»), потому что он работает над пониманием Слова явленного, его интересует Бог Творец, потому что, хотя Он «творит не иначе, как говоря, не извечно и не одновременно становится все, что именно, Он, говоря, создает»²⁰. Не движение, не изменение – время. Оно фактически синоним созданному, сотворенному, «перемене вещей»²¹. Это означает, вместе с тем, признание чего-то неизменного, невидимого, тайного, того, что может изменяться. Именно признание такой неизменности, трижды произнесенного «того же самого», которое в силу абсолютно себестождественного и также трижды произнесенного «святого» рождает веру. Вера не нечто иррациональное, напротив, к ней и от нее ведет строгое рассуждение, но в тождественное и святое остается только верить. У Августина так понятая вера равна знанию, о котором «знаешь, не зная, и не знаешь, зная»²². Эта граница между «да» и «нет» есть безвременное начало, начало сотворенной мудрости, или «интеллектуальной природы» (природы *понимания*)²³, начала не во времени, поскольку еще не было времени на небе и земле. Мир неба и земли не тождественен божественному миру, хотя и в нем нет времени, потому что этот мир мог видеть Лик Бога и не отвращаться от Него, т.е. быть постоянным, т.е. верным. Сама устойчивость неба и земли – свидетельство

¹⁹ *Aurelius Augustinus*. Confessiones. Lib. 10. Cap. 1, 3. Col. 786, 805.

²⁰ *Ibid.* Lib. 11. Cap. 7. Col. 813.

²¹ *Ibid.* Lib. 12. Cap. 8. Col. 829.

²² *Ibid.* Lib. 12. Cap. 5. Col. 827.

²³ *Ibid.* Lib. 12. Cap. 15. Col. 833.

веры, того, что есть, что такая вещь существует. Вера есть то, что твердо и неуклонно – таков ответ на вопрос «старой» философии о том, существует ли такая вещь. А на вопрос, какова она и что собой представляет, ответ идет с помощью разума.

Место, куда пришел или придет Творец, это душа. В том, что Творец приходит в это «место», Августин не сомневается. «Меня вообще не было бы, если бы Ты не был во мне». Время и место не Аристотелевы время и место хотя бы потому, что, будучи сотворенными (это важнейшие их качества!), они начинают возбуждать в человеке, соответственно, разум и веру: обдумывание в изменчивости, веру в неизменное. «Место, которое не является местом»²⁴: в нем собраны все сведения, полученные из свободных искусств (*doctrina liberalis*), все вещи, а не их образы, память и ум, в котором все собирается, т.е. мыслится, что и «называется уже собственно “думать”, “cogitari”»²⁵.

Это место встречи двух бесконечностей.

Идея Августина о бессмертии и бесконечности человека была важна для сознания и самосознания человека. Обсуждение этой идеи он начал почти за 10 лет до «Исповедей» (397–398), в диалоге «О количестве души» (388–389). Эту хронологию писаний важно знать, чтобы понять, сколь долго осмыслялась вера. Если учесть, что идея творения, сама по себе предполагающая откровенность Бога миру, вела к пониманию, что средневековый мир мысли пребывал в открытости истины и эта истина «вся во мне», т.е. во мне Бог – всемогущий, вечный, бесконечный, то в таком мире не человек стремится овладеть истиной, а сама истина стремится овладеть человеком, поглотить его, проникнуть в него. Человек, «проглотивший» Бога, изначально был верующим. Он был *fidus*, верным, братом, ибо носил в себе сотворившего его и разговаривал с Ним внутренне – и сам с собой, и с Богом, как с собой. Себе не верить нельзя.

Диалог «О свободе воли», который Августин ведет с Эвондием²⁶ и в котором рассматриваются проблемы веры, состоит

²⁴ Aurelius Augustinus. Confessiones. Lib. 10. Cap. 9. Col. 786.

²⁵ Ibid. Lib. 10. Cap. 11. Col. 787.

²⁶ S. Aurelius Augustinus. De libero arbitrio libri tres // Patrologiae cursus completus. Series latina. Vol. 32 / Ed. J.-P. Migne. Paris, 1845. Col. 1223. См. также

из трех частей. В первой части речь идет о Боге как истоке всякого знания, данного в Откровении. Поскольку всякое знание есть часть познания Бога, то любое познание оказывается непосредственно связанным с теологией, направленной на постижение высшей благодати и путей причащения Богу как высшей истине. Возникающая при этом проблема воли, тесно связанная с верой, не менее тесно связана с выражением веры.

Эводий предъявляет другой подход и к вере, и к разуму. Он прямо говорит о том, что доверяется авторитету, т.е. с позиции Августина, «охотно верит в неизвестное»²⁷. Не Августин слепо доверяет авторитету, даже если это Священное Писание, а Эводий. Но что делает Августин – ищущий истины христианин, обязанный в силу этого основывать свои суждения на Откровении? Соглашаясь вначале с авторитетом (это его манера – вставать в позицию оппонента), он затем начинает – почти на пальцах – показывать *способ, каким образовалось мнение авторитета*.

Авторитетом может быть нечто (некто) одно и то же для верующих в авторитет, но для одного это неосознанная вера, т.е. суеверие, от которого отвращал христиан Тертуллиан, для другого – осознанная и аргументированная позиция, только после этого могущая быть принятой на веру, ибо вера для Августина – понимание. Именно об этом он говорит в одной из проповедей: «Веруй, как понимаешь, пойми, как веруешь»²⁸.

Августин демонстрирует *философские возможности мысли*, способствовавшие тому, как Писание стало Откровением, начинает выполнять наитруднейшую задачу, обнаруживавшую, каким образом истина перекочевала в человеческую душу настолько, что изнутри толкает его на путь правильного познания. Вторая книга «О свободе воли» начинается с утверждения

перевод 2-й книги «О свободе воли» М. Ермаковой (гл. I–XIX) и А. Шарниной (XIX–XX): Антология средневековой мысли. Т. I. СПб.: РХГИ, 2001. С. 25–65. Об Эводии известно очень мало: друг Августина и Алипия, он стал епископом Узалиса, соседнего с Гиппоном городка Северной Африки.

²⁷ S. Aurelii Augustini. De libero arbitrio libri tres. Col. 1241.

²⁸ Sancti Aurelii Augustini. Sermones de Scripturis. Sermo 43 // MPL. Vol. 38. Col. 257.

неочевидности того, что, во-первых, Бог есть²⁹, что сродни вопросу, есть ли свободная воля, а во-вторых, после ответа на этот вопрос, можно понять, «правильно ли (*utrum recte*) воля дана человеку»³⁰, и затем – обескураживающе – «есть ли ты сам?» (*utrum tu ipse sis?*). Вопрос действительно может загнать в угол: казалось бы, говорил-говорил с Эводием, используя личное местоимение «ты», и вот, оказывается, не знал, с кем говорил. Первый вопрос «есть ли Бог?» обернулся вопросом «есть ли ты?», ты, который, конечно, человек, но что за «ты» этого человека?

Из «Диалектики» Августина ясно, что личные местоимения (их два – «я» и «ты») – сложные. Они такие же сложные, как слова, под которыми понимается не только обозначаемое ими, но и действие, производимое этими словами: в отличие от простых слов (а среди них числится и местоимение «он»), которые просто свидетельствуют нечто, личные местоимения *ответственны* за свои слова, мысли и поступки, т.е. представляют собою двойственное событие, сообщая о поступке как таковом и о том, кто и как его совершил. Потому вопрос «есть ли ты?» означает: а несешь ли ты ответственность за свои помыслы?

Эводий уклоняется от ответа («Лучше переходи к прочему» – говорит он³¹), оттягивая момент ответа (ответственности). Но именно к желанию этот ответ получить относятся разъяснения состояний «быть, жить, понимать», что все вместе тоже означает «верить». За разъяснением последовало обнаружение некоего «внутреннего чувства», которое воспринимает и данные органов чувств, и само их восприятие разумом, превосходство которого над этим чувством выражается в том, что он не только познает, но и удерживает знание (*scientia contineri*). Эти способности образуют «ты», как и «я» (для Августина поставить себя под вопрос – одна из главных рациональных процедур). Но главная из способностей та, которая понимает, что

²⁹ «Сумма теологии» Фомы Аквинского начинается почти с такого же вопроса: «Есть ли Бог?» См.: *S. Thomas Aquinas. Summa teológica, cap. 2 «De Deo, an Deus sit».*

³⁰ *S. Aurelii Augustini. De libero arbitrio libri tres. Col. 1243.*

³¹ *Ibid.*

есть мудрость, но мудрость сама по себе лучше понимающего ее, ибо это «внутренний свет».

Не скупясь на объяснения, Августин подробно, как во всех своих диалогах, рассматривает возможные свойства Бога, не Единого, а Одного, показывая, как близки между собою такие, казалось бы, далекие от доказательства состояния свободы и связанных с нею веры и мудрости. Вопрос лишь в том, не возникает ли одно из другого (вера из мудрости) или одно находится в другом (вера в мудрости). Предлоги «из» и «в», как и вообще все способы отделения или соединения, были чрезвычайно емкими: вопрос, возникший на основании спора, состоит ли Христос из двух природ или в двух природах, спор, который продолжался несколько веков, является вопросом не только теологическим, но и чисто логическим. И коль скоро речь идет о мудрости, то акцент делается на самой процедуре обдумывания.

Августин подчеркнул, что, пытаясь понять смысл истины и мудрости, на которых базируется вера, он абстрагируется от тела. При этом обнаруживает только то, что «*может помыслить*, не обнаруживая того, что... в состоянии *выразить словами*»³². Определив такое положение как интеллектуальное утомление, он совершает своего рода диайрезис, «*возвратившись к тому нашему [состоянию]*», о котором известно, что его можно как-то высказать (*loqui*) и произнести (*dicere*), «как если бы это было *перед глазами*»³³ – свести сложное продумывание высочайших идей к рефлексии над чувственным образом вещей, данных сознанию, чтобы начать пошаговый процесс к их чистому созерцанию. Это и есть понимание.

Loquor и *dico* – процессы выведения вовне Слова, сказывающего вещь. Слово, прервавшее молчание, в самый момент самоозвучивания становится эквивокальным (двуголосым, двусмысленным), поскольку «*артикулированный звук <...> можно выразить буквами*»³⁴. Звучит, однако, всякое слово, соответственно всякое слово двусмысливается, и, значит, «*дисциплина определения*», основанная на возможности двойственного

³² S. Aurelii Augustini. De libero arbitrio libri tres. Col. 1257.

³³ Ibid.

³⁴ Аврелий Августин. О диалектике. С. 472.

определения вещи, укажет на правильность определения вещи с помощью других определений³⁵.

Но это, может быть, первый «для нас», как говорил Аристотель, но не последний шаг для постижения сути веры. Августин в трактате «О Троице» говорит о том, что для понимания веры, надо озаботиться таким «феноменом» как «отсутствие»: зная о том, что вера для верующих в сердце, или не зная об этом, как не знают неверующие, но видим мы не телесное. «Мы видим мыслью», мышлением (*cogitatio*), «мы формуем (создаем) ее и поручаем памяти, о которой заботимся, когда хотим»³⁶, и уже в воспоминании, *recordatio* (корень слова: *cor* – сердце), воссоздаем мысленное. Сказать, что речь идет о созерцании, значит сказать тривиальность. «Видеть мыслью» – это и видеть способ действия. Это включить активность души, что возможно только при условии, что в этой душе уже что-то есть, что она уже нечто знает. «И мы догадываемся об этом изнутри, из нас самих, как о живом человеке, чью душу мы не видим. И по телесным движениям мы узнаем, как бы видя его, живого человека; мысля, мы обращаем на это внимание (*intuemur*). Таким образом, кажется, что вера не в сердце, в котором она находится, от коего она есть, но содержит ее *определеннейшее знание* и взывает (*clamat*) к ней *сознание*. Итак, когда мы по этой причине настоятельно просим верить, так как то, во что мы просим верить, мы не можем видеть»³⁷.

Сказано весьма просто о действительно таинственном: даже белизну лошади можно благодаря лошади увидеть, а веру нет, впрочем, как и мысль, справедливость и многое другое. Но и мысль можно опознать по делам! А «отсутствие»? Оно сродни «ничто». *Ab esse* (откуда *absentia*) – отход, изъятие из бытия, от- и остранение, но и возможное возвращение, впрочем, и «ничто» – даже при испытании ужаса, даже остолбенения – способно привести к бытию. О «ничто» можно не знать, потому что оно – «то, чего нет». Отсутствующее, как правило,

³⁵ Аврелий Августин. О диалектике. С. 472–473.

³⁶ S. Aurelius Augustinus. De Trinitate // Patrologiae cursus completus. Series latina. Vol. 42 / Ed. J.-P. Migne. Paris, 1841. Col. 1014.

³⁷ Ibid.

знаешь, но его не-бытие-здесь можно остро ощущать. Вера выражает именно парадоксальную ситуацию «отсутствующего присутствия»: «саму, однако, веру, когда она находится в нас, мы в нас видим; вера есть и присутствие отсутствующего (*rerum absentium praesens*), и то, что извне вещей, и те из вещей, что не видны, кажутся верой; и сама она, однако, во времени устанавливается в сердцах людей»³⁸. Вера могла уподобляться ложным вещам, ибо мы говорим так, как произносим, а произносим не совсем то, что хотим сказать. Но факт, что она есть «совместное общение вещей, которые не видны»³⁹.

Это общение, совместная жизнь (*convictio*), всеобщая осмысленность бытия, космическая связь их между собой, их аналогические соответствия друг другу сообщали вере особую значимость.

Размышление должно быть «сосредоточенным» (*intentus*), очень усердным и напряженным⁴⁰. Разум и вера взаимоконтролируются. Процедура (помыслить, вербализировать, искать опоры в окружающем, в том, что перед глазами) разворачивает мышление по аналогии, с которой надо очень аккуратно обращаться: аналог – не само созерцаемое; между аналогом и созерцаемым – умолчание, в этом промежутке может произойти срыв привычной мысли, возникновение догадки, само наличие которой в жизни языка свидетельствует о ее – догадки – присутствии мышлению, да и Августин говорит, что речь идет о «таинственной», хотя и «достовернейшей истине»⁴¹.

Учение Августина о вере как пониманию и пониманию как вере стало основополагающим в эпоху Средневековья, ибо в нем содержатся доказательства божественной экзистенции, что потом станет основанием трактата Ансельма Кентерберийского «Прослогион или Беседа о существовании Бога» (*Proslogion seu Alloquium de Dei exsistentia*), в котором он непосредственно ссылается на слова Августина о вере, ищущей понимания.

³⁸ S. Aurelius Augustinus. De Trinitate. Col. 1015.

³⁹ Ibid.

⁴⁰ Ibid. О том же см.: S. Aurelius Augustinus. De libero arbitrio libri tres. Col. 1257.

⁴¹ S. Aurelius Augustinus. De Trinitate. Col. 1015.

Ансельм предлагает не онтологический аргумент, как принято считать вслед за Кантом, а «один аргумент» (*unum argumentum*), поскольку говорит не о бытии Бога, а как и Августин, о его экзистенции, о том, что Бог «такое Иное, больше чего нельзя ничего помыслить»⁴². Читая Августина, нельзя было думать иначе.

Августин сместил взгляд на целое мира, на который обычно взирали с «низшей» позиции, с позиции сотворенного. В «Исповедях», размышляя о времени, он выразил свое недоумение и по поводу времени, и по поводу знания, полагая при этом связь времени, веры и знания. «Каким же образом я это знаю, когда я не знаю, что такое время? А может, я не знаю, каким образом я говорю, что знаю. Увы мне, ибо я не знаю даже, чего именно я не знаю»⁴³. Время и знание принадлежат *этому* земному, человеческому миру. В *том* божественном мире нет ни знания, ни времени, там – все сразу и вместе. Позиция незнающего Августина, как видно, совершенно иная, чем незнающего Сократа. У того «я знаю, что ничего не знаю», у этого – «я не знаю, что именно мы называем знанием», «я не могу и помыслить незнание, всегда находясь в знании, но что это такое, не знаю».

Потому и про Бога нельзя сказать (знать), что Он *есть*, Он – Иное, даже не «все и ничто», больше чего ничего нельзя помыслить. Августин говорит это, анализируя проблему воли, тесно связанной с верой, в трактате «О Граде Божьем». Он пишет, что утверждение об отсутствии свободы воли и веры в эту свободу на том основании, что Бог вполне может «предузнать то, что должно быть в нашей воле», не имеет смысла: «Нет такого, чтобы Тот, Кто это предузнал, предузнал ничто»⁴⁴, поскольку смысл познания в том, чтобы познавать нечто. Из этого Августин выводит, что, если Тот, Кто предузнал, что в будущем могло быть в нашей воле, и в душе предузнал не ничто, а нечто

⁴² S. *Anselmus Cantuariensis archiepiscopus*. *Proslogion seu Alloquium de Dei existentia* // *Patrologiae cursus completus. Series latina*. Vol. 158 / Ed. J.P. Migne. Paris, 1864. Col. 227.

⁴³ *Aurelius Augustinus*. *Confessiones*. Lib. 11. Cap. 25. Col. 822.

⁴⁴ *Ibid.* Lib. 11. Cap. 25. Col. 153.

иное (*aliquid = aliud quid*), то несомненно, что при таком предзнании в нашей воле есть что-то иное. Это и позволяет понять Бога как Иное. Поэтому «мы никоим образом не принуждены ни отвергать выбор воли, допустив предзнание Бога, ни отрицать предзнание будущего, допустив выбор Божественной воли (что нечестиво), но овладеваем тем и другим, в то и другое *верим* добросовестно и истинно»⁴⁵. Вера потому – на короткий миг – и стоит выше понимания, что она стоит в точке начала творения. И она – не только не помеха разуму, но в некотором роде возбуждение его. В «Предопределении святых» Августин пишет: «Ведь никто ничему не поверит, если прежде не помыслит, надо ли верить этому»⁴⁶. У него хотя речь и идет об обращении к Высшей силе, но эта сила странная. Она попустительствует обращению веры в мысль и мысли в веру, «верить – не что иное, как мыслить с доверием к чему-то чувственному, *cum assensione*»⁴⁷. «Ибо не всякий, кто мыслит, верит; многие для того и мыслят, чтобы не верить»⁴⁸. Этот ответ нашему современнику далее, однако, аналитически разворачивается: дескать, зачем же мыслить, если сам не хочешь верить собственной мысли. «Но мыслит всякий, кто верит, и веруя мыслит, и мысля верует»⁴⁹.

Бог – Иное не потому только, что Он неведомый, поскольку и неведом Он оттого, что мыслящий и живой, как мысль (кто знает, какая мысль придет мне в следующий миг в голову?). Философ Августин в диалоге «О свободном решении», начинает рассуждать с признания такой вещи, как незнание. Он не знает, 1) что Бог есть? 2) от него ли происходит благо? 3) благо ли свободная воля? Бог ли «дал нам свободную волю»? То есть

⁴⁵ *Aurelius Augustinus*. Confessiones. Lib. 11. Cap. 25. Col. 153.

⁴⁶ *S. Aurelius Augustinus*. De praedestinatione sanctorum // Patrologiae cursus completus. Series latina. Vol. 44 / Ed. J.-P. Migne. Paris, 1865. Col. 962–963. См. также: *Блаженный Августин*. Антипелагианские сочинения позднего периода / Пер. с лат., прим. Д.В. Смирнова. М.: Ас – Траст, 2008. С. 321–380.

⁴⁷ *S. Aurelii Augustini*. De praedestinatione sanctorum. Col. 963.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ibid.*

он не знает собственных начал. Очевидно, что эти вопросы ведут к осмыслению самой религии.

Августин понимает термин «religio» как «перевыборы». «Ведь Он Сам – источник нашего блаженства, Он Сам – предел всякого стремления»⁵⁰ (appetitus можно перевести и как «желание», но оставим «стремления», поскольку речь пойдет о философах). «Избирая Его, eligentes, или лучше перевыбирая, religentes, поскольку мы оставляли Его в небрежении, а переизбирая Его (откуда, как мы говорим, и слово «религия», religio), мы на Него настраиваемся, tendimus, с любовью, чтобы успокоиться, когда достигнем Его <...>. Ведь благо наше, из-за которого среди философов [вспыхивают] большие страсти (contentio), не что иное (aliud), как соединение с Ним»⁵¹. Вера и есть свободное избрание.

Именно такие вопросы пристали философу. Для этого Августин и вводит такой параметр, как понимание, мгновенно породившее мысль о непонимании. Эту проблему он жестко поставил в трактате «О диалектике», «на пальцах» объясняя, как можно столкнуться с этой неведомостью и неясностью:

Есть три рода неясности. Один – тот, что открывается чувству, – закрыт для сознающей души, словно если бы увидел нарисованный гранат кто-то, кто никогда не видел его и совсем не слышал о том, какой он был <...>. Не к глазам, а к сознающей душе относится то, что она не ведает, какая вещь на этом рисунке. Второй род – тот, где вещь открылась сознающей душе, хотя не закрылась и чувству: подобно человеку, нарисованному в потемках. Ведь когда он встанет перед глазами, сознающая душа не усомнится, что человек нарисован. Третий род – тот, в котором он также скрывается от чувства, однако, если он как-то и покажет себя, то ничего больше в сознающей душе не выявится. Этот род темнейший из всех – как если бы несведущего человека заставили признать в потемках тот самый гранат⁵².

⁵⁰ *S. Aurelius Augustinus. De civitate Dei // Patrologiae cursus completus. Series latina. Vol. 41 / Ed. J.-P. Migne. Paris, 1864. Col. 280.*

⁵¹ *Ibid.* Col. 280–281.

⁵² *Аврелий Августин. О диалектике. С. 482.*

Не с ясности и отчетливости начинается человеческое «*cogito*», а с туманности и путаницы. «Неясность (*obscuritas*) либо двусмысленность (*ambiguitas*, не путать с *aequivocatio* – двусмысленностью) препятствуют слушателю в видении истины в словах»⁵³. Перевернутая буква «V» – лучи, исходящие из одной точки, – первый «крепкий и грубый» звук истины⁵⁴. И если такое неведение относится к вещам, окружающим человека, то тем более оно касается самого человека: «существуешь ли ты сам?». Вопрос, обращенный к Эводию в диалоге «О свободном решении», кажется неожиданным, но только потому, что мало кто сомневается в собственном существовании, однако здесь-то речь идет о том, кто вмещает Бога, т.е. кто уже не просто «я» и не просто «ты».

Ответ на этот вопрос начинается с поисков пути к определенным и очевидным принципам: ты есть, ты живешь и, следовательно, ты понимаешь (исток Декартова принципа «*cogito*», а также ясности и очевидности). Идет дотошное допытывание, как в сократических диалогах, как именно происходит понимание – разумом или через внутреннее чувство (Августин называет его жизнью). Но мысль Августина, мыслящая одновременно изнутри и извне себя, способна встать в ту «запредельную» позицию, о чем говорилось выше, в некую надмирную точку, заставляя нас изменить саму логику одним лишь признанием сотворенности мира, а следовательно, веры в эту сотворенность. Обладающая интеллектом тварь уже потому, что она – тварь, обладает возможностью (несет ее в себе) встать в тот самый пункт, с которого происходит творение. (Потом то же проделает и Ансельм.) Важно, что процедуру перестановки взгляда продельвает сам Августин, пишущий свое произведение (неважно, какое – «Исповедь» ли, «О Граде Божьем», «О свободном решении»). Ибо пишущий всегда прежде своего произведения и принадлежит другой сущности, чем его произведение. А произведение, будучи иным, чем его создатель, несет в себе его замысел, т.е. указывает на то, что создатель вне его и одновременно внутри и что он обязательно есть как обеспечивший

⁵³ Аврелий Августин. О диалектике. С. 482.

⁵⁴ Там же. С. 479.

самую способность понимания. Проторивший много веков спустя дорогу этой мысли, Ансельм Кентерберийский потому говорит не о взаимоподдержке веры и понимания (он совсем этого не отвергает), а именно и только о вере, взыскующей понимания. Вере, положенной самой мыслью о понимании (вот и парадокс), что всегда есть нечто большее понимания, исходящее из непонимания, из ничто, из которого еще надо сбить что-то.

В диалоге «О свободном решении» Эводий олицетворяет веру без понимания, Августин же – вестник верующего разума, выводящего человека за пределы его «утвердительного» состояния – физического, душевного, речевого, так что человек оказывается не знающим самого себя, таким же неведомым, как Бог. Мы, в ком осуществляется наша природа, в себе находим то, что выше ее, что способно изменять ее, оказывать на нее давление. Это «выше», притом что оно и «лучше», можно называть (употребляется именно это слово) Богом. Бог – то, что больше. Спустя семь веков это сызнова сформулирует Ансельм Кентерберийский, у него то же прозвище Бога, что и у Августина, – художник. Как и Ансельм впоследствии, Августин в качестве доказательства существования поименованной вещи будет ссылаться на безумца, сказавшего в сердце «Нет Бога». О том, что такое «больше», Августин размышлял в «Исповедях» – в первых параграфах первой книги, когда говорил, что для взрослых забавы – это их дело, а для детей забавы в любом случае забавы. Я даже склонна думать, что определение времени – это то, что делает «больше», если это верно для человека, то тем паче для Бога.

Смена логических позиций ведет к пересмотру многих привычно используемых, в том числе Августином и Ансельмом, понятий. Прежде всего меняется взгляд на бытие Бога. Если Августин пользовался этим термином, то Ансельм сразу говорит, во-первых, об экзистенции Бога, а во-вторых, о его реальности. Ансельма интересует, «в понимании» ли Он (*in intellectu*) или «в вещи-реальности» (*in re*), не смешивая *res* и *esse*. *Esse* Он, оказывается, «возымеет» (*habet esse*). Он возымеет бытие. *Habeo* – глагол состояния, того самого неизменяемого *praesens*, а мы уж точно имеем дело с состоятельным Господ(ин)ом. Он, неведомый Кто, держит и нас, и наше бытие, являясь

в состоянии, как говорил Э. Бенвенист, «имеющего», «у кого что-то есть» и у кого нет пассива. Не исключено, что в это время глагол *habere* принадлежал единственной экзистенциальной вещи – Богу, а *esse* по необходимости осуществлял связь между Богом и человеком, не в последнюю очередь с помощью взаимоподдержки веры пониманием и понимания через веру.

Список литературы

- Августин Блаженный*. Антипелагианские сочинения позднего периода / Пер. с лат., прим. Д.В. Смирнова. М.: Ас – Траст, 2008. С. 321–380.
- Аврелий Августин*. О диалектике / Пер. с лат., вступит. ст., примеч. С.С. Неретиной // *Неретина С.С.* Пауза созерцания. Архаисты и новаторы. М.: Голос, 2018. С. 465–492.
- Аврелий Августин*. О свободе воли / Пер. с лат. М. Ермаковой (гл. I–XIX) и А. Шарниной (гл. XIX–XX) // Антология средневековой мысли. Теология и философия европейского Средневековья. Т. I. СПб.: РХГИ, 2001. С. 25–65.
- Болотов В.В.* История церкви в период до Константина Великого // Лекции по истории древней церкви: в 4 т. Т. II. М.: АKB «Алина-Москва», 1994. 472 с.
- Дождев Д.В.* Добросовестность (*bona fides*) как правовой принцип. URL: http://www.igpran.ru/public/articles/Dojdev.Bona_fides.pdf (дата обращения: 11.07.2021).
- Огурцов А.П.* Поражение философии // *Vox*. Философский журнал. 2013. Вып. 15. URL: <https://vox-journal.org/content/vox15/Vox15-OgurtsovAP.pdf> (дата обращения: 11.07.2021).
- Эриксен Т.Б.* Августин. Беспокойное сердце / Пер. с норв. Л. Горлиной. М.: Прогресс-Традиция, 2003. URL: <https://religion.wikireading.ru/27040/> (дата обращения: 11.07.2021).
- Boethius*. *Isagogen Porphyrii commenta* // *Corpus scriptorium ecclesiasticorum latinorum (CSEL)*. Vol. 48 / Ed. Samuel Brandt. Vianna; Leipzig: F. Tempsky, G. Freytag, 1906. lxxxvi + 431 p.
- Freyburger G.* *Fides*. Etude sémantique et religieuse depuis des origins jusque'à l'époque augustéenne. Paris: Les Belles Lettres, 1986. 361 p.
- Lombardi L.* Dalla "fides" alla "bona fides". Milano: Giuffrè, 1961. xii + 261 p.

- Piganiol A.* Venire in fidem // *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité*. 1950. No. 5. P. 339–347.
- S. Anselmus Cantuariensis archiepiscopus.* Prosligion seu Alloquium de Dei existentia // *Patrologiae cursus completus. Series latina*. Vol. 158 / Ed. J.P. Migne. Paris, 1864. Col. 223–241.
- S. Aurelius Augustinus.* Confessiones. // *Patrologiae cursus completus. Series latina*. Vol. 32 / Ed. J.-P. Migne. Paris, 1856. Col. 659–868.
- S. Aurelius Augustinus.* De civitate Dei // *Patrologiae cursus completus. Series latina*. Vol. 41 / Ed. J.-P. Migne. Paris, 1864. Col. 13–804.
- S. Aurelius Augustinus.* De libero arbitrio libri tres // *Patrologiae cursus completus. Series latina*. Vol. 32 / Ed. J.-P. Migne. Paris, 1845. Col. 1221–1299.
- S. Aurelius Augustinus.* De praedestinatione sanctorum // *Patrologiae cursus completus. Series latina*. Vol. 44 / Ed. J.-P. Migne. Paris, 1865. Col. 959–992.
- S. Aurelius Augustinus.* De Trinitate // *Patrologiae cursus completus. Series latina*. Vol. 42 / Ed. J.-P. Migne. Paris, 1841. Col. 819–1099.
- S. Aurelius Augustinus.* Sermones de Scripturis // *Patrologiae cursus completus. Series latina*. Vol. 38 / Ed. J.-P. Migne. Paris, 1841. Col. 23–994.

Faith and Reason in Medieval Philosophy

Svetlana S. Neretina

D.Sc. in Philosophy, Professor, Chief Research Fellow. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: abaelardus@mail.ru

Abstract. The main topic of the paper is the relationship of faith and understanding, which can be traced in the analysis of the works of Aurelius Augustine and Anselm of Canterbury. It is generally believed that faith does not require those arguments that reason cannot do without. However, the research of medieval thinkers works proves that faith was closely associated with understanding, and they mutually supported each other. Christian philosophers and theologians based their reasoning on the recognition of the presence of God in each human, which made this human as infinite as God. Outwardly limited by the flesh, human expands inwardly, opening up to space and discovering within himself the divine expanse, for which

the human finiteness is its phenomenal discovery. Faith is nestled between these two infinities: the infinity of a human considering a decision, the *arbitrium liberum*, and the presence of the self-identical God who seeks to possess the human. Therefore, it is not something irrational; on the contrary, strict reasoning leads to it, but one can but believe in the presence of Truth.

Keywords: faith, understanding, Augustine, Anselm, knowledge, time, free decision, will, infinity, human being

For citation: Neretina, S.S. “Vera i razum v srednevekovoi filosofii” [Faith and Reason in Medieval Philosophy], *Istoriko-filosofskii ezhegodnik*, 2021, No. 36, pp. 66–89. (In Russian)

References

- Avgustin Blazhennyi. *Antipelagijskie sochineniya pozdnego perioda* [Anti-Pelagian works of the late period], trans. from Lat. and notes by D.V. Smirnov. M.: As – Trast Publ., 2008, pp. 321–380. (In Russian)
- Boethius. Isagogen Porfirii koment, *Corpus scriptorium ecclesiasticorum latinorum (CSEL)*, Vol. 48, ed. by Samuel Brandt. Vianna; Leipzig: F. Tempsky, G. Freytag, 1906. lxxxvi + 431 pp.
- Bolotov, V.V. “Istoriya tserkvi v period do Konstantine Velikogo” [History of the Church in the period before Constantine the Great], *Lektsii po istorii drevnei tserkvi: v 4 t.* [Lectures on the History of the Ancient Church: in 4 Vols.], Vol. II. Moscow: AKB “Alina-Moskva” Publ., 1994. 472 pp. (In Russian)
- Dozhdev, D.V. “Dobrosovestnost’ (bona fides) kak pravovoi printsip” [Conscientiousness (bona fides) as a legal principle] [http://www.igpran.ru/public/articles/Dojdev.Bona_fides.pdf] (accessed on 11.07.2021). (In Russian)
- Eriksen, T.B. *Avgustin. Bepokoinoe serdtse* [Augustine. The Restless Heart], trans. from norw. by L. Gorlina [<https://religion.wikireading.ru/27040/>] (accessed on 11.07.2021). (In Russian)
- Freyburger, G. *Fides. Etude sémantique et religieuse depuis des origins jusque’à l’époque augustéenne*. Paris: Les Belles Lettres, 1986. 361 pp.
- Lombardi, L. *Dalla “fides” alla “bona fides”*. Milano: Giuffrè, 1961. xii + 261 pp.
- Ogurtsov, A.P. Porazhenie filosofii [Defeat of Philosophy], *Vox. Filosofskiy jurnal*, 2013, Vol. 15 [<https://vox-journal.org/content/vox15/Vox15-OgurtsovAP.pdf>] (accessed on 11.07.2021). (In Russian)

- Piganiol, A. Venire in fidem. *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité*, 1950, Vol. 5, pp. 339–347.
- S. Anselmus Cantuariensis archiepiscopus. “Proslogion seu Alloquium de Dei existentia”, *Patrologiae cursus completus. Series latina*, ed. J.-P. Migne, Vol. 158. Paris, 1864. Col. 223–241.
- S. Aurelius Augustinus. “Confessiones”, *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, ed. J.-P. Migne, Vol. 32. Paris, 1856. Col. 659–868.
- S. Aurelius Augustinus. “De civitate Dei”, *Patrologiae cursus completus. Series latina*, ed. J.-P. Migne, Vol. 41. Paris, 1864. Col. 13–804.
- S. Aurelius Augustinus. “De libero arbitrio libri tres”, *Patrologiae cursus completus. Series latina*, ed. J.-P. Migne, Vol. 32. Paris, 1845. Col. 1221–1299.
- S. Aurelius Augustinus. “De praedestinatione sanctorum”, *Patrologiae cursus completus. Series latina*, ed. J.-P. Migne, Vol. 44. Paris, 1865. Col. 959–992.
- S. Aurelius Augustinus. “De Trinitate”, *Patrologiae cursus completus. Series latina*, ed. J.-P. Migne, Vol. 42. Paris, 1841. Col. 819–1099.
- S. Aurelius Augustinus. “Sermones de Scripturis”, *Patrologiae cursus completus. Series latina*, ed. J.-P. Migne, Vol. 38. Paris, 1841. Col. 23–994.
- S. Avrelii Avgustin. O dialektike [On dialectic], trans. from Lat., introduction and notes by S.S. Neretina, in: S.S. Neretina. *Pauza sozertsaniya. Arkhaisty I novatory* [Pause of contemplation. History: archaists and innovators]. Moscow: Golos Publ., 2018, pp. 465–492. (In Russian)
- S. Avrelii Avgustin. O svobode voli [On free will], trans. from Lat. by M. Ermakova (ch. I–XIX) and A. Sharnina (ch. XIX–XX), *Antologiya srednevekovoi mysli. Teologiya i Filosofiya evropeiskogo srednevekov'ya*, Vol. I. Saint-Petersburg: RHGI Publ., 2001, pp. 25–65. (In Russian)

Современные прочтения «Defensor pacis» Марсилия Падуанского

Миронова Дагмар Вали Герта – кандидат философских наук, доцент кафедры истории и теории политики факультета политологии. Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119991, г. Москва, Ленинские горы, д. 1; e-mail: dagmar@mail.ru

Аннотация. Статья посвящена разным подходам к политической философии средневекового философа Марсилия Падуанского (ок. 1285/1290–1343), изложенной в его главном произведении «Defensor pacis» («Защитник мира»). Рассматриваются его основные идеи о возникновении общества, формах правления, роли светского и религиозного закона в жизни общества, об отношениях между церковью и государством. Показывается значение его мысли для современной политической философии, исходя из разных вариантов прочтения его мысли – от ереси, через выпадающее из своего времени произведение с современными, либеральными идеями, до представления о Марсилие Падуанском как типичном представителе средневековой схоластики. В статье также раскрывается прочтение творчества мыслителя в фундаментальном историко-философском исследовании Ю. Хаббермаса «Auch eine Geschichte der Philosophie», в котором акценты интерпретации расставлены по-новому.

Ключевые слова: Марсилие Падуанский, «Defensor pacis», закон, государство, разделение властей, церковь, граждане, Ю. Хаббермас

Для цитирования: Миронова Д.В.Г. Современные прочтения «Defensor pacis» Марсилия Падуанского // Историко-философский ежегодник. 2021. № 36. С. 90–108.

В философии позднего Средневековья много примечательных мыслителей. Не последнее место среди них занимает Марсилий Падуанский (1285/1290–1343), масштаб мышления которого ничуть не уступает его современникам, хотя он, говоря современным языком, был менее «раскручен», чем, например, Фома Аквинский или Уильям Оккам. В России его работы не так популярны, как на Западе, где его считают классиком политической философии. Самое значимое произведение Марсилия – «Defensor pacis» («Защитник мира») – вышло в свет в 1324 г. Марсилий посвятил его Людовику IV Баварскому, императору Священной Римской империи. Пожалуй, редкая работа в истории философии вызывала такое количество разных прочтений: ее считали и ересью (с 1559 г. книга значилась в Индексе запрещенных книг католической церкви), и традиционным схоластическим трудом, а также современным либеральным конструктом, первой теорией современного буржуазного государства и т.д.

Настоящая статья, конечно, не претендует на статус текстологического анализа «Защитника мира», а посвящена его современным прочтениям. Поэтому мы не так подробно рассматриваем сам труд, а касаемся лишь тех моментов, которые важны для оценки разных подходов к творчеству средневекового мыслителя. Мы лишь вкратце обратимся к его концепции – в той мере, в которой это необходимо для понимания различных восприятий «Defensor pacis».

Текст Марсилия состоит из трех частей, которые сам автор описывает так:

В первой части я определенными методами докажу мои тезисы, обнаруженные человеческим умом, очевидные для любого не испорченного ни природой, ни пагубной страстью разума. Во второй части <...> я буду подтверждать и доказывать все то, что я вывел при помощи обоснованных вечною свидетельств Истины <...>. На такой основе я опровергну неверные мнения, противопоставленные моим заключениям, и разоблачу софизм противников <...>. В третьей части я предоставляю заключения и весьма полезные наставления, которые должны соблюдаться всеми людьми <...>, у этих заключений будет

очевидная обосновательность, извлеченная из предшествующих доказательств¹.

Марсилиий начинает с размышления о том, что мир и спокойствие в государстве являются наилучшими для человека, т.е. общим благом, а раздор выступает его противоположностью. Только при наличии мира народы могут процветать и развиваться. Раздор, разногласия, смута для государства то же самое, что болезнь для человека. Впрочем, уже Аристотель описал в «Политике» (Марсилиий называет ее иногда «Гражданской наукой») почти все причины раздора, кроме одной, еще не существовавшей в его время. Речь идет о скрытой причине, уникальной и «чрезвычайно заразной», поскольку «она до сих пор коварно закрадывается во все гражданские общества и королевства»²: о притязаниях духовенства во главе с Папой Римским на светскую власть и привилегированное положение в обществе. Согласно Марсилию, если эта болезнь распространяется, она погубит любую страну. Именно поэтому вопрос о католической церкви и роли духовенства, о церковной собственности на фоне спора об евангельском идеале бедности занимает в творчестве Марсилиия значительное место. Хотя эта тема крайне интересна, мы затронем ее лишь вскользь, сосредоточившись на учении Марсилиия о государстве, власти и роли законов, так как именно они подвергались весьма различным интерпретациям.

Образ организма, его здоровья или болезни часто встречается в произведениях Марсилиия. С одной стороны, это связано с тем, что он отталкивается от философии Аристотеля, у которого мы также часто встречаем сравнение общественных явлений с процессами в живом организме. С другой стороны, Марсилиий был врачом и такое рассмотрение разных общественных явлений через образ организма ему было близко. Он полагает, что для понимания природы государства, которое он отождествляет с живым существом, требуется обратиться к истории его возникновения, к тем формам, которые предшествовали

¹ *Марсилиий Падуанский*. Защитник мира. *Defensor pacis*. М.: Издательско-торговая корпорация «Дашков и К^о», 2016. С. 71.

² Там же. С. 67.

созданию государственных образований. Вообще, по той же аналогии, «мир является хорошим механизмом государства, в котором каждая из его частей способна великолепным образом выполнить задачи, свойственные ей, согласно ее смыслу и функциям»⁵. Природа всегда идет от менее совершенного к более совершенному, а человеческое творчество, подражая ей, идет тем же путем. Так, сначала существовала семейная пара людей, путем размножения возникла семья с домашним хозяйством, затем деревня, а после – государственное образование. Этот процесс развития в первую очередь связан с удовлетворением биологических, а не социальных потребностей. В отличие от Аристотеля, Марсилий рассматривает человека как существо в первую очередь индивидуалистическое, а не социальное или политическое. С его точки зрения, государство изначально возникло для простого сохранения жизни, а затем стало служить другой цели – обеспечению хорошей жизни, удовлетворительной для отдельного индивида.

Примечательно, что, в отличие от большинства авторов того времени, вопрос о воспитании добродетелей у граждан Марсилий не ставит. В ходе развития, после появления деревень, потребовались общие правила, некоторый правопорядок, обязательный и понятный для всех. На предыдущем, так сказать семейном, этапе еще не было такой необходимости: глава семейства мог благодаря своему авторитету и власти устранить возникающие конфликты. В процессе развития началось разделение труда – а разделение труда всегда признак более высокой культуры, – и возникли сословия, ставшие составными частями государственного устройства. Отношения между ними строятся по определенному принципу: необходимость пяти сословий – крестьян, ремесленников, воинов, купцов, советников-правителей очевидна, а шестое сословие – духовенство – является исключением, так как его необходимость и не очевидна, и не доказуема логически. В рамках христианства его задача должна ограничиваться обучением постулатам веры, спасением души, религиозными и моральными нормами. Здесь Марсилий уже

⁵ *Марсилий Падуанский*. Защитник мира. *Defensor pacis*. С. 74.

проводит четкое разграничение сфер власти – светской и церковной.

Марсилий идет вслед за Аристотелем, выделяя три правильные и три неправильные формы государства. Однако, в отличие от Аристотеля, он не принимает решения относительно наиболее предпочтительной формы государства, его интересует другая проблема: как должно быть устроено правительство, чтобы принести максимальную пользу для общества. С этой целью он анализирует монархию. Аристотель указал, что правительство является совершенным в той мере, в которой оно олицетворяет волю подданных и правит по закону, нацеленному на всеобщее благо. Согласно Марсилию, именно согласие управляемых является решающим фактором, а монарх может быть наследным или выборным. Однако в случае выбора монарха вероятность добровольного подчинения выше, как и вероятность того, что он будет править в интересах населения, которое его выбрало в качестве правителя. Выборная монархия лучше и тем, что всегда будут люди, претендующие на место правителя или способные его занимать, а лучшего из них выберут. К тому же при наследственной монархии наследника может и не быть, и тогда также придется перейти к выборной форме.

Большое внимание Марсилий уделяет комплексу законов и законодательства. Отмечая, что слово «закон» имеет несколько значений, он указывает на его принудительную силу в рамках государственного устройства и подчеркивает, что «<...> под законом понимаются правила справедливого и полезного в городе-государстве, выражением которых являются традиции, обычаи, всенародные постановления и любые подобные правила обязательного характера, установленные властью»⁴. Закон выполняет двойную задачу в государстве: он должен служить справедливости и общему благу, а также обеспечить «надежную безопасность» и постоянство правления. Ни один правитель не должен править без законов. Кроме того, все правосудие должно быть основано на законе. Судьи и правители – люди, а значит, ими могут править эмоции: «Сам же закон лишен

⁴ *Марсилий Падуа́нский*. Защитник мира. *Defensor pacis*. С. 111.

подобных чувств: он не был создан, чтобы быть выгодным для друга и вредоносным для врага, он одинаков для всех, для любого гражданина, кем бы он ни был <...>⁵. Закон основан на человеческом авторитете, а не на божественном. Следовательно, он может быть улучшен в результате накопления коллективного опыта и знаний. Опыт и знания многих людей всегда более полны, чем опыт и знания отдельного человека, так как основаны на накопленных знаниях поколений. Поэтому не стоит доверять законотворческий и законодательный процесс отдельному человеку. И даже если удастся найти безупречного во всех отношениях правителя, обладающего знаниями и свободного от предрассудков, нет никакой гарантии, что его преемник будет таким же. А в случае появления неидеального преемника встает вопрос о постоянстве правления.

Так кому же в таком случае доверить принятие законов, в чьих руках должна находиться законодательная власть? По мнению Марсилия, законодателем может быть только народ, т.е. совокупность граждан или их преобладающая часть:

<...> я называю гражданином того, кто участвует в управлении гражданским обществом, участвует в юридических делах или судебном разбирательстве по своему положению. Это определение исключает из числа граждан детей, рабов, иностранцев и женщин, но исключает по-разному. Ведь дети граждан – это граждане в будущем; только возраст является их временным недостатком. Что касается преобладающей части всех граждан, мы должны понимать ее в соответствии с уважаемыми обычаями политических сообществ или взглядами Аристотеля <...>⁶.

Согласно приведенным доводам законы должен принимать тот, у кого могут получиться лучшие законы. Если в законодательном процессе участвует большое количество людей, им проще обнаружить недочеты или односторонние искажения в пользу интересов каких-либо групп. Законы будут соблюдаться более четко, если граждане уверены, что они приняли их для самих себя. Поскольку целью государства является обеспечение

⁵ *Марсилий Падуанский*. Защитник мира. *Defensor pacis*. С. 112.

⁶ Там же. С. 124–125.

всеобщего блага, граждане имеют право участвовать в принятии решений, которые их касаются. Впрочем, необязательно, чтобы народ сам принимал законы: он также может назначить некоторый орган, который будет заниматься законодательством. Однако его полномочия должны быть ограничены во времени, а также по предметам законодательства. Его предложения должны проходить через народное голосование. То же самое касается дополнений и изменений в законах.

Марсилий прекрасно понимал, что такую точку зрения примут немногие, и предвидел возможные возражения против идеи о законодателях-гражданах: большинство людей злы, неразумны и невежественны. Многие не могут, по разным причинам, внести разумный вклад в законодательный процесс. Вместе с тем, они могут оценивать законопроекты, наподобие того, как не только художник, ремесленный мастер или архитектор может оценить свое произведение. Маловероятно, чтобы все люди пришли к общему мнению, однако «ничто не должно мешать установлению всеобщего блага, и никто не должен пренебрегать им по причине своего неразумного протеста и оппозиции. Поэтому только совокупности граждан или ее преобладающей части принадлежит право устанавливать и издавать законы»⁷.

Ссылаясь на учение Аристотеля о том, что все вещи состоят из материи и формы, Марсилий делает вывод: именно граждане создают форму (закон) и потому должны создать и материю («правлящую часть города»), иными словами – исполнительную власть. Именно она определяет структуру государственного устройства и принадлежность граждан к различным сословиям. Исполнительная власть – это сердце сообщества, без его четкого функционирования и разграничения полномочий оно оказывается под угрозой. У правителя должно быть определенное количество вооруженных людей для поддержания порядка, хотя их число должен определить законодатель. Удивительным для времени написания данной работы является утверждение Марсилия о том, что народное собрание имеет право во имя всеобщего блага порицать или даже смещать правителя.

⁷ *Марсилий Падуа́нский*. Защитник мира. *Defensor pacis*. С. 125.

Согласно мысли Марсилия, законодатель обязан заботиться не только о правовом устройстве общества, но и о его социальной структуре и нужных профессиях:

<...> законодатель в качестве действующей первопричины должен определить обязанности и должности в государстве, а правитель должен решать, кто из людей будет их занимать в соответствии со своими обязанностями. Исполнение конкретных дел осуществляется правителем всегда лучше, чем всей массой граждан⁸.

Отметим, что правосудие у Марсилия не отделено от исполнительной власти. По сути, принцип разделения властей в своем современном варианте с тремя ветвями власти возникает только в XVII столетии, у Ш. Монтескье. Даже Дж. Локк, которого считают основателем современной концепции разделения властей, не рассматривает правосудие как отдельную ветвь власти. Внутри государства необходимо обеспечить наличие только одного центра власти: конкуренция различных властных структур ставит под угрозу внутренний мир в государстве. Поэтому и церковь, и особенно папство, не должны вмешиваться в светские дела или дублировать государственное устройство.

Именно этот раздел концепции Марсилия особо выделяет большинство современных интерпретаторов. То, что Марсилий подчеркивает роль граждан в принятии политических решений, роль выборной монархии, закона, т.е. народный суверенитет, а также светский характер государства, считается новым, прогрессивным словом в политической философии. Достаточно распространено мнение, что Марсилий, основываясь на традиционных источниках, объединил разные идеи, до того разрозненные, в единое целое и сделал из них принципиально новые выводы. Эта точка зрения становится популярной особенно во второй половине XX в., в частности благодаря работам А. Гевирта⁹. Последний отмечает, что, в отличие от современников,

⁸ *Марсилий Падуанский*. Защитник мира. *Defensor pacis*. С. 149.

⁹ *Gewirth A. Marsilius of Padua: the Defender of Peace*. Vol. 1: *Marsilius of Padua and the Medieval Politic Philosophy*. New York: Columbia University Press, 1951. 342 p.

Марсилий не оперирует абсолютными ценностями, а придает им политическую значимость лишь постольку, поскольку они служат интересам и целям людей, в первую очередь – достойной жизни. Поэтому он и не обосновывает господство с помощью теологических и метафизических аргументов. Решающей для Марсилия является воля народа, следовательно, не может быть конфликта между решением большинства и моральными или религиозными ценностями.

В этой связи следует отметить еще одну особенность концепции Марсилия, а именно его стремление отделить философию от теологии. По его мнению, философия решает определенные жизненные вопросы людей, в том числе изучение необходимых условий земной жизни и определение важных предпосылок хорошей жизни. Таким образом, философия отвечает за научно обоснованное решение конкретных вопросов жизни людей, а теология, в отличие от этого, решает вопросы веры во имя спасение души человека. По мнению П. Килмансегга, заслуга Марсилия заключается в том, что он довел до конца «эмансипацию разума»; более того, его можно считать первым среди мыслителей эпохи Средневековья, кто «набросал полную модель организации человеческого общежития не как интерпретацию заданного порядка, а как систематическую конструкцию человеческого ума»¹⁰.

Но вернемся к идеям политической философии в «*Defensor pacis*». Вторая часть «Защитника мира», самая большая по объему, посвящена соотношению церкви, духовенства и светской власти. Подробно осветив аргументацию своих противников, Марсилий, преимущественно со ссылками на Новый Завет, отстаивает свою точку зрения: у духовенства не может быть особого статуса в обществе, оно не вправе принимать судебные решения, так что все правосудие должно осуществляться по светским, а не по божественным законам. Грешников судят не на Земле, а в потустороннем мире. В этой части несколько глав посвящены уже упомянутому спору о евангельской бедности, весьма актуальному во время написания «*Defensor pacis*».

¹⁰ Kielmansegg P. Volkssouveränität. Eine Untersuchung der Bedingungen demokratischer Legitimität. Stuttgart: Klett, 1977. S. 59, 61.

Здесь Марсилией занимает радикальную позицию ордена францисканцев, и, как отмечает Ю. Хабермас, его взгляды во многом совпадают с мнением Оккама. Принципиальное отличие между ними заключается в том, что «Оккам понимает церковь как любое политическое сообщество, как корпоративно конституированное общество граждан, тогда как, по Марсилию, противоположность секулярной власти и церкви именно в том, что ей недостает элемента, отличающего политическое господство»¹¹. У церкви изначально нет юридической обязательной власти издавать приказы и конституции, основанной на собственном праве. Поэтому церковь должна быть полностью интегрирована в государство и его правовую систему, не должно быть никаких исключений или дополнительных прав для духовенства.

В этой связи для Марсилия возникает и вопрос о внутрицерковной организации. По его мнению, структура церкви должна быть такова, чтобы все важные решения принимались сообществом верующих. Они могут отобрать священников, которые помимо своего первичного предназначения («совершать церковные таинства: освящать, произнося определенные слова, давая вкушать хлеб и вино как священную плоть и кровь Христа», «оставлять или отпускать людям их грехи»¹²) исполнили бы и другие задачи внутри организации церкви. Назначение на церковные должности осуществляться либо общим собранием всех верующих, либо некоторым органом, избранным верующими. Однако это право они могут передать и в руки монарха. Здесь проглядывается явная параллель с назначением правительства в государстве. От назначения на должность священник не становится более «весомым» в религиозном смысле: все священники одинаковы по своей религиозной значимости. Эта идея у Марсилия связывается с ранним христианством, как, впрочем, и идея о бедности как евангельском идеале. Таким образом, главная власть в церкви должна принадлежать всеобщему Собору христиан.

¹¹ *Habermas J.* Auch eine Geschichte der Philosophie. Bd. 1. Berlin: Suhrkamp, 2019. S. 865.

¹² *Марсилией Падуанский.* Защитник мира. *Defensor pacis.* С. 398.

Когда мы говорим о прочтениях труда Марсилия, мы замечаем очень широкий разброс различных мнений и трактовок, причем, как мы уже отметили, в XX в. интерес к его идеям растет. Отчасти это связано с одной из центральных проблем политической философии прошлого века – дискуссией о тоталитаризме. На первый взгляд это кажется парадоксальным: средневековый схоласт и феномен XX в. Тем не менее в дискуссиях об идейных истоках тоталитаризма обращали внимание и на творчество Марсилия, трактуя его как борьбу с «тоталитаризмом» папского режима (Гевирт) либо, напротив, как проявление тоталитарной философии государства (Кёлмель)¹⁵. Впрочем, в курсах по истории средневековой философии ему до сих пор уделяют мало места. При оценке его творчества мы можем выделить два лагеря. Одни полагают, что он во многом опередил свое время: они говорят о правовом позитивизме, первой теории разделения властей, обосновании принципа суверенитета народа или либеральном проекте переустройства государства и общества. Другая группа исследователей – среди них много историков – считает его типичным представителем своего времени, который в духе популярной тогда интерпретации Аристотеля развивал мысли, не шедшие вразрез со средневековыми и схоластическими традициями. Они доказывают, прежде всего, что при оценке его творчества мы исходим из современных понятий и ценностей, которых в таком виде у него не было. Иными словами, мы искажаем его мысли, вырывая их из того исторического контекста, в котором они возникли.

Исследователи приводят разного рода исторические примеры использования концепции Марсилия, в частности во время Реформации. Правда, неизвестно, был ли знаком с ней сам М. Лютер, так как он нигде не цитирует Марсилия. Говорят и о аналогии с «культуркампф» Бисмарка. Питирим Сорокин, в свою очередь, полагает, что Марсилиус предвосхитил теорию

¹⁵ *Gewirth A. Marsilius of Padua: the Defender of Peace. Vol. 1: Marsilius of Padua and the Medieval Politic Philosophy. P. 304–313; Kölmel W. Regimen Christianum; Weg und Ergebnisse des Gewaltenverhältnisses und des Gewaltenverständnisses (8. bis 14. Jahrhundert). Berlin: De Gruyter, 1970. S. 521.*

идеологии К. Маркса и что средневековый мыслитель высказал свои мысли более четко: «Хорошим примером служит “Defensor Pacis” Марсилия Падуанского, в котором мы находим вполне “материалистическую” интерпретацию роли религии и несоответствия между объективной реальностью и искаженным ее отражением в верованиях и идеологиях»¹⁴. Этот список можно было бы продолжить, но мне хотелось бы обратить особое внимание на подход Хабермаса, который стремится к некоторому средневзвешенному варианту понимания идей Марсилия.

Если в современной континентальной философии Марсилия, в первую очередь, рассматривают как мыслителя, внесшего большой вклад именно в теорию государства, его возникновения и функционирования, то Хабермас выбирает иную исходную точку. Последняя во многом продиктована общей постановкой проблемы в его работе по истории философии: показать, как на Западе менялись отношения между знанием и верой. Под этим углом зрения проблема церковного устройства и бедности играет для Хабермаса ничуть не меньшую роль, чем представление о роли народа в государстве. Поэтому он и отмечает, что

с исторической точки зрения своему влиянию Марсилию обязан не столько обращенному скорее в прошлое проекту обновления империи, сколько идее церковного Собора, посредством которого *communitas fidelium* и выбранный ею орган должны были стать высшим внутрицерковным авторитетом¹⁵.

Марсилию Падуанскому придает большое значение именно вписанности церкви, которая для него вполне земная организация, в правовые и политические структуры государства. При спорах внутри церкви, которые не удается решить на уровне «Собора всех христиан», последнее слово остается за государством. Отсюда Хабермас делает вывод о том, что из этой концепции церкви, не обладающей уже силой в правовом поле, «вытекают либеральные принципы, полностью выпадающие

¹⁴ Сорокин П.А. Современные социологические теории (включая первую четверть XX столетия). Сыктывкар: ООО «Анбур», 2020. С. 485.

¹⁵ *Habermas J. Auch eine Geschichte der Philosophie. Bd. 1. S. 865.*

из времени»¹⁶. Их он усматривает в положении о том, что нельзя принуждать людей к вере и соблюдению церковных ритуалов и предписаний: как уже было отмечено, грешников накажет Христос, в потустороннем мире, а к земной жизни этот вопрос не имеет никакого отношения. Отсюда вытекают следствия не только для церковной жизни, но и для занятия должностей, например в учебных заведениях.

Хабермас обращает внимание на то, что прочтение Аристотеля у Марсилия существенно отличается от прочтения его современниками. Конечно, то, что Марсилиус исходит из произведений Аристотеля, прежде всего из «Политики», вполне остается в рамках средневековой традиции. Однако, в отличие от современников, он не считает себя интерпретатором текста и не ставит своей целью вписать политическую теорию в христианскую философию:

Он, напротив, непредвзятым секулярным взглядом, без теологической оглядки, свойственной его философским коллегам, обращается к наброску политического порядка, конституированного правовым образом, который в городах Верхней Италии явно отличается от феодальных общественных структур империи¹⁷.

Иными словами, даже в рамках спора о бедности как христианском идеале Марсилиус, в отличие от Оккама, интересуется не столько вопрос о власти папы, сколько разумное общественное устройство. Здесь следует учитывать, что, несмотря на ссылки на Аристотеля, Марсилиус не разделяет его позицию. С одной стороны, он осознает, что понятие политического у Аристотеля соответствовало реалиям античного, а не современного мира. Марсилиус считает, что появление Христа не начало новой земной эры, а в первую очередь появление новой, христианской религии, существующей наряду с другими. Со временем эта религия принимает институциональный образ церкви, претендующей на выполнение миссионерских задач и на всеобщую значимость. Следовательно, институт церкви нужно

¹⁶ *Habermas J.* Auch eine Geschichte der Philosophie. Bd. 1. S. 867.

¹⁷ *Ibid.* S. 868.

встраивать в политическое сообщество, существующее на правовой основе, и подчинить его политическому сообществу. Согласно Хабермасу, «с этой секулярной точки зрения Марсилиий, который был знаком с формальными правовыми понятиями канонистов и цивилистов, понимает формальное право как естественную среду регулирования отношения между государством и церковью»¹⁸.

Понимание права и закона, а также различие человеческих законов, связанных с средствами принуждения, и законов божественных, по мнению Хабермаса, у Марсилиия носит волюнтаристский характер. Из него вытекают три последствия: во-первых, позитивность права (законы, установленные людьми, могут ими же быть отменены), во-вторых, обязательность закона, который должен соблюдаться всеми членами общества, и, в-третьих, разделение права и морали, которое напоминает кантовское понятие легальности¹⁹. Поскольку закон основан на человеческом авторитете и уме (а человек может ошибаться), это может привести к легальному бесправию. Вместе с тем, право связывает и правителя, и здесь для Марсилиия возникает вопрос о легитимности установленного права. Сюда, оказывается, включен и вопрос, как можно добиться того, чтобы правитель не издавал «неправильные» законы, если все право претендует только на позитивное действие.

Именно в этом месте Марсилиий выступает против традиционной фигуры правителя, который в одних руках объединяет полномочия на издание, применение и осуществление законов. Конечно, такой правитель должен быть морально безупречен, а его подданные тоже обладают свободной волей. Тогда встает вопрос о «правильном» законе (как мы уже отметили, Марсилиий проводит различие между человеческим и евангельским законом). В этой связи Хабермас подчеркивает «радикальность далеко опережающего мышления» Марсилиия, согласно которому «человеческая свобода удовлетворяется тем, что Бог уполномочил человека закрыть пробел в легитимации правового позитивизма в силу собственного разума и без опеки трансцендентной

¹⁸ *Habermas J.* Auch eine Geschichte der Philosophie. Bd. 1. S. 868.

¹⁹ *Ibid.* S. 869.

силы²⁰. Пробел в легитимации посредством позитивистского понятия права, отмечает Хабермас, возникает тогда, когда нельзя сослаться на метасоциальную легитимацию посредством божественного естественного права. Для Марсилия отсюда возникает вопрос о законодателе, «вынужденном разрешить этот парадокс, исходя из свободной воли устанавливать позитивное право, которое может быть признано легитимным. Этот вопрос явно возникает лишь в современных условиях секуляризированной государственной власти»²¹.

Хабермас обращает внимание на то, что при отделении позитивного права от евангельского закона и божественной любви фигура «добротного правителя» становится устаревшей, а политическое господство должно осуществляться на правовой основе. Для этого требуется

понятийное разделение юридической власти на два аспекта – создание «полезных и справедливых законов», с одной стороны, и исполнительное и судейское применение, с другой. Эта понятийная операция объясняет современные черты политического учения Марсилия. Только после аналитически осуществленного «разделения властей» на понятия законодательной и исполнительной власти может быть названа многоголосая, сама недееспособная, но формирующая мнение и волю совокупность лиц, которая привязывает правительство к законам и уполномочивает его коллективно действовать от их имени²².

Иными словами, Хабермас полагает, что Марсилий, говоря о «законе» в единственном числе, имеет в виду нечто наподобие Конституции.

Упомянув о полномочиях совокупности граждан устанавливать законы, Хабермас усматривает в них «протодемократические» элементы. В этой концепции «объединяется представление о формировании коллективного мнения и воли совокупности граждан с представлениями о легитимирующей процедуре

²⁰ Habermas J. Auch eine Geschichte der Philosophie. Bd. 1. S. 869–870.

²¹ Ibid. S. 870.

²² Ibid. S. 871.

принятия решений и с полномочием правительства, привязанного к закону и сменяемого, представляющего всех граждан»²³. Для принятия решений и формирования воли напрашивается правило большинства, однако Хабермас обращает внимание на то, что в политических собраниях того времени не все граждане выступали в вольном порядке, но в зависимости от сословной принадлежности. Тем не менее и в этом варианте Марсилией говорит о представительстве народа, что не вписывается во властные отношения того времени. Ведь власть легитимируется в таком случае не божественным авторитетом, а передается снизу вверх, чтобы правящие действовали в интересах управляемых. В таком случае единственное качество, которым должен обладать властитель, – это легитимация народа. Он может обладать знанием и добродетелей, но в первую очередь он должен получить свои властные полномочия от совокупности граждан. Эту идею представительства Марсилией, по мнению Хабермаса, переносит и на сам законодательный процесс.

Опасность неверного истолкования концепции Марсилией или недооценки ее инновационного потенциала одинаково велика. Политика в понимании Марсилией кажется очень современной потому, что рассматривается проблема легитимации,

которая, однако, вытекает из выделения обязательного и позитивного права из иерархии законов. Эта проблема возникает в ходе придания осуществлению политической власти правового характера, с задачей конструировать политическую конституцию *исключительно* в понятиях позитивного права. Марсилией выводит легитимность законов, связывающих власти исполнительного и судебного правоприменения, из разумного формирования воли совокупности граждан, так что все, кто подчинен господству обязательного права, становятся его авторами²⁴.

Может показаться, что сказанного выше достаточно для того, чтобы увидеть у Марсилией конструкцию демократического правового государства. Однако, как отмечает Хабермас, из аргументов Марсилией вытекает лишь понятие церковного Собора.

²³ *Habermas J.* Auch eine Geschichte der Philosophie. Bd. 1. S. 872.

²⁴ *Ibid.* S. 875.

Концепция правового государства, в свою очередь, требует еще четырех существенных предпосылок в мышлении, на тот момент времени отсутствовавших. Первая из них, несмотря на секулярный характер учения Марсилия, – осознанный методический отказ от теологического фона. Второй момент заключается в том, что государство для Марсилия состоит из групп и сословий, а не индивидов, которые были бы равноправными носителями субъективных прав. Кроме того, у Марсилия нет представления о современном государстве с сопутствующим ему понятием абстрактной власти. Он не отказывается от идеи универсальности церкви, хотя и делает акцент на том, что церковь должна отказаться от власти в государственной и правовой области²⁵.

Таким образом, хабермасовское прочтение произведения Марсилия Падуанского «*Defensor pacis*» объясняет те моменты, которые обычно принимают как должное. У Марсилия не было понятия государства, особенно в современном понимании. Тем не менее именно последнее часто накладывают на его учение (а ведь он в основном исходил из понятия города или королевства), что приводит к искаженным трактовкам. С другой стороны, когда речь идет о средневековой философии, мы очень часто не находим в перечне ее представителей имя Марсилия Падуанского, так как он выпадает из схоластической философии в узком смысле слова. Однако, как справедливо указывает К. Флаш, «нельзя понимать философию 14 века, если игнорировать Марсилия и перечислить его лишь как представителя аверроизма»²⁶. Ведь тогда не было христианского ордена, который бы лоббировал его учение. Поэтому, когда мы говорим о средневековой философии, мы должны вспомнить, что в ряду великих религиозных философов того времени стоит и первый «секулярный» философ Марсилиус Падуанский.

²⁵ *Habermas J.* Auch eine Geschichte der Philosophie. Bd. 1. S. 875–876.

²⁶ *Flasch K.* Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli. Stuttgart: Philipp Reclam jun., 2001. S. 538.

Список литературы

- Марсилий Падуанский*. Защитник мира. *Defensor pacis* / Пер. с франц. Б.У. Есенова. М.: Издательско-торговая корпорация «Дашков и К^о», 2016. 656 с.
- Сорокин П.А.* Современные социологические теории (включая первую четверть XX столетия) / Пер. и сост. А.К. Конюхова и В.В. Сапова. Сыктывкар: ООО «Анбур», 2020. 912 с.
- Flasch K.* Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli. Stuttgart: Philipp Reclam jun., 2001. 720 S.
- Gewirth A.* Marsilius of Padua: The Defender of Peace. Vol. 1: Marsilius of Padua and the Medieval Politic Philosophy. New York: Columbia University Press, 1951. 342 p.
- Habermas J.* Auch eine Geschichte der Philosophie. Bd. 1. Berlin: Suhrkamp, 2019. 920 S.
- Kielmansegg P.* Volkssouveränität. Eine Untersuchung der Bedingungen demokratischer Legitimität. Stuttgart: Klett, 1977. 317 S.
- Kölmel W.* Regimen Christianum; Weg und Ergebnisse des Gewaltverhältnisses und des Gewaltverständnisses (8. bis 14. Jahrhundert). Berlin: De Gruyter, 1970. 661 S.

Modern Approaches to “Defensor Pacis” by Marsilius of Padua

Dagmar W.H. Mironowa

PhD in Philosophy, Associate Professor. Faculty of Political Science, Lomonosov Moscow State University. GSP-1 Leninskie Gory, Moscow, 119991, Russian Federation; e-mail: dagmar@mail.ru

Abstract. The paper explores different approaches to political philosophy of the medieval philosopher Marsilius of Padua in his main work *Defensor pacis*. It examines his basic ideas about the emergence of society, forms of government, the role of secular and religious law in the life of society, and the relationship between church and state. It also shows the significance of these ideas for modern political philosophy and explores various readings of his thought, as a heresy, as an out-of-its-time modern outlook, as liberal thinking, and as a typical representation of medieval scholasticism. The paper also explores a reading of *Defensor pacis* offered

in the fundamental historical and philosophical book of J. Habermas *Auch eine Geschichte der Philosophie* which sets the accents in a new way.

Keywords: Marsilius of Padua, “Defensor pacis”, law, state, separation of powers, church, citizens, J. Habermas

For citation: Mironowa, D.W.H. “Sovremenniye prochteniya “Defensor pacis” Marsiliya Paduanskogo” [Modern Approaches to “Defensor Pacis” by Marsilius of Padua], *Istoriko-filosofskii ezhegodnik*, 2021, No. 36, pp. 90–108. (In Russian)

References

- Flasch, K. *Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli*. Stuttgart: Philipp Reclam jun., 2001. 720 pp.
- Gewirth, A. Marsilius of Padua and the Medieval Political Philosophy, *Marsilius of Padua: The Defender of Peace*, Vol. 1. New York: Columbia University Press, 1951. 342 pp.
- Habermas, J. *Auch eine Geschichte der Philosophie*. Bd. 1. Berlin: Suhrkamp, 2019. 920 S.
- Kielmansegg, P. *Volkssouveränität. Eine Untersuchung der Bedingungen demokratischer Legitimität*. Stuttgart: Klett, 1977. 317 S.
- Kölmel, W. *Regimen Christianum; Weg und Ergebnisse des Gewaltverhältnisses und des Gewaltverständnisses (8. bis 14. Jahrhundert)*. Berlin: De Gruyter, 1970. 661 S.
- Marsilii Paduanskii. *Zashchitnik mira. Defensor pacis* [The Defender of Peace], trans. by B.U. Esenov. Moscow: Izdatel'sko-torgovaya korporatsiya “Dashkov i Ko” Publ., 2016. 656 pp. (In Russian)
- Sorokin, P.A. *Sovremennye sotsiologicheskie teorii (vkluychaya pervuyu chetvert' XX stoletiya)* [Contemporary Sociological Theories (including the first quarter of the XX century)], trans. and ed. by A.K. Konyukhov and V.V. Sapov. Syktyvkar: OOO “Anbur” Publ., 2020. 912 pp. (In Russian)

Перевернутый человек, опрокинутый мир: трансмиграции одного мотива

Петров Валерий Валентинович – доктор философских наук, главный научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: campas.iph@gmail.com

Аннотация. В статье обсуждается концепция «перевернутого человека» из диалога Платона «Тимей» и особенности ее трансформации в христианских апокрифах «Мученичество апостола Петра» и «Мученичество апостола Филиппа», а также в трактате Дмитрия Мережковского «Иисус Неизвестный». Показано, что Платон уподобляет вхождение души в тело опрокидыванию человека с ног на голову, что ведет к инверсии представлений о правом и левом, истинном и ложном. Апокрифические мученичества заимствуют из «Тимея» мотив перевернутого человека, интерпретируя его на языке ветхозаветного повествования об изгнании Адама из рая, следствием чего явилась экзистенциальная инвертированность существования и опрокидывание эпистемологических и ценностных критериев. Мережковский толкует *logion* Иисуса из апокрифических «Мученичеств», который содержит призыв инвертировать все координаты как задачу выхождения из евклидова пространства трех измерений в божественную реальность «четвертого измерения». В духе своего времени Мережковский трансформирует мотив всеобщего переворота в учение о духовной революции.

Ключевые слова: Платон, перевернутый человек, инвертированный мир, апокрифы, Дмитрий Мережковский, агарфа, топос, традиция, революция

Для цитирования: Петров В.В. Перевернутый человек, опрокинутый мир: трансмиграции одного мотива // Историко-философский ежегодник. 2021. № 36. С. 109–141.

*Светлой памяти В.П.Г. и Н.В.М.,
ушедших в июне*

Одним из важных элементов существования той или иной философской традиции являются процессы рецепции, апроприации, трансформации, которую осуществляют авторы позднейших эпох по отношению к своим предшественникам. В некотором смысле *философствование в рамках традиции* таким образом становится постоянным перепрочитыванием, герменевтической пересборкой концептов, теорий, мотивов, которые тот или иной автор считает для себя авторитетными.

К примеру одной такой пересборки я бы хотел обратиться. Речь идет о об одном фрагменте из диалога Платона «Тимей», который обрел новую жизнь в последующей традиции, а именно в христианских апокрифических мученичествах и даже в русском богословии периода модернизма (я имею в виду Дмитрия Сергеевича Мережковского).

Сущностной особенностью космологического повествования «Тимея» Платона является геометризация реальности, которую осуществляет Платон в своем рассуждении: материальные тела предстают в его рассуждении в виде своих стереометрических моделей. Даже тела живых существ рассматриваются в отвлечении от их физических характеристик, как сегменты пространства, лишённые внутренней структуры, каких-либо свойств и самостоятельной активности. И когда Платон описывает жизненные процессы таких тел, то рассуждает о том, каким образом через полые объёмы статичных фигур – через контуры такого умозрительно взятого физического тела – текут потоки пищи, распространяются всякого рода толчки и приходящие извне возмущения.

Подобные схематизация и геометризация особенно явны при рассуждении Платона о возникновении и устройстве космоса и человеческого тела. Говоря о них, Платон, как от данности, отпавляется от нескольких неординарных допущений, в числе которых – ассоциация процесса мысли с круговым движением. Мыслительное и круговое движения совпадают для Платона оттого, что рассуждение о демиурге, уме и мировой душе является

в «Тимее» частью рассуждений об устройении космоса, кругах и движениях небесной сферы. Неслучайно в Tim. 37cd демиург предстает у Платона Гефестом, изготавливающим армилярную сферу. При этом Платон ассоциирует «тождественное» с внешним кругом (небесным экватором), а «иное» с внутренним кругом (эклиптикой, вдоль которой пролегают видимые пути Солнца, Луны и планет).

Когда Платон в своем мифологическом нарративе приступает к описанию того, каким образом младшие боги создавали людей, он говорит, что в помощь голове (т.е. сферовидному телу, которое имеет внутри себя два вида божественных круговращений – «тождественное» и «иное») они придали, как колесницу, прямостоящее тело. Земное тело получило способность к шести поступательным движениям вдоль координатных осей трехмерного пространства. Таких движений шесть: вперед – назад, направо – налево, вверх – вниз (εἶς τε γὰρ τὸ πρόσθε καὶ ὀπίσθεν καὶ πάλιν εἰς δεξιὰ καὶ ἀριστερὰ κάτω τε καὶ ἄνω καὶ πάντη κατὰ τοὺς ἕξ τόλους, Tim. 42e–43b). Завершается рассказ об устройении человека призывом Платона к богоподражанию – ὁμοίωσις θεῶ, достигаемому через упражнения в мыслительной геометрии: упорядочивая движения ума, мы уподобляемся богу, дабы «мыслящее, как подобает его изначальной природе (ἀρχαίαν φύσιν), стало подобно мыслимому» (90d).

О том, что форма внутренних движений важна для человеческой конституции, Платон говорит далее, поясняя, что нарушения внутреннего кругового движения (91e–92a) определяют телесное устройство живых существ. Например, те, кто пренебрегает созерцанием небес и не задействует вложенные в их голову круговращения (περίδοις), в следующей жизни возникнут в виде сухопутных животных. У этих четвероногих передние конечности и головы протянулись к земле и уперлись в нее (τὰς κεφαλὰς εἰς γῆν ἐλκόμενα ἤρεισαν), а черепа удлиннились или исказили свою некогда сферическую форму сообразно тому, насколько сжались у каждого от бездействия его круговороты (περιφοραί, 91e–92a). Напротив, человек отличается от животных тем, что выпрямлен. Именно *прямостояние* человека позволяет ему поднимать взор к вышнему, к небу – а значит, созерцать звезды и их круговороты,

что сохраняет в чистоте его ум и упрочивает внутреннее мыслительное круговращение¹.

Очерченный выше комплекс идей, объединивший представления геометрии, космологии, антропологии с призывом к уподоблению божественному, оказал мощное воздействие на последующую философскую и богословскую традицию. В той или иной форме его элементы воспроизводятся у Аристотеля, у античных и христианских платоников.

Для нашего рассуждения особенный интерес представляет то место из диалога «Тимей» (43е), где сказано, что движения в подлунном мире нарушены в сравнении с совершенством мыслительных круговращений. Это искаженное бытие Платон иллюстрирует примером с человеком, который встал вверх ногами и видит весь мир (и себя в нем) инвертированным. Подобный образ существования, при котором расстроены оба круговых движения (вращение тождественного и ход иного) схож с тем,

как если бы некто опрокинутый уперся головой в землю (τις ὕπτιος ἐρείσας τὴν κεφαλὴν μὲν ἐπὶ γῆς), а ноги вытянул вверх, прислонив их к чему-то; в таком состоянии (τῷ λάθει) претерпевающему и смотрящим на него (τοῦ τε πάσχοντος καὶ τῶν ὀρώντων), каждому относительно каждого, представится их правое – левым, а их левое – правым (Tim. 43e 3–8).

У «опрокинутого» человека инвертируется картина мира, включая понятия о правом и левом, истинном и ложном². Мысли (в терминах Платона – «круговращения») относительно тождественного и иного меняются на обратные, люди изрекают

¹ Plato. Crat. 396bc: «взгляд вверх» <...> по словам людей, изучающих небесные явления, сохраняет в чистоте человеческий ум», пер. Т.В. Васильевой. См.: Петров В.В. «Тимей» Платона о видах движения, «небесном растении» и прямостоянии человека // СХОЛН. 2019. № 13 (2). С. 709–710.

Греческие тексты цитируются по изданиям, представленным в электронной текстовой базе данных The Online Thesaurus Linguae Graecae (<http://stephanus.tlg.uci.edu>). Если автор перевода на русский язык не указан специально, перевод принадлежит нам (В.П.).

² Рассуждения о замене правого на левое повторяются у Платона при рассмотрении вопроса о механизме зрения и возникновении отражений от зеркальных поверхностей, когда «левое начинает казаться правым» (Tim. 46b).

о тождественном и ином то, что «противоположно истине», становясь «лживыми и неразумными» (44а 4–5). Здесь Платон философски обыгрывает феномен, который современная наука именует хиральностью. Хиральность – это отсутствие симметрии относительно правой и левой стороны; хиральная фигура не может быть совмещена со своей зеркальной копией (как бы мы ни вращали на плоскости отпечаток правой руки, мы не добьемся его совпадения с отпечатком руки левой)⁵.

Мотив опрокинутости человеческого существования, отмеченного инвертированностью восприятия пространственных и аксиологических координат, развитый Платоном в контексте повествования о создании человека, подвергся рецепции и трансформации в последующих философии и христианском богословии⁴. Внутри самой платоновской традиции рассмотренный фрагмент диалога «Тимей» стал объектом комментария неоплатоника Прокла. Однако, поскольку последний не привносит в свое толкование экзотических и гетерогенных платонизму идей, мы не станем его здесь рассматривать и сосредоточим внимание на текстах, принадлежащих иной традиции и жанру. Речь идет об апокрифических произведениях новозаветной литературы – «Мученичестве апостола Петра» (далее – МП) и «Мученичестве апостола Филиппа» (далее – МФ), время создания которых приблизительно датируется концом II – серединой III в. н.э.

⁵ Хиральность (от греч. χείρ, «рука») в геометрии – свойство плоской фигуры не совмещаться со своим зеркальным отражением при любых передвижениях и поворотах. Трехмерные хиральные объекты – винтовая линия (а также витая пряжа, штопор, пропеллер и т.п.) и лента Мёбиуса. В химии хиральность обнаружена Луи Пастером в 1848 г. применительно к изомерам, а сам термин введен в 1884 г. Уильямом Томсоном, бароном Кельвином. О хиральности говорят в стереохимии, теории струн, квантовой физике. Хиральность элементарных частиц состоит в различии правого и левого спина. Поскольку почти все биомолекулы хиральны, можно говорить о зеркальном мире с точки зрения биологии.

⁴ Петров В.В. «Тимей» Платона о видах движения. С. 705–716; Петров В.В. Опрокинутый человек «Тимея» Платона в апокрифических «Мученичестве Петра» и «Мученичестве Филиппа» // СХОАН. 2020. № 14 (2). С. 535–566.

Более ранним, подробным и, в целом, более важным для нашего исследования является МП. В позднейшей традиции МП стало частью более пространных сочинений, которым можно дать условное общее именование «Деяния апостола Петра». Однако исходно МП представляло собой самостоятельный текст⁵. В пользу этого говорит то обстоятельство, что оно дошло до нас как независимое произведение в оригинале – на греческом языке, а также (в разной степени сохранности) в переводах или переработках на коптском⁶, сирийском, армянском, арабском, эфиопском и старославянском языках⁷.

Следует заметить, что апокрифическим «Деяниям Петра» и «Деяниям Филиппа» посвящена обширная исследовательская литература: сотни статей и десятки книг, некоторые из которых представляют собой коллективные монографии, фокусирующиеся на каком-либо аспекте этих текстов (например, на их интертекстуальном характере). Ими занимаются богословы, библеисты, гебраисты, исследователи Нового Завета, филологи. Тем не менее до сих пор не дано удовлетворительного толкования тому, каким образом в этих двух апокрифах объясняется перевернутое распятие апостолов Петра и Филиппа, не предпринимались попытки отыскать для него источники в предшествующей литературе⁸.

⁵ «Мученичество Филиппа», которое позднее стало частью более пространного «Деяний апостола Филиппа», тоже было создано и первоначально циркулировало в виде самостоятельного текста.

⁶ Гностические «Деяния Петра» из Наг-Хаммади представляют собой другое сочинение, не имеющее отношения к рассматриваемому нами тексту.

⁷ См.: РГБ. Отдел рукописей. Ф. 310 (Собрание В.М. Ундольского). № 1296, 15–16 вв. (f. 239R–245); см.: Гос. библ. СССР им. В.И. Ленина. Отдел рукописей. Опись фонда № 310: «Собрание В.М. Ундольского». Т. 3 (№ 1081–1594). М., 1975. С. 501: «лл. 239–245: Месяца июня в 29 день. Мучение апостола Петра». Нач.: «Петру апостолу... в Риме радующуся с братиею о господе...»; сканы см.: <https://lib-fond.ru/lib-rgb/310/f-310-1296/#image-242> (дата обращения: 10.06.2021).

⁸ Как указано в обобщающей монографии Клаудио Морескини, «Петр обращает к кресту речь, полную богословских тем, до сих пор не до конца понятых», см.: Морескини К., Норелли Э. История литературы раннего христианства на греческом и латинском языках. Т. 1. От ап. Павла до эпохи Константина /

В целом, доктринальным фоном для речи Петра на кресте являются канонические новозаветные Послания ап. Павла. Однако имеются и гетерогенные влияния, среди которых – учение о необходимости приносить «богу, который над всеми» бестелесную жертву, обнаруживающее переклички с соответствующим трактатом Аполлония Тианского, а также представления о священном безмолвии и возобновлении, родственные тем, что представлены в герметическом корпусе⁹. В фокусе настоящего исследования находятся кульминационные моменты МП и МФ, относящиеся к распятию обоих апостолов в перевернутом виде – вверх ногами и вниз головой. На основании лексических и доктринальных параллелей мы доказываем, что толкование, которое в «Мученичествах» получает опрокинутость распинаемых, обнаруживает прямую зависимость от рассуждений о перевернутом человеке из «Тимея» Платона. В самом деле, в МП апостол Петр, который сам просит распять себя на кресте головой вниз, так комментирует свое положение:

О люди, <...> внемлите тому, что я, повешенный, вам сейчас возвещаю. Познайте таинство всей [человеческой] природы и то, каким было начало всего. Ибо первый человек [Адам], оказавшийся в положении, которое я сейчас принял, принесенный (ἐνεχθεὶς) головой вниз, явил мертвое рождение (γένεσιν) <...>.

Сойдя вниз и низвергнув свое начало на землю, онный человек установил для себя весь теперешний вид (εἶδος) мироустройства, в котором явил правое левым, а левое правым и переставил (ἐνῆλλάγη) все приметы (σημεῖα) их естества, так что безобразное считалось прекрасным, а природные блага – злом.

Господь говорит о них в таинстве: «Если не сделаете правое как левое, а левое как правое, нижнее как верхнее, а заднее как переднее, не войдете в царство Божие». <...>

Пер. с итал. Т.Л. Александровой, Р.С. Соловьева, А.И. Золотухиной. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2021. С. 302.

⁹ Петров В.В. Проповедь безмолвия и возобновления из «Мученичества апостола Петра»: ее источники и контексты // Платоновские исследования. 2021. № 14 (1). С. 54–77.

[Перевернутое] положение (σχήμα), в котором вы видите меня повешенным, – это изображение (διατύπωσις) оного [первого] человека, спустившегося и пришедшего в бытие¹⁰.

В этом отрывке земное существование изгнанного из рая Адама представлено как жизнь «вниз головой». Подобно перевернутому человеку «Тимея» Платона первый человек Адам тоже опрокинут и, как таковой, воспринимает окружающий мир в зеркальной перспективе, меняя правое на левое и истинное на ложное, т.е. устанавливая для себя ложные метафизические, эпистемологические и ценностные ориентиры.

Живой иллюстрацией экзистенциальной перевернутости человека после грехопадения апостол Петр делает самого себя, требуя пригвоздить себя к кресту головой вниз. Тем не менее, если бы Петр хотел ограничиться демонстрацией опрокинутости павшего человека и стать живой эмблемой (διατύπωσις) перевернутости, ему достаточно было просто встать на голову, подобно человеку из «Тимея» Платона. Однако он распинается на кресте. Таким образом, его действия представляют собой двойной мимесис. С одной стороны, опрокинутый Петр делается изображением первого человека, Адама. В то же время, будучи «повешен на древе», он отождествляется со вторым Адамом – Христом. Если в первом случае апостол является лицедеем (ὕλοκρητής), а его мимесис – внешним копированием, то во втором случае он становится «реальным символом», имеющим сущностную связь с архетипом¹¹. Его единство с Христом имеет онтологическую¹², мистическую и экзистенциальную

¹⁰ Русский перевод речи Петра на кресте см. в: *Петров В.В.* Опрокинутый человек «Тимея» Платона. С. 535–566.

¹¹ *Петров В.В.* Теология символа у Карла Ранера и Герберта Форгримлера // ПЛАΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Исследования по истории платонизма / Под общ. ред. В.В. Петрова. М.: Кругъ, 2013. С. 309–317; *Петров В.В.* Символ и священнодействие в позднем неоплатонизме и в «Ареопагитском корпусе» // ПЛАΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Исследования по истории платонизма / Под общ. ред. В.В. Петрова. М.: Кругъ, 2013. С. 270–283; *Петров В.В.* Филологический экзистенциализм Карла Кереньи // Цивилизация и варварство. 2020. Вып. 9. С. 118–119.

¹² О священной драме применительно к литургическому обряду евхаристии см. раздел «Символ и мимесис» в: *Петров В.В.* Символ и священнодействие. С. 279–283.

природу, оно дано в жизненном переживании (*le vécu*) и личном опыте (*λεῖρα*)¹³. Подобного рода вытеснение своей самости из психофизической оболочки для того, чтобы в нее вошел бог, было хорошо известно: в античности говорили, что человек стал боговдохновенным (*ἔνθεος* или *ἐνθουσιαστής*), а ап. Павел определил это фразой «уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал 2:20).

Таким образом, психодрама, протагонистом которой является Петр, охватывает всю священную историю человечества: от прихода в земное бытие, отмеченного опрокинутостью и встречей со смертью, до восстановления в прямостоянии и обретения вечной жизни. Примечательно, что в литературе, современной МП, а именно в трактате «Против ересей» Иринея Лионского, созданном в 180–185 гг., имеется место, в котором Сын Божий в своем человеческом существовании тоже повторяет историю человечества от первого до второго Адама¹⁴. В переводе П. Преображенского соответствующая мысль передана не вполне удачно:

Воплотившись и сделавшись человеком, Он [Сын Божий] снова начал длинный ряд человеческих (существ) и сокращенно даровал нам спасение, так что потерянное нами в Адаме, т.е. бытие по образу и подобию Божию, мы опять получили во Христе Иисусе¹⁵.

¹³ Ср. описание переживаемого на личном опыте ощущения вселения Бога в очищенную душу у Диадокха Фотикийского и следующего ему Максима Исповедника в: *Петров В.В.* Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII века. М.: ИФ РАН, 2007. С. 34–35; С. 149–150, прим. 92. У того же Диадокха мы встречаем учение о расщеплении надвое всех ощущений в павшем Адаме: *Петров В.В.* Максим Исповедник. С. 150, прим. 95.

¹⁴ Помимо доктринальной близости МП роднит с трактатом Иринея редкое словоупотребление. Петр заявляет, что на кресте растянута само божественное Слово. Это необычно, поскольку в подавляющем числе христианских текстов говорится о распинаемом Иисусе. У Иринея тоже распято само Слово Божие. Ср. *Irenaeus*, *Adv. haer.* 5, 18, 3: «Слово Божие <...> всем управляет и располагает; для того Оно видимо пришло к Своим, и стало плотью, и было повешено на древе, чтобы всё в Нем возобновилось»; МП: «<...> растянутае (τεταμένον) [на кресте] Слово, одно и единственное, о котором Дух говорит: “Что есть Христос, как не Слово, глас (ἦχος) Божий?”».

¹⁵ *Irenaeus*, *Adv. haer.* 3, 18, 1. См.: *Иринея, еп. Лионский.* Сочинения // Пер. протоиерея П. Преображенского. 2-е изд. СПб.: И.Л. Тузов, 1900. С. 286–287.

Приведенный текст оставляет вопросы. Непонятно, каким образом воплотившийся Логос «снова начал длинный ряд человеческих (сущств)». Более того, спасение не может быть «сокращенным»: оно либо есть, либо его нет. От затруднений могло бы избавить обращение к критическому изданию текста: «<...> τὴν μακρὰν τῶν ἀνθρώπων ἱστορίαν εἰς ἑαυτὸν ἀνεκεφαλαίωσατο, ἐν συντόμῳ τὴν σωτηρίαν παρασχὼν ἡμῖν <...>; «<...> longam hominum expositionem in seipso recapitulavit, in compendio nobis salutem praestans <...>»¹⁶, однако его неверная пунктуация подталкивает к прочтению, представленному у П. Преображенского (а равно и во французском переводе)¹⁷.

Ситуация прояснится, если учесть, что в приведенной фразе Ириней очевидным образом обыгрывает исходное значение глагола ἀνεκεφαλαίωω, заимствованного из риторики: когда длинная речь выступающего в суде оратора приближалась к завершению, он еще раз кратко повторял ее основные положения для того, чтобы выносящий решение судья мог охватить сказанное как целое. Этот прием назывался ἀνεκεφαλαίωσις. В приведенной цитате из Иринея сразу три термина могут быть поняты не онтологически, а риторически¹⁸. В этом случае «долгая история людей» станет «длинным повествованием (ἱστορίαν) о людях», которое Сын Божий «еще раз повторяет», «пропускает через Себя» (ἀνεκεφαλαίωσατο), проживая его «в сжатом виде» (ἐν συντόμῳ)¹⁹. Таким образом, Ириней говорит:

¹⁶ Irénée de Lyon. Contre les hérésies. Livre 3. Tome 2: Texte et traduction / Éd. par A. Rousseau et L. Doutreleau. Paris: Cerf, 1974. P. 342–345.

¹⁷ Ibid. P. 343: «[le fils de Dieu] lorsqu’il s’est incarné et s’est fait homme, il a récapitulé en lui-même la longue histoire des hommes et nous a procuré le salut en raccourci <...>».

¹⁸ Для латинского переводчика риторические коннотации были понятны, поскольку он предлагает «expositionem» и «in compendio».

¹⁹ Собственно, этот же риторический контекст сохраняется у ἀνεκεφαλαίωω, когда его использует ап. Павел. Ср.: «Заповеди: “не прелюбодействуй”, “не убивай”, “не кради”, “не лжесвидетельствуй”, “не пожелай чужого” и все другие заключаются в сем слове (ἐν τῷ λόγῳ τούτῳ ἀνεκεφαλαίωται): “люби ближнего твоего, как самого себя”» (Рим 13:9). И только посредством метатекстуальных герменевтических процедур становится возможным интерпретировать слова Павла в духе типологической экзегезы: «множество прежних ветхозаветных

Воплотившись и сделавшись человеком, Сын Божий в самом себе в сжатом виде повторяет основные моменты (ἀνεκεφαλαίωσατο) длинного повествования о людях (τὴν μακρὰν τῶν ἀνθρώπων ἱστορίαν), даруя нам спасение (ἐν συντόμῳ τὴν σωτηρίαν παρασχὼν ἡμῖν), так что потерянное нами в Адаме, то есть бытие по образу и подобию Божию, мы опять получили во Христе Иисусе.

Согласно Иринею, став совершенным человеком, Слово Божие в своем земном существовании «переживает» основные моменты истории человечества, обновляя каждый из них, так что ущербность Адама восполняется в Иисусе, непослушание Евы – в покорности Марии, древо познания заменяется древом жизни (крестом распятия), смерть становится жизнью.

Воплотившись и став совершенным человеком (за исключением греха), Христос – этот второй Адам – своей жертвой на кресте искупил вину человека и поправил своей смертью всеобщую смерть людей. На языке МП (вдохновленного «Тимеем» Платона) Христос отменил инвертированность человеческого существования, «выпрямил» бытие, опрокинутое ветхим Адамом. В возможности (потенциально) человечество уже спасено. Чтобы обрести актуальное, личное спасение, верующий должен уподобиться Христу и воспроизвести Его путь в себе. Таково условие «возвращения домой» и перехода в царство Божие²⁰.

В этом заключается смысл оглашаемого апостолом Петром изречения Иисуса: земное устройство – «*правое и левое, верх и низ, переднее и заднее*» (ср. выше Тим. 42е–43b) – следует еще раз перевернуть, поставить с головы обратно на ноги. Таким образом, цитируемый в МП *agraphon* Христа, – «*Если не сделаете правое как левое, а левое как правое, нижнее как верхнее, а заднее как переднее, не войдете в царство Божие*», – скорее все-

заповедей были прообразами единого новозаветного призыва “возлюби” (ἀγαπήσεις)».

²⁰ В канонических евангелиях из всех условных периодов с отрицательными парами протасис-аподосис (ἐὰν μὴ... οὐ μὴ...) единственным прямым прототипом этого речения Иисуса является Мф 18:3: «если не перевернетесь (στραφήτε) и не станете как дети, не войдете (εἰσεέλθητε) в царство небесное».

го является органичной частью МП, а не заимствован извне, как обычно полагают.

Как уже сказано, для себя Петр избирает радикальный способ подражания Христу – через повторение Его смерти на кресте. В МП Христос мистически представлен Крестом распятия, с обращения к которому Петр начинает свою речь. Чтобы вернуться назад в «древнее отечество», нужно обратиться «нисхождение» (κατάβασις) на землю в «восхождение» (ἐπίβασις) на Крест. Из обращенных головой вниз (ἐπί κεφαλῆν) люди обязаны сделаться прямостоящими (ὄρθοί). Опрокинутый вид должен быть обращен в форму прямостояния (τὸ ὄρθιον σχῆμα), что достигается посредством распятия на прямом древе (τὸ εὐθύξυλον, τὸ ὄρθον ξύλον) Креста.

Скажем несколько слов о лексических параллелях, которые позволили автору МП связать «Тимей» Платона и распятие Петра вниз головой, а также сконструировать соответствующий *logion* Иисуса. Первая из них находится в «Тимее»: когда Платон пишет об опрокинутом человеке, упершемся головой в землю и воспринимающем всё в перевернутом виде, он называет его «претерпевающим» (τοῦ πάσχοντος), упоминая при этом и тех, кто на него смотрит (τῶν ὀρώντων). В раннехристианском дискурсе лексема πάσχων («претерпевающий/страдающий») однозначно прочитывалась на языке мученичества, ассоциируясь со страданиями на кресте. Автору МП уже было известно, что апостол Петр был распят головой вниз. Таким образом, перенесение образности из «Тимея» в повествование о распинаемом вниз головой апостоле, окруженном уже не «смотрящими», но слушающими его людьми, становится естественным.

Новый Завет, разумеется, имплицитно содержит лексику и императивы «обращения/переворачивания», но теперь они выступают на первый план и интерпретируются не в переносном, но в буквальном, «тимеевском», смысле. Отправляясь от фразы Христа «если не обратитесь, <...> не войдете» из канонического Евангелия (Мф 18:3), автор МП конструирует похожее речение, инкорпорирующее в евангельский контекст «тимеевскую» образность: «Если не сделаете (ἐὰν μὴ ποιήσητε) правое как левое, а левое как правое, нижнее как верхнее,

а заднее как переднее, не войдете (οὐ μὴ εἰσέλθητε) в царство Божие».

Понимание того, что мотив переворачивания/поворота/обращения является стержнем и речи Петра в целом и данного речения Иисуса в частности, позволяет расставить правильные ориентиры в дебатах относительно места этого высказывания Иисуса в ряду прочих аграф (см. ниже).

В МП имеются и другие аллюзии, связывающие его с «Тимеем» Платона. Например, параллелизм обнаруживается в следующем месте:

Tim. 90a7-b1:	Mar. Petr. 9 (38)
<i>Πορυσίω</i> (ἀνακρεμαννόν) голову (κεφαλήν), наш корень, туда, где <i>впервые</i> произошло рождение (ἡ πρώτη γένεσις) души, божество <i>выпрямило</i> все тело (ὀρθοῖ πάν τὸ σῶμα).	<i>Первый</i> человек (ὁ πρῶτος ἄνθρωπος), оказавшийся в положении, которое я, [<i>повешенный</i>], сейчас принял, принесенный <i>головой</i> вниз (κατὰ κεφαλῆς), явил мертвое <i>рождение</i> (γένεσιν) <...>.

«Тимей» говорит о душе, утверждая, что тело является прямостоящим (ὀρθός), поскольку его голова «подвешена» (ἀνακρεμαννόν) вверху – там, где душа обрела впервые рождение (ἡ πρώτη γένεσις). Напротив, первый человек (ὁ πρῶτος ἄνθρωπος) – Адам, изгнанный из рая на землю, – явил мертвое рождение (γένεσιν) и пребывает в положении (ἐν εἶδει) «головой вниз», каковое воспроизводит и «повешенный» (ἀποκρεμάμενον) на кресте Петр.

Еще одна возможная параллель: в обоих текстах человек оказывается в земном бытии, «низвергнув свое начало на землю» (τὴν ἀρχὴν... εἰς γῆν) в МП и «уперев голову в землю» (τὴν κεφαλήν... ἐπὶ γῆς) в «Тимее». Сходство тем более очевидно, что на языке Нового Завета и у ранних христианских авторов «голова» и «начало» являются синонимами²¹.

²¹ См.: Bedale S. The Meaning of κεφαλή in the Pauline Epistles // The Journal of Theological Studies. 1954. Vol. 5.2. P. 211-215; Grudem W. Does Κεφαλή ('Head') Mean 'Source' or 'Authority Over' in Greek Literature? A Survey of 2,336 Examples // Trinity Journal. 1985. Vol. 6. P. 38-59; Mickelsen B. & A. What Does

Таким образом, мотив перевернутого человека из «Тимея» Платона перетолкован в свете ветхозаветной истории изгнания первого человека Адама из рая и императива «вернуться в древнее отечество», последовав за «вторым Адамом», Иисусом Христом. Путь богоподражания проходит через смерть на кресте, который в этой перспективе превращается из орудия позорной смерти в дерево вечной жизни. Лейтмотив монолога апостола Петра – исход из рая и возвращение в него.

Тот факт, что библейское повествование автор МП толкует в духе, заданном «Тимеем» Платона, не был замечен никем из многочисленных издателей, переводчиков и исследователей МП, предложивших и предлагающих множество его интерпретаций. Между тем, только знание этого релевантного контекста позволяет адекватно истолковать «послание» автора МП и увидеть его в той перспективе, которую он сам выстраивал.

«Мученичество Филиппа»

В корпусе апокрифических деяний апостолов есть еще один текст, наследующий традицию повешения вниз головой и сохраняющий при этом «тимеевский» смысл аргументации:

Kephalē Mean In The New Testament? // *Women, Authority & the Bible* / Ed. by A. Mickelsen. Downers Grove (IL): InterVarsity Press, 1986. P. 97–110; *Kroeger C.C. The Classical Concept of Head as ‘Source’ // Equal to Serve: Women and Men Working Together Revealing the Gospel* / Ed. by G.G. Hull. Grand Rapids: Baker Pub Group, 1998. P. 268–283; *Lee-Barnewell M. Turning Κεφαλή on Its Head: The Rhetoric of Reversal in Ephesians 5:21–33* // *Christian Origins and Greco-Roman Culture. Social and Literary Contexts for the New Testament* / Ed. by S.E. Porter, A.W. Pitts. Leiden: Brill, 2013. P. 599–614. Ср. Cyrillus Alexandrinus, *De recta fide* (267–268 Pusey): «Первым главой (κεφαλή) нашего рода (γένους), т.е. началом (ἀρχή), стал тот, кто от земли и перстный. А так как вторым Адамом наименован Христос, то Он поставлен главою, т.е. началом, тех, которые через Него преобразуются... в нетление... А что *глава означает начало*... утверждает высказывание, что муж есть глава жены, ведь она была взята от него» (пер. В. Дмитриева). Более того, у ап. Павла сохраняется «платоновское» представление о том, что голова – корень человека, поскольку Павел считает, что тело человека «растет от головы», см. Кол 2:19: «Главы, от которой все тело <...> растет (αἰξεται)».

это – «Мученичество апостола Филиппа»²², в котором распятие апостолов представлено следующим образом:

МФ 125–126: «Он приказал повесить Филиппа: проколоть его лодыжки, приготовить железные крюки, пронзить его пятки и повесить на дереве вниз головой (κρεμασθῆναι κατὰ κεφαλῆς... ἐπὶ τινος δένδρου) лицом к святилищу. А Варфоломея растянули (ἐκτείναντες) напротив Филиппа, пригвоздив его руки к стене храмовых ворот. И оба, Филипп и Варфоломей, улыбались, видя (ὀρῶντες) друг друга, как будто их не пытали»²³.

МФ 129: «И Иоанн увидел Филиппа, повешенного вниз головой (κατὰ κεφαλῆς κρεμάμενον) за лодыжки и пятки. Увидел он и Варфоломея, растянутого (ἐκτεταμένον) на стене храма и сказал им: “Таинство повешенного (κρεμασθέντος) между (ἐν μέσῳ) небом и землей да будет с вами”»²⁴.

После этого Филипп произносит речь, которая традиционно считалась повторением речи Петра на кресте:

МФ 140: «Мне назначено в этом городе выйти из моего тела в положении (σχήματι), в котором вы меня видите. Вы же не печальтесь о том, что я повешен (κρέμαμαι) таким образом. Ибо я несу тип (τύπον) первого человека²⁵, принесенного (ἐνεχθέντος) на землю головой вниз и посредством древа Креста снова животворенного от смерти преступления [заповеди]. А теперь я исполню то, что мне поручено. Ибо Господь сказал мне: “Если не соделаете у себя верх в низ и левое в правое, не войдете в мое царство”. Поэтому не уподобляйтесь взаимопереставленному типу (τῷ ἀντιπαρῆλλαγμένῳ

²² Его анализ см. в: *Matthews C.R.P. Peter and Philip Upside Down* (APh Mart. 34 and APt 38) // *Matthews C.R.P. Philip: Apostle and Evangelist. Configurations of a Tradition*. Leiden: Brill, 2002. P. 189–196.

²³ *Acta Philippi 125, 13–126, 3* (Bonnet).

²⁴ *Acta Philippi 129, 6–11* (Bonnet).

²⁵ Ср. 1 Кор 15:47–48: «Первый человек – из земли, перстный; второй человек – с неба. И как мы носили образ (ἐφορέσαμεν τὴν εἰκόνα) перстного, будем носить и образ небесного».

τύλω)²⁶, ибо весь мир переставлен (ἐνήλλακται), и всякая душа, переворачивающаяся (ἀναστρεφομένη) в теле, оказывается в забвении небесного»²⁷.

То, что недостаточно ясно сформулировано в МП, проясняется, если параллельно читать МФ. Однако, в каких отношениях друг к другу находятся два текста, сказать сложно. Как это нередко бывает применительно к корпусу апокрифической литературы, мнения относительно того, какой из текстов служит источником для другого, разнятся. Шнеемелхер считал, что МФ демонстрирует «знание и использование» МП в IV–V вв.²⁸ Напротив, Мэтьюс полемизирует с установившимся мнением о прямой литературной зависимости МФ от МП²⁹, полагая, что, хотя в основе сюжета с распятием Филиппа вниз головой лежит литературная традиция, связанная с распятием Петра, из этого не следует, что автор МФ механически копирует текст МП.

Знание того, что речь Петра на кресте зависит от «Тимея» Платона, помогает прояснить ситуацию с уже упоминавшимся речением Иисуса. Некоторые исследователи считают, что *logion* Иисуса из МП и МФ является переделкой внешне похожего речения из «Евангелия Фомы»³⁰. Теперь мы имеем веский аргумент против подобного предположения. В самом деле, в «Тимее» речь идет о топологической инверсии, которая уже во вторую очередь

²⁶ Причастие ἀντιπαρηλλαγμένῳ представляет собой гапакс от ἀντιπαρά-λάσσω.

²⁷ Acta Philippi 140 (Bonnet).

²⁸ Schneemelcher W. The Acts of Peter // New Testament Apocrypha. Vol. 2 / Rev. ed. by W. Schneemelcher. Engl. transl. by R. McL. Wilson. Cambridge: J. Clarke & Co., 2003. P. 276–277.

²⁹ Matthews C.R.P. Peter and Philip Upside Down. P. 180–188.

³⁰ См. Евангелие от Фомы 22: «Иисус сказал им: “Когда вы сделаете двоих одним, и когда вы сделаете внутреннее как внешнее, и внешнее как внутреннее, и верхнее как нижнее, и когда вы сделаете мужчину и женщину одним, чтобы мужчина не был мужчиной и женщина не была женщиной, когда вы сделаете глаза вместо глаза, и руку вместо руки, и ногу вместо ноги, образ вместо образа, – тогда вы войдете в [царство]”» (пер. с коптского М.К. Трофимовой, с изменениями). Англ. пер. см.: The Nag Hammadi Library in English. 3rd, revised ed. / Ed. by J.M. Robinson. Leiden; New York: Brill, 1988. P. 129.

получает аксиологическую или экзистенциальную интерпретацию. Зная, что *logion* Иисуса в МП исходит из указанного контекста и продолжает его интенции, мы ясно видим принципиальное отличие речения Иисуса из «Евангелия Фомы»: его отправной точкой является не перемена пространственных и ценностных координат мира, отправшего от Бога, но вдохновленное идеями энкратизма снятие деления на мужское и женское. Таким образом, неверно предположение, что речение Иисуса из «Евангелия Фомы» явилось образцом при конструировании речения из «Мученичеств», а отсутствие оппозиции «мужское/женское» в последнем – это сознательная редакторская правка.

Сравнительный анализ показывает, что варианты «нарратива переворачивания», представленные в МП и МФ, восходят к одному источнику – «Тимею» Платона:

МП	МФ
Первый человек, оказавшийся в форме (ἐν εἶδει), которую я сейчас принял, принесенный головой вниз (κατὰ κεφαλῆς ἐνεχθεῖς), явил (ἔδειξεν) мертвое рождение <...>.	Я несу форму (τύπον) первого человека, принесенного на землю головой вниз (κατὰ κεφαλῆς ἐνεχθέντος) <...>.
Онный [человек] установил для себя всю теперешнюю форму мироустройства (διακοσμήσεως εἶδος), в котором явил правое левым, а левое правым и переставил (ἐνηλλάγη) все приметы их естества, так что безобразное считалось прекрасным, а природные блага – злом.	Не уподобляйтесь взаимопереставленной форме (ἀντιπαρηλλαγμένῳ τύπῳ), ибо весь мир переставлен (ἐνήλλακται), и всякая душа, переворачивающаяся (ἀναστρεφόμενη) в теле, оказывается в забвении небесного.
Господь говорит о них в таинстве: «Если не сделаете (ἐὰν μὴ ποιήσητε) правое как левое, а левое как правое, нижнее как верхнее, а заднее как переднее, не войдете в царство Божие».	Господь сказал мне: «Если не соделаете (ἐὰν μὴ ποιήσητε) у себя верх в низ и левое в правое, не войдете в мое царство».

Подобает <...> вернуться в древнее отечество – взойти на Господний крест, который есть растянутое [на нем] Слово.	[...Человека,] посредством древа Креста возвращенного к жизни от смерти преступления [заповеди].
---	--

МФ добавляет к тому, что мы видели в МП, важный элемент, утверждая, что «всякая душа, переворачивающаяся (ἀναστρεφομένη) в теле, оказывается в забвении небесного». Это еще одна отсылка к «Тимею» Платона, в котором читаем: «ἄνους ψυχὴ γίγνεται τὸ πρῶτον, ὅταν εἰς σῶμα ἐνδεθῆ ἠθητόν» («когда душа закладывается в смертное тело, то сперва делается лишенной ума») ⁵¹. Сам Платон в «Федре», а затем платоники Плотин, Макробий и др. – прямо называют это лишение ума, случающееся с душой после погружения в тело, «забвением» прежней жизни. Поскольку в МП мотив забвения отсутствует, это аргумент в пользу того, что автор МФ сознавал «платоновскую» основу повествования об опрокидывании и не был слепым копиистом, механически перенесшим сюжет с перевернутым распятием из МП. Он добавляет еще одну отсылку к «Тимею», которая является его оригинальным вкладом (в МП она отсутствует).

В этом месте «Мученичество» мы имеем яркий пример вмещения смысла из текста в контекст, не явленный читателю

⁵¹ *Plato, Timaeus 44ab. Cf. Plotinus, Enneades IV, 3, 26, 50–55*: «Что же касается памяти (μνήμη), то тело лишь мешает ей; тело прилагает забвение (λήθη) к памяти, так что отделяясь и очищаясь от тел, память весьма ободряется. Ибо память есть нечто устойчивое, природа же тел подвижна и текуча, и потому она необходимо является причиной забвения, а не памяти. Таким образом может быть понята река Лета» (пер. Т.Г. Сидаша); *Macrobius, In Somnium Scipionis I, 10, 10*: «Они объявляли, что река забвения [Лета] есть не что иное, как ошибка души, забывающей (obliviscentis) о величии прежней жизни, которой она обладала, прежде чем быть загнанной (truderetur) в тело, и думающей, что только в теле возможна жизнь», пер. М.С. Петровой. Cf. *Plato, Phaedo 91e–92a*: «τὴν μάθησιν ἀνάμνησιν εἶναι... ἀναγκαίως ἔχειν ἄλλοθι πρότερον ἡμῶν εἶναι τὴν ψυχὴν, πρὶν ἐν τῷ σώματι ἐνδεθῆναι», «знание – это припоминание и <...> душа наша непременно должна была где-то существовать, прежде чем быть запертой в теле».

непосредственно и считываемый только «посвященными»³² (а таковыми становятся те, кто начитан в текстах другой, гетеродоксальной традиции). Впрочем, таковых было немало, поскольку до III в. н.э. «Тимей» – эта «библия платоников» – оставался практически единственным прозаическим сочинением классической Греции, прочесть которое полагалось всякому образованному человеку. «Тимей» Платона оказал определяющее влияние на мировоззрение Филона Александрийского; цитаты из этого платоновского диалога и отсылки к нему находятся в сочинениях ранних христианских авторов; под его влиянием формировались учения о творении у христианских гностиков. «Тимей» и Книгу Бытия читали как взаимодополняющие повествования о создании мира³³.

Поэтому неудивительно, что автор апокрифического «Мученичества апостола Петра» решил провести параллель между опрокинутым человеком из «Тимея» Платона и перевернутым распятием апостола Петра. Он истолковал распятие апостола на кресте вниз головой как попытку пластически проиллюстрировать опрокинутость существования первого человека, исторгнутого из рая в земное бытие. Философский язык для интерпретации этой опрокинутости автор МП заимствует у Платона.

В целом не вызывает сомнения первичность нарратива и автономность «герметической» образности МП в сравнении с МФ. Его лексика, языковые обороты, риторическая логика

³² О схожей практике вымещения смысла из текста в контекст в «Ареопагитиках» см.: *Petroff V. Corpus Areopagiticum as a Project of Intertextuality // Dire Dieu. Principes méthodologiques de l'écriture sur Dieu en patristique. Actes du colloque de Tours, 17–18 avril 2015 / Éd. par B. Pouderon, A. Usacheva. Paris: Beauchesne, 2017. P. 253–275; Петров В.В. Ареопагитский корпус как интертекстуальный проект // Философский журнал. 2015. Т. 8. № 2. С. 56–75.*

³³ *Runia D.T. Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato. Leiden: Brill, 1986. P. 57; Runia D.T. Ancient Philosophy and the New Testament: 'Exemplar' as Example // Method and Meaning. Essays on New Testament Interpretation in Honor of Harold W. Attridge / Ed. by A.B. McGowan, K.H. Richards. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011. P. 347–361; Dillon J. The Middle Platonists, 80 B.C. to A.D. 200. Ithaca (N.Y.): Cornell University Press, 1977. P. 387; Holsinger-Friesen T. Irenaeus and Genesis. A Study of Competition in Early Christian Hermeneutics. Winona Lake (In): Einsenbrauns, 2009. P. 86.*

и образность помещают МП в эпоху ранней христианской, гностической и герметической литературы. Отличительной чертой произведения является отчетливый эзотеризм, оно обладает инициационным, мистагогическим характером, имеет свою метафизику и драматургию. Напротив, МФ, если рассматривать его стилистически, принадлежит к жанру популярных житийных легенд, насыщенных лубочными чудесами и сказочными подробностями. Строки, вдохновленные «Тимеем» Платона, не создают в нем самостоятельного раздела и не имеют драматургической автономности.

Позднейшая судьба МП и МФ

МП дошло до нас во множестве хронологически более поздних редакций и переложений. Рассмотренный нами текст МП, представленный в трех греческих рукописях, является самым древним. Более поздние версии стремятся заглушить исходный метафизический смысл распятия апостола Петра вниз головой, вдохновленной дискурсом платоновского «Тимея». Они делают это за счет различных риторических средств: посредством перефразировки, введения дополнительных пояснений или, напротив, сознательных пропусков текста.

Пример такого подхода демонстрируют два ранних латинских переложения МП – «Мученичество блаженного апостола Петра, записанное епископом Лином» (далее: пс.-Лин)³⁴ и «Деяния из Верчелли» («Actus Vercellenses» или «Actus Petri cum Simone»)³⁵. В обоих этих латинских переложениях «Мученичество» сохранилось в составе более пространныго повествования, собранного из двух сюжетных частей: первая повествует о борьбе апостола Петра в Риме с Симоном Волхвом, а вторая – это парафраз собственно «Мученичества Петра» (излагаются события его распятия и речь на кресте).

³⁴ Эти «Деяния» приписаны Лину, преемнику Петра на кафедре епископа Рима, и датируются предположительно концом IV или V в.

³⁵ «Деяния из Верчелли» датируются II–V вв. и дошли до нас в единственной рукописи VII в. (Vercelli, Biblioteca Capitolare 158).

Эти две латинские версии представляют собой не переводы с греческого оригинала, но переложения и адаптации. Характерно, что исходный философский и богословский смысл речи апостола Петра на кресте в них утрачивается. Пс.-Лин, например, уже не знает о том, что философским фундаментом для рассуждений об опрокинутости первого человека послужил «Тимей» Платона. Когда в переложении пс.-Лина говорится о просьбе Петра к палачам распять его вниз головой, это сопровождается следующим пояснением:

Распиная меня, расположите меня головой вниз и ногами вверх (*caput deorsum ponatis et pedes sursum*). Ибо не подобает мне, последнему рабу, быть распятым так, как посчитал достойным пострадать (*pati*) ради спасения всего мира Господин вселенной, которого должно прославить моим страданием. Так [нужно] еще потому, чтобы я мог постоянно сосредоточенным взором (*intento uultu*) созерцать таинство креста, и чтобы окружающие лучше слышали то, что я скажу с него³⁶.

Таким образом, причиной распятия апостола Петра вниз головой объявлены его самоуничужение и удобство общения с собравшимися. В ключевом месте речи Петра, где он рассуждает о причинах перевернутости мира, пс.-Лин кардинальным образом трансформирует текст:

Вы же, братья, <...> познайте <...> таинство всей природы и начало всеобщего тварного устройства (*factae constitutionis initium*). Ибо первый человек, род которого я имею в [своем] виде (*genus in specie ego habeo*), посланный головой вниз (*misso deorsum capite*), явил некогда погубленное рождение (*olim perditam generationem*), поскольку рождение его было мертвым и не имело жизненного движения.

Но Тот, кто есть Начало (*principium*), движимый своим состраданием пришел в мир через телесное бытие (*corporalem substantiam*). <...> Через образ (*speciem*) своего <...> креста, Повешенный на кресте восстановил <...> временное в качестве левого, и вечное, которое считалось за левое [, поставил правым]. Поскольку Он прославил правое, то переменял все

³⁶ Ps.-Linus, 12.

приметы (omnia signa) сообразно их надлежащей природе, так как Он считает благом (bona) то, что благом не считалось, и воистину благоприятным то, что считалось пагубным.

Поэтому Господь говорит в таинстве: *«Если не сделаете правое, как левое, и левое, как правое, и верхнее, как нижнее, и переднее, как заднее, не познаете царства Божия»*³⁷.

В греческом МП Адам играет более активную роль: он сам опрокинул космическое устройство³⁸. О том, что восстановление ориентиров (signa) мира в прежнем статусе было осуществлено спасительной жертвой Христа, не говорилось, но лишь предполагалось известным. Более того, сказано, что, прибегнув к Христу, верующие «возобновятся»³⁹. Контекст этой фразы близок к таковому в герметическом корпусе, а там возобновление-палингенезис осуществлялись не богом-спасителем, но посредством собственного мистического восхождения⁴⁰.

Напротив, у пс.-Лина первый человек лишен активной роли. Сказано, что он явил «некогда погубленное рождение», и упомянуто (но посредством пассивной синтаксической конструкции), что положение (conditio) «устроителей сей жизни» (auctoribus huius uitae) сделалось измененным (mutata). Отчего и как, остается неясным. Функции «переворачивателя»-восстановителя передаются у пс.-Лина от человека к Христу, который «пришел в мир через телесное бытие» и посредством образа своего креста «восстановил и установил» (restituit et constituit) в исходном положении то, что «было изменено (immutata) из-за начальной ошибки людей». Подобное переформатирование текста имеет своей целью сознательное приведение к ортодоксии, хотя достигается это ценой уничтожения логики исходного

³⁷ Ps.-Linus, 14 (p. 16, 16 – 17, 17).

³⁸ Ср. МП: «Сойдя вниз и низвергнув свое начало на землю, оный человек установил для себя весь теперешний вид мироустройства, в котором явил правое левым, а левое правым и переставил все приметы их естества, так что безобразное считалось прекрасным, а природные блага – злом».

³⁹ МП: «И вы, братия, к Нему прибегнув, обновитесь».

⁴⁰ См.: *Петров В.В.* Проповедь безмолвия и возобновления из «Мученичества апостола Петра»: ее источники и контексты // Платоновские исследования. 2021. № 14.1. С. 54–77.

нарратива. Разумеется, такой прототекст, как «Тимей» Платона в редакции пс.-Лина, распознать практически невозможно.

В заключение я хотел бы указать на еще один яркий и вместе с тем глубокий пример трансформации мотива опрокинутого человека. Д.С. Мережковский в своем философско-богословском трактате «Иисус Неизвестный» (1932) цитирует фрагменты МП и МФ на греческом и латинском языках и интерпретирует описанное в них переворачивание как переход в иную, божественную реальность, которую именует пространством «четвертого измерения».

Комплекс представлений о четвертом измерении как о реальности, которая по отношению нашему трехмерному миру характеризуется большей свободой, большей сложностью, парадоксальностью и, говоря вообще, «божественностью», обнаруживается во многих произведениях Мережковского⁴¹. Подробный анализ его высказываний на эту тему требует специальной публикации⁴². Здесь же достаточно отметить сам факт продолжения традиции рассуждений о «переворачивании» при переходе через границу между мирами и жизнями. В самом деле, Платон в «Тимее» в терминах «опрокидывания» противопоставляет бытие души в теле ее прежнему бытию с богами. В МП апостол Петр изобразил начало земного бытия первого человека, изгнанного из райского (божественного) бытия, как опрокинутое существование. Петр призывает к еще одному опрокидыванию, долженствующему восстановить исходную прямоту, т.е. открыть путь в царство Божие и жизнь вечную.

⁴¹ О четвертом измерении у авторов конца XIX – начала XX в. см.: *Петров В.В.* Концептуальное и перцептуальное пространство в ранних работах Андрея Белого // Интеллектуальные традиции в прошлом и настоящем. Вып. 3. М.: Аквилон, 2016. С. 287–331; *Петров В.В.* Телеология, четвертое измерение и обратный ход времени в работах А. Белого, Вячеслава Иванова и М. Волошина // Вячеслав Иванов: исследования и материалы. Вып. 3 / Сост. С.В. Федотова, А.Б. Шишкин. М.: ИМЛИ, 2018. С. 13–65.

⁴² См.: *Петров В.В.* «Здесь геометрия становится уже религией»: Метафизика неевклидовой геометрии в теоретических построениях Д.С. Мережковского // *Emigrantica: памяти О.А. Коростелева*. М.: ИМЛИ РАН (в печати).

Именно последний мотив и развивает Мережковский в «Иисусе Неизвестном».

Мережковский рассуждает там о Нагорной проповеди, произнесенной Иисусом на Горе Блаженств в Галилее, замечая, что «заповеди блаженства» – это «весть о царстве Божиим». Они суть таинство и «подлиннейший и внутреннейший опыт» Иисуса; они суть «“апокриф”, в котором “посвященные” узнают мистерию – религиозный опыт, внутренний, не менее действительный, чем опыт внешний, исторический». Сильнее всего этот мистериальный опыт выступает в изложении евангелиста Матфея, и здесь Мережковский дает свою интерпретацию евангельским словам Иисуса, которые, по нашему предположению, послужили отправной точкой для конструирования речения Иисуса в МП: «Если не *обратитесь* <...>, не войдете в царство небесное»⁴⁵ (Мф 18:3):

В этом-то именно слове: «обратитесь», *στραφῆτε*, «обернетесь», «перевернетесь», «опрокинетесь», – ключ ко всему в Блаженствах. В слове Господнем, не вошедшем в Евангелие, «незаписанном», *agraphon*, – тот же ключ: / *Так сказал Господь в тайне: если вы не сделаете ваше правое левым и ваше левое правым, ваше верхнее нижним и ваше нижнее верхним... то не войдете в Царство Мое.* / *Dominus in mysterio dixerat: si non feceritis dextram sicut sinistram et quae sursum sicut deorsum, non cognoscetis regnum Dei,* / οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν μου⁴⁴.

В приведенных выше иноязычных цитатах латинская фраза представляет собой строки из «Мученичества Петра» в переложении пс.-Лина, а греческая – строку из МФ. На изданиях обоих сочинений Мережковский дает ссылку⁴⁵, а текст обеих цитат

⁴⁵ Mat 18:3: ἐὰν μὴ στραφῆτε καὶ γένησθε ὡς τὰ παῖδια, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. Страфῆте греческого текста – это дериват от глагола στρέφω, который, помимо значения «изменять», имеет также значение «переворачивать», «опрокидывать».

⁴⁴ Мережковский Д.С. Иисус Неизвестный. Т. 2. Ч. 1. Гл. 3, 7. Белград, 1932. С. 52–54.

⁴⁵ Мережковский Д.С. Иисус Неизвестный. Примечания. С. III: «Pseudo-Linus, de passione Petri et Pauli (Biblioth. Part. max. Lugd. II, p. 70, b.). – Acta Philip., c. 34. – Resch, Agrapha, 279. – Henneke, Handb. zu den N.T. Apokryph., 1904, S. 16».

берет из книги Альфреда Реша «Аграфы: неканонические текстуральные фрагменты»⁴⁶, где они объединены под титулом «Апокриф 73а». Зная, что источником Мережковского является этот апокриф в издании Реша, мы понимаем, отчего цитата Мережковского представляет собой смесь латинского и греческого (так напечатал Реш).

Процитировав апокрифический *logion* из «Мученичеств», Мережковский дает ему собственную трактовку:

Это и значит: «*В царство Мое не войдете, Блаженств не познаете, если не обратитесь, не перевернетесь, не опрокинетесь*». Первое же слово Господне, сказанное миру: μετανοείτε⁴⁷, «покайтесь», «опомнитесь», значит: перемените все ваши мысли, все ваши чувства, всю вашу волю; выйдите из этого мира, из трех измерений, и войдите в тот мир, в измерение четвертое, где нижнее становится верхним, и верхнее – нижним, правое – левым, и левое – правым; где все наоборот. Только «перевернувшись», «опрокинувшись», только «вниз головой», к ужасу всех, как будто твердо на ногах стоящих, «здравомыслящих», можно войти, влететь, упасть, из этого мира в тот, из царства человеческого в царство Божье, из печали земной в блаженство небесное⁴⁸.

Не удовлетворившись цитированием апокрифов, Мережковский подкрепляет свое толкование цитатой из «Вавилонского талмуда»:

«Царство Божие есть опрокинутый мир», – скажет рабби Иозий Бен-Леви, иудейский книжник, может быть, один из тех, кто, по слову Господню, «недалек от царства Божия» (Мф 12:34), во всяком случае, ближе к нему всех нынешних – бывших христиан⁴⁹. Мир опрокинутый, перевернутый, есть Царство Божие;

⁴⁶ Agrapha. Aussercanonische Schriftfragmente. Gesammelt und untersucht / Hrsg. von A. Resch. Leipzig: J.C. Hinrichs, 1906. S. 279.

⁴⁷ Мф 3:2: «И говорит: покайтесь (μετανοείτε), ибо приблизилось Царство Небесное». Ср.: Мф 4:17.

⁴⁸ Мережковский Д.С. Иисус Неизвестный. С. 53.

⁴⁹ Мережковский указывает свой источник: «H. Monnier, La mission historique de Jesus, 1914, 196».

это и значит: царству человеческому обратно Царство Божие; там все наоборот⁵⁰.

В целом, подытоживает Мережковский, заповеди блаженств – это «музыка, доносящаяся в этот мир из того, где все обратно подобно этому, – все наоборот»:

Ряд Блаженств – ряд переворотов, полетов вниз головой, радостно-ужасающих. В небе перевернутая, опрокинутая, как предмет отраженный в зеркале вод⁵¹, всякая тяжесть земная становится легкостью, всякая печаль – блаженством; и *наоборот*: здешняя легкость становится нездешнею тяжестью, земное блаженство – небесной печалью.

Ниже Мережковский снова возвращается к теме соделанного Иисусом опрокидывания мира, говоря, что «прямо стоящий мир будет опрокинут Иисусом, или опрокинутый – поставлен прямо»⁵². По мысли Мережковского, подобный переворот, осуществленный христианством, и есть подлинная, духовная революция. Поэтому настоящими, радикальными революционерами являются христиане, а не политические деятели:

«Кто ученики Господни? “Всесветные возмутители”, οἱ τῆν οἰκουμένην ἀναστᾶτώσαντες (Деян 17:6), “революционеры всемирные”, по-нашему: ἀναστᾶτωςις значит “восстание”; ἀνάστασις – “воскресение”, “восстание из мертвых”. Все христиане – “возмутители всесветные”, опрокидывающие – или

⁵⁰ См.: Вавилонский талмуд. Трактат Песахим (Пасхи). Гл. 3, 50а, 6, где сказано, что однажды рабби Йосеф, сын рабби Иешуа бен Леви, заболел и был при смерти. Когда он пришел в себя, отец спросил его о том, что он видел, когда почти умер. Йосеф ответил: «Я видел перевернутый мир (olam ha-fuch) – то, что сверху, было внизу, а то, что внизу, было сверху». Иешуа бен Леви сказал ему: «Сын мой, ты видел мир ясности (olam brurah)», <https://www.sefaria.org/Pesachim?lang=bi> (дата обращения 10.06.2021).

⁵¹ Об этом мотиве см.: *Петров В.В.* «Две бездны» в русской литературной и философской традиции: Ф. Тютчев, Д. Мережковский и Вяч. Иванов // Д.С. Мережковский: писатель – критик – мыслитель: Сборник статей / Ред.-сост. О.А. Коростелев, А.А. Холиков. М.: Дмитрий Сечин, Литфакт, 2018. С. 240–268.

⁵² *Мережковский Д.С.* Иисус Неизвестный. С. 64.

восстанавливающие мир. Первый же из них и величайший – Христос. Кто бы ни был Он, – Губитель или Спаситель, Он Первый Двигатель, *Primo Motore*, опрокидывающий – или восстанавливающий мир»⁵⁵.

Таким образом Д.С. Мережковский оказался продолжателем философско-богословской традиции «опрокидывания». Не зная о том, что она восходит к «Тимею» Платона, он использует апокрифические мученичества апостолов Петра и Филиппа, которые наследуют и трансформируют платоновский дискурс переворачивания. Мережковский верно схватывает смысл этой концепции, развивая ее в учение о «четвертом измерении» и духовной революции.

Список литературы

- Ириней, еп. Лионский*. Сочинения // Пер. протоиерея П. Преображенского. 2-е изд. СПб.: И.Л. Тузов, 1900. 639 с.
- Мережковский Д.С.* Иисус Неизвестный. Т. 2. Ч. 1. Белград, 1932. xiv, 314 с.
- Морескини К., Норелли Э.* История литературы раннего христианства на греческом и латинском языках. Т. 1. От ап. Павла до эпохи Константина / Пер. с итал. Т.Л. Александровой, Р.С. Соловьева, А.И. Золотухиной. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2021. 816 с.
- Петров В.В.* Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII века. М.: ИФ РАН, 2007. 200 с.
- Петров В.В.* Теология символа у Карла Ранера и Герберта Форгримлера // ПЛАΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Исследования по истории платонизма / Под общ. ред. В.В. Петрова. М.: Кругъ, 2013. С. 309–317.
- Петров В.В.* Символ и священнодействие в позднем неоплатонизме и в «Ареопагитском корпусе» // ПЛАΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ.

⁵⁵ *Мережковский Д.С.* Иисус Неизвестный. С. 64. О схожей концепции «духовной революции» у Андрея Белого, см.: *Петров В.В.* Революция 1917 г. в современной ей литературно-философской апокалиптике // Революция, эволюция и диалог культур / Отв. ред. А.В. Черняев. М.: Гнозис, 2018. С. 69–92.

- Исследования по истории платонизма / Под общ. ред. В.В. Петрова. М.: Кругъ, 2013. С. 264–308.
- Петров В.В.* Концептуальное и перцептуальное пространство в ранних работах Андрея Белого // Интеллектуальные традиции в прошлом и настоящем. Вып. 3. М.: Аквилон, 2016. С. 287–331.
- Петров В.В.* Ареопагитский корпус как интертекстуальный проект // Философский журнал. 2015. Т. 8. № 2. С. 56–75.
- Петров В.В.* Телеология, четвертое измерение и обратный ход времени в работах А. Белого, Вячеслава Иванова и М. Волошина // Вячеслав Иванов: исследования и материалы. Вып. 3 / Сост. С.В. Федотова, А.Б. Шишкин. М.: ИМЛИ, 2018. С. 13–65.
- Петров В.В.* «Две бездны» в русской литературной и философской традиции: Ф. Тютчев, Д. Мережковский и Вяч. Иванов // Д.С. Мережковский: писатель – критик – мыслитель: Сборник статей / Ред.-сост. О.А. Коростелев, А.А. Холиков. М.: Дмитрий Сечин, Литфакт, 2018. С. 240–268.
- Петров В.В.* Революция 1917 г. в современной ей литературно-философской апокалиптике // Революция, эволюция и диалог культур / Отв. ред. А.В. Черняев. М.: Гнозис, 2018. С. 69–92.
- Петров В.В.* «Тимей» Платона о видах движения, «небесном растении» и прямостоянии человека // СХОЛН. 2019. № 13 (2). С. 705–716.
- Петров В.В.* Опрокинутый человек «Тимея» Платона в апокрифических «Мученичестве Петра» и «Мученичестве Филиппа» // СХОЛН. 2020. № 14.2. С. 535–566.
- Петров В.В.* Филологический экзистенциализм Карла Кереньи // Цивилизация и варварство. 2020. Вып. 9. С. 96–129.
- Петров В.В.* Проповедь безмолвия и возобновления из «Мученичества апостола Петра»: ее источники и контексты // Платоновские исследования. 2021. № 14.1. С. 54–77.
- Петров В.В.* «Здесь геометрия становится уже религией»: Метафорика неевклидовой геометрии в теоретических построениях Д.С. Мережковского // Emigrantica: Памяти О.А. Коростелева. М.: ИМЛИ РАН (в печати).
- Acta Philippi (e cod. Vatic. gr. 824) // Acta apostolorum apocrypha. Bd. 2.2 / Hrsg. von R. Lipsius, M. Bonnet. Leipzig: Mendelssohn, 1903. S. 1–90.
- Bedale S.* The Meaning of κεφαλή in the Pauline Epistles // The Journal of Theological Studies. 1954. Vol. 5.2. P. 211–215.
- Dillon J.* The Middle Platonists, 80 B.C. to A.D. 200. Ithaca (N.Y.): Cornell University Press, 1977. xvii + 429 p.

- Grudem W.* Does Κεφαλή ('Head') Mean 'Source' or 'Authority Over' in Greek Literature? A Survey of 2,336 Examples // *Trinity Journal*. 1985. Vol. 6. P. 38–59.
- Holsinger-Friesen T.* Irenaeus and Genesis. A Study of Competition in Early Christian Hermeneutics. Winona Lake (In): Einsenbrauns, 2009. 266 p.
- Mickelsen B. & A.* What Does Kephālē Mean in The New Testament? // *Women, Authority & the Bible* / Ed. by A. Mickelsen. Downers Grove (Il): InterVarsity Press, 1986. P. 97–110.
- Kroeger C.C.* The Classical Concept of Head as 'Source' // *Equal to Serve: Women and Men Working Together Revealing the Gospel* / Ed. by G.G. Hull. Grand Rapids: Baker Pub Group, 1998. P. 268–283.
- Lee-Barnewell M.* Turning Κεφαλή on Its Head: The Rhetoric of Reversal in Ephesians 5:21–33 // *Christian Origins and Greco-Roman Culture. Social and Literary Contexts for the New Testament* / Ed. by S.E. Porter, A.W. Pitts. Leiden: Brill, 2013. P. 599–614.
- Matthews C.R.P.* Peter and Philip Upside Down (A^{Ph} Mart. 34 and A^{Pt} 38) // *Matthews C.R.P.* Philip: Apostle and Evangelist. Configurations of a Tradition. Leiden: Brill, 2002. P. 189–196.
- Monnier H.* La mission historique de Jesus. Paris: Fischbacher, 1914. 214 p.
- Petroff V.* Corpus Areopagiticum as a Project of Intertextuality // *Dire Dieu. Principes méthodologiques de l'écriture sur Dieu en patristique. Actes du colloque de Tours, 17–18 avril 2015* / Éd. par B. Pouderon, A. Usacheva. Paris: Beauchesne, 2017. P. 253–275.
- Grapha.* Aussercanonische Schriftfragmente. Gesammelt und untersucht / Hrsg. von A. Resch. Leipzig: J.C. Hinrichs, 1906. 426 p.
- The Nag Hammadi Library in English.* 3rd, revised ed. / Ed. by J.M. Robinson. Leiden; New York: Brill, 1988. xiv, 549 p.
- Irénée de Lyon.* Contre les hérésies. Livre 3. Tome 2: Texte et traduction / Éd par A. Rousseau et L. Doutreleau. Paris: Cerf, 1974. 509 p.
- Runia D.T.* Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato. Leiden: Brill, 1986. xii + 617 p.
- Runia D.T.* Ancient Philosophy and the New Testament: 'Exemplar' as Example // *Method and Meaning. Essays on New Testament Interpretation in Honor of Harold W. Attridge* / Ed. by A.B. McGowan, K.H. Richards. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011. P. 347–361.
- Schneemelcher W.* The Acts of Peter // *New Testament Apocrypha. Vol. 2* / Rev. ed. by W. Schneemelcher. Engl. transl. by R. McL. Wilson. Cambridge: J. Clarke & Co., 2003. P. 271–321.

The Upside-Down Man, the Overturned World: Transmigrations of a Motive

Valery V. Petroff

D.Sc. in Philosophy, Chief Research Fellow. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: campas.iph@gmail.com

Abstract. The paper discusses the concept of the “inverted man” from Plato’s *Timaeus* and the peculiarities of its transformation in the apocryphal Christian Martyrdom of the Apostle Peter and Martyrdom of the Apostle Philip, and in Dmitry Merezhkovsky’s *Jesus the Unknown*. It is argued that Plato compares the entry of the soul into the body with turning a person upside down, which leads to the inversion of their perception of right and left, true and false. The apocryphal martyrdoms borrow from the *Timaeus* the simile of the inverted man, interpreting it in terms of the Old Testament narrative about the expulsion of Adam from paradise, which resulted in the existential overturning of human existence and the reversal of his epistemological criteria and values. From the apocryphal Martyrdoms Merezhkovsky borrows Jesus’ logion containing a call to invert all coordinates. He interprets it as a task to break out of three-dimensional Euclidean space into the divine reality of the “fourth dimension”. In the spirit of his time, Merezhkovsky transforms the motive of the universal overturn into the concept of a spiritual revolution.

Keywords: Plato, the upside-down man, the overturned world, apocrypha, Dmitri Merezhkovsky, agrapha, topos, tradition, revolution

For citation: Petrov, V.V. “Perevernutyi chelovek, oprokinutyi mir: trasmirgatsii odnogo motiva” [The Upside-Down Man, the Overturned World: Transmigrations of a Motive], *Istoriko-filosofskii ezhegodnik*, 2021, No. 36, pp. 109–141. (In Russian)

References

- “Acta Philippi (e cod. Vatic. gr. 824)”, in: *Acta apostolorum apocrypha*. Vol. 2.2, hrsg. von R. Lipsius, M. Bonnet. Leipzig: Mendelssohn, 1903, S. 1–90.
- Bedale, S. “The Meaning of κεφαλή in the Pauline Epistles”, *The Journal of Theological Studies*, 1954, Vol. 5.2, pp. 211–215.

- Dillon, J. *The Middle Platonists, 80 B.C. to A.D. 200*. Ithaca (N.Y.): Cornell University Press, 1977. xvii + 429 pp.
- Grudem, W. "Does Κεφαλή ('Head') Mean 'Source' or 'Authority Over' in Greek Literature? A Survey of 2,336 Examples", *Trinity Journal*, 1985, Vol. 6, pp. 38–59.
- Holsinger-Friesen, T. *Irenaeus and Genesis. A Study of Competition in Early Christian Hermeneutics*. Winona Lake (In): Einsenbrauns, 2009. 266 pp.
- Irenaeus, ep. Lionskii. *Sochineniya* [Irenaeus, Bishop of Lyon. Works], trans. by P. Preobrazhenskiy. 2nd ed. Saint Petersburg: I.L. Tuzov, 1900. 639 pp. (In Russian)
- Mickelsen, B. & A. "What Does Kephālē Mean In The New Testament?", *Women, authority & the Bible*, ed. by A. Mickelsen. Downers Grove (Il): InterVarsity Press, 1986, pp. 97–110.
- Kroeger, C.C. "The Classical Concept of Head as 'Source'", *Equal to Serve: Women and Men Working Together Revealing the Gospel*, ed. by G.G. Hull. Grand Rapids: Baker Pub Group, 1998, pp. 268–283.
- Lee-Barnewell, M. "Turning Κεφαλή on Its Head: The Rhetoric of Reversal in Ephesians 5:21–33", *Christian Origins and Greco-Roman Culture. Social and Literary Contexts for the New Testament*, ed. by S.E. Porter, A.W. Pitts. Leiden: Brill, 2013, pp. 599–614.
- Matthews, C.R.P. "Peter and Philip Upside Down (Aph Mart. 34 and APh 38)", in: Matthews, C.R.P. *Philip: Apostle and Evangelist. Configurations of a Tradition*. Leiden: Brill, 2002, pp. 189–196.
- Merezhkovsky, D. *Iisus Neizvestnyi* [Jesus the Unknown]. Vol. 2. Part 1. Belgrad, 1932. xiv, 314 pp. (In Russian)
- Monnier, H. *La mission historique de Jesus*. Paris: Fischbacher, 1914. 214 pp.
- Moreschini, K., Norelli, E. *Istoriya literatury rannego khristianstva na grecheskom i latinskom yazykakh. T. 1. Ot ap. Pavla do epokhi Konstantina* [Early Christian Greek and Latin Literature: A Literary History. Volume One. From Paul to the Age of Constantine], trans. by T.L. Aleksandrova, R.S. Solov'ev, A.I. Zolotukhina. Moscow: Grekolatinskii kabinet Yu.A. Shichalina Publ., 2021. 816 pp. (In Russian)
- Petroff, V.V. *Maksim Ispovednik: ontologiya i metod v vizantiiskoi filosofii VII veka* [Maximus the Confessor: Ontology and Method in the 7th Century Byzantine Philosophy]. Moscow: IFRAS Publ., 2007. 200 pp. (In Russian)
- Petroff, V.V. "Teologiya simvola u Karla Ranera i Gerberta Forgrimlera" [Theology of Symbol in Karl Rahner and Herbert Vorgrimler],

- ПЛАТОНИКА ЗИТТМАТА. *Issledovaniya po istorii platonizma* [ПЛАТОНИКА ЗИТТМАТА. *Studies in the History of Platonism*], ed. by V.V. Petroff. Moscow: Krug Publ., 2013, pp. 309–317. (In Russian)
- Petroff, V.V. “Simvol i svyashchennodeistvie v pozdnem neoplatonizme i v Areopagitskom korpuse” [Symbol and the Sacred Action in the Later Neoplatonism and the ‘Corpus Areopagiticum’], ПЛАТОНИКА ЗИТТМАТА. *Issledovaniya po istorii platonizma* [ПЛАТОНИКА ЗИТТМАТА. *Studies in the History of Platonism*], ed. by V.V. Petroff. Moscow: Krug Publ., 2013, pp. 264–308. (In Russian)
- Petroff, V.V. “Kontseptual’noe i pertseptual’noe prostranstvo v rannikh rabotakh Andrey Belogo” [Conceptual and Perceptual Space in the Earlier Writings of Andrei Bely], *Intellektual’nye traditsii v proshlom i nastoyashchem* [Intellectual Traditions in Past and Present], Vol. 3. Moscow: Aquilo Press, 2016, pp. 287–331. (In Russian)
- Petroff, V.V. “Areopagitskii korpus kak intertekstual’nyi proekt” [Corpus Areopagiticum as a Project of Intertextuality], *Filosofskii zhurnal*, 2015, Vol. 8.2, pp. 56–75. (In Russian)
- Petroff, V. “Corpus Areopagiticum as a Project of Intertextuality”, *Dire Dieu. Principes méthodologiques de l’écriture sur Dieu en patristique*. Actes du colloque de Tours, 17–18 avril 2015, éd. par B. Poudron, A. Usacheva. Paris: Beauchesne, 2017, pp. 253–275.
- Petroff, V.V. “Teleologiya, chetvertoe izmerenie i obratnyi khod vremeni v rabotakh A. Belogo, Vyacheslava Ivanova i M. Voloshina” [Teleology, the Fourth Dimension and Time Running Backwards in the Works of Andrei Bely, Vyacheslav Ivanov, and Maximilian Voloshin], *Vyacheslav Ivanov: issledovaniya i materialy* [Vyacheslav Ivanov: Studies and Documents], Vol. 3, ed. by S.V. Fedotova, A.B. Shishkin. M.: IMLI Publ., 2018, pp. 13–65. (In Russian)
- Petroff, V.V. “‘Dve bezdny’ v russkoi literaturnoi i filosofskoi traditsii: F. Tyutchev, D. Merezhkovskii i Vyach. Ivanov” [‘Two abysses’ in the Russian literary and philosophical tradition: Fyodor Tyutchev, Dmitry Merezhkovsky, and Vyacheslav Ivanov], *D.S. Merezhkovskii: pisatel’ – kritik – myslitel’: Sbornik statei* [Dmitry Merezhkovsky: Writer – Critic – Thinker: Collection of Essays], ed. by O.A. Korostelev, A.A. Kholikov. Moscow: Dmitrii Sechin Publ., Litfakt Publ., 2018, pp. 240–268. (In Russian)
- Petroff, V.V. “Revolutsiya 1917 g. v sovremennoi ei literaturno-filosofskoi apokaliptike” [The Revolution of 1917 in Its Contemporary Literary-Philosophical Apocalypics], *Revolutsiya, evolyutsiya i dialog*

- kul'tur* [Revolution, Evolution, and Dialogue of Cultures], ed. by A.V. Chernyaev. Moscow: Gnozis Publ., 2018, pp. 69–92. (In Russian)
- Petroff, V.V. “‘Timei’ Platona o vidakh dvizheniya, ‘nebesnom rastenii’ i pryamostoyanii cheloveka” [Plato’s Timaeus on Types of Movements, the ‘Heavenly Plant’ and the Vertical Posture of Man], *ΣΧΟΛΗ*, 2019, Vol. 13.2, pp. 705–716. (In Russian)
- Petroff, V.V. “Oprokinutyi chelovek ‘Timeya’ Platona v apokrificheskikh ‘Muchenichestve Petra’ i ‘Muchenichestve Filippa’” [The Upside Down Man of Plato’s Timaeus in the Apocryphal Martyrdom of Peter and Martyrdom of Philip], *ΣΧΟΛΗ*, 2020, 14.2, pp. 535–566. (In Russian)
- Petroff, V.V. “Filologicheskii ekzistentsializm Karla Keren’i” [Philological Existentialism of Karl Kerényi], *Tsivilizatsiya i varvarstvo*, 2020, Vol. 9, pp. 96–129. (In Russian)
- Petroff, V.V. “Propoved’ bezmolviya i vozobnovleniya iz ‘Muchenichestva apostola Petra’: ee istochniki i konteksty” [Sermon on Silence and Regeneration from the Martyrdom of the Apostle Peter: Its Sources and Background], *Platonovskie issledovaniya*, 2021, Vol. 14.1, pp. 54–77. (In Russian)
- Petroff, V.V. “‘Zdes’ geometriia stanovitsia uzhe religiei’: Metaforika neevkli-dovoi geometrii v teoreticheskikh postroeniakh D.S. Merezhkovskogo” [“Here Geometry Becomes a Religion”: Metaphorics of non-Euclidean Geometry in Dmitry Merezhkovsky’s Theoretical Reasoning] // *Emigrantica: Pamyati O.A. Korosteleva* [Emigrantica: In Memory of Oleg Korostelev]. M.: IMLI RAN Publ. (in print). (In Russian)
- Resch, A. (Hrsg.). *Agrapha. Aussercanonische Schriftfragmente. Gesam-melt und untersucht*. Leipzig: J.C. Hinrichs, 1906. 426 pp.
- Robinson, J.M. (ed.). *The Nag Hammadi Library in English*. 3rd, revised ed. Leiden; New York: Brill, 1988. xiv + 549 pp.
- Rousseau, A., Doutreleau, L. (éds.). *Irénée de Lyon. Contre les hérésies. Livre 3. Tome 2: Texte et traduction*. Paris: Cerf, 1974. 509 pp.
- Runia, D.T. *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*. Leiden: Brill, 1986. xii + 617 pp.
- Runia, D.T. “Ancient Philosophy and the New Testament: ‘Exemplar’ as Ex-ample”, *Method and Meaning. Essays on New Testament Interpretation in Honor of Harold W. Attridge*, ed. by A.B. McGowan, K.H. Richards. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011, pp. 347–361.
- Schneemelcher, W. “The Acts of Peter”, *New Testament Apocrypha*, Vol. 2, rev. ed. by W. Schneemelcher, engl. trans. by R.McL. Wilson. Cam-bridge: J. Clarke & Co., 2003, pp. 271–321.

Аристотелевская теория сна глазами современной науки*

Месяц Светлана Викторовна – кандидат философских наук, старший научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: messiat@mail.ru

Аннотация. Аристотель является первым европейским философом, разработавшим научную теорию сна, изложенную в трактате «О сне и бодрствовании». Вопреки расхожему мнению эта теория не является ни наивной, ни ошибочной, но составляет важную страницу в истории биологической науки и предвосхищает многие современные представления о сущности, причинах и назначении сна. Предпринятый в статье анализ трактата и сравнение взглядов Аристотеля на формальную, целевую, материальную и действующую причины сна с последними достижениями современной сомнологии показывает, что древний философ сумел найти ответы на многие вопросы, которые до сих пор остаются нерешенными. В частности, Аристотелю удалось определить природу и назначения сна, понять причины его отличия от других бессознательных состояний, предсказать наличие сна у всех известных видов животных и доказать необходимость перехода от бодрствования ко сну для поддержания их нормальной жизнедеятельности. Аристотель одним из первых установил зависимость сна от происходящих в организме эндогенных процессов и в целом верно описал анатомию и физиологию этого состояния, выявив существование единого источника сна, разделив сон на различные фазы и открыв саморегулирующийся механизм наступления сна, связанный с постоянно происходящими в теле живого существа процессами метаболизма.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках проекта № 20-011-00094-А «Проблема соотношения разума, души и тела в позднеантичных комментариях на Аристотеля».

Ключевые слова: Аристотель, учение о душе, ощущение, теория сна, четыре причины, определение сна, назначение сна, анатомия и физиология сна, сердце и мозг, сомнология, современные исследования сна

Для цитирования: Месяц С.В. Аристотелевская теория сна глазами современной науки // Историко-философский ежегодник. 2021. № 36. С. 142–161.

Когда современные популяризаторы науки берутся за изложение аристотелевского учения о сне и бодрствовании, то обычно упрощают и искажают его до такой степени, что в их пересказе оно начинает выглядеть либо наивным, либо банальным, либо ошибочным. Так, научный редактор одного популярного СМИ не без иронии сообщает, что Аристотель считал основной целью и назначением сна отдых. «Какая неожиданность!» – восклицает автор статьи, подразумевая, по-видимому, что эта функция сна очевидна всем и без Аристотеля¹. В пересказе доктора биологических наук Елены Борисовны Наймарк аристотелевское учение о сне сводится к избитому утверждению, что «сон – это полпути, пройденные к смерти»², а Михаил Гурьевич Полуэктов, врач-сомнолог и кандидат медицинских наук, в своей недавней книге «Загадки сна» полагает, что Аристотель считал назначением сна переваривание пищи, в результате чего его теория якобы не могла объяснить, почему спят не только сытые, но и голодные животные³. Однако при более близком знакомстве с аристотелевским учением оно оказывается далеко не столь ошибочным и отнюдь не наивным. Правда, чтобы убедиться в этом, необходимо черпать сведения о нем не из вторых или третьих рук, как это обычно делают историки и популяризаторы

¹ Спасская Д. Ученые столетиями изучают, зачем нужен сон. Похоже, одна из его функций прозаичнее, чем многие думали // Meduza. 4.11.2019 (признана в России иностранным агентом). URL: <https://meduza.io/feature/2019/11/04/uchenye-stoletiyami-izuchayut-zachem-nuzhen-son-pohozhe-odna-iz-ego-funktsiy-prozaichnee-chem-mnogie-dumali> (дата обращения: 11.07.2021).

² Наймарк Е.Б. Наука во власти сна // Что нового в науке и технике. 2005. № 7–8. С. 124.

³ Полуэктов М. Загадки сна. М.: Альпина Нон-Фикшн, 2019. С. 60.

науки, но из текстов самого Стагирита, в частности из его трактата «О сне и бодрствовании» (*De Somno et Vigilia*), входящего в сборник малых естественно-научных произведений (*Parva naturalia*) философа. Внимательное чтение этого небольшого текста показывает, что аристотелевское учение о сне не только составляет важную страницу в истории биологической науки, но и гениально предвосхищает многие современные представления о сущности, причинах и назначении сна, несмотря на то что автор этого учения жил за две с половиной тысячи лет до нас⁴.

Определение сна

Что такое сон? Каково его определение? Наука до сих пор не может дать однозначного ответа на этот вопрос. С одной стороны, ученые понимают, что сон отличается от других периодически возникающих у животных состояний покоя, например, от зимней спячки, анабиоза, заторможенности, в которую при понижении температуры окружающей среды впадают холоднокровные животные, от различных видов оцепенения, каталепсии, комы и обморока. С другой стороны, установить, в чем именно состоит отличие сна от всех перечисленных состояний, оказывается не так-то просто. Отсюда – и разногласия в его определении. Одни исследователи, как, например, выдающийся отечественный сомнолог Владимир Матвеевич Ковальзон, пытаются определить сон через последовательную смену полиграфических картин на электроэнцефалограмме (ЭЭГ)⁵, забывая при этом, что только заранее знающий, что такое сон, человек способен понять, какие графики энцефалограммы соответствуют

⁴ *Goddard Sh., Mansfield R., Moldofsky H.* “When the External Fire Departs”. *Sleep Theories of Plato and Aristotle and Their Relevance to Modern Sleep Research* // *University of Toronto Medical Journal*. 2003. Vol. 81. P. 58.

⁵ *Ковальзон В.М.* Основы сомнологии. М.: Бином. Лаборатория знаний, 2012. С. 12: «Сон можно идентифицировать как особое генетически детерминированное состояние организма теплокровных животных, характеризующееся закономерной последовательной сменой определенных полисомнографических картин в виде циклов, фаз и стадий».

сну, а какие нет. Другие ученые выделяют ряд поведенческих критериев, позволяющих отличить сон от похожих на него состояний, например: лежачую позу, закрытые глаза, ограничение двигательной и сенсорной активности или т.н. феномен отдачи. Последний заключается в том, что если долго не давать животному спать, то потом оно потратит на сон гораздо больше времени, иными словами, будет отсыпаться после долгого бодрствования. Как отмечают сами исследователи, недостатком подобных определений является то, что ни один из упомянутых поведенческих критериев не является ни полностью надежным, ни универсальным⁶. Например, феномен отдачи, закрытые глаза или лежачая поза характерны только для спящих млекопитающих, тогда как сон зафиксирован в том числе и у многих других животных, например, у земноводных, птиц и рыб. Если поставить себе целью отыскать среди всего многообразия предлагаемых наукой определений такое, которое не являлось бы круговым, подходило бы всем спящим животным без исключения и, что немаловажно, вызывало бы согласие большинства ученых, то оно свелось бы к следующему: сон есть нормальное, периодически возникающее физиологическое состояние организма, характеризующееся пониженной реакцией на внешний мир, включая ограничение сенсорной и мускульной активности⁷. Если перефразировать данное определение в категориях классической европейской философии и учесть, что начиная с Античности реакцию живого существа на внешний мир было принято называть ощущением, то получится, что, согласно представлениям современной науки, сон есть такое периодически возникающее физиологическое состояние, при котором животное ничего или почти ничего не ощущает.

Впервые похожее определение сна было сформулировано Аристотелем в трактате «О сне и бодрствовании», где сон

⁶ *Mograss M.A., Foulkes D., Dang-Vu Th.Th., Cartwright R.D., Ellenbogen J.M.* Sleep // Encyclopedia Britannica. 19.11.2020. URL: <https://www.britannica.com/science/sleep> (дата обращения: 11.07.2021).; *Ковальзон В.М.* Основы сомнологии. С. 10–11.

⁷ *Mograss M.A., Foulkes D., Dang-Vu Th.Th., Cartwright R.D., Ellenbogen J.M.* Sleep // Encyclopedia Britannica. 19.11.2020.

описывался как «своего рода неподвижность и скованность ощущения»⁸, как «изнеможение ощущения вследствие чрезмерного бодрствования»⁹ и как «бездействие ощущений и неспособность животного их использовать»¹⁰. По признанию самого Аристотеля, в основе этого определения лежит самоочевидное и подкрепленное всей предшествующей философской традицией представление о том, что сон является противоположностью бодрствования¹¹. Действительно, если сон и бодрствование противоположны друг другу и если наличие сна предполагает отсутствие бодрствования и наоборот¹², то, установив, что есть бодрствование, мы, очевидно, поймем и что такое сон. Но бодрствующим мы обычно называем ощущающего – того, кто прямо сейчас «воспринимает или какое-то из внешних изменений, или – из происходящих в нем самом»¹³. Следовательно, спящим будет тот, кто этого не делает, и у кого в настоящий момент отсутствует ощущение в действительности. При этом спящий, очевидно, не перестает обладать ощущением в возможности, иначе говоря, не лишается самой способности ощущать, потому что если бы он ее утратил, разучившись видеть, слышать, обонять или осязать, то это означало бы, что у него повреждены соответствующие органы чувств или те каналы (сегодня мы назвали бы их нервами), которые связывают глаза, уши, нос и рот с центральным органом

⁸ *Aristot. De Somno* 1, 454b 10–11. Здесь и далее трактат цитируется в переводе автора статьи: *Аристотель. О сне и бодрствовании* / Пер. С.В. Месяц // Платоновские исследования. 2021. № 14.1. С. 226–251.

⁹ *Aristot. De Somno* 454b 3–6.

¹⁰ *Aristot. De Somno* 2, 455b 9–13.

¹¹ *Heraclit. Fr.* 26, 88 DK; *Plat. Phd.* 71cd.

¹² *Aristot. De Somno* 1, 453b 25–30. По Аристотелю, сон является не столько положительным свойством или состоянием организма, сколько «лишенностью» или «отсутствием» (στέρησις) бодрствования, определяемым исключительно через отрицание последнего. Иначе говоря, бодрствование и сон у Аристотеля относятся к тому же виду противоположностей, к какому относятся здоровье и болезнь, жизнь и смерть, зрение и слепота, слух и глухота и т.д. О «лишенности» и «обладании» (στέρησις – ἔξις) как одной из разновидностей «противолежашего» (ἀντικειμένα) у Аристотеля подробнее см.: *Metaph.* V 10, 1018a 20–25.

¹³ *Aristot. De Somno* 1, 454a 1–2.

ощущения, находящимся в сердце (сегодня мы назвали бы этот орган мозгом)¹⁴. Но в таком случае сон оказался бы не естественным, периодически повторяющимся состоянием, но экстраординарным, болезненным нарушением нормальной работы организма. Поэтому, уточняя свое первоначальное определение, Аристотель пишет, что сон представляет собой не утрату способности ощущать и не отказ от использования ощущений (как это происходит, например, когда мы закрываем глаза или затыкаем уши) – он состоит в утрате животным способности *осуществлять* имеющуюся у него способность ощущения, иначе говоря, в неспособности животного переходить от ощущения в возможности к ощущению в действительности. Сам философ называет такое состояние «бессилием», «изнеможением» (ἀδυναμία) и в более развернутом виде определяет сон как временное прекращение деятельности ощущения, вызванное изнеможением и неспособностью первого органа чувств осуществлять свое естественное предназначение¹⁵. Полученное определение позволяет Аристотелю легко отличить сон от других бессознательных состояний – обморока, комы, ступора, оцепенения и т.п. Все эти виды бесспамятства, с его точки зрения, являются следствием неких нарушений в организме животного, из-за которых оно на время лишается самой способности ощущать, а не только «осуществлять» или «использовать» ощущение. Например, причиной обморока, по мнению философа, может стать сдавливание сосудов шеи, при котором связь между органами чувств, расположенными в голове, и центральным чувствилищем, находящимся в сердце, нарушается¹⁶. Итак, если мы сравним аристотелевское определение сна с тем, которое дает современная наука, то увидим, что они не только не противоречат друг другу, но что определение Аристотеля имеет даже некоторое преимущество перед современным определением, поскольку показывает, чем именно сон отличается от других похожих на него состояний.

¹⁴ Kahn Ch.H. Sensation and Consciousness in Aristotle's Psychology // Archiv für Geschichte der Philosophie. 1966. Bd. 48. S. 69.

¹⁵ Aristot. De Somno 2, 455b 6–11: ἀδυναμία τῆς αἰσθήσεως ἐν τῷ πρώτῳ αἰσθητικῷ.

¹⁶ Aristot. De Somno 2, 455b 2–6.

Аристотелевская теория сна содержит решение и еще одной загадки, стоящей перед современной сомнологией. В самом начале своего трактата философ спрашивает, присущ ли сон всем животным без исключения или существуют такие животные, которые никогда не спят:

Все ли животные причастны сну и бодрствованию? Или одни причастны сну, а другие – только бодрствованию? Или, может быть, у одних животных нет ни сна, ни бодрствования, а у других есть и то, и другое?¹⁷

Биологическая наука до сих пор не знает точного ответа на этот вопрос. Еще недавно считалось, что сон характерен только для теплокровных животных или даже исключительно для млекопитающих, тогда как рыбы, земноводные и рептилии не спят, но впадают в состояния каталепсии и кататонии, которые хотя и напоминают сон, но в строгом смысле таковыми не являются. Однако целый ряд экспериментов, проведенных в конце XX – начале XXI в., поставили под сомнение эту точку зрения, обнаружив наличие сна у ящериц, крокодилов, черепах и других земноводных. Впоследствии сон был экспериментально зафиксирован и у более примитивных созданий – пчел, тараканов, скорпионов, мушек-дрозофил, раков и даже червей-нематод¹⁸. Сегодня ученые все больше склоняются к мысли, что сну причастны все известные типы животных – как позвоночные, так и беспозвоночные, включая членистоногих, моллюсков, медуз, губок и червей. Но если современная наука приходит к этому выводу только сейчас, причем делает это индуктивно, путем проведения многочисленных экспериментов и наблюдений за отдельными животными, то у Аристотеля аналогичный вывод является прямым и необходимым следствием полученного ранее определения сна. Действительно, если сон есть временное прекращение деятельности ощущения, то спать, очевидно, могут только те живые существа, которые наделены способностью ощущать. Но к таковым относятся все без исключения животные, поскольку быть животным, по Аристотелю, значит воспринимать окружающий

¹⁷ De Somn. 1, 453b 14–16.

¹⁸ Полуэктов М. Загадки сна. С. 45; Наймарк Е.Б. Наука во власти сна. С. 126.

мир с помощью органов чувств¹⁹. Как и любая другая способность, ощущение может существовать либо в действительности, либо в возможности, т.е. либо находиться в реализованном, деятельном состоянии, либо оставаться нереализованным и бездействовать. Когда ощущение деятельно, животные бодрствуют, а когда бездействует, спят. Но ничто не может действовать непрерывно, поэтому способность ощущения в какой-то момент обязательно должна будет вернуться из бытия в действительности в бытие в возможности, в результате чего животное прекратит бодрствовать и погрузится в сон. Вот так Аристотель доказывает, что любое живое существо, наделенное ощущением, время от времени по необходимости засыпает²⁰:

Сну причастны практически все животные – и водоплавающие, и пернатые, и сухопутные. Как показывает наблюдение, спят все роды рыб и моллюсков, и вообще любые существа, наделенные глазами, потому что даже животные с твердыми глазами, включая насекомых, очевидным образом засыпают... Что же касается черепокожих, то наши чувства не позволяют судить, спят они или нет, в это заставляет поверить проведенное выше рассуждение²¹.

Назначение сна

Если сон присущ всем животным без исключения, то он, очевидно, имеет какое-то важное значение для их жизнедеятельности. Но какое? Каковы цель и назначение сна? Это еще один

¹⁹ *Aristot. De An.* II 2, 413b 1: «животное впервые появляется благодаря ощущению»; *De Somn.* 454b 24: «быть животным значит обладать ощущением».

²⁰ *Aristot. De Somn.* 1, 454b 23–24: ὕπνου κοινῶν εἶ τὰ ζῷα πάντα.

²¹ *De Somn.* 1, 454b 14–20. Под «черепокожими» Аристотель подразумевает моллюсков с двустворчатой, одностворчатой и витой раковиной – устриц, улиток, мидий и т.п. существ. Поскольку они обычно прячутся от постороннего наблюдателя в своем убежище, то установить, спят они или нет, исходя из наблюдения за их поведением невозможно. Тем не менее, поскольку эти существа способны реагировать на внешнее воздействие, а следовательно, обладают ощущением, они, как и все прочие животные, по необходимости причастны сну.

вопрос, на который никто до сих пор не знает точного ответа. Наиболее популярными на сегодняшний день являются три гипотезы, объясняющие целевую причину сна: восстановительная, энергетическая и очистительная. Согласно первой, сон необходим для восстановления работы мозга: предполагается, что пока мы спим, мозг перерабатывает и сортирует полученную за день информацию, что приводит к установлению новых связей между нейронами и, как следствие, к улучшению функций памяти, закреплению новых навыков и т.д. Некоторые ученые высказывают предположение, что во время сна восстанавливается не столько работа мозга, сколько внутренних органов – сердца, кишечника, печени и т.д., – потому что когда кора головного мозга перестает обрабатывать сигналы, поступающие в нее из внешнего мира через органы чувств, то переключается на обработку информации, приходящей от внутренних систем организма и начинает напрямую участвовать в регуляции их деятельности²². Вторая, энергетическая гипотеза рассматривает сон как состояние, позволяющее организму экономить энергию и пополнять ее запасы. Понижение температуры тела, ослабление сердечной и дыхательной деятельности во время сна приводит к тому, что потребление энергии у различных животных сокращается в несколько раз. Наконец, третья гипотеза утверждает, что сон необходим для периодического освобождения мозга от ненужных веществ, образующихся в нем в результате жизнедеятельности нейронов. Эта гипотеза была сформулирована совсем недавно, в 2013 г., когда ученые из американского института Рочестера обнаружили в головном мозге нечто вроде системы тонких каналов, периодически заполняющихся спинномозговой жидкостью. Исследователи назвали эту систему «глимфатической» и показали, что с ее помощью мозг избавляется от токсичных бета-амилоидных белков, способных вызывать значительные повреждения нейронов, причем происходит это преимущественно во время глубокого сна²³. Так для чего же нужен сон? Для улучшения интеллектуальных функций или восстановления

²² Имеется в виду т.н. висцеральная теория сна И.Н. Пигарева. См.: *Полуэктов М.Г. Загадки сна. С. 65–67.*

²³ *Полуэктов М.Г. Загадки сна. С. 68–69.*

внутренних систем организма? Для очищения мозга от вредных веществ или для энергосбережения? И хотя ученые до сих пор не могут решить, какая из гипотез является верной, все же одно они знают точно: без сна животные не могли бы продолжать жить. Поэтому если попытаться сформулировать назначение сна с точки зрения его конечной цели, ради которой достигаются все остальные, более частные задачи, то ею будет поддержание и сохранение жизни животного. Но ровно ту же мысль высказывает и Аристотель, утверждая, что животные нуждаются во сне ради самосохранения:

Природа, говорим мы, всегда действует ради чего-то, то есть ради некоего блага, а всему, что обладает от природы способностью двигаться, но при этом не может двигаться постоянно и всегда испытывать от этого удовольствие, необходим и полезен отдых. Поэтому, учитывая, что сон в соответствии с истинной метафорически называют отдыхом, первое, что мы можем сказать о нем, это что он присущ животным ради самосохранения (σωτηρίας ἕνεκα)²⁴.

Надо заметить, что под «самосохранением» (σωτηρία) Аристотель имеет в виду не просто поддержание жизни животного. Сон, по его убеждению, необходим животным еще и для того, чтобы они могли оставаться животными, т.е. существами, способными не только питаться и расти, но и ощущать. Ведь если ощущение представляет собой определенную деятельность, а никакую деятельность невозможно совершать непрерывно, поскольку способность к действию у естественных вещей не бесконечна²⁵, то отсюда следует, что любой орган чувств, включая центральный, «по необходимости обессилит и перестанет выполнять свое дело, как только время, в течение которого он способен непрерывно ощущать, окажется превышено»²⁶. Поэтому, чтобы живые существа могли продолжать воспринимать окружающий мир с помощью органов чувств, они должны периодически

²⁴ *Aristot. De Somn.* 2, 455b 15–22.

²⁵ *Aristot. Phys.* VIII, 10, 266a 24–266b 6: «ничто конечное не может обладать бесконечной способностью».

²⁶ *Aristot. De Somn.* 1, 454a 29–32.

прекращать деятельность ощущения и как бы «отдыхать» от нее. Но прекращение ощущения при сохранении способности ощущать есть не что иное, как сон. Следовательно, чтобы оставаться ощущающими и воспринимающими окружающий мир существами, животным необходимо периодически засыпать, а значит, сон действительно нужен им ради самосохранения. Сегодня многочисленные опыты по депривации сна, проводимые начиная с 90-х гг. XIX в., полностью подтверждают этот вывод Аристотеля. В частности, в ходе экспериментов с крысами было показано, что если в течение длительного времени не давать животным спать, то это приведет к многочисленным нарушениям в их внешнем виде, поведении и работе внутренних органов. У крыс резко снижается мозговая активность, заметно ухудшается обмен веществ, нарушается терморегуляция, сокращается мышечная масса и т.д. Животные становятся вялыми, слабыми и спустя примерно три недели погибают²⁷.

Анатомия и физиология сна

В трактате «О сне и бодрствовании» Аристотель задается вопросом о четырех причинах сна: формальной, целевой, материальной и действующей²⁸. Первая отвечает на вопрос, что такое сон; вторая объясняет, для чего он нужен; третья указывает на ту часть тела, изменения в которой вызывают переход от бодрствования ко сну²⁹; четвертая выясняет, из-за чего упомянутые изменения происходят. Как мы могли убедиться выше, в отношении формальной и целевой причин, объясняющих, соответственно, природу и назначение сна, взгляды Аристотеля не так уж и сильно расходятся с представлениями современной науки. Но можно ли сказать то же самое о материальной и действующей причинах этого состояния, т.е. о тех органах, которые регулируют цикл «бодрствование-сон», и тех физиологических

²⁷ Полуэктов М. Загадки сна. С. 63–64.

²⁸ Aristot. De Somn. 2, 455b 13–14.

²⁹ Code A. The Matter of Sleep // Theory and Practice in Aristotle's Natural Science / Ed. D. Ebrej. Cambridge, 2015. P. 37–39.

процессах, которые протекают при этом в организме животного? Неужели и здесь древний мыслитель сумел каким-то образом предвосхитить выводы ученых ХХІ в.?

Современная наука рассматривает сон как состояние всего организма, а не какого-то отдельного органа или системы в нем. Когда животное спит, его мышцы расслабляются, дыхание становится реже, снижается температура тела, уменьшается частота сердечных сокращений, замедляется обмен веществ, ослабевает или вообще исчезает реакция на внешний мир и т.д. Тем не менее, поскольку все части тела животного впадают в состояние сна одновременно, это указывает на определенную скоординированность происходящих с ними изменений и на то, что у перехода от бодрствования ко сну существует некий единый источник. Этим источником ученые считают центральный отдел нервной системы, представленный у позвоночных животных головным мозгом, а у беспозвоночных – аналогичными ему структурами. Но если за переход от бодрствования ко сну отвечает мозг, то отсюда следует, что характерные для сна перемены в деятельности всего организма вызываются изменениями, первоначально происходящими именно в этой части тела³⁰.

Аристотель также верит в то, что у сна должен быть единый источник – орган, который, сам оказавшись в состоянии покоя и бездействия, переводит в него и весь организм в целом. Иначе как объяснить, спрашивает философ, почему органы частных чувств – зрения, слуха, вкуса или обоняния, – которые обычно действуют независимо друг от друга, вдруг сообща перестают осуществлять присущую им деятельность и становятся неподвижными?

Наоборот, для них было бы естественнее не находиться вместе в состоянии покоя. Поэтому более разумным выглядит следующее объяснение: когда ощущающий орган, который главенствует над всеми остальными и от которого зависят все, оказывается в определенном состоянии, то одновременно

³⁰ Борбелли А. Тайна сна. М., 1989. С. 111–115; Ковальзон В.М. Основы сомнологии. С. 13; Полуэктов М. Загадки сна. С. 84–103.

с ним в это же состояние по необходимости приходят и остальные органы чувств³¹.

Этим главным или «первым» органом ощущения, который, сам перестав ощущать, обездвиживает и все остальные органы чувств, Аристотель считает сердце. И хотя сердце не то же самое, что мозг, в аристотелевской физиологии оно играет практически ту же роль, какую современная наука отводит центральному отделу нервной системы³². Подобно коре головного мозга, сердце является конечной целью звуковых, зрительных, вкусовых и иных ощущений, принимая и обрабатывая данные, поступающие к нему от органов частных чувств³³. Как и мозг, оно управляет всеми функциями организма, от пищеварения до мышления, и так же, как мозг, остается деятельным даже во время сна, переставая выполнять только одну из своих многочисленных функций, а именно функцию ощущающего начала, но продолжая регулировать пищеварение, приводить в движение кровь, обеспечивать регулярное дыхание и т.д. Принимая во внимание указанную аналогию, можно смело утверждать, что, когда Аристотель называет сердце органом, отвечающим за наступление сна, он имеет в виду то же самое, что и современная наука, отождествляющая сон с фиксируемыми на электроэнцефалограмме (ЭЭГ) состояниями головного мозга³⁴.

Установив существование единого источника сна, Аристотель приходит к заключению, что сон является в первую очередь состоянием сердца:

Сон наступает, когда неспособность использовать ощущение появляется не в каком угодно органе чувств и не по какой угодно причине, но в том первом ощущающем, с помощью

³¹ *Aristot. De Somn.* 2, 455a 30–32.

³² *Kahn Ch.H.* *Sensation and Consciousness in Aristotle's Psychology.* S. 69.

³³ О сердце как главном ощущающем начале, в котором сходятся воедино воздействия частных ощущений, Аристотель пишет в трактате «О юности и старости, жизни и смерти» (*De Juv.* 3, 469a 10–20; 4, 469a 24–28).

³⁴ По словам Елены Наймарк, «сон – это <...> особое состояние мозга, которое отражается в специфическом поведении животного». См.: *Наймарк Е.Б.* *Наука во власти сна.* С. 124.

которого животное ощущает всё. Когда обессиливает этот орган, то и все остальные теряют способность ощущать, а когда – какой-то из остальных, то не обязательно и этот³⁵.

Но почему сердце периодически обессиливает? Что заставляет его приостанавливать одну из своих естественных функций? Иначе говоря, в чем состоит т.н. действующая причина сна?³⁶ По мнению Аристотеля, любой орган одушевленного существа, наделенный от природы способностью к той или иной деятельности, реализует эту способность так же произвольно, как огонь нагревает или Солнце светит. В случае же, если он этого делает, причина может заключаться либо в утрате органом соответствующей способности, либо в некоем препятствии, мешающем переходу последней из возможности в действительность. Но, как уже было сказано, ни одно животное во время сна не теряет способности ощущать, а всего лишь перестает ее использовать. Следовательно, причину бездействия сердца следует искать не в нем самом, а в некоем внешнем препятствии, которое как бы «сковывает»³⁷ главный орган ощущения, мешая ему осуществлять естественную для него деятельность. В этом смысле действующая причина сна напоминает Аристотелю причину

³⁵ *Aristot. De Somn.* 2, 455b 8–12.

³⁶ Строго говоря, сам Аристотель предпочитает называть эту причину «тем, откуда происходит первое начало изменения или покоя» (ὄθεν ἡ ἀρχὴ μεταβολῆς ἢ πρώτης – *Phys.* II 3, 194b 29–30). Однако уже у его античных комментаторов появляется название «действующая причина» (ποιητικὸν αἰτίον). См.: *Alex. Aphrodis.* *De anima libri mantissa* 177, 10–11; *Themist.* In *Phys.* 45, 24–29; *Philop.* In *De anima* 272, 15–16: ποιητικὸν δὲ αἰτίον τὸ ὄθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως. Вопрос о действующей причине сна у Аристотеля уже более полувека вызывает в науке неутихающие споры. См.: *Lowe M.* *Aristotle's "De Somno" and his Theories of Causes* // *Phronesis.* 1978. Vol. 23.3. P. 279–291; *Wiesner J.* *The Unity of the Treatise De Somno and the Physiological Explanation of Sleep in Aristotle* // *Aristotle on Mind and the Senses* / Eds. G.E.R. Lloyd and G.E.L. Owen. London: Cambridge University Press, 1978. P. 241–280; *Everson S.* *The De Somno and Aristotle's explanation of sleep* // *Classical Quarterly.* 2007. Vol. 57.2. P. 502–520; *Code A.* *The Matter of Sleep* // *Theory and Practice in Aristotle's Natural Science* / Ed. D. Ebrey. Cambridge: Cambridge university Press, 2015. P. 11–46.

³⁷ Аристотель называет сон не просто «бездействием», но «скованностью» ощущения. См.: *Somn.* 2, 454b 10: ὁ γὰρ ὕπνος οἷον δεσμός τις.

лунного затмения, во время которого Земля, находясь между Солнцем и Луной, мешает той светить отраженным солнечным светом, из-за чего лунный диск делается темным и невидимым³⁸. И так же, как Луна затмевается из-за Земли, так и сердце перестает выполнять функцию ощущающего начала из-за некоего препятствия, не позволяющего ему получать от органов частных чувств воспринятые ими формы ощущаемых предметов. Этим препятствием Аристотель считает тяжелое и влажное испарение от перевариваемой пищи, которое под действием естественного тепла подымается по кровеносным сосудам вверх к голове, постепенно накапливается там и, достигнув определенного количества, под собственным весом опускается обратно в грудную клетку, в результате чего между сердцем и верхней частью тела возникает своеобразная преграда, не дающая органам частных чувств сообщаться с объединяющим их и главенствующим над ними ощущающим началом³⁹. Сам Аристотель описывает этот процесс следующим образом:

Сон наступает оттого, что много телесного испарения подымается за счет тепла по жилам вверх к голове, а когда больше не может этого делать и становится чрезмерным по количеству, то выталкивается назад и течет вниз (отчего люди, лишившись подымающего их вверх тепла, валятся с ног, поскольку человек – единственное из прямоходящих животных), опустившись же к сердцу, оно приводит к потере чувств, а потом к сновидениям⁴⁰.

Как видим, действующей причиной сна у Аристотеля оказывается некое вещество, которое вырабатывается в процессе естественной жизнедеятельности организма и, постепенно накапливаясь в определенной части тела, в какой-то момент «отключает» сердце от одной из его многочисленных функций. Самое удивительное, что современная наука описывает механизм

³⁸ *Aristot. Met.* VIII 4, 1044b 10–15.

³⁹ Аналогичным образом понимает действующую причину сна и Алан Куд. См.: *Code A. The Matter of Sleep.* P. 41: «Телесная составляющая испарения, периодически опускающаяся от мозга к сердцу, играет в объяснении сна такую же роль, какую Земля играет в объяснении лунного затмения».

⁴⁰ *Aristot. De Somn.* 457b 20–26.

наступления сна поразительно схожим образом. Она тоже считает, что за перевод коры головного мозга в состояние т.н. медленного сна, отвечают особые вещества, в частности, тормозной медиатор аденозин, называемый также гормоном сна или «гипнотоксином». Постепенное накопление в мозге упомянутых веществ в ходе обычного энергетического обмена клеток приводит к активизации т.н. центров сна – расположенных в гипоталамусе мозговых структур, нейроны которых через выделяемую ими гамма-аминомасляную кислоту (ГАМК) подавляют деятельность тех областей мозга, которые отвечают за бодрствование⁴¹. Таким образом, современные ученые, как и Аристотель, связывают наступление сна с действием своего рода внутреннего переключателя, устроенного по принципу обратной связи, который срабатывает всякий раз, когда в организме животного вырабатывается достаточное количество определенного вещества. Правда, если Аристотель считал этим вызывающим сон веществом испарение, исходящее от перевариваемой пищи, то сомнология XXI в. отождествляет его с особыми нейромедиаторами, выделяемыми клетками головного мозга.

Аристотелю обычно не находится места в истории современной науки о сне, начало которой принято отсчитывать с 80-х гг. XIX в., когда были проведены первые эксперименты по депривации сна у животных⁴². Историки науки считают Стагирита, в лучшем случае, одним из предшественников современного экспериментального естествознания, чьи идеи давно утратили актуальность и представляют сегодня исключительно архивный интерес. Однако внимательное изучение естественно-научных произведений древнего философа, в частности его трактата «О сне и бодрствовании», показывает, что это далеко не так. Аристотелю удалось во многом предвосхитить выводы

⁴¹ Полуэктов М.Г. Загадки сна. С. 97–99.

⁴² Эти опыты, показавшие необходимость сна для поддержания нормальной жизнедеятельности животных, были проведены русской женщиной-врачом Марией Михайловной Манасеиной. Полученные результаты были опубликованы ею в 1888 г. в монографии «Сон как треть жизни человека, или Физиология, патология, гигиена и психология сна». См.: Полуэктов М. Загадки сна. С. 61–62; Webb W.B. A History of the Scientific Study of Sleep. 2013. P. 2.

современных ученых-сомнологов: он правильно определил сущность и назначения сна, установил его отличие от других бессознательных состояний, предсказал наличие сна у всех известных видов животных и показал необходимость перехода от бодрствования ко сну для поддержания их нормальной жизнедеятельности. Одним из первых установив зависимость сна от внутренних, эндогенных процессов, а не от внешних факторов вроде божественного вмешательства или наступления темноты, он в целом верно описал анатомию и физиологию этого состояния – выявил существование единого источника сна, выделил дремоту как особую, предшествующую сну фазу⁴⁵ и, наконец, открыл саморегулирующийся механизм наступления сна, связав его с постоянно происходящими в организме процессами метаболизма. Все это позволяет по-новому взглянуть на роль Аристотеля в истории современной экспериментальной сомнологии и признать его одним из ее отцов-основателей, заложившим основы научного подхода к изучению феномена сна.

Список литературы

- Аристотель*. О сне и бодрствовании / Пер. С.В. Месяц // Платоновские исследования. 2021. № 14.1. С. 226–251.
- Борбели А.* Тайна сна / Пер. с нем. и прим. В.М. Ковальзона. М.: Знание, 1989. 192 с.
- Ковальзон В.М.* Основы сомнологии. Физиология и нейрохимия цикла «бодрствование-сон». М: Бином. Лаборатория знаний, 2012. 239 с.
- Наймарк Е.Б.* Наука во власти сна // Что нового в науке и технике. 2005. № 7–8. С. 124–135.
- Полуэктов М.Г.* Загадки сна. От бессонницы до летаргии. М.: Альпина Нон-Фикшн, 2019. 292 с.
- Спасская Д.* «Ученые столетиями изучают, зачем нужен сон» // Meduza. 4.11.2019 (признана в России иностранным агентом). URL: <https://meduza.io/feature/2019/11/04/uchenye-stoletiyami-izuchayut-zachem-nuzhen-son-pohozhe-odna-iz-ego-funktsiy-prozaichnee-chem-mnogie-dumali> (дата обращения 11.07.2021).

⁴⁵ *Aristot.* De Somn. 3, 456b 24–35.

- Aristotle*. *De Anima* / Ed. R.D. Hicks, with translation, introduction and notes. Cambridge: Cambridge University Press, 1907. lxxxiii + 626 p.
- Aristotle*. *Parva Naturalia*. A revised text with introduction and commentary / Ed. W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1955. xi + 356 pp.
- Code A*. *The Matter of Sleep // Theory and Practice in Aristotle's Natural Science* / Ed. D. Ebrey. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. P. 11–46.
- Everson S*. *The De Somno and Aristotle's explanation of sleep // Classical Quarterly*. 2007. Vol. 57.2. P. 502–520.
- Kahn Ch.H*. *Sensation and Consciousness in Aristotle's Psychology // Archiv für Geschichte der Philosophie*. 1966. Bd. 48. S. 43–81.
- Lowe M*. *Aristotle's "De Somno" and his Theory of Causes // Phronesis*. 1978. Vol. 23.3. P. 279–291.
- Mansfield R., Goddard Sh., Moldofsky H*. "When the External Fire Departs". *Sleep Theories of Plato and Aristotle and Their Relevance to Modern Sleep Research // University of Toronto Medical Journal*. 2003. Vol. 81. P. 58–63.
- Mograss M.A., Foulkes D., Dang-Vu Th.Th., Cartwright R.D., Ellenbogen J.M*. *Sleep // Encyclopedia Britannica*, 19 Nov. 2020. URL: <https://www.britannica.com/science/sleep> (дата обращения 11.07.2021).
- Webb W.B*. *A History of the Scientific Study of Sleep // Encyclopedia of Sleep / Ed. C.A. Kushida*. San Diego: Elsevier/Academic Press, 2013. P. 2–7.
- Wiesner J*. *The Unity of the Treatise De Somno and the Physiological Explanation of Sleep in Aristotle // Aristotle on Mind and the Senses / eds. G.E.R. Lloyd and G.E.L. Owen*. London: Cambridge University Press, 1978. P. 241–280.

Aristotle's Theory of Sleep Viewed by Modern Science*

Svetlana V. Mesyats

PhD in Philosophy, Senior Research Fellow. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: mesyats@mail.ru

* Funding: the reported study was funded by RFBR, project number: 20-011-00094-A "The problem of the relationship between mind, soul and body in the late antique commentaries on Aristotle".

Abstract. Aristotle was the first philosopher in the Western tradition to develop a comprehensive scientific theory of sleep, outlined in his treatise *On Sleep and Wakefulness*. Contrary to the opinion of most popularisers and historians of science, his theory was neither naïve nor erroneous but brilliantly anticipated some modern ideas about the essence, causes, and purpose of sleep. This paper takes a close look at the text of Aristotle's treatise to compare his views on formal, final, material, and efficient causes of sleep with the latest findings of modern somnology. The paper shows that the ancient philosopher was able to answer many questions that remain unresolved in the current sleep research. Aristotle defined the essence and purpose of sleep, established its difference from other unconscious states of the animal, predicted the presence of sleep in all species of animals and proved the necessity of sleep for their survival. Moreover, he correctly described the anatomy and physiology of sleep, discovering the existence of a single source of sleep-wake states, dividing sleep into different phases, and revealing the self-regulating sleep mechanism associated with metabolic processes constantly occurring in the body.

Keywords: Aristotle, Aristotle's psychology, sense-perception, sleep theory, four causes of sleep, definition of sleep, purpose of sleep, anatomy and physiology of sleep, heart and brain, somnology, current sleep research

For citation: Mesyats, S.V. "Aristotelevskaya teoriya sna glazami sovremennoi nauki" [Aristotle's Theory of Sleep Viewed by Modern Science], *Istoriko-filosofskii ezhegodnik*, 2021, No. 36, pp. 142–161. (In Russian)

References

- Aristotle. *De Anima*, ed. by R.D. Hicks. Cambridge: Cambridge University Press, 1907. lxxxiii + 626 pp.
- Aristotle. "De Somno et Vigilia", in: *Aristotle. Parva Naturalia*, a revised text with introduction and commentary, ed. by W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1955.
- Aristotle. "O sne i bodrstvovanii" [On Sleep and Wakefulness], trans. by S.V. Mesyats, *Platonovskie issledovaniya*, 2021, Vol. 14.1, pp. 226–251. (In Russian)
- Borbély, A. *Taina sna* [Das Geheimnis des Schlafs], trans. and comm. by V.M. Koval'zon. Moscow: Znanie Publ., 1989. 192 pp. (In Russian)

- Code, A. "The Matter of Sleep", *Theory and Practice in Aristotle's Natural Science*, ed. by D. Ebrely. Cambridge: Cambridge University Press, 2015, pp. 11–46.
- Everson, S. "The *De Somno* and Aristotle's Explanation of Sleep", *Classical Quarterly*, 2007, Vol. 57.2, pp. 502–520.
- Koval'zon, V.M. *Osnovy somnologii. Fiziologiya i neirokhimiya tsikla "bodrstvovanie-son"* [Basics of Somnology. Physiology and Neurochemistry of the "Wakefulness-Sleep" Cycle]. Moscow: Binom. Laboratoriya znaniy Publ., 2012. 239 pp. (In Russian)
- Kahn, Ch.H. "Sensation and Consciousness in Aristotle's Psychology", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1966, Bd. 48, S. 43–81.
- Lowe, M. "Aristotle's 'De Somno' and his Theory of Causes", *Phronesis*, 1978, Vol. 23.3, pp. 279–291.
- Mansfield, R., Goddard, Sh., Moldofsky, H. "When the External Fire Departs'. Sleep Theories of Plato and Aristotle and Their Relevance to Modern Sleep Research", *University of Toronto Medical Journal*, 2003, Vol. 81, pp. 58–63.
- Moggras, M.A., Foulkes, D., Dang-Vu, Th.Th., Cartwright, R.D., Ellenbogen, J.M. "Sleep", *Encyclopedia Britannica*, 19.11.2020. [<https://www.britannica.com/science/sleep>, accessed on 11.07.2021].
- Naimark, E.B. "Nauka vo vlasti sna" [Science at the Mercy of Sleep], *Chto novogo v nauke i tekhnike*, 2005, Vol. 7–8, pp. 124–135. (In Russian)
- Poluektov, M. *Zagadki sna. Ot bessonnitsy do letargii* [Puzzles of Sleep. From Insomnia to Lethargy]. Moscow: Al'pina Non-Fikshn Publ., 2019. 292 pp. (In Russian)
- Spasskaya, D. "Uchenye stoletiyami izuchayut, zachem nuzhen son" [Scientists Have Been Studying for Centuries, Why Sleep is Needed], *Meduza*, 4.11.2019 designated in Russia as a "foreign agent". [<https://meduza.io/feature/2019/11/04/uchenye-stoletiyami-izuchayut-zachem-nuzhen-son-pohozhe-odna-iz-ego-funktsiy-prozaichnee-chem-mnogie-dumali>, accessed on 11.07.2021]. (In Russian)
- Webb, W.B. "A History of the Scientific Study of Sleep", *Encyclopedia of Sleep*, ed. by C.A. Kushida. San Diego: Elsevier/Academic Press, 2013, pp. 2–7.
- Wiesner, J. "The Unity of the Treatise *De Somno* and the Physiological Explanation of Sleep in Aristotle", *Aristotle on Mind and the Senses*, ed. by G.E.R. Lloyd and G.E.L. Owen. London: Cambridge University Press, 1978, pp. 241–280.

Проблема определения души как начала движения у Аристотеля и Александра Афродисийского*

Варламова Мария Николаевна – кандидат философских наук; ассоциированный научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: boat.mary@gmail.com

Аннотация. В этой статье я хочу обозначить проблему самодвижения живого сущего, которая существует как в аристотелевской физике, так и в книге «О душе» Александра Афродисийского. Эта проблема связана с двумя ракурсами рассмотрения души. С одной стороны, душа, будучи формой органического тела, является основанием его тождества и единства. С другой стороны, и Аристотель, и Александр рассматривают душу как действующую причину движения тела или как движущую силу, которая движет, будучи иной по отношению к подвижному. Такое представление о самодвижении, в котором подвижное целое как бы состоит из двух частей – движущей и движимой – входит в конфликт с представлением о душе как форме и сущности одушевленного и позволяет проблематизировать природную целостность самодвижущегося сущего. Рассмотрение этой проблемы связано с определением души как силы и состояния ($\deltaύναμις καὶ ἔξις$), которое дает Александр, а также с понятием движущей силы в «Физике» и «Метафизике» Аристотеля. В статье я предложу возможное решение этой проблемы, которое связано с представлением о главен-

* Статья подготовлена при финансовой поддержке РФФИ, проект № 20-011-00094 «Проблема соотношения разума, души и тела в позднеантичных комментариях на Аристотеля».

ствующей части души и с описанием самодвижения в трактате Аристотеля «О движении животных».

Ключевые слова: Аристотель, Александр Афродисийский, душа, тело, жизнь, способность, действующая причина

Для цитирования: Варламова М.Н. Проблема определения души как начала движения у Аристотеля и Александра Афродисийского // Историко-философский ежегодник. 2021. № 36. С. 162–195.

Аристотель вводит определение души как формы и первой энтелехии природного тела, обладающего органами (*Arist. DA 412a27–12b1*), это определение было воспринято последующей перипатетической и платонической традицией и, в первую очередь, обсуждалось в комментариях на трактаты Аристотеля. Однако душа определяется как первая энтелехия не только потому, что она является формой и причиной единства тела, но и потому, что она понимается как действующая причина телесных движений: так, Аристотель говорит, что в силу связи души и тела «одно действует, другое претерпевает, одно движется, другое движет»¹ (*Arist. DA 407b 18–19*). Вопрос, который я хочу обсудить в этой статье, можно задать просто: как душа, будучи движущей причиной, движет тело?² Однако для того, чтобы на самом деле поставить этот вопрос, необходимо соединить два контекста: во-первых, тот контекст, в котором обсуждается и определяется душа как форма тела и соотношение тела

¹ Τὸ μὲν ποιεῖ τὸ δὲ πάσχει καὶ τὸ μὲν κινεῖται τὸ δὲ κινεῖ. (Здесь и далее перевод мой. – М.В.)

² Миттельманн формулирует этот вопрос иначе: каким образом душа совмещает в себе роль формальной и действующей причины, т.е. может одновременно быть формой и причиной бытия органической структуры, и производить отдельные движения в той же самой органической структуре (*Mittelman J. Crafts and Souls as Principles of Change // Phronesis. 2017. Vol. 62. P. 137*). Марк Коэн указывает, что интерпретация одушевленного организма как функционального единства может быть успешной только в том случае, если роль души как действующей причины будет объяснена в рамках гилеморфизма (*Cohen M. Hylomorphism and Functionalism // Essays on Aristotle's De Anima. Oxf., 1995. P. 72–75*).

и души; во-вторых, контекст, в котором обсуждается физическое движение и его причины. Поэтому для того, чтобы обсудить душу как двигатель, я рассмотрю понятие движения и определение самодвижения, т.е. движения вещи не от внешнего, а от внутреннего двигателя, как его вводит Аристотель.

Движущее и движимое

В первых трех главах III книги «Физики» Аристотель определяет движение как завершенность сущего в возможности, поскольку оно находится в возможности (*Arist. Phys.* 201a10–11), а также задается вопросом о том, как именно происходит движение в том случае, когда одна вещь движет другую (*Phys.* 202a13–202b22). Каждая физическая вещь существует разом и в возможности³, и в действительности⁴, именно это позволяет ей находиться в движении. В случае, когда одна вещь движет другую, речь идет не о двух действительностях, которые каким-то образом превращаются в одно движение, но о двух возможностях: двигатель имеет возможность воздействовать на что-то иное, поскольку он уже актуально обладает каким-то свойством, например, актуально является теплым или горячим, а движимое имеет возможность претерпевать это воздействие, нагреваться. В данном случае движением будет действие двигателя в подвижном, поскольку двигатель может двигать, а подвижное может претерпевать. То есть в случае с горячим, этим действием будет нагревание: теплый воздух нагревает холодный камень, поскольку воздух актуально обладает теплотой, а камень

³ Термин Аристотеля *δύναμις* совмещает в себе значения возможности, способности и, в некоторых случаях, силы. В статье я перевожу этот термин как «способность», если речь идет о способностях души (*δυνάμεις τῆς ψυχῆς*) или о способности действовать и претерпевать, и как возможность, если речь идет о противопоставлении возможности и действительности или завершенности.

⁴ Термин *ἐνέρεια* можно переводить как действительность, актуальность или действительность. Я предпочитаю «действительность», поскольку это подчеркивает связь *ἐνέρεια* с движением и движущей причиной, что важно в контексте физики Аристотеля.

является холодным, а значит, может быть нагрет. Однако любое физическое тело не может пребывать в исключительно в действительности, поскольку оно всегда находится в возможности и в действительности в отношении любого из своих свойств. Поэтому действительность любой вещи есть движение, т.е. переход из возможности в завершенность, а значит, двигатель, который движет, сам должен находиться в движении для того, чтобы обладать способностью двигать, – поэтому Аристотель говорит не только о том, что всякое движимое движется от чего-нибудь (Phys. 241b35), но и о том, что всякий двигатель в свою очередь тоже движется чем-то (Phys. 242a55–60; 256a3–17). Так, теплый воздух является теплым не сам по себе, но поскольку его нагревает солнце, а палка движет камень не сама по себе, но поскольку эту палку движет рука. Причиной движения является не действительность двигателя, который находится в движении, но его способность двигать что-то иное, и эту способность Аристотель определяет как начало движения, которое находится в ином, или в самой вещи, поскольку она иное⁵ (Arist. Met. 1046a10–11). Этому первому значению способности сопутствует второе значение: способность претерпевать от воздействующего как от иного⁶ (Met. 1046a11–13). Способность действовать находится в ином или в самой вещи, поскольку она иное, способность же претерпевать находится в самой вещи по ее бытию – т.е. поскольку эта вещь сложена из материи и формы, а значит, является подлежащим движения.

Итак, для движения каждого сущего необходим двигатель, который находится в какой-то иной вещи, и эта иная вещь сама движется под воздействием какого-то иного двигателя, и так далее⁷. Однако, рассматривая движение от иного в VIII книге «Физики», Аристотель говорит о том, что существуют вещи, которые движутся не от иных, а от самих себя. Это, во-первых,

⁵ ἀρχὴ μεταβολῆς ἐν ἄλλῳ ἢ ἢ ἄλλο.

⁶ ἀρχὴ μεταβολῆς παθητικῆς ὑπ' ἄλλου ἢ ἢ ἄλλο.

⁷ Именно из этого аргумента Аристотель выводит необходимость первого неподвижного двигателя, см.: Phys. 241b35–242a54; 255b31–256b2.

небо, во-вторых, все одушевленные⁸ (Phys. 252b 17–28). Аристотель понимает движение таких самодвижущихся вещей следующим образом: в движущемся целом присутствуют две части, одна из этих частей – часть А – является двигателем, другая – часть В – движется от этого двигателя, первая часть не находится в движении сама, но воздействует на вторую часть и движется по сопутствию (κατὰ συνβεβηκόσ) вместе с этой второй частью, – именно таким образом целое АВ приходит в движение (Phys. 257b12–258a5)⁹. Эти две части не могут меняться: часть В не может быть движущей, а часть А не может быть подвижной; так, часть А – это неподвижный двигатель, а часть В является материальной вещью, на которую этот двигатель воздействует. Аристотель доказывает, что движение первого неба причиняет неподвижный первый двигатель, который сам не является материальным и потому не находится в движении, но движет небо и опосредованно оказывается причиной движения всех вещей под небом. Однако он также приписывает способность к самодвижению одушевленным, в этом случае неподвижный двигатель А – это душа, а подвижная часть В – это тело.

Такое представление о движущем можно соотнести с определением способности, или возможности (δύναμις), которое Аристотель дает в IX книге «Метафизики»: «способность есть начало изменения вещи, находящееся в ином, или в ней самой, поскольку она иное» (Met. 1046a10–11). В том случае, когда эта способность действует в самом, поскольку иное, вещь движется от себя как от иного: часть А движет часть В. Часть А, которая движет, но не движется, – это душа, которая обладает движущей способностью; часть В, которая движется под воздействием А, – это тело, обладающее способностью претерпевать,

⁸ Аристотель, с одной стороны, говорит о том, что живое движет само себя, с другой – указывает, что оно движется под воздействием окружающей среды (Phys. 253a 11–13). Об окружающей среде как одной из причин движения одушевленных см.: *Johansen K.T. The Powers of Aristotle's Soul. Oxf., 2012. P. 129–134.*

⁹ Ср. с обсуждением самодвижения в VII книге «Физики», Phys. 241b34–243a10.

а целое АВ – это одушевленное сущее. Таким образом, душу можно определить как движущую способность, которая находится в самом, будучи иным.

Душа как движущая способность

Бытие любого физического сущего опирается на составленность двух начал – формы и материи. Однако различие между формой и материей неодушевленного природного сущего является логическим, а не физическим: если в нашем рассмотрении мы можем различить эти два начала, то в бытии они нераздельны – оба эти начала есть как начала лишь тогда, когда вещь едина. Физическое единство вещи – это первое условие ее бытия, причем наибольшим единством, по Аристотелю, обладает как раз эта-вот вещь, единая по числу¹⁰ (Met. 1016b 31–36)¹¹, а из этого следует, что начала, конституирующие бытие этой вещи, физически неразделимы как в действительности – как две разные вещи, так и в возможности – как две разные силы или способности. Иначе говоря, если эта-вот вещь обладает наибольшим единством, то мы не можем говорить, что ее форма обладает собственной действующей способностью, тогда как материя обладает отдельной способностью претерпевать. Например, тяжесть камня невозможно отделить от самого камня, нельзя представить тяжесть как некий двигатель, который есть в камне, но является иным по отношению к движимому камню, – напротив, эта тяжесть и определяет сущность камня. Таким образом, хотя по отношению к камню возможно говорить о логическом различии начал, в нем нет двух разных способностей, принадлежащих двум разным началам. Тяжесть камня – это его природа, которую Аристотель в IX книге «Метафизики» определяет как способность и «движущее начало,

¹⁰ Τὸ ἐν τῷ – физическое единство, на которое можно указать пальцем, которое мы бы сейчас назвали индивидуальной вещью.

¹¹ См. также: *Варламова М.Н.* Единое и тождественное как свойства сущего в «Метафизике» Аристотеля // *Esse*. 2016. Т. 1.2. С. 312.

но не в ином [и не поскольку иное], а в самом, поскольку само»¹² (Met. 1049b8–10): природная способность не отделена от материи, но заключена в ней, поскольку материя оформлена.

Однако камень не заключает в себе действующую причину собственного движения: он движется вниз только тогда, когда кто-то его подбросил или уронил, т.е. для движения камню необходима внешняя действующая причина. Одушевленное же имеет действующую причину – двигатель – в самом себе, и эту действующую причину Аристотель описывает как активную способность, которая воздействует на телесную способность претерпевать. Самодвижение одушевленного требует соотношения и координации этих двух способностей. Таким образом, различие начал одушевленного существа, как кажется, оказывается не только логическим, но и в некоторой степени физическим, поскольку предполагает наличие двух отдельных способностей, а само самодвижение предполагает воздействие одного начала – души, на другое – тело¹³.

¹² ἀρχὴ γὰρ κινήτικῃ, ἀλλ' οὐκ ἐν ἄλλῳ ἀλλ' ἐν αὐτῷ ἢ αὐτό.

¹³ Самодвижение у Аристотеля невозможно мыслить вне рамок телеологии: движение одушевленного не автономно, оно происходит в окружающей среде и в ответ на стимулы, которые предлагает эта окружающая среда. Поэтому такое движение всегда имеет некоторую внешнюю причину движения (предмет стремления для движения по месту или пища для питания). Существует дискуссия о том, как совмещается действующая и целевая причинность в самодвижении, в рамках этой дискуссии обсуждается, является ли душа действительно неподвижным двигателем. Ряд исследователей полагают, что первым неподвижным двигателем является не душа, но предмет стремления, ὀρεκτόν, а душа, стремясь к этому предмету, движет тело (см.: *Furley D. Self-movers // Self-motion. From Aristotle to Newton. Princeton, 1994. P. 8–10; Richardson H.S. Desire and the Good in De Anima // Essays on Aristotle's De Anima. Oxf., 1995. P. 379*). Такую позицию возможно занять только в том случае, если под самодвижением понимается исключительно движение по месту, о чем, например, отчетливо говорит Сильвия Берриман (*Berryman S. Aristotle on Pneuma and Animal Self-Motion // Oxford Studies in Ancient Philosophy. 2002. Vol. 23. P. 90*, см. также: *Gill M.L. Aristotle on Self-motion // Self-motion. From Aristotle to Newton. Princeton, 1994. P. 17*). Однако мне кажется, что определение самодвижения связано не с типом движения, но с наличием внутренней действующей причины: животное или растение отличается от камня тем, что способность камня двигаться вниз не может инициировать движение, если

Для того чтобы понять, как именно действует душа, необходимо определить, в чем заключается пассивная способность тела к движению. Пассивная способность – это пригодность тела к тому, чтобы исполнять те действия, способности к которым одушевленное имеет по своей природе. Например, тело растения не может вмещать в себя животную душу, поскольку оно по своей материи, т.е. по своей органической структуре, не может чувствовать и двигаться по месту – оно не имеет органов для осуществления этих типов деятельности. Пригодность тела для души выражена также в его определении как органического – т.е. инструментального¹⁴. Тело, обладающее пассивной способностью к движению, пригодно к тому, чтобы быть инструментом души, эта пригодность определяется Аристотелем как способность к жизни. Однако пригодность или инструментальность тела возможна только потому, что тело уже оформлено в качестве целой органической структуры, – тело обладает способностью к жизни только в том случае, если

камень находится в покое, для реализации этой способности необходима внешняя причина, например, кто-то, кто подбросит камень, тогда как способности одушевленного существа могут инициировать движение и использовать внешние вещи как инструменты для своего движения. В этом я разделяю мнение Йохансена (*Johansen K.T. The Powers of Aristotle's Soul. P. 128-145*), который, во-первых, считает, что не только движение по месту, но любое природное движение одушевленного является самодвижением (на что указывает и Аристотель, см.: *Phys. 243a 3-10*), во-вторых, указывает, что первым двигателем является именно душа, которая использует внешние двигатели как инструмент. Для определения самодвижения существенен не тип движения, но понимание формы как действующей причины. С тем, что душа, по Аристотелю, есть действующая причина всех витальных движений, согласен также Миттельманн, см.: *Mittelmann J. Crafts and Souls as Principles of Change. P. 136-137*.

¹⁴ Бос указывает, что *ὄργανικός* у Аристотеля не может означать «обладающий органами», но означает только «инструментальный», а понимание подлежащего души как тела, обладающего органами, возможно лишь ко времени Александра Афродисийского, см.: *Bos A.P. Why the Soul Needs an Instrumental Body According to Aristotle // Hermes. 2000. Vol. 128.1. P. 25*; а также *Alex., Quaest. 54.9-11*; *Mittelmann J. Neoplatonic Sailors and Peripatetic Ships: Aristotle, Alexander and Philoponus // Journal of the History of Philosophy. 2013. Vol. 51.4. P. 549*.

оно уже актуально одушевлено. Тело без души представляет собой смесь элементов, именно душа как форма тела организует смесь элементов в некое единство, которое превосходит эту смесь – в органическую структуру, которая способна выполнять различные движения, в соответствии с видовой природой того или иного животного. Таким образом, тело обладает пассивной способностью к движению, поскольку оно оформлено собственной душой, а душа, будучи формой, является также и действующей причиной для одушевленного тела¹⁵.

Определение самодвижения через совместное действие активной и пассивной способности относится к телу, которое является не просто смесью элементов, но живым организмом – т.е. к телу, формой которого является душа. Поэтому активная способность души воздействует не на материю как таковую, а на одушевленное. Таким образом, двойственность сил, которая возникает в самодвижущемся, связана скорее не с двойственностью начал – формы и материи, – но с двойственностью формы этого самодвижущегося. Активная сила души воздействует не на материю, т.е. не на смесь элементов, но на составное сущее, формой которого является та же душа. Такое разделение активной и пассивной способностей одного сущего приводит либо к представлению о двух различных формах – активной и пассивной¹⁶, либо к конфликту между единством

¹⁵ Для Аристотеля душа есть внутреннее начало движения природных существ, таким образом, душа является природной причиной, которая определяется как формальная, целевая и действующая причина движения, а определение души как действующей причины соотносится со множеством способностей души, благодаря которым душа или одушевленное действует, см.: *Johansen K.T. The Powers of Aristotle's Soul. P. 128–129.*

¹⁶ Ряд современных исследователей именно таким образом интерпретируют Аристотеля, отделяя органическое одушевленное тело как подлежащее движения от души как активной формы и движущей причины. Наиболее радикально к проблеме души как движущей причины подходит Бос, который опровергает гилеморфистскую интерпретацию аристотелевского учения о душе и настаивает на инструментальности органического тела для души (*Bos A.P. Why the Soul Needs an Instrumental Body According to Aristotle. P. 20–31*), также о душе как активной форме, которая воздействует на пассивную форму тела, пишет Джилл (*Gill M.L. Aristotle on Self-motion. P. 19–21*),

формы и двойственностью самодвижения. В первом случае можно утверждать, что форма органического тела каким-то образом отличается от души как энтелехии этого тела¹⁷. Именно это представление выражено в сравнении души и тела с кораблем и капитаном: корабль есть оформленное тело, пригодное для мореплавания, а капитан – причина движения и энтелехия этого тела. Однако такое представление идет вразрез с аристотелевским определением души как единственной формы тела¹⁸. Если же мы рассматриваем душу как единственную форму тела, то самодвижение оказывается проблемой, поскольку единство композита, причиной которого является его форма и сущность – душа, совмещается с двойственностью физических сил. Если душа определяется как неподвижный двигатель для целого одушевленного тела, то речь идет о структуре, которая предполагает численное отличие двигателя или пользователя от движимого или инструмента, в этой структуре душа как активная сила действует на одушевленное тело как на иное, и потому может мыслиться как нечто отдельное от тела. Вопрос в том, каким образом возможно интерпретировать душу как двигатель, избегая понимания тела как инструмента? А если инструментальность тела необходима для самодвижения, то как интерпретировать такую инструментальность в рамках

а о необходимости разделения в одушевленном движимого и движущего при движении по месту пишут Ферли (*Furley D. Self-movers. P. 4–5*) и Ричардсон (*Richardson H.S. Desire and the Good in De Anima. P. 369–370*).

¹⁷ Например, Бос отличает душу как двигатель от природного единства души и тела, см.: *Bos A.P. Why the Soul Needs an Instrumental Body According to Aristotle. P. 24–25*. Подобную интерпретацию души как активной формы, которая превосходит природную форму органического тела, можно найти у Симпликия и у Филопона (*Philop. In DA 206,20–28; 224,15–37; Simpl. In Phys. 268,18–269,4; 263,5–11; 289,1–35*; см. также: *Варламова М.Н. О различии души и природу живого тела у Симпликия // Платоновские исследования. 2018. Вып. 9.2. С. 121–136*).

¹⁸ Единство одушевленного состоит в том, что ни один из компонентов этого единства не может служить подлежащим другого единства, поэтому как материя может быть подлежащим только этой-вот формы, так и форма является формой только этой-вот материи (*Whiting J. Living bodies // Essays on Aristotle's De Anima. Oxf., 1995. P. 90*).

гилеморфизма?¹⁹ Иначе говоря, как двойственность, которая связана с определением души как двигателя, может быть согласована с единством одушевленного существа, причиной которого является душа как форма этого существа?

Аристотель в своих текстах не тематизирует эту проблему, но, возможно, над ней рефлексировал Александр Афродисийский. В комментарии на V книгу «Метафизики» Александр размышляет об определении души как движущей способности,

¹⁹ Называя тело органическим, Аристотель определяет его инструментальную природу, вопрос однако, в том, что именно мы считаем инструментом: тело как целое, которым пользуется душа, или части тела, которыми пользуется одушевленное. Проблема инструментальности тела связана с понятием самодвижения, которое связано с определением души как действующей причины и включает в себя численное различие движимого и движущего. Шарплз, Миттельман и Коэн указывают на конфликт такой интерпретации с концепцией гилеморфизма (*Sharples R.W. Common to Body and Soul: Peripatetic Approaches after Aristotle // Common to Body and Soul. Berlin, 2006. P. 168; Mittelmann J. To be Handled with Care: Alexander on Nature as a Passive Power // Soul and Mind in Greek Thought. Psychological Issues in Plato and Aristotle. New York, 2018. P. 221; Mittelmann J. Neoplatonic Sailors and Peripatetic Ships: Aristotle, Alexander and Philoponus. P. 217–232; Cohen M. Hylomorphism and Functionalism // Essays on Aristotle's De Anima. Oxf., 1995. P. 72–75*). Фреде считает, что душа называется движущей причиной не как действующий агент, инициирующий движение в теле, но как объясняющий фактор (*Frede M. On Aristotle's Conception of the Soul // Essays on Aristotle's De Anima. Oxf., 1995. P. 98; 105*), поскольку любое действие души есть действие одушевленного тела, поэтому действующей причиной мы можем назвать душу, которая оформляет и поддерживает подвижную органическую структуру. Уитинг различает между действующей причиной каждого отдельного движения и формой как действующей причиной живого тела в целом и полагает, что душа является действующей причиной во втором смысле – постольку, поскольку она оформляет органическое тело и является причиной жизни тела, каждое же отдельное движение причиняется внешними объектами (*Whiting J. Living bodies. P. 91–95*). Таким же образом, т.е. как действующую причину живого тела в целом, понимают душу Корсилиус и Грегорич (*Corcilius K., Gregoric P. Aristotle's Model of Animal Motion // Phronesis. 2013. Vol. 58. P. 87*). Миттельман обобщает различные интерпретации души как формы и действующей причины, в которых либо преобладает идея формы, и тогда душа рассматривается как общая причина деятельности тела, но не как действующая причина каждого акта движения, либо преобладает идея души как двигателя,

которая есть в самом сущем, поскольку оно иное, имея в виду то определение, которое Аристотель дает в IX книге «Метафизики»:

«Поскольку природа есть способность движения в самом сущем, ее, пожалуй, следовало бы отнести к претерпевающей способности, так как имеющие природу обладают способностью двигаться от иного, как показано в «Физических слушаниях». Тогда как душу следовало бы отнести к действующей способности, которая есть в ином или поскольку иное, и тогда движущееся согласно душе было бы подобно врачу, который лечит сам себя, ведь душа, согласно которой движется прогуливающийся, отличается от подвижного тела. Либо же душа есть начало движения, подобное природе, и движущиеся согласно искусствам в душе²⁰ действуют согласно состояниям, которые в них есть²¹» (*Alex. In Met.* 390,27–35).

т.е. как действующей причины для каждого акта движения (*Mittelmann J. Crafts and Souls as Principles of Change.* P. 138–139). Во втором случае необходима численная разница между движущим и движимым, что ставит под вопрос как единство одушевленного, так и определение души как природной формы. Миттельманн считает, что Аристотель не замечает этой проблемы, тогда как Александр пытается ее разрешить, см.: *Mittelmann J. To be Handled with Care: Alexander on Nature as a Passive Power.* P. 223–227.

²⁰ И Аристотель, и Александр проводят аналогию между душой и искусством как началом движения. Аристотель сравнивает душу как с мастером как действующей причиной (*Arist. GC* 324a24–b6; *GA* 730b15–23), так и с искусством как формой (*Arist. DA* 407b23–6; *GA* 740b24–34), Александр же соотносит душу с искусством, указывая, что, как искусство есть некое обладание или навык (ἔξις), в соответствии с которым мастер обладает способностью к движению и движется, так и душа есть некое обладание или состояние (ἔξις), в соответствии с которым тело обладает способностями к различным органическим движениям и действует. В данной цитате можно также отметить параллель между искусством и обладанием/состоянием в душе, и то, и другое понимается как начало движения, которое аналогично действующей способности.

²¹ ἢ εἰ ἔστιν ἡ φύσις ἀρχὴ κινήσεως ἐν αὐτῷ, εἴη ἂν ὑπὸ τὴν παθητικὴν δύναμιν τὰ γὰρ φύσιν ἔχοντα τοῦ κινεῖσθαι ὑπ' ἄλλου δύναμιν ἔχει, ὡς ἔδειξεν ἐν Φυσικῇ ἀκροάσει. ἡ δὲ ψυχὴ ὑπάγοιτο ἂν τῇ ποιητικῇ δυνάμει ἐν ἑτέρῳ γὰρ ἢ ἡ ἕτερον ὁ γὰρ κινούμενος κατὰ ψυχὴν ἔοικέ πως τῷ ἑαυτὸν ἰωμένῳ ἕτερα γὰρ ἡ ψυχὴ, καθ' ἣν κινεῖται ὁ περιπατῶν, τοῦ κινουμένου σώματος. ἢ ἡ μὲν ψυχὴ ἀρχή

Александр не продолжает это рассуждение, но из него можно вывести два различных способа рассмотрения души как движущей способности: 1) душа движет как двигатель, который находится в теле как иное; в таком случае движение подобно самолечению врача²²; 2) душа движет как природа. Во втором случае Александр, скорее всего, имеет в виду определение природы как причины движения, которое Аристотель дает в IX книге «Метафизики»: «природу следует отнести к тому же роду, что и способность, она есть движущее начало, но не в ином [и не поскольку иное], а в самом, поскольку само» (Met. 1049b8–10). Аристотель здесь определяет природу именно как движущую, а не как претерпевающую способность, тем не менее природная движущая сила заключена в сущем не как некий обособленный двигатель, но как-то иначе.

Для того чтобы интерпретировать это рассуждение, необходимо представить взгляд Александра на определение души в его *De anima*.

Природа как эйдос в материи

Александр различает природные и неприродные, т.е. искусственные тела: природные тела конституируются по природе и являются сущностями, искусственные – содержат в себе природу как материю, но конституируются вне природы и не являются сущностями в полном смысле, поскольку не могут существовать сами по себе (*Alex. De An.* 5,1–4; 6,2–6; 120,5–11).

τῆς κινήσεως ἀναλόγως τῇ φύσει, οἱ δὲ κατὰ τὰς ἐν τῇ ψυχῇ τέχνας κινούμενοί εἰσιν οἱ κατὰ τὰς ἐν αὐτοῖς ἕξεις ἐνεργοῦντες.

²² Тут следует отметить, что самолечение врача не может быть адекватным примером для самодвижения, поскольку врач лечит сам себя κατὰ συμβῆβекός, по совпадению, тогда как одушевленное движется καθ'αυτό, по своей природе. В целом, рассматривая аналогию природного и искусственного движения, необходимо учитывать, что в этих двух типах движения есть не только сходства, но и существенное отличие: действие мастера направлено вовне, он изготавливает и движет внешней вещь, используя внешние инструменты; действие же природной причины, которая находится в одушевленном теле, направлена на само живое тело.

В комментарии на V книгу «Метафизики» Александр указывает, что природа относится к тем терминам, которые сказываются многими способами (In Met. 360,14–16), а именно имеет пять значений²³ (In Met. 357,7). Первое – это рост и возникновение (In Met. 357,8–13; 360,7–8), второе значение – подлежащее возникновению, а именно первая материя (In Met. 357,13–18), третье значение – природная форма (τὸ φύσικὸν εἶδος, In Met. 357,21–22), четвертое – последняя материя, подлежащая природной вещи, которая сама по себе является некоторой вещью и имеет форму, но подлечит иной природной форме так же, как материя дерева или меди подлечит кровати или статуе (In Met. 358,36–359,4). Речь здесь идет в первую очередь о четырех элементах, которые, сами будучи чем-то определенным, являются материей всех вещей. И наконец пятое значение – завершение и сущность сложных вещей, возникших по природе из соединения формы и материи (In Met. 359,11–14). Однако дальше Александр поясняет, что сложные вещи не являются природой, но являются природными или существуют по природе, а именно – по материи и форме, т.е. – по сущности (In Met. 359,25–28). Александр понимает форму в двух смыслах: как завершение возникновения и как сущность (In Met. 259,30–35). Однако, поскольку природа сказывается многими способами, изложенные значения природы не являются ни унивокальными, ни эквивокальными, но зависят от одного и сводятся к одному²⁴ –

²³ Τὴν φύσιν πενταχῶς ἀποβίδωσι λέγεσθαι.

²⁴ Аристотель нередко говорит о существовании терминов, которые не являются ни унивокальными (обозначающими один род), ни эквивокальными, но сказываются многими способами (πολλαχῶς λεγόμενα), при этом завися «от одного» и сводясь «к одному» (ἀφ' ἑνός καὶ πρὸς ἓν). В первую очередь речь идет о сущем, которое, как говорит Аристотель в «Метафизике», «сказывается многими способами, но к одному и к одной природе и не эквивокально» (λέγεται μὲν πολλαχῶς, ἀλλὰ πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν καὶ οὐχ ὁμονύμως), см.: Met. IV.2 1005a33–b10. Такими общими терминами, которые не обозначают один род, но, тем не менее, обозначают некоторое единство и единую природу, для Аристотеля являются и «природа», и «душа», и «движение» (см.: Phys. 193a28–193b18; 248a10–249b26; DA 414b20–415a1). Александр также обсуждает проблему не-унивокальных терминов, и в том числе разбирает проблему не-унивокации души, см.: Alex. Quaest. 8.

а именно к наиболее первому и главенствующему значению природы как вида в материи (τὸ ἐνυλον εἶδος) и сущности вещей, которые имеют начало движения в себе согласно самим себе (ἐν αὐτοῖς ἢ αὐτά) (In Met. 360,1–5, ср.: *Arist. Met.* 1015a13; *Arist. Phys.* 193b3). Именно от природы как формы и сущности зависят все остальные значения природы: материя является природой, поскольку она воспринимает форму, возникновение и рост – поскольку происходят ради формы как завершения (In Met. 360,5–8).

Итак, Александр называет первым значением природы сущность и форму в матери и связывает это значение с причиной «откуда начало движения» (τὸ ὅθεν ἡ κίνησις) в вещи самой по себе, а не по сопутствию (In Met. 357,21–24, см. также: *Arist. Met.* 1014b18). Он поясняет, что такое начало движения принадлежит природной вещи по ее собственной природной форме, будь то форма элемента, земли или огня, которая является склонностью к движению вниз или вверх (ρόπή), или будь это душа как форма растения или животного (In Met. 357,24–29).

Природные тела различны как по материи, так и по форме, и это различие Александр описывает как различие по сложности или по количеству способностей к тем или иным движениям (*Alex. De An.* 7,21–9,11). Природные тела разделяются на простые (ἀπλᾶ) и сложные (σύνθετα); это разделение связано как со сложением материи, так и со сложением в теле способностей к движению, которое это тело может осуществлять по своей природе. Если элемент, будучи простым телом, по природе имеет легкость или тяжесть, и в соответствии с этой природной способностью движется вниз или вверх, то тело, сложенное из элементов, способно к большему количеству движений.

Форма элемента проста и его материя не может быть разложена на какую-то более простую материю. Сложные тела представляют собой однородную либо разнородную смесь элементов, соответственно, их материя может быть разложена на более простую материю, но также и их форма является более сложной и завершенной (λοκικλώτερον καὶ τελεióτερον). Форму любого природного тела Александр понимает как первую энтелехию и говорит, что эта форма как первая энтелехия определяет не движения тела, но способность или способности, благодаря

которым тело может двигаться (*Alex. De An.* 5,4–17; 9,14–26; 10,26–11,2). Так, природа земли определяет тяжесть как способность, благодаря которой земля движется вниз, но камень является тяжелым и обладает природой земли также и тогда, когда он не движется. Также и природа огня определяет легкость как способность, в соответствии с которой происходит движение огня вверх, но если огонь не движется, он все равно обладает природой огня и легкостью. В случае смешанных тел Александр описывает форму двояким образом: во-первых, как то, что добавляется к смеси и завершает ее, тем самым делая тело единой сущностью, и одновременно с этим как то, что складывается из различных сил, присущих этой смеси. То есть сложность формы тела состоит именно в том, что она сложена из различных способностей, или сил, точно так же, как материя этого тела смешана из более простой материи (*Alex. De An.* 4,4–11; 7,15–9,11)²⁵.

²⁵ Тело, одушевленное душой, представляет из себя, во-первых, смесь элементов, композиционное тело, во-вторых, живой организм, функциональное тело (см., напр.: Whiting 1995, 79–84). Существование композиционного тела зависит от единства функционального тела, а функциональное тело – т.е. тело, обладающее в возможности жизнью, – существует только тогда, когда оно уже актуально одушевлено (*Cohen M. Hylomorphism and Functionalism. P. 73; Ackrill L.J. Aristotle's Definitions of *psychē* // Proceedings of the Aristotelian Society. 1973. Vol. 73. P. 126, 132*). Александр придает композиционному телу большее значение, чем Аристотель, и указывает, что силы элементов, входящих в состав телесной смеси, влияют на форму тела. Однако он указывает, что способности души, которые оформляют и определяют тело как органическое или функциональное, не возникают из способностей элементарной материи, но превосходят их, поэтому душа как форма и энтелехия тела, включающая в себя все способности, не может рассматриваться как гармония, но должна определяться как превосходящая сила: единство души превосходит множество как композиционного, так и функционального тела, и в то же время является основанием для бытия этого множества (*Sharples R.W. The Hellenistic Period: What Happend to Hylomorphism? // Ancient Perspectives on Aristotle's De anima. Leuven, 2009. P. 157; Caston V. Epiphenomenalisms: Ancient and Modern // Philosophical Review. 1997. Vol. 106. P. 348–350*). Моро рассматривает сложение формы у Александра и связь сложения формы со сложением материи, благодаря которой форма мыслится как неотделимая, и в то же время – не только как форма и энтелехия определенной материи, но и как форма

Однако само понятие способности связано не столько с формой, сколько с материей или с материальным телом. Александр говорит о форме как о способности или наборе способностей именно потому, что он не признает существования форм отдельно от материи. Природная форма – это всегда эйдос в материи, она существует только в связи с материей (*Alex. De An.* 4,20–21; 17,9–15). И, в особенности если мы говорим о сложном теле, т.е. о материальной смеси, эта форма, или вид в материи, мыслится двояким образом: одновременно как единство и как множественность. Будучи завершенностью, форма делает эту материальную смесь единым телом, но это единство выглядит как структура, т.е. как составленность и взаимодействие разных частей. Таким образом, это единство всегда есть единство некоторой множественности, которую Александр понимает как набор способностей, принадлежащих этому телу по его природной форме, и этот набор способностей, связанный с телесной смесью, обладает единством, поскольку он организован в виде некоторой иерархии, в которой способности природной вещи соотносятся в порядке первого и последующего (*Alex. De An.* 10,10–17; 16,18–17,1).

Соотношение первого и последующего касается не только сложения способностей природной вещи, но и соотношения различных по сложности или завершенности природных вещей. Александр утверждает, что между природными формами существует некое соотношение, которое описывается через порядок совершенства, в рамках которого более совершенные формы превосходят менее совершенные и одновременно содержат их как свое подлежащее (*Alex. De An.* 8,17–11,13; 30,6–17)²⁶. Таким образом, понимание природы как формы в материи и начала движения всех природных тел – и неорганических, и органических – приводит к представлению о природе как общем

форм и энтелехия энтелехий (*Moraux P. Der Aristotelismus bei den Griechen.* Vol. 3. Berlin, 2001. S. 356–358).

²⁶ См. также примечания Кастона в: *Alexander of Aphrodisias. On the Soul.* Part 1: Soul as Form of the Body, Parts of the Soul, Nourishment and Perception / Tr., intr., comment. by V. Caston. London, New York, 2012. P. 4; p. 118, n. 246; p. 125, n. 271; p. 136, n. 335.

горизонте, в рамках которого различные природные тела соотносятся друг с другом. В рамках этого соотношения и форма элемента, и душа как форма сложного органического тела, понимается как способность и начало движения вещи, которое есть в ней самой согласно ее природе²⁷.

Порядок природных форм выглядит следующим образом: простые тела обладают простой формой и являются подлежащим для сложных, т.е. органических тел²⁸. Следом за простыми телами в этом порядке расположены растения, затем животные и затем животное, обладающее разумной душой. Причем пропорция или расстояние между простыми телами и растениями такое же, как между растениями и животными (*Alex. De An.* 10,10–14). Такое понимание иерархии природных форм для Александра возможно потому, что он определяет душу как природный эйдос в материи, т.е. как природную форму сложного тела. Любую природную форму, будь то душа животного или форма земли, он определяет одновременно и как завершенность – т.е. первую энтелехию, – и как способность: так, он сравнивает душу с тяжестью камня и легкостью огня, утверждая, что душа как способность живого тела сравнима с легкостью как способностью огня и с тяжестью – способностью земли (*Alex. De An.* 22,5–12; 23,24–24,3; 106,5–8). Однако душа отличается от тяжести и легкости тем, что она является завершенностью не простого, но сложного тела, обладающего в возможности жизнью, т.е. обладающего органической структурой, позволяющей осуществлять те движения, которые присущи жизни, и в первую очередь – это питание, рост и размножение.

²⁷ По Аристотелю, душа определяется как причина, которую живое тело имеет *ἐν αὐτῷ ἢ αὐτό*, а значит – природная причина, ср.: *Sorabji R.* Matter, Space and Motion. London, 1988. P. 222; *Mittelmann J.* Crafts and Souls as Principles of Change. P. 136–169. Александр утверждает, что природа есть форма и начало движения всех природных тел, как простых, так и сложных, т.е. органических (*Alex. De An.* 3.20–26; 7.15–23); живые организмы, состоящие из тела и души, он называет природными телами (*De An.* 10.1–2), а душу как форму органического тела он называет природой (*Alex. De An.* 11.5–7; 28.10).

²⁸ См. введение Кастона к переводу: *Alexander of Aphrodisias.* On the Soul. P. 11.

Душа как форма органического тела

Итак, сложная форма, собирающая в себе различные способности, – это и есть форма органического тела, т.е. душа. Александр называет душу природной формой и причиной движения, которая может присутствовать в вещи в возможности (как душа в семени) и в действительности (как душа в животном) (In Met. 360,1–9). Будучи формой, душа зависит от материальной смеси, поскольку может сочетаться только с той материей, которая для нее подходит, кроме того, тип телесной смеси влияет на то, каким образом живое тело исполняет свои функции²⁹. Тем не менее душа сама по себе не является следствием этой смеси, не исходит из нее, но добавляется к ней как ее логос и завершение (*Alex. De An.* 25,2–9)³⁰: благодаря тому, что душа оформляет тело, само это одушевленное тело имеет органическую структуру, пригодную для осуществления ряда функций. Эти функции называются способностями души, но их также можно было бы назвать способностями одушевленного тела, которые существуют постольку, поскольку душа есть форма этой органической структуры, а тело имеет материю, пригодную для этой формы (ср.: *Alex. De An.* 23,6–25; 115,25–31)³¹.

Итак, по аналогии с легкостью и тяжестью как природой простых тел Александр определяет душу одновременно как первую энтелехию и как способность (*Alex. De An.* 16,3–17,1). Здесь он опирается на аристотелевское разделение двух видов возможности и двух видов энтелехии. Аристотель в 5-й главе II книги «О душе» говорит о двух видах знания в возможности: знанием в возможности обладает ученик, поскольку он принадлежит к человеческому виду и может обучиться грамматике

²⁹ См.: Sharples R.W. Common to Body and Soul: Peripatetic Approaches after Aristotle. P. 178–182.

³⁰ См. также: *Alex. De An.* 5,5–6; 10,17–26; 19,21–20,6; 24,18–20; а также примечания Кастона к переводу Александра: *Alexander of Aphrodisias. On the Soul.* P. 80–81, n. 40; p. 86–87, n. 90; p. 114, n. 229.

³¹ Способности души соотнесены с разными видами души и упорядочены как первое к последующему, см. об этом: *Moraux P. Der Aristotelismus bei den Griechen.* Vol. 3. P. 359–360.

и арифметике, но еще не обучился, а также знанием в возможности обладает грамматик, который уже научился и может применять свое знание, когда захочет. Первая возможность связана с материей, а переход от этой возможности в энтелехию связан с материальным изменением, вторая – с некоторой формой, завершенностью или навыком (ἔξις)³²: грамматик уже обладает знанием как навыком, но не применяет его в данный момент, и поэтому этот навык является способностью, или возможностью (δύναμις). Вторая возможность – это и есть первая энтелехия; когда же человек, обладающий знанием, применяет это знание, он действует в соответствии со своей способностью, т.е. переходит из первой энтелехии во вторую или из второй возможности – в действительность. Иллюстрируя различие двух видов способности и двух видов завершенности на примере знания и искусства, Аристотель вводит понятие некоторого постоянного свойства или навыка, который достигается при

³² Аристотель в «О душе» употребляет термин ἔξις в отношении искусства или знания, но не в отношении души как формы органического тела или легкости/тяжести как формы земли или огня. Именно Александр начинает трактовать природную форму и причину движения (будь то душа или форма элемента) как ἔξις. О переводе термина ἔξις см.: Афонасин 2013, 186, сн. 22. А. Столяров, обсуждая стоическую физику, переводит ἔξις как «структура» (Столяров А.А. Стоя и стоицизм. М., 1995. С. 108), М. Солопова также использует этот перевод в «О смешении и росте» Александра Афродисийского, поскольку в данном контексте Александр обсуждает именно стоический термин (Солопова М.А. Александр Афродисийский и его трактат «О смешении и росте». М., 2002. С. 149, 157, 159). Майлз Бернет различает два типа изменения у Аристотеля: изменение, которое приводит к изменчивому или временному состоянию, διάθεσις, и изменение, в результате которого достигается устойчивое состояние, ἔξις (Burnyeat M. De Anima II.5 // Phronesis. 2002. Vol. 47. P. 62, см. также: Arist. Cat 8 8b25–9a13). Если первое касается в первую очередь материи, то второе – это изменение в отношении человеческой природы, приводящее к завершенности природной способности (Arist. DA 417b 16; Burnyeat M. De Anima II.5. P. 63; 77; Johansen K.T. The Powers of Aristotle's Soul. P. 23–25, 139–140, см. также: Sorabji R. Body and Soul in Aristotle // Philosophy. 1974. Vol. 49.187. P. 69, n. 21). Термин ἔξις выражает устойчивое состояние также и у Александра, и у Порфирия. См.: Порфирий. Об одушевлении эмбриона / Пер. и прим. Е.В. Афонасина // СХОЛН. Философское антиковедение и классическая традиция. 2013. Т. 7. Вып. 1. С. 196, сноска 50.

обучении (*Arist. DA 417a33, 417b15–17*). Этот навык – например, обладание грамотностью или каким-то искусством – и является первой завершенностью, благодаря которой бывший ученик становится грамотным, а также второй возможностью, благодаря которой обладающий навыком способен писать в любой момент. Модель, которую Аристотель использует для объяснения искусства и познания, Александр использует для определения души: ἔξις у Аристотеля – это некоторый приобретенный навык, тогда как ἔξις у Александра – форма, определенным образом соотношенная с материей, т.е. собственно первая энтелехия как способность и движущее начало.

Рассуждая о том, как именно душа связана с телом, Александр приводит в пример искусство игры на флейте, искусство борьбы и искусство кораблестроения (*Alex. De An. 23,18–24,1; 104,35–105,1*). Душа связана с телом не так, как кормчий, но так, как искусство кораблестроения – с кораблем, искусство игры на флейте – с флейтистом или искусство борьбы – с борцом. Нельзя сказать, что искусство борьбы управляет борцом так, как кормчий мог бы управлять кораблем, скорее сам борец действует и использует части своего тела в соответствии с тем искусством, которым он обладает, а искусство борьбы существует только благодаря тому, что есть борцы, которые им пользуются³³. Также и флейтист умеет играть на флейте, т.е. имеет это искусство как собственный навык, как то, чем он обладает, и одновременно этот навык и есть способность этого флейтиста – т.е. он может играть в соответствии со своим искусством. Искусство здесь может пониматься как действующая причина, но такая причина не соотносится с телом как пользователь с инструментом: не искусство управляет телом, но само тело борца или флейтиста действует в соответствии со своим навыком. Искусство является некоторой формой, и обладание этой формой делает возможной определенную деятельность.

³³ Ср.: *Mittelmann J. Neoplatonic Sailors and Peripatetic Ships. P. 551–553*. Рассматривая аналогию Александра с борцом и флейтистом, Миттельманн приходит к выводу, что, по Александру, органическое тело не связано с душой как инструмент, поскольку не требует обращения к внешней силе для того, чтобы действовать.

Душа также есть не кормчий, который управляет телом-кораблем как инструментом (*Alex. De An.* 20,26–21,15), но некоторое состояние одушевленного тела, которое одновременно является и формой, благодаря которой тело существует как способный к жизни организм, и природным началом движения, т.е. способностью, в соответствии с которой тело движется. Это определение души как ἔξις противопоставляется инструментальному пониманию соотношения тела и души: не душа пользуется телом как инструментом, но сама душа есть одновременно и начало бытия и движения одушевленного, и некое состояние, которое позволяет одушевленному использовать свои органы и части для осуществления движений, присущих живому существу³⁴ (*Alex. De An.* 23,24–24,4).

Однако душа отличается как от легкости и тяжести, так и от борцовского искусства тем, что является сложной формой, предполагающей сложение и иерархию различных способностей, а также тем, что, в отличие от искусства, является не просто навыком, но сущностью, определяющей бытие растения, животного или человека. То есть душа как состояние – это не способность, но сумма способностей, которая является завершенностью определенным образом сложенного подходящего тела, – каждая из способностей души является завершением некоторой телесной структуры, которая может выполнять органическую функцию, соответствующую данной способности, но каждая способность есть лишь «часть» общей формы, которая описывается как ἔξις. От формы или состояния зависит как

³⁴ Миттельман указывает, что в качестве неподвижного двигателя могут пониматься способности души. Сама по себе способность не движется и остается способностью, когда причиняет движение: например, питательная душа остается способностью независимо от того, питается в данный момент животное или нет. См.: *Mittelmann J. Crafts and Souls as Principles of Change*. P. 139. Сам Миттельманн признает, что эта трактовка ближе к Александру, чем к Аристотелю. Однако, как бы мы ни понимали эту движущую причину, сам способ определения движущей причинности, заданный Аристотелем, таков, что включает в себя, во-первых, различие движущего и движимого, во-вторых, инструментальность. В данной статье я пытаюсь сконструировать модель понимания, в которой такая инструментальность не будет противоречить понятию души как формы и причины единства.

собственно органическая структура (например, функции питания и размножения у животных и растений осуществляются различным способом, а потому и их тело устроено различно), так и диапазон возможностей одушевленного.

Части тела как инструмент

В трактате «О движении животных» Аристотель утверждает, что для движения животному необходима неподвижная опора извне – это земля – и неподвижный двигатель внутри (*Arist. MA 700a 6–16*). Благодаря впечатлениям, полученным через органы чувств, и способности воображения, душа стремится к чему-то или избегает этого (*MA 702a10–21; 701a25–36*). Когда душа стремится к цели, она приводит тело в движение как движущая причина, сама при этом оставаясь неподвижным началом движения. Разбирая взаимодействие движущего и движимого, Аристотель говорит о посреднике, который получает движение от неподвижного двигателя, поэтому движется сам и обладает способностью двигать нечто иное. Так, помимо двухчастной модели самодвижения, в VIII книге «Физики» Аристотель предлагает также трехчастную модель, в которой неподвижная часть А движет подвижную часть Г посредством части, которая движет и движется, – В (*Phys. 258A 5–27*). В «О движении животных» Аристотель также говорит о некоей части, которая движется и движет, он называет ее частью А и указывает, что от этой части зависит движение тела. Эту часть Аристотель уподобляет точке сочленения предплечья или любого другого сустава – эта точка есть точка покоя, благодаря которой может двигаться сустав. Если бы предплечье было одушевлено, то именно в этой точке находилась бы душа. Несмотря на пример с точкой покоя в сочленении сустава, часть А, по Аристотелю, не является неподвижной, кроме того, она является не точкой, а величиной. В отношении целого тела движущая часть А находится не в сочленении сустава, но в середине тела – а именно в сердце, где, по Аристотелю, находится и руководящая часть души. При этом сама часть А не является двигателем – первым двигателем, воздействующим на эту часть, является нечто иное, что движет и не движется, и это «иное» есть душа или

руководящая часть души, которая отличается от части А, имеющей величину.

То, как именно душа движет с помощью первой движущей части А, Аристотель поясняет на примере движения механических игрушек, который он использует как в «О движении животных», так и в «О возникновении животных» (МА 701b 1–13; GA. 734b 6–17): кто-то движет первую часть игрушки, первая часть приводит в движение следующую, связанную с ней, эта часть, в свою очередь, движет следующую часть и так далее, так движение передается всем частям игрушки и целое приходит в движение³⁵. Для Аристотеля принципиально то, что даже небольшое движение первой части приводит к большим изменениям последующих частей игрушки – так же и небольшие изменения в области сердца приводят к большим изменениям на периферии. Аристотель указывает, что часть А едина в возможности и двойственна в действительности, т.е., будучи актуально движимой и движущей, она включает в себе два начала или две части, обе из которых движутся и движут. Органическое выражение двойственности А – это действие сердца и пневмы. Сердце Аристотель называет вместилищем начала движущей души (τὴν ἀρχὴν τῆς ψυχῆς τῆς κινούσης) (МА 702b 12–20), а пневму, которая находится в сердце, он называет органом, посредством которого душа инициирует движения тела, и сравнивает ее с сочленением сустава, благодаря которому происходит движение (МА 703a 4–24)³⁶. Итак, посредником, который душа использует для движения тела, является сердце и пневма, которая находится в сердце: душа движет первую часть, т.е. сердце, а эта часть передает движение частям и органам тела³⁷, при этом душа как движущее отличается от телесной величины, которую она движет.

³⁵ См. подробный разбор этого примера у де Грута: *De Groot, J. Dunamis and the Science of Mechanics. Aristotle on Animal Motion // Journal of the History of Philosophy. 2008. Vol. 46.1. P. 52–53.*

³⁶ О роли пневмы как инструмента души см.: *Berryman S. Aristotle on Pneuma and Animal Self-Motion. P. 85–97.*

³⁷ Виктор Кастон указывает, что душевные состояния, по Александру, становятся причиной движения сердца, а сердце уже движет остальное тело, однако он считает, что такое самодвижение нельзя интерпретировать через дуальность движущего и движимого, поскольку душа движет сердце не так, как одно тело движет иное (*Caston V. Epiphenomenalisms: Ancient and Modern. P. 349–350.*)

Александр, опираясь на зоологические трактаты Аристотеля, использует аристотелевский пример механической игрушки, рассуждая об эмбриогенезе³⁸, и также связывает движущее начало с руководящей частью души, которая находится в сердце (*Alex. De An.* 24,4–11). Однако для него инструментом является не сердце как орган, который первично одушевлен, но части тела, которые сердце движет и использует для того, чтобы тело осуществляло различные движения согласно способностям души. Таким образом, первым движущим оказывается не сама душа, но одушевленная часть, а смысл инструментальности смещается от соотношения души и сердца к соотношению сердца и иных частей тела.

Сердце, по Александру, как и по Аристотелю, является средоточием всех движений животного – как питания, так и чувства и стремления (которое, в свою очередь, причиняет движение по месту)³⁹. Способность души является причиной движения и неподвижным двигателем, который причиняет движение первой части – сердца, – а сердце, будучи посредником или подвижным двигателем, причиняет движение остальных частей тела или, иначе говоря, использует части тела как инструменты для того, чтобы тело осуществляло движения в соответствии со способностями души⁴⁰. Сама эта способность не изменяется

³⁸ Рассуждение Александра об эмбриогенезе пересказывает Симпликий в комментарии на «Физику» Аристотеля (*Simpl. In Phys.* 310.25–312.1), см. также: *Henry D. Embryological Models in Ancient Philosophy // Phronesis.* 2005. Vol. 50.1. 2005. P. 21–23; p. 27. Девин Генри считает, что, хотя Симпликий, передавая слова Александра, использует термин *tà νευροπλαστούμενα*, сам Александр говорит об автоматах (*tà αὐτόματα*), ссылаясь на примеры Аристотеля из трактатов «О возникновении животных» (GA 734b 6–17) и «О движении животных» (MA 701.1–10), см.: *Henry D. Embryological Models in Ancient Philosophy.* P. 11, n. 29.

³⁹ О роли сердца в органическом движении см.: *Lloyd G.E.R. Aspects of the Relationship Between Aristotle's Psychology and His Zoology // Essays on Aristotle's De Anima.* Oxford, 1995. P. 153–156.

⁴⁰ Каждый раз двигателем является именно та способность, в соответствии с которой происходит данное движение. Так, Александр указывает, что ни одна из способностей души не использует тело как инструмент. Возможность такой интерпретации развернуто показал Миттельманн, он же указал,

при движении тела и не перестает быть способностью – так, питательная способность души остается способностью независимо от того, питается животное в данный момент или нет. Эта способность души – каждая из ее способностей – и может быть понята как активная сила, которая движет нечто, поскольку оно иное. Отношение между частями тела, как и между частями механической игрушки, может быть описано через инаковость: одна часть есть иное по отношению к другой части, но движение всех частей приводит к движению целого. Таким образом, двигая сердце, душа движет целое. При этом душа не понимается как нечто иное по отношению к телу как целому, но является иным по отношению к части этого целого – будучи формой тела, душа есть форма той органической структуры, благодаря которой осуществляются все движения, а будучи двигателем, она движет первую часть, которая позволяет эти движения инициировать. Не душа пользуется телом как инструментом, но одушевленное, существующее благодаря душе, использует органы и части как инструменты для того, чтобы жить. Это использование органов как инструментов осуществимо постольку, поскольку душа одушевляет и движет первый орган – сердце. Таким образом, будучи природной формой тела, душа есть способность в самом, поскольку оно само, т.е. способность одушевленного к жизни, поскольку оно одушевлено. Но, будучи энтелехией живого тела, душа есть также и способность в самом, поскольку оно иное, – однако эта способность есть иное не по отношению к телу в целом, к телу как инструменту, но по отношению к части тела.

Заключение

Итак, вернемся к приведенной выше цитате из комментария на «Метафизику». Здесь Александр пишет, что душа как способность в ином была бы подобна врачу, который лечит сам себя, а душа как природа (мы подставим: как способность

что эта интерпретация близка к трактовке Александра, см.: *Mittelmann J. Crafts and Souls as Principles of Change*. P. 136–169.

в самом) может пониматься как ἔξις, поэтому «движущиеся согласно душе движутся согласно состояниям, которые в них есть». Как мы показали выше, в своем трактате *De anima* Александр рассматривает душу, во-первых, как природную форму, во-вторых, как состояние (ἔξις), согласно которому движется одушевленное тело. Душа является формой тела, т.е. тем, что определяет смесь элементов как органическое тело, определяет структуру этого тела и делает его единым; душа также является первой энтелехией, т.е. таким состоянием (ἔξις), из которого одушевленное может совершать природные ему движения. Будучи первой энтелехией, душа является способностью, точнее, суммой способностей, которые реализуются в различных движениях одушевленного. Душу как первую энтелехию, благодаря которой одушевленное может двигаться, Александр интерпретирует не как сверхтелесное начало, которое использует одушевленное тело и, используя, завершает его пассивную возможность, но как ἔξις одушевленного, в котором одушевленное живет и движется. Таким образом, соотношение души и тела не может определяться как отношение пользователя и инструмента, а душа не может определяться как отдельная, сверхтелесная сила. Однако определение души как состояния не исключает инструментальность, которая связана как с пониманием тела как органического, так и с определением души как неподвижного двигателя: инструментом или движимой частью для души оказывается не целое тело, но сердце и пневма⁴¹.

И Александр, и Аристотель совмещают определение души как формы, энтелехии и причины единства одушевленного с представлением о душе как движущей причине: душа, являясь формой сложного органического тела, движет сердце, а сердце оказывается материальным воплощением неподвижного двигателя и движет остальные части тела, будучи иным по отношению к этим частям – так части тела движутся согласованно для того, чтобы одушевленное могло действовать согласно душе. А для такого согласованного движения частей

⁴¹ Миттельманн предлагает решить проблему самодвижения иным способом: через различие ποιησις и πρᾶξις, см.: *Mittelmann J. To be Handled with Care. P. 227–230.*

в первую очередь необходима душа как форма и причина единства, которая объединяет материальную множественность в органическую структуру. Поддерживая работу сердца и деятельность пневмы, душа поддерживает организм живым, а значит, единым целым, и иницирует все телесные движения, при-родные этому организму.

Список литературы

- Варламова М.Н. Единое и тождественное как свойства сущего в «Метафизике» Аристотеля // *Esse. Философские и теологические исследования*. 2016. Т. 1. № 2. С. 305–328.
- Варламова М.Н. О различии души и природу живого тела у Симпликия // *Платоновские исследования*. 2018. Вып. 9.2. С. 121–136.
- Порфирий. Об одушевлении эмбриона / Пер. и прим. Е.В. Афонасина // *ΣΧΟΛΗ. Философское антиковедение и классическая традиция*. 2013. Т. 7. Вып. 1. С. 174–236.
- Солопова М.А. Александр Афродисийский и его трактат «О смешении и росте». М.: Наука, 2002. 224 с.
- Столяров А.А. Стоя и стоицизм. Москва: АО Ками Групп, 1995. 448 с.
- Ackrill L.J. Aristotle's Definitions of *psychē* // *Proceedings of the Aristotelian Society*. 1973. Vol. 73. P. 119–133.
- Alexandri Aphrodisiensis*. In *Aristotelis Metaphysica commentaria* / Ed. M. Hayduck // *Commentaria in Aristotelem Graeca: in 23 vols*. Vol. 1. Berlin: Reimer, 1891. xiii + 919 p.
- Alexandri Aphrodisiensis*. *De anima liber cum mantissa* / Ed. I. Bruns // *Supplementum Aristotelicum: in 3 vols*. Vol. 2. Pars 1. Berlin: Reimer, 1887. xvii + 230 p.
- Alexandri Aphrodisiensis*. *Quaestiones* / Ed. I. Bruns // *Supplementum Aristotelicum: in 3 vols*. Vol. 2. Pars 2. 1892. P. 1–163.
- Alexander of Aphrodisias*. *On the Soul. Part 1: Soul as Form of the Body, Parts of the Soul, Nourishment and Perception* / Tr., intr., comment. by V. Caston. London, New York: Bloomsbury, 2012. 256 p.
- Aristotelis*. *De Anima* / Ed. W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1956. xi + 110 p.
- Aristotelis*. *Metaphysica* / Ed. W. Jaeger. Oxford: Clarendon Press, 1957. 336 p.
- Aristotelis*. *Physica* / Ed. W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1950. 250 p.
- Aubry G. Capacité et convenance: la notion d'*epitédeiotés* dans la théorie porphyrienne de l'embryon // *L'Embryon: formation et animation*.

- Antiquite grecque et latine, traditions hebraique, chretienne et islamique / Ed. by L. Brisson, M.H. Congourdeau, J.L. Solere. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2008. P. 139–156.
- Berryman S.* Aristotle on Pneuma and Animal Self-Motion // *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. 2002. Vol. 23. P. 85–97.
- Bos A.P.* Why the Soul Needs an Instrumental Body According to Aristotle // *Hermes*. 2000. Vol. 128.1. P. 20–31.
- Burnyeat M.* De Anima II.5 // *Phronesis*. 2002. Vol. 47. P. 28–90.
- Caston V.* Epiphenomenalisms: Ancient and Modern // *Philosophical Review*. 1997. Vol. 106. P. 309–363.
- Cohen M.* (1995) Hylomorphism and Functionalism // *Essays on Aristotle's De Anima* / Ed. by M.C. Nussbaum, A.O. Rorty. Oxford: Clarendon Press, 1995. P. 61–77.
- Corcilius, K. Gregoric, P.* (2013) Aristotle's Model of Animal Motion // *Phronesis*. 2013. Vol. 58. P. 52–97.
- De Groot, J.* Dunamis and the Science of Mechanics. Aristotle on Animal Motion // *Journal of the History of Philosophy*. 2008. Vol. 46.1. P. 43–68.
- Frede M.* On Aristotle's Conception of the Soul Essays on Aristotle's De Anima / Ed. by M.C. Nussbaum, A.O. Rorty. Oxford: Clarendon Press, 1995. P. 96–109.
- Furley D.* Self-movers // *Self-motion. From Aristotle to Newton* / Ed. by M.L. Gill, J.G. Lennox. Princeton: Princeton University Press, 1994. P. 3–15.
- Gill M.L.* Aristotle on Self-motion // *Self-motion. From Aristotle to Newton* / Ed. by M.L. Gill, J.G. Lennox. Princeton: Princeton University Press, 1994. P. 15–35.
- Henry D.* Embryological Models in Ancient Philosophy // *Phronesis*. 2005. Vol. 50.1. 2005. P. 1–42.
- Ioanni Philoponi.* In Aristotelis De anima libros commentaria / Ed. M. Hayduck // *Commentaria in Aristotelem Graeca: in 23 vols.* Vol. 15. Berlin: Reimer, 1897. ix + 670 p.
- Johansen K.T.* The Powers of Aristotle's Soul. Oxford: Oxford University Press, 2012. 314 p.
- Lloyd G.E.R.* Aspects of the Relationship Between Aristotle's Psychology and His Zoology // *Essays on Aristotle's De Anima* / Ed. by M.C. Nussbaum, A.O. Rorty. Oxford: Clarendon Press, 1995. P. 148–168.
- Mittelmann J.* Crafts and Souls as Principles of Change // *Phronesis*. 2017. Vol. 62. P. 136–169.

- Mittelmann J.* Neoplatonic Sailors and Peripatetic Ships: Aristotle, Alexander and Philoponus // *Journal of the History of Philosophy*. 2013. Vol. 51.4. P. 545–566.
- Mittelmann J.* To be Handled with Care: Alexander on Nature as a Passive Power // *Soul and Mind in Greek Thought. Psychological Issues in Plato and Aristotle* / Ed. by M.D. Boery, Y.H. Kanayama, J. Mittelmann. New York: Springer International Publishing, 2018. P. 217–232.
- Moraux P.* *Der Aristotelismus bei den Griechen*. Vol. 3. Alexander von Aphrodisias. Berlin: Walter de Gruyter, 2001. xi + 650 S.
- Richardson H.S.* Desire and the Good in *De Anima* // *Essays on Aristotle's De Anima* / Ed. by M.C. Nussbaum, A.O. Rorty. Oxford: Clarendon Press, 1995. P. 367–386.
- Sharples R.W.* (2009) The Hellenistic Period: What Happened to Hylomorphism? // *Ancient Perspectives on Aristotle's De anima* / Ed. by G. van Riel, P. Destree. Leuven: Leuven University Press, 2009. P. 155–166.
- Sharples R.W.* Common to Body and Soul: Peripatetic Approaches after Aristotle // *Common to Body and Soul* / Ed. by R.A.H. King. Berlin: Walter de Gruyter, 2006. P. 165–186.
- Simplicii In Aristotelis physicorum libros quattuor priores commentaria* / Ed. H. Diels // *Commentaria in Aristotelem Graeca: in 23 vols*. Vol. 9. Berlin: Reimer, 1882. xxxi + 800 p.
- Sorabji R.* Body and Soul in Aristotle // *Philosophy*. 1974. Vol. 49. No. 187. P. 63–89.
- Sorabji R.* Matter, Space and Motion. London: Duckworth, 1988. 377 p.
- Whiting J.* Living bodies // *Essays on Aristotle's De Anima* / Ed. by M.C. Nussbaum, A.O. Rorty. Oxford: Clarendon Press, 1995. P. 78–95.

The Definition of the Soul as an Efficient Cause of Bodily Motion in Aristotle and Alexander of Aphrodisias*

Maria N. Varlamova

PhD in Philosophy, Associate Research Fellow. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: boat.mary@gmail.com

* The present study is funded by RFBR, project number 20-011-00094 “Mind, Soul and Body Relations in Late Ancient Commentaries on Aristotle”.

Abstract. My paper deals with the problem of self-motion of a living being which is a vital issue both within Aristotle's physics and Alexander of Aphrodisias' *De Anima*. This problem springs from the fact that the soul can be considered within Aristotelian framework in two ways. On the one hand, a soul is a form of a living body and a principle of its unity and identity. On the other hand, both Aristotle and Alexander define the soul as a productive cause of bodily motion and as an efficient power, *dynamis*, that moves while being other than what is being moved. This second way of looking at the soul places the soul-body relation into the frame of the agent-patient duality of physical motion. This conception of self-motion implies that the moving thing consists of the two parts, one being an agent and the other a patient, thus getting into conflict with the notion of the soul as form, essence, and cause of being of the ensouled body. This conflict seems to allow one to question the natural integrity of an ensouled self-mover. Dealing with this problem requires us to turn to the notion of form and matter as quasi-parts of a thing; Aphrodisias' definition of the soul as *dynamis* and *hexis*; and the conceptions of motion and efficient power in Aristotle's *Metaphysics* and *Physics*. In my paper, I suggest a possible solution to the problem that has to do with the notion of the governing part of the soul and Aristotle's explanation of motion in the *De motu animalium*.

Keywords: Aristotle, Alexander of Aphrodisias, Soul, Body, Life, Capacity, Efficient Cause

For citation: Varlamova, M.N. "Problema opredeleniya dushi kak nachala dvizheniya u Aristotelya i Aleksandra Afrodisiiskogo" [The Definition of the Soul as an Efficient Cause of Bodily Motion in Aristotle and Alexander of Aphrodisias], *Istoriko-filosofskii ezhegodnik*, 2021, No. 36, pp. 162–195. (In Russian)

References

- Ackrill, L.J. "Aristotle's Definitions of *psuchē*", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1973, Vol. 73, pp. 119–133.
- Afonasin, E.V. "Porfirii ob odushevlenii embriona" [Porphyry, *To Gaurus, On How Embryos Are Ensouled*. An introduction, translation from the Greek into Russian and notes], *ΣΧΟΛΗ*, 2013, Vol. 7.1, pp. 174–236. (In Russian)
- Aubry, G. "Capacité et convenance: la notion d'*epitédeiotés* dans la théorie porphyrienne de l'embryon", *L'Embryon: formation et animation*.

- Antiquite grecque et latine, traditions hebraique, chretienne et islamique*, éd. par L. Brisson, M.-H. Congourdeau, J.-L. Solere. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2008, pp. 139–156.
- Berryman, S. “Aristotle on Pneuma and Animal Self-Motion”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 2002, No. 23, pp. 85–97.
- Bos, A.P. “Why the Soul Needs an Instrumental Body According to Aristotle”, *Hermes*, 2000, No. 128.1, pp. 20–31.
- Bruns, I. (ed.) “Alexandri Aphrodisiensis De anima liber cum mantissa”, in: *Supplementum Aristotelicum*, Vol. 2, Pars 1. Berlin: Georg Reimer, 1887. xvii + 230 pp.
- Bruns, I. (ed.) “Alexandri Aphrodisiensis Quaestiones”, in: *Supplementum Aristotelicum*, Vol. 2. Pars 2. Berlin: Georg Reimer, 1892, pp. 1–163.
- Burnyeat, M.F. “De Anima II.5”, *Phronesis*, 2002, No. 47, pp. 28–90.
- Caston, V. “Epiphenomenalisms: Ancient and Modern”, *Philosophical Review*, 1997, No. 106, pp. 309–363.
- Alexander of Aphrodisias. *On the Soul. Part 1: Soul as Form of the Body, Parts of the Soul, Nourishment and Perception*, trans., introd., and comm. by V. Caston. London, New York: Bloomsbury, 2012. 256 pp.
- Cohen, M. “Hylomorphism and Functionalism”, *Essays on Aristotle’s De Anima*, ed. by M.C. Nussbaum, A.O. Rorty. Oxford: Clarendon Press, 1995, pp. 61–77.
- Corcilius, K., Gregoric, P. “Aristotle’s Model of Animal Motion”, *Phronesis*, 2013, No. 58, pp. 52–97.
- De Groot, J. “Dunamis and the Science of Mechanics. Aristotle on Animal Motion,” *Journal of the History of Philosophy*, 2008, No. 46.1, pp. 43–68.
- Diels, H. (ed.) “Simplicii in Aristotelis physicorum libros quattuor priores commentaria”, in: *Commentaria in Aristotelem Graeca*, Vol. 9. Berlin: Reimer, 1882. xxxi + 800 pp.
- Frede, M. “On Aristotle’s Conception of the Soul”, *Essays on Aristotle’s De Anima*, ed. by M.C. Nussbaum, A.O. Rorty. Oxford: Clarendon Press, 1995, pp. 96–109.
- Furley, D. “Self-movers”, *Self-motion. From Aristotle to Newton*, ed. by M.L. Gill, J.G. Lennox. Princeton: Princeton University Press, 1994, pp. 3–15.
- Gill, M.L. “Aristotle on Self-motion”, *Self-motion. From Aristotle to Newton*, ed. by M.L. Gill, J.G. Lennox. Princeton: Princeton University Press, 1994, pp. 15–35.

- Hayduck, M. (ed.) "Ioannis Philoponi in Aristotelis De anima libros commentaria": in: *Commentaria in Aristotelem Graeca*, Vol. 15. Berlin: Reimer, 1897. ix + 670 pp.
- Hayduck, M. (ed.) "Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis metaphysica commentaria", in: *Commentaria in Aristotelem Graeca*, Vol. 1. Berlin: Reimer, 1891. xiii + 919 pp.
- Henry, D. "Embryological Models in Ancient Philosophy", *Phronesis*, 2005, No. 50.1, pp. 1–42.
- Jaeger, W. (ed.) *Aristotelis Metaphysica*. Oxford: Clarendon Press, 1957. 336 pp.
- Johansen, K.T. *The Powers of Aristotle's Soul*. Oxford: Oxford University Press, 2012. 314 pp.
- Lloyd, G.E.R. Aspects of the Relationship Between Aristotle's Psychology and His Zoology, *Essays on Aristotles De Anima*, ed. by M.C. Nussbaum, A.O. Rorty. Oxford: Clarendon Press, 1995, pp. 148–168.
- Mittelmann, J. "Neoplatonic Sailors and Peripatetic Ships: Aristotle, Alexander and Philoponus", *Journal of the History of Philosophy*, 2013, No. 51.4, pp. 545–566.
- Mittelmann, J. "Crafts and Souls as Principles of Change," *Phronesis*, 2017, No. 62, pp. 136–169.
- Mittelmann, J. "To be Handled with Care: Alexander on Nature as a Passive Power", *Soul and Mind in Greek Thought. Psychological Issues in Plato and Aristotle*, ed. by M.D. Boery, Y.H. Kanayama, J. Mittelmann. Cham (Switzerland): Springer International Publishing, 2018, pp. 217–232.
- Moraux, P. *Der Aristotelismus bei den Griechen*, Vol. 3. Berlin: Walter de Gruyter, 2001. xi+ 650 S.
- Richardson H.S. "Desire and the Good in De Anima", *Essays on Aristotle's De Anima*, ed. by M.C. Nussbaum, A.O. Rorty. Oxford: Clarendon Press, 1995, pp. 367–386.
- Ross, W.D. (ed.) *Aristotelis Physica*. Oxford: Clarendon Press (Oxford Classical Texts), 1950. 250 pp.
- Ross, W.D. (ed.) *Aristotelis De anima*. Oxford: Clarendon Press (Oxford Classical Texts), 1956. xi + 110 pp.
- Sharples, R.W. "Common to Body and Soul: Peripatetic Approaches after Aristotle", *Common to Body and Soul*, ed. by Richard A.H. King. De Gruyter, 2006, pp. 165–186.
- Sharples, R.W. "The Hellenistic Period: What Happend to Hylomorphism?", *Ancient Perspectives on Aristotle's De anima*, ed. by G. van Riel, P. Destree. Leuven: Leuven University Press, 2009, pp. 155–166.

- Solopova, M.A. *Aleksandr Afrodisiiskii i ego traktat "O smeshenii i roste"* [Alexander of Aphrodisias and His Treatise *De Mixtione*]. Moscow: Nauka Publ., 2002. 224 pp. (In Russian)
- Sorabji, R. "Body and Soul in Aristotle", *Philosophy*, 1974, No. 49.187, pp. 63–89.
- Sorabji, R. *Matter, Space and Motion*. London: Duckworth, 1988. 377 pp.
- Stolyarov A.A. *Stoya I stoicism* [Stoya and Stoicism]. Moscow: AO Kami Grup Publ., 1995. 448 pp. (In Russian)
- Varlamova, M.N. "Edinoe i tozhdestvennoe kak svoistva sushchego v "Metafizike" Aristotelya" [The One and the Same as the Properties of Being in Aristotle's Metaphysics], *Esse: Filosofskie i teologicheskie issledovaniya*, 2016, Vol. 1, No. 2, pp. 305–328. (In Russian)
- Varlamova M.N. "O razlichii dushi i prirodu zhivogo tela u Simplikiya" [On the Distinction of Soul and Nature of the Living Body in Simplicius], *Platonovskie issledovaniya*, 2018, Issue 9.2, pp. 121–136. (In Russian)
- Whiting, J. "Living Bodies", *Essays on Aristotle's De Anima*, ed. by M.C. Nussbaum, A.O. Rorty. Oxford: Clarendon Press, 1995, pp. 78–95.

Eine Flaschenpost für das 21. Jahrhundert? Zum 150. Geburtstag von Vater Sergij Bulgakov

Regula M. Zwahlen

Dr. Phil., Wissenschaftliche Leiterin der Forschungsstelle Sergij Bulgakov. Institut für Ökumenische Studien der Universität Freiburg. Avenue de l'Europe 20, Fribourg, CH-1700, Schweiz; e-mail: regula.zwahlen@unifr.ch

Abstract. Sergij Bulgakov war ein ausgewiesener Kenner der deutschen Kultur, Philosophie und Theologie und hat sich früh um die Rezeption seines Werks im deutschsprachigen Raum bemüht. Besonders im Rahmen der ökumenischen Bewegung der 1930er Jahre versuchte er zwischen protestantischer und orthodoxer Theologie zu vermitteln. Seine „Sophiologie“ entwickelte er u.a. als konstruktiven Ausweg aus der einseitigen Weltbejahung der „liberalen Theologie“ wie auch aus der ebenso einseitigen Weltverneinung der „dialektischen Theologie“. Die Sophia-Lehre basiert auf dem Dogma von Chalcedon über das Gottmenschentum, das rechte Verhältnis zwischen der göttlichen und der menschlichen Natur, zwischen Gott und seiner Schöpfung bestimmt.

Die Forschungsstelle Sergij Bulgakov wurde 2011 von Barbara Halensleben an der Universität Freiburg Schweiz gegründet und publiziert unter der wissenschaftlichen Leitung von Regula M. Zwahlen deutsche Übersetzungen seines Werks. Die Forschungsstelle will Bulgakovs komplexes Werk dem Publikum im deutschsprachigen Raum insbesondere in seinen Bezügen zur Theologie der christlichen Ökumene erschließen.

Schlüsselwörter: Sergij Bulgakov, Rezeption, Deutschland/Schweiz, Ökumene, Sophiologie

Empfohlene Zitierweise: Zwahlen, R.M. „Eine Flaschenpost für das 21. Jahrhundert? Zum 150. Geburtstag von Vater Sergij Bulgakov“, *Istoriko-filosofskii ezhegodnik*, 2021, No. 36, pp. 196–220.

Sergij Bulgakovs Werk *Das abendlose Licht* ging kurz vor dem Revolutionsjahr 1917 in Druck – er hatte es in den Jahren des Ersten Weltkriegs geschrieben und bezeichnete es als Flaschenpost: „Und so mögen nun diese Seiten, dieser schwache Versuch, die große Verkündigung aufzuzeichnen, ähnlich wie der versiegelte Brief einer Flaschenpost dem tobenden Strudel der Geschichte übergeben werden“.¹

Bereits 1914 hatte der russische Philosoph Fëdor Stepun festgehalten, dass sich Bulgakovs „theologischer und religionsphilosophischer Beitrag zur Geistesgeschichte Russlands schließlich als bedeutender erweisen wird als das meiste seiner Zeitgenossen“.² Anlässlich von Bulgakovs 150. Geburtstag lässt sich diese Aussage durchaus bekräftigen. Bulgakov ist nicht nur ein Phänomen der russischen Kultur im sogenannten Silbernen Zeitalter geblieben, sondern er wurde – im weiter tobenden Strudel der Geschichte – zu einem bedeutenden Akteur sowohl der orthodoxen Diaspora als auch der ökumenischen Bewegung der 1920er und 1930er Jahre. Heute wird er als einer der bedeutendsten Theologen des 20. Jahrhunderts entdeckt. Sein Werk findet in Russland, aber auch in Europa und in den USA eine immer breitere Rezeption, über die orthodoxe Welt hinaus. Französische und englische Übersetzungen liegen in erheblichem Umfang vor. Vor allem die Publikationen und Übersetzungen von Catherine Evtuhov und Rowan Williams³ sowie die englischen Übersetzungen von Boris Jakim und Thomas Allen Smith lösten seit Beginn des 21. Jahrhunderts insbesondere in der englischsprachigen Welt einen wahren Boom in der Beschäftigung

¹ Bulgakov, S.N. *Svet nevechernii* [Non-evening Light]. Moscow: Pespublika Publ., 1994, p. 6. Zit. nach der nicht publizierten deutschen Übersetzung von Elke Kirsten.

² Stepun, F.A. *Moskva nakanune voiny 1914 goda* [Moscow on the Eve of the 1914 War], *Novyi zhurnal*, 1951, Vol. 26, pp. 140–167.

³ Vgl. Evtukhov, C. *The Cross and the Sickle. Sergei Bulgakov and the Fate of Russian Religious Philosophy*. Ithaca: Cornell University Press, 1997; Bulgakov, S. *Philosophy of Economy: The World as Household*, trans. and ed. by Catherine Evtuhov. New Haven and London: Yale University Press, 2000; Bulgakov, S. *Towards a Russian Political Theology*, ed. and trans. by R. Williams. Edinburgh: T&T Clark, 2001.

mit Bulgakov aus.⁴ Aber auch in Russland ebbt das Interesse an ihm nicht ab. Zwar fehlt bislang eine russische Gesamtausgabe, doch Neuauflagen seiner Werke werden nach wie vor gedruckt,⁵ und im Gefolge des großen Interesses an der russischen religiösen Philosophie nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion ist seit dem 21. Jahrhundert auch das spezifisch theologische Forschungsinteresse erkennbar.⁶

Es scheint, dass der Inhalt von Bulgakovs „Flaschenpost“ noch immer hilfreich und anregend ist bei der gegenwärtigen Reflexion über die Würde der menschlichen Person, über soziale und ökonomische Ideale, die Rolle der Religion in Gesellschaft und Geschichte, das Verständnis der Beziehung zwischen Gott und der Welt als Schöpfung und nicht zuletzt für die ökumenischen Hoffnungen vieler Christinnen und Christen.

Die Wiederentdeckung Bulgakovs im deutschsprachigen Raum

Die umfangreiche Bergung von Bulgakovs Flaschenpost im deutschsprachigen Raum seit Ende des 20. Jahrhunderts ist hauptsächlich der katholischen Theologin Barbara Hallensleben zu verdanken, die seit 1994 Professorin für Dogmatik an der theologischen Fakultät der Universität Freiburg Schweiz ist. Ein Tipp von Fairy von Lilienfeld, von 1966 bis 1984 Professorin für Geschichte und Theologie des

⁴ Boris Jakim übersetzte u.a. die „Große Trilogie“: „The Bride of the Lamb“ (2002), „The Comforter“ (2004), „The Lamb of God“ (2008); Thomas Allen Smith übersetzte „The Burning Bush“ (2009), „Jacob’s Ladder: on Angels“ (2010) und „Unfading Light“ (2012); alle diese Werke erschienen bei William B. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan. Zu weiteren englischen und anderssprachigen Übersetzungen von Bulgakovs Werken siehe: Bulgakov, S. *Bibliographie. Werke, Briefwechsel und Übersetzungen*, hrsg. von B. Hallensleben und R.M. Zwahlen. Münster: Aschendorff Verlag, 2017, S. 108–125.

⁵ Vgl. Bulgakov, S. *Chasha Graalya. Sofiologiya stradaniya* [The Holy Grail. Sophiology of Suffering]. Minsk: Nikeya Publ., 2020.

⁶ Zum Beispiel: Khondzinskii, P. V. „Personalisticheskaya ekkleziologiya prot. Sergiya Bulgakova, prot. Georgiya Florovskogo i V.N. Losskogo“ [Personalistic Ecclesiology of Prot. Sergei Bulgakov, Prot. Georges Florovsky, and V.N. Lossky], *Khristianskoe chtenie*, 2020, Vol. 5, pp. 10–22.

christlichen Ostens an der Theologischen Fakultät Erlangen und Pfarrerin der Evangelischen Kirche Deutschlands, führte Hallensleben zu Bulgakovs Werk, womit sogleich auch der ökumenische Hintergrund und das grundlegende Anliegen dieses Interesses deutlich wird:

Wenn wir Bulgakovs ‚Flaschenpost‘ aus dem bewegten Meer bergen, dann ist sie erst dann wirklich verstanden, wenn sie in demselben Geist aufgenommen wird, aus dem sie geboren wurde. Seine prophetische Botschaft will nicht in einem Archiv pietätvoll verwahrt werden, sondern das Feuer unseres Glaubens und damit zugleich das Feuer der Ökumenischen Bewegung neu entfachen.⁷

So initiierte Hallensleben vor rund 30 Jahren weitere deutsche Übersetzungen von Bulgakovs immensem Werk, das Hans-Jürgen Ruppert bereits 1977 als immer noch „totes theologisches Kapital“ bezeichnet hatte.⁸ An der Universität Freiburg Schweiz, die seit ihrer Gründung im Jahr 1889 über einen Lehrstuhl für Slavistik verfügt und an der theologischen Fakultät seit über 100 Jahren einen Schwerpunkt zu den Ostkirchen aufweist, ist Hallensleben am „Institut für Ökumenische Studien“ tätig, an dem 2017 eigens ein „Zentrum für das Studium der Ostkirchen“ gegründet wurde. Dieser Fachbereich ist auch am Interfakultären Institut für Ost- und Ostmitteleuropa der Universität beteiligt, so dass Hallenslebens Begeisterung für die orthodoxe Theologie und Sergij Bulgakov nicht nur viele Studierende der Theologie, sondern auch der Osteuropawissenschaften (Slavistik, Kulturphilosophie, Politikwissenschaften, Ethnologie) erreichte. Mehrere Studentinnen der Slavistik⁹ waren als Übersetzerinnen an vom Schweizerischen Nationalfonds (SNF) geförderten Übersetzungsprojekten beteiligt und arbeiteten

⁷ Hallensleben, B. „Ökumene Als Pfingstgeschehen Bei Sergij N. Bulgakov“. *Ökumene. Das eine Ziel – die vielen Wege*, hrsg. von I. Baumer und G. Vergauwen. Freiburg: Universitätsverlag Freiburg, 1995, S. 179–180.

⁸ Vgl. Ruppert, H.-J. „Einführung“, in: Bulgakov S.N., *Sozialismus im Christentum?* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977, S. 15. Die erste größere deutsche Bulgakov-Publikation nach der Wende war Thomas Bremers Übersetzung von „Die Orthodoxie. Lehre der orthodoxen Kirche“ von 1996 (bereits in der dritten Auflage im Paulinus Verlag erschienen).

⁹ Das waren Stéphanie Niklaus, Anita Schlüchter, Prisca Zurrón und Regula Zwahlen.

vor allem mit den Übersetzerinnen Dr. Katharina Breckner,¹⁰ Dr. Elke Kirsten und Xenia Werner zusammen. Auf dieser Basis entstand 2011 die *Forschungsstelle Sergij Bulgakov*, um all diese deutschen Übersetzungen mit wissenschaftlichem Apparat zu veröffentlichen und die Sichtbarkeit von Bulgakovs Werk in der deutschsprachigen Welt zu erhöhen – und nicht nur dort.¹¹

Bulgakov und Deutschland

Bulgakov selbst sprach sehr gut Deutsch – bereits im Gymnasium in Jelez erzielte er in diesem Fach gute Noten.¹² Dasselbe erwartete er auch von den Studenten in seinen Seminaren: hier waren die Kenntnis des Denkens von Immanuel Kant und zumindest die Lesefähigkeit der deutschen Sprache obligatorisch.¹³ Er hatte schon früh

¹⁰ Tsygankov, A. S., Obolevich, T. “Sotsial’naya filosofiiia Sergeya Bulgakova v sovremennykh nemetskoyazychnykh issledovaniyakh (na primere rabot K. Breckner)” [The Social Philosophy of Sergei Bulgakov in the Contemporary German-speaking Investigations (on the Example of the Works of K. Breckner)], *Istoriya filosofii*, 2016, Vol. 21, No. 1, pp. 108–115.

¹¹ Die wissenschaftliche Leitung der Forschungsstelle hat seit 2011 Dr. Regula Zwahlen inne; sie wird dabei unterstützt von den wissenschaftlichen Mitarbeitern Ksenija Babkova und Dario Colombo: <https://www.unifr.ch/sergij-bulgakov>; vgl. Tsygankov, A.S. Obolevich, T. Bulgakov v Shveysarii: sovremennye issledovaniya filosofii o. Sergiya Bulgakova vo Friburge [Bulgakov in Switzerland: Contemporary Studies of the Philosophy of Fr. Sergij Bulgakov in Freiburg], *Vestnik RHGA*, 2015, No. 4, pp. 315–333.

¹² Grishina, Z. V. “S.N. Bulgakov I Moskovskii Universitet nachala 90-kh godov XIX v.” [S.N. Bulgakov and Moscow University in the Early of 90s of the XIX Century], *Vestnik MGU. Ser. 8: Istoriya*, 1994, No. 2, p. 21.

¹³ Sapov, V.V. “Ya prikhozhu k Vam segodnya kak staryi znakomyi...” (S.N. Bulgakov na kafedre) [“I come to you today as an old friend...” (S.N. Bulgakov on the Lectern)], in: S.N. Bulgakov, *Istoriya ekonomicheskikh i sotsial’nykh uchenii* [History of Economic and Social Studies]. Moscow: Astrel’ Publ., 2007, p. 12; Novgorodtsev, P.I., Bulgakov, S.N., Shershenevich, G.F., Kistyakovskii, B.A. Programmy uchebnykh kursov v Moskovskom kommercheskom institute (1911–1921) [Training Course Programs at the Moscow Institute of Commerce (1911–1921)], *Issledovaniya po istorii russkoi mysli 2003*. [Studies on the history of Russian thought 2003]. Moscow: Modest Kolerov Publ., 2004, p. 587.

selbst versucht, das deutsche Publikum zu erreichen,¹⁴ wenn auch nicht sehr erfolgreich. Seine erste Studienreise zur Vorbereitung seiner Dissertation *Kapitalismus und Landwirtschaft* hatte ihn nach Deutschland (und England) geführt, und er bot sowohl seine Dissertation als auch später seine Habilitation deutschen Verlagen zur Übersetzung an. Seine „Philosophie der Wirtschaft“ stellte er als Weiterentwicklung von Schellings Natur- und Identitätsphilosophie sowie als Erörterung der Frage dar: „Wie ist die Wirtschaft möglich (Analogie der Hauptfrage Kants: wie ist die Erfahrung, die Wissenschaft möglich)? Welche Voraussetzungen a priori sind in dieser Möglichkeit verschlossen?“¹⁵

Dabei konnte er einen prominenten Fürsprecher für sich gewinnen: In einem Brief an den Siebeck-Verlag vom 21. Februar 1912 empfahl der Soziologe und Nationalökonom Max Weber Bulgakovs Buch *Philosophie der Wirtschaft* (1912) zur Übersetzung:

Ich lege hier eine Inhaltsübersicht des Buches von Professor Sergej Bulgakow in Moskau (früher in Kiew) bei, welche er mir mit dem Anheimstellen überschickte, ob ich einen deutschen Verlag für eine Übersetzung interessieren könnte. Prof. Bulgakow, dessen Buch „Ot socializma k idealizmu“ (Vom Sozialismus zum Idealismus) [eigentlich: Vom Marxismus zum Idealismus, St. Petersburg 1903] s.Z. Berühmtheit erlangt hat als wichtigstes Dokument der Abwendung vom Marxismus, ist schriftstellerisch und als Gelehrter sehr hervorragend, seiner Weltanschauung nach Mystiker etwa Dostojewski'scher Färbung. Es würde sich ja zunächst fragen, ob Sie prinzipiell für so etwas zu haben sein könnten. Ich würde Bulgakow vorschlagen, ein Kapitel seines Buches übersetzt ins Archiv [für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik] zu geben, damit Sie einen Eindruck gewinnen.¹⁶

Auf diese Weise entstand die Publikation der deutschen Übersetzung von Fragmenten aus der Philosophie der Wirtschaft in

¹⁴ Vgl. Bulgakoff, S. „Rez.: Kautsky, Karl. Die Agrarfrage“, *Archiv für soziale Gesetzgebung und Statistik*, 1899, Bd. 13, S. 710–734.

¹⁵ Bulgakov, S. *Philosophie der Wirtschaft*. Münster: Aschendorff Verlag, 2014. S. 295.

¹⁶ *Ibid.*, S. 296–297.

Webers Zeitschrift.¹⁷ Das ganze Buch hingegen erschien damals nicht: Im Antwortbrief an Bulgakov vom 20. Januar verwies Siebeck darauf, dass er nur in seltensten Fällen Übersetzungen aus Fremdsprachen übernehme, das Buch zu umfangreich und für den deutschen Markt kaum interessant sei.¹⁸ In Bulgakovs beeindruckendem bibliographischem Apparat, der insbesondere in seiner Aufsatzsammlung *Die zwei Städte. Zur Natur gesellschaftlicher Ideale* (1911) zu einem großen Teil aus deutschsprachigen Werken über Wirtschafts- und Soziallehre sowie der aktuellen historisch-kritischen theologischen Forschung seiner Zeit besteht, wird jedoch besonders deutlich, wie eng er mit der deutschen Wissenschaft und Kultur verbunden war. Diese Tatsache macht die Ergründung von Bulgakovs Werk für ein deutschsprachiges Publikum noch lohnenswerter.

Bereits zu seinen Lebzeiten sind diverse Beiträge Bulgakovs in deutschsprachigen Zeitschriften und Publikationen erschienen.¹⁹ Seine Auseinandersetzung mit der deutschen Philosophie, *Die Tragödie der Philosophie* (1927) in der Übersetzung von Alexander Kresling, erschien sogar erstmals in deutscher Sprache und wurde auch rezipiert.²⁰ Das Buch ist soeben in englischer Sprache erschienen und stößt auf großes Interesse gegenwärtiger Theologen im angelsächsischen Raum.²¹

Die großen theologischen Monographien jedoch sind in deutscher Sprache bislang nicht zugänglich, bei der *Forschungsstelle*

¹⁷ Bulgakov, S.N. “Die naturphilosophischen Grundlagen Der Wirtschaftstheorie”, *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 1913, Bd. 36, S. 359–393.

¹⁸ Bulgakov, S. *Philosophie der Wirtschaft*, S. 296.

¹⁹ Vgl. <https://www.unifr.ch/sergij-bulgakov/de/dokumentation/text-de.html>

²⁰ Bulgakov, S. *Die Tragödie der Philosophie*, übers. von Alexander Kresling. Darmstadt: Otto Reichl Verlag, 1927; ein Kapitel daraus fand Eingang in Junker, H. (Hg.). *Sprachphilosophisches Lesebuch*. Heidelberg: C. Winter, 1948, S. 290–302. Besprechungen: Petraschek, K.: „Bulgakov, Sergius. Die Tragödie der Philosophie.“ *Kant-Studien*, 1929, Bd. 34, S. 186–187.

²¹ Vgl. Vorwort von John Milbank in: Bulgakov, S. *The Tragedy of Philosophy*, trans. S. Churchyard. New York: Angelico Press, 2020; Heath, J. “On Sergii Bulgakov’s The Tragedy of Philosophy”. *Modern Theology*, January 2021. URL: <https://doi.org/10.1111/moth.12676>; Heath, J. “Sergii Bulgakov’s Linguistic Trinitarianism” *Modern Theology*, May 2021. URL: <https://doi.org/10.1111/moth.12708>

Sergij Bulgakov jedoch in Vorbereitung. Denn auch bei der Entwicklung seiner späteren theologischen Werke hatte Bulgakov vor allem eine deutschsprachige Leserschaft im Blick, wie folgender Abschnitt aus einem Brief an Fritz Lieb vom 27. Mai 1931 zeigt (im Original deutsch):

Während der kurzen Ferien (von dem Arzt noch verkürzten) habe ich eine Hoffnung ein Werk als opera posthuma zu beginnen. Aber ich hätte vorgezogen das für das deutsche Publikum herauszugeben. Könnten Sie bei Mohr (Siebeck) oder anderem theologischen Verlag darüber nachfragen? Ich schwanke zwischen zwei Themen (beide etwa 20 Druckbogen). Die erste ist ‚Die Theologie als Sophiologie,‘ die sophiologische Erklärung der christlichen Dogmatik [...]. Das andere Thema ist über den Heiligen Geist, die Pneumatologie: [...]. Ich hätte das erste Thema vorgezogen, da es mehr fertig und ausgedacht sei, aber beide scheinen mir wichtig für die deutsche moderne Theologie, – unsere Sophiologie und Kosmo- und Anthropodicee contra den Transzendentismus und Anti-Anthropologismus. Eine Hoffnung das Werk deutsch drucken zu lassen wäre für mich ein Nebenmotiv für die Arbeit. Verzeihen Sie mir meine Bitte, aber das ist schon Ihr Schicksal und Mission der Vermittlung zw. der russischen und deutschen Theologie.²²

Vermittlung zwischen „russischer“ und „deutscher“ Theologie

Die Vermittlung zwischen verschiedenen Konfessionen war auch Bulgakovs eigenes Anliegen, das schon früh v.a. in seinem Projekt einer christlichen Politik zum Ausdruck kommt.²⁵

²² Yantsen, V.V. “Pisma russkikh myslitelei v Bazel’skom arkhive Fritsa Liba: N.A. Berdyaev, Lev Shestov, S.L. Frank, S.N. Bulgakov (1926–1948)” [Letters of Russian thinkers in the Basel archives of Fritz Lieb: N.A. Berdyaev, Lev Shestov, S.L. Frank, S.N. Bulgakov (1926–1948)]. *Issledovaniya po istorii russkoi mysli: Ezhegodnik za 2001–2002 gg.* [Studies on the history of Russian thought: Year-book for 2001–2002]. Moscow: Tri Kvadrata Publ., 2002, p. 400.

²⁵ Bulgakov, S.N. Neotlozhnaya zadacha (O soyuze khristianskoi politiki) [An Urgent Task (On the Union of Christian Politics)], *Khristianskii sotsializm*

Die historisch-kritische Methode der Tübinger Schule betrachtete er bereits 1912 als Horizontenerweiterung und nicht als Bedrohung, auch wenn er sie und überhaupt den „unkirchlichen“ Protestantismus zwar harsch kritisierte, sich aber durchaus ernsthaft mit ihm auseinandersetzte:²⁴ „Wir müssen lernen, das Christentum in der Geschichte und nicht außerhalb von ihr zu verstehen, was in einer entsprechenden Erweiterung auch der dogmatischen Lehre zum Ausdruck kommen muss, wenn dieses Verständnis in breiteren kirchlichen Kreisen Fuß fasst.“²⁵

Das Anliegen, das Christentum und insbesondere die Orthodoxie in der Geschichte zu verstehen, erwähnte er auch in seiner Einleitung zu „Das abendlose Licht“ als den Auftrag, „sich selbst mit seinem historischen Leib in der Orthodoxie und durch die Orthodoxie klar zu erkennen, ihre jahrhundertealte Wahrheit durch das Prisma der Gegenwart hindurch zu begreifen und die Gegenwart im Licht dieser Wahrheit zu erblicken.“²⁶

In derselben Einleitung kommen jedoch auch die, durchaus kriegsbedingten, anti-deutschen Ressentiments noch klar zum Ausdruck, die er während des Ersten Weltkriegs geäußert hatte.²⁷ Den „germanischen Geist“ betrachtet er als Verkörperung des „Immanentismus“:

Schon lange erreicht uns aus dem Westen ein trockener, heißer Sandwind, der die russische Seele ausdörft und mit einem Ascheschleier überzieht und ihr normales Wachstum behindert. Dieser Sandwind, der von dem Moment an wahrzunehmen war, als Peter

[Christian Socialism], ed. by V.N. Akulinin. Novosibirsk: Nauka Publ., 1991, pp. 25–60.

²⁴ Vgl. Müller, L. *Russischer Geist und Evangelisches Christentum. Die Kritik des Protestantismus in der russischen religiösen Philosophie und Dichtung im 19. und 20. Jahrhundert*. Witten/Ruhr: Luther-Verlag, 1951, S. 124–133.

²⁵ Bulgakov, S.N. „Sovremennoe arianstvo“ [Contemporary Arians], *Tikhie dumy* [Quiet Thoughts]. Moscow: Respublika Publ., 1996, pp. 109–113.

²⁶ Bulgakov, S.N. *Svet nevechernii*, p. 3.

²⁷ Plotnikov, N., Kolerov, M. „Den inneren Deutschen besiegen“. *Nationalliberale Kriegsphilosophie in Russland 1914–1917*. *Verführungen der Gewalt. Russen und Deutsche im Ersten und Zweiten Weltkrieg*, hrsg. von K. Eimermacher und A. Volpert. München: Wilhelm Fink, 2005, S. 31–70.

sein Fenster nach Deutschland aufstieß, wurde seit Beginn dieses Jahrhunderts zu einer drohenden Gefahr. Wobei ausschlaggebend dabei natürlich nicht die äußere ‚Übermacht‘ Deutschlands, sondern sein geistiger Einfluss war, der dazu führte, dass das Christentum sich in eigentümlicher Weise im Prisma germanischen Geistes brach. Damit entsteht ein arianischer Monophysitismus, der sich immer weiter verfeinert und unterschiedliche Formen annimmt: die eines ‚Immanentismus‘ und ‚Monismus,‘ vom Protestantismus bis zur Vergöttlichung des Menschen im Sozialismus. Und um hier bewusst Widerstand leisten zu können, muss das so mannigfaltige und schöpferisch machtvolle, bedrohliche Element erst einmal erkannt und verstanden werden. Luther, Baur, A[lfred] Ritschl, Harnack, Eckehart, J[acob] Böhme, R[udolf] Steiner; Kant mitsamt seinen Epigonen, Fichte, Hegel, Hartmann; Haeckel, Feuerbach, K. Marx, Chamberlain – alle diese weit verzweigten Strömungen des Immanentismus germanischen Geistes haben eine gemeinsame religiöse Basis. Der Abstand zwischen Schöpfer und Geschöpf wird darin so reduziert, dass er sich in verhängnisvoller Weise der Welt- und Menschenvergötterung unterschiedlicher Schattierungen und Ausdrucksformen annähert.²⁸

Denselben „Immanentismus“, die „Versuchung, Welt und den Menschen zu vergöttern“ findet Bulgakov auch bei der russischen „Sekte der Geißler“ (Chlysten), während er gleichzeitig den „Transzendenzismus“ des orthodoxen Denkens kritisiert, der durch den deutschen „Immanentismus“ durchaus herausgefordert werden soll:

Und doch darf die pantheistische Wahrheit des ‚Immanentismus‘ nicht einfach zurückgewiesen werden. Die ‚Rechtgläubigkeit‘ der Orthodoxie besteht nicht darin, die Welt in der ihr eigenen Wahrheit zu negieren, sondern darin, das Gott zugewandte, im Gebet erglühende Herz und nicht das autonome Denken bzw. den sich selbst affirmierenden Willen zum *Zentrum* des Menschseins zu machen: außerhalb dieses Zentrums hört die Welt auf, Kosmos, Schöpfung und Offenbarung Gottes zu sein und wird zum Werkzeug des Versuchers, zu einem in die Irre führenden Abgott. Leider ist das orthodoxe Denken anfällig für eine – mit einem Mangel an Geschichtsbeusstsein verbundene – Weltverneinung, was zu einer Neigung zum

²⁸ Bulgakov, S.N. *Svet nevechernii*, p. 5.

Monophysitismus (,Transzendenzismus‘) bzw. zu einer Annäherung an den Dualismus des Manichäismus (im Bogomilismus) führt. Gerade das Vorhandensein dieser Tendenzen rechtfertigt dialektisch auch die Antithese, den ,Immanentismus‘. Die Wahrheit beider Strömungen zu vereinen, nicht eine ,Synthese‘, sondern die lebendige Einheit zu finden, in der lebendigen Erfahrung Gott in der Welt und die Welt in Gott zu erkennen, das ist die höchste – ihm von der Geschichte gestellte – Aufgabe des religiösen Bewusstseins.“²⁹

Bereits in dieser Passage dringt Bulgakovs Erkenntnis durch, dass „Immanentismus“ und „Transzendenzismus“ weder typisch deutsch noch typisch russisch, sondern universale Elemente des menschlichen religiösen Bewusstseins sind, das nach einer Synthese strebt. Das lässt sich auch im oben zitierten Brief an Fritz Lieb von 1931 sehen, in dem Bulgakov seine Kosmo- und Anthropodizee nicht mehr dem deutschen Immanentismus, sondern dem „Transzendenzismus“ entgegenstellen wollte, der nun ebenfalls in der deutschsprachigen Welt entwickelt wurde. Damit meint er die neue Bewegung der „dialektischen Theologie“ von Karl Barth,³⁰ die sich dem deutschen „Immanentismus“ der sog. Liberalen Theologie entgegenstellte, und wiederum – aus Bulgakovs Sicht – dem Irrtum einer einseitigen Positionierung, einer „schlechten Dialektik“ verfällt, die sich entweder auf die Seite der bedingungslosen Weltbejahung (Kosmismus) oder der radikalen Weltverneinung (Anti-Kosmismus) schlägt.

Die Suche nach der Synthese ist auch das Hauptthema seines Buches über die „Sophia. Die Weisheit Gottes“, das erstmals in englischer Sprache erschien:

Die Annahme der Welt im Humanismus ist eine Reaktion auf ihre Nichtannahme in der Reformation, die ihr immerhin ein Recht auf natürliche Existenz zusprach. Hier gibt es eine schlechte „Dialektik“ der unübertroffenen Widersprüche, von denen die gegenwärtige

²⁹ Bulgakov, S.N. *Svet nevechernii*, pp. 5–6.

³⁰ Vgl. Zwahlen, R. “‘Da’ ili ‘Net’: Sofiologiya Sergiya Bulgakova v kontekste protestantskoi ‘dialekticheskoi teologii’ 1930-kh gg.” [‘Yes’ or ‘No’: Sergey Bulgakov’s Sophiology in the Context of the Evangelical ‘Didactic Theology’ of the 1930s], *conference paper*. Moscow, Saint Tikhon’s Orthodox University, 10.03.2021.

Epoche in Erschöpfung gerät. Doch eine solche „Dialektik“ ist nicht der Weisheit letzter Schluss. In Bezug auf die Welt muss eine echte christliche Asketik festgelegt werden: Askese als Kampf gegen die Welt aus Liebe zu ihr.⁵¹

Bereits zu Beginn des 20. Jahrhunderts war das Grundparadigma von Bulgakovs Geschichtstheologie das Gleichnis vom verlorenen Sohn: Der humanistische Mensch verlässt das Vaterhaus und wendet sich der „Welt“ zu, um dorthin zurückzukehren, wo er neben dem freudigen Vater auch auf den neidischen Bruder, den traditionsbewussten Kirchenvertreter, trifft: „Werden die beiden Brüder sich versöhnen und einander verstehen? Das ist die große und verhängnisvolle Frage, vor die uns die Geschichte heute stellt.“⁵² Mit anderen Worten: Die Welt, Gottes Schöpfung, sollte erkennen, dass sie im Hause des Vaters willkommen ist, und diejenigen, die das Haus des Vaters zu kennen glauben, sollten „die Welt“ freudig empfangen.

In seinen Texten *Europas Angst vor der Religion* lobte der Religionssoziologe José Casanova die Europäer für die Realisierung zweier wichtiger Aussöhnungen: die Aussöhnung zwischen Protestanten und Katholiken, und die Aussöhnung zwischen kriegerischen europäischen Nationalstaaten. Die Aussöhnung zwischen Religion und Säkularisierung stehe jedoch noch aus.⁵³ Sie war Bulgakovs Kernanliegen und enthält Impulse für unser „postsäkulares Zeitalter.“⁵⁴

⁵¹ Bulgakov, S. *Softiya – Premudrost' Bozhiya. Ocherk softologii* [Sophia – God's Wisdom. An Essay on Sophiology], ed. A.P. Kozyrev. Münster, 2021, in print, p. 35. Deutsch-russische Ausgabe der Handschrift im Archiv des Institut de Théologie Orthodoxe Saint-Serge (Paris). Deutsche Übersetzung von Xenia Werner.

⁵² Bulgakov, S.N. „Tserkov' i kul'tura“ [Church and Culture], *Dva grada: issledovaniya o prirode obshchestvennykh idealov* [Two Cities: Study on the Nature of Social Ideals], Vol. 2. Moscow: Put' Publ., 1911, p. 308.

⁵³ Casanova, J. *Europas Angst vor der Religion*. Berlin: Berlin University Press, 2015. S. 37.

⁵⁴ Vgl. Gallaher, B. „A Secularism of the Royal Doors: Toward and Eastern Orthodox Christian Theology of Secularism“, *Fundamentalism or Tradition. Christianity after Secularism*, ed. by A. Papanikolaou, G. Demacopoulos. New York: Fordham University Press, 2019, pp. 108–130.

Sophia und das Wesen des Christentums

Bulgakovs Entwicklung einer „Sophiologie“ war kein altes vorrevolutionäres Projekt, über dem er als isolierter russischer Exilant aus Langeweile weiterbrütete, sondern eine theologische Konzeption, die seines Erachtens alle aktuellen „dogmatischen und praktischen Probleme der modernen christlichen Dogmatik und Asketik“ verknüpft,³⁵ und zwar die Probleme der gesamten christlichen Theologie und Kultur.³⁶ Durch die persönliche Erfahrung der russischen Revolution und die Machtübernahme eines atheistischen Regimes in seiner Heimat wuchs in ihm eine neue Leidenschaft für die Ökumenische Bewegung mit dem Ziel der Einheit der Kirche: „Aufgrund der Erfahrung der Tragödie der Russischen Kirche und der persönlichen Verbannung aus Russland wurde die Überzeugung in mir geboren, dass wir Orthodoxen den Antichristen nicht allein überwinden können, und mich deshalb Gott zur Arbeit für die Wiedervereinigung berufen hat.“³⁷

In seinem zuerst 1937 englisch erschienen Buch mit dem Titel *Sophia. Die Weisheit Gottes* versuchte er, seine Vision einem westlichen Publikum zu erläutern. Dabei verstand er die „Sophiologie“ explizit als Antwort auf die „deutsche“ Frage nach dem „Wesen des Christentums“:

„Dank dieser Atmosphäre der Sensationslust oder des Skandals, die törichterweise um die Weisheitslehre geschaffen wurde, lernten auch westliche Leser das Wort „Sophia“ und „Sophiologie“ kennen, allerdings nur mit dem Beigeschmack irgendeiner orientalischen Exotik, der „Gnosis“ und überhaupt jeglichen Unsinn und Aberglaubens. Dabei kommt niemand auf den Gedanken, dass es

³⁵ Bulgakov, S. *Sofiya*, p. 35.

³⁶ Vgl. Mailov, A.I. *Russkaya religioznaya filosofiya "Puti"* [Russian Religious Philosophy of "Put"], (Issues 1–2). Saint-Petersburg: Vissihk humanitarnikh kursov Publ., 1992.

³⁷ Report of Conference held at High Leigh June 26–28, 1934 on "The Healing of Schism", Fellowship of St Alban and St Sergius Archive, Oxford, Folder labelled "The Fellowship Conference Policy Before 1940", p. 2. Gekürzt publiziert in *The Journal of the Fellowship of St Alban and St Sergius*, 1934, Vol. 25, pp. 3–7. Wir danken Brandon Gallaher für diese Information.

in Wirklichkeit um >„*das Wesen des Christentums*“< geht, das gerade auch die gesamte westliche [„wissenschaftliche“] Christenheit beschäftigt [Harnack, Schleiermacher, Barth usw. usw.].“³⁸

Damit meint Bulgakov u.a. das Werk *Über die Religion* (1799) von Friedrich Schleiermacher, in dem der protestantische Theologe und Philosoph die Religion als reines Phänomen untersuchte und von Metaphysik und Moral unterschied. Skandalträchtig versuchte Ludwig Feuerbach in *Das Wesen des Christentums* (1841) die Entstehung des Christentums aus der Position des anthropologischen Materialismus zu erklären: „Dieser Gegensatz, dieser Zwiespalt von Gott und Mensch, womit die Religion anhebt, [ist] ein Zwiespalt des Menschen mit seinem eigenen Wesen.“³⁹ Über dieses Werk verfasste Bulgakov 1905 eine ausführliche Kritik.⁴⁰ *Das Wesen des Christentums* (1899) ist zudem ein Hauptwerk des protestantischen Theologen Adolf von Harnack (1851–1930), eines der einflussreichsten Kirchenhistoriker, der die ersten drei Jahrhunderte des Christentums und insbesondere den Entstehungsprozess der Dogmen im Kampf der Kirche gegen den Gnostizismus erforschte. Es ist sein berühmtestes Werk, das einen umfassenden Überblick über die grundlegenden Ideen des Evangeliums und deren Entwicklung in der apostolischen Kirche und in den drei Hauptrichtungen des Christentums – im Katholizismus, in der Orthodoxie und im Protestantismus – bietet. Karl Barth wiederum war Harnacks Schüler und setzte sich mit der „dialektischen Theologie“ von dessen „liberaler“ Theologie ab, wie auch vom „christlichen Sozialismus“ der protestantischen Theologen Blumhardt.⁴¹

Bulgakov verortete das wesentliche Problem in der einseitigen Konzentration auf Gott oder die Welt, Transzendenz oder Immanenz, Gott oder Mensch – dabei kommt seines Erachtens das Wesen

³⁸ Bulgakov, S. *Sofiya*, pp. 20–21.

³⁹ Feuerbach, L. *Das Wesen des Christentums*. Bd. 2. Berlin: Akademie-Verlag. 1956, S. 79.

⁴⁰ Bulgakov, S.N. „Religiya chelovekobozhiya v russkoi revolyutsii“ [The religion of Humanity in the Russian Revolution], *Dva grada: issledovaniya o prirode obshchestvennykh idealov* [Two Cities: Study on the Nature of Social Ideals], Vol. 2. Moscow: Put' Publ., 1911, pp. 128–222.

⁴¹ Tillich, P. „Dialekticheskaya teologiya“ [Dialectic Theology], *Put'*, 1925, No. 1, pp. 148–149.

des Christentums vor allem im Dogma von Chalcedon über das Gottmenschentum zum Ausdruck, das den rechten Bezug zwischen der göttlichen und der menschlichen Natur definiert: unvermischt, unveränderlich, ungetrennt und unteilbar. Dieses Verhältnis bestimmt das gottgewollte Verhältnis des Schöpfers zu seiner Schöpfung, das die Welt nicht verneint, sondern bejaht, liebt und letztlich verklärt.

Was die protestantisch initiierte Ökumenische Bewegung der 1920er und 1930er Jahre betrifft, die nicht mehr über Dogmen streiten wollte, sondern nach dem Ersten Weltkrieg auf der Basis des gemeinsamen sozialen Engagements nach Einheit strebte, so ließ sich Bulgakov als ehemaliger „christlicher Sozialist“ aktiv auf die Zusammenarbeit ein,⁴² kritisierte aber auch hier die einseitige Konzentration auf ein „Nicäa der Ethik“, von dem der lutherische Bischof Nathan Söderblom an der Weltkirchenkonferenz in Stockholm 1925 gesprochen hatte.

Die neue soziale Bewegung im Christentum vollzieht sich noch in dem begrenzten Rahmen der angewandten Ethik („Nicaea der Ethik“), ohne noch eine ausreichend dogmatische Begründung für sich selbst gefunden zu haben, wie sie ihr eine christliche Anthropologie in der Idee des Gottmenschentums darzubieten vermöchte. Chalcedon muss für sie ein neues Nicaea der Dogmatik werden.⁴³

Die soziale und ökumenische Problematik sprach Bulgakov auch im dritten Teil seiner Trilogie *Über das Gottmenschentum*, in *Die Hochzeit des Lammes* (1939), an:

Die „Welt“ ist im Licht dieses Dogmas nicht das „Reich dieser Welt“, sondern die helle Schöpfung Gottes, die durch den Menschen zur Vergöttlichung emporgehoben wird. Deshalb müssen auch jene schöpferischen Aufgaben, die sich dem modernen

⁴² Zwahlen, R. „Sputniki po raznym putyam: Nikolai Berdyaev i Sergei Bulgakov“ [Satellites along different paths: Nikolai Berdyaev and Sergei Bulgakov], *Issledovaniya po istorii russkoi mysli 2008–2009* [Studies on the History of Russian Thought 2008–2009]. Moscow: Regnum Publ., 2012, pp. 334–424.

⁴³ Bulgakov S. „Die christliche Anthropologie“, *Kirche, Staat und Mensch. Russisch-orthodoxe Studien*. Genf: Forschungsabteilung d. Oekumenischen Rates f. praktisches Christentum, 1937, S. 253.

Menschen stellen, im Licht der kommenden Verklärung der Welt gelöst und als religiös-schöpferische Aufgaben und Erfüllung der Gebote Christi gesehen werden: „Die Werke, die Ich vollbringe, werdet auch ihr vollbringen, und ihr werdet noch größere als diese vollbringen“ (Jh 14,12). Eine erschöpfende Aufzählung dieser Aufgaben, die dem menschlichen Schöpfertum gestellt sind, zu geben, ist natürlich unmöglich, denn es birgt deren Unendlichkeit in sich. Eine dieser Aufgaben besteht darin, das soziale Element oder das Gattungsleben der Menschheit, d. h. die sozial-politische Organisation zu beherrschen: dies ist die soziale Frage in weitestem Sinne. Natürlich steht diesem Ziel die Zersplitterung des Christentums in Konfessionen im Weg, denn solange es sich als unfähig erweist, selbst diese Zersplitterung zu überwinden, bleibt es auch im Hinblick auf die soziale Regelung des Lebens kraftlos.⁴⁴

Bulgakovs Sophiologie, seine anfangs erwähnte „große Verkündigung“, war ein gewagter Versuch, Gott und Welt, Religion und „Säkularität“ sowie die christlichen Konfessionen miteinander zu versöhnen. Zu diesem Schluss kam auch die Theologin Natalia Vaganova in der ersten russischen Dissertation über Bulgakovs Sophiologie:

Die Bedeutung der Sophiologie Bulgakovs ist in der *intellectual history* des 20. Jahrhunderts nicht zu unterschätzen. Der äußerst gewagte Versuch des russischen Denkers, der in seinem philosophisch-theologischen System danach strebte, die fundamentalen Antinomien des Seins und letztlich die Welt untrennbar *sophiologisch* mit Gott zu verbinden – und dies in einer Epoche der Weltkatastrophen und des Zerfalls aller und jeglicher Verbindungen –, ist eine geistige Großtat von gewaltiger und bisher noch zu wenig gewürdigter historischer Bedeutung.⁴⁵

⁴⁴ Bulgakov, S.N. *Nevesta agntsa* [Bride of the Lamb]. Moscow: Obshchedostupnyi pravoslavnyi universitet Publ., 2005, p. 357 [nicht publizierte Übersetzung von Elke Kirsten].

⁴⁵ Vaganova, N.A. *Sofiologiya protoiereya Sergiya Bulgakova* [Sophiology of Archpriest Sergey Bulgakov]. Moscow: PSTGU Publ., 2010, p. 9.

Aktuelle Projekte

So galten Bulgakovs Bemühungen auch dem Verhältnis zwischen Russland und dem deutschsprachigen Raum – und in diesen Dienst stellen wir unsere Bemühungen an der *Forschungsstelle Sergij Bulgakov*.⁴⁶ Dabei möchten wir unseren Kolleginnen und Kollegen in Russland unseren Dank aussprechen, die uns bisher bei den Ausgaben hilfreich zur Seite gestanden sind: vor allem Natalja Makaševa,⁴⁷ Anna Rezničenko,⁴⁸ Natal’ja Vaganova sowie Aleksej Kozjrev bei der kommenden russisch-deutschen Ausgabe von Bulgakovs Buch *Sophia. Die Weisheit Gottes*, das erstmals auch in einer textkritischen, kommentierten Ausgabe auf Russisch erscheint.

Ein besonderes Projekt war 2019 die Veröffentlichung von Bulgakovs letztem Werk, der *Apokalypse des Johannes*, in der englischen Übersetzung von Mike Whitton und Michael Miller. Die Publikation in englischer Sprache ist aus verschiedenen Gründen eine Ausnahme: Im Verlauf einer einzigen Woche, erhielten wir die entsprechende Anfrage von Mike Whitton sowie den Vorschlag von Bronislava Popova, die Bilder von Schwester Joanna (Rejtlinger) zusammen mit diesem Werk Bulgakovs zu veröffentlichen: Nach dem Zweiten Weltkrieg wurde Schwester Joanna (1898–1988) beauftragt, eine Ikonostase für die neue Kapelle der Brotherhood St. Albans St. Sergius in London zu liefern. Sie tat dies zu Ehren ihres geistlichen Vaters, Sergij Bulgakov, der im Juli 1944 starb und einer der Gründer dieser anglikanisch-orthodoxen Bruderschaft war. Das gemeinsame Thema der Wandgemälde ist die Geschichte der sichtbaren und unsichtbaren Kirche gemäß Bulgakovs Auslegungen zur Apokalypse des Johannes. Eine Rekonstruktion der ursprünglichen

⁴⁶ Vgl. Tsygankov, A.S. “Nemetskoyazychnoe izdanie sochinenii S.N. Bulgakova: ot “Filosofii khozyaistva” do bibliografii” [German Edition of S.N. Bulgakov’s Works: from the “Philosophy of Household” to Bibliography]. *Vestnik Pravoslavnogo Svyato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta*, 2018, Series I, Issue 80, pp. 129–133.

⁴⁷ Vgl. Makaševa, N. „Sergij Bulgakovs ‚Philosophie der Wirtschaft‘. Historischer Kontext und Aktualität“, in: Bulgakov, S. *Philosophie der Wirtschaft*. Münster: Aschendorff Verlag, 2014, S. XIII–XXVII.

⁴⁸ Vgl. Rezničenko, A. „Artikel ‚Bulgakov‘ aus der Orthodoxen Enzyklopädie“, in: Bulgakov, S. *Aus meinem Leben*. Münster: Aschendorff Verlag, 2017, S. 167–189.

künstlerischen Konzeption von Schwester Joanna findet sich in unserem Buch, da sich die Bilder nun an einem anderen Ort in anderer Darstellung befinden.⁴⁹ „Die Apokalypse des Johannes“ ist der Schlusspunkt von Bulgakovs langem, verschlungenem Lebensweg und die Erfüllung seiner Theologie der Geschichte als chalcedonensische Beziehung zwischen dem Schöpfer der Welt und dem schöpferischen Menschen, die in Synergie eine Stadt, das neue Jerusalem oder ein gemeinsames Haus bauen, in dem es „viele Wohnungen“ gibt.

Mir scheint, dass der Oikos – das Haus oder die Wirtschaft eines Hauses – die Breite von Bulgakovs Denken gut symbolisiert, und er selbst hat darauf hingewiesen, dass sein intellektueller Weg „vom Marxismus zur Sophiologie“ dem Plan eines Gebäudes gleiche, der viele Male geprüft, verifiziert, korrigiert worden sei und sich gleichsam in sein Gegenteil verändert habe.⁵⁰ Deshalb, und aufgrund des Bezugs auf die göttliche Weisheit (Spr 9,1), veranstalten wir im September 2021 eine internationale Konferenz zum 150. Geburtstag Sergij Bulgakovs unter dem Titel „Building the House of Wisdom.“⁵¹

Sehr oft, wenn es zu Meinungsverschiedenheiten oder gar Streit mit Menschen kam, an deren ehrlichen Absichten er nicht zweifelte, zitierte Bulgakov den Vers „Im Hause des Vaters sind viele Wohnungen“ (Joh 14,3),⁵² so zum Beispiel auf der zweiten Ost-West-Theologischen Konferenz im September 1930 in der Schweizer Hauptstadt Bern. So schliesse ich diesen Beitrag mit den Worten, mit denen Bulgakov seinen Vortrag damals begann:

Im Hause des Vaters gibt es viele Wohnungen, und die Gaben des hl. Geistes sind verschiedene und die Dienste auch. Zwischen dem

⁴⁹ Vgl. Bulgakov, S. *The Apocalypse of John. An Essay in Dogmatic Interpretation*. Münster: Aschendorff Verlag, 2019.

⁵⁰ Bulgakov, S. „From Marxism to Sophiology“, *Review of Religion*, 1937, Vol. 1/4, pp. 361–368.

⁵¹ <https://www.unifr.ch/sergij-bulgakov/de/forschung/konferenzen/bulgakov-conference-2021.html>

⁵² Zum Beispiel gegenüber Nikolaj Berdjajev, vgl. *Bratstvo svyatoi Sofii: Materialy i dokumenty 1923–1939* [Brotherhood of Saint Sophia: Materials and Documents 1923–1939], comp. by N.A. Struve. Moscow, Paris: Russkii put' Publ., YMKA – PRESS, 2000, p. 251.

russischen und deutschen Typus der christlichen Frömmigkeit existieren ohne Zweifel sehr starke Differenzen, welche vielleicht das gegenseitige Verständnis schwierig machen, aber man muss geduldig und weise sein, um vom anderen lernen zu können und um nicht in einseitigem und eitlem Hochmut zu verharren. Das fordert von uns unser Christentum.⁵⁵

Bulgakovs Flaschenpost an das 21. Jahrhundert ist reichhaltig und für alle, die sich weltweit damit beschäftigen, gibt es noch viel zu entdecken und viel zu tun.

References

- Bulgakoff, S. “Die Wesensart der Russischen Kirche”, *Internationale Kirchliche Zeitschrift*, 1930, Bd. 3, S. 181–185.
- Bulgakoff, S. “Rez.: Kautsky, Karl. Die Agrarfrage”, *Archiv für soziale Gesetzgebung und Statistik*, 1899, Bd. 13, S. 710–734.
- Bulgakov S. “Die christliche Anthropologie”, *Kirche, Staat und Mensch. Russisch-orthodoxe Studien*. Genf: Forschungsabteilung d. Oekumenischen Rates f. praktisches Christentum, 1937. S. 209–255.
- Bulgakov, S. “From Marxism to Sophiology”, *Review of Religion*, 1937, Vol. 1/4, pp. 361–368.
- Bulgakov, S. *Bibliographie. Werke, Briefwechsel und Übersetzungen*, hrsg. von B. Hallensleben und R.M. Zwahlen. Münster: Aschendorff Verlag, 2017.
- Bulgakov, S. *Chasha Graalya. Sofiologiya stradaniya* [The Holy Grail. Sophiology of Suffering]. Minsk: Nikeya Publ., 2020. 384 pp. (In Russian)
- Bulgakov, S. *Jacob’s Ladder: On Angels*, trans. by T.A. Smith. Michigan / Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans, Grand Rapids, 2010. 183 pp.
- Bulgakov, S. N. “Sovremennoe arianstvo” [Contemporary Arians], *Tikhie dumy* [Quiet Thoughts]. Moscow: Respublika Publ., 1996, pp. 109–113. (In Russian)
- Bulgakov, S. *Philosophie der Wirtschaft*. Münster: Aschendorff Verlag, 2014. 379 S.

⁵⁵ Bulgakoff, S. “Die Wesensart der Russischen Kirche.” *Internationale Kirchliche Zeitschrift*, 1930, Bd. 3, S. 181.

- Bulgakov, S. *Philosophy of Economy: The World as Household*, trans. and ed. by C. Evtuhov. New Haven and London: Yale University Press, 2000. 360 pp.
- Bulgakov, S. *Sofiya – Premudrost' Bozhiya. Ocherk softiologii* [Sophia – God's Wisdom. An Essay on Sophiology], ed. by A.P. Kozyrev. Münster, 2021, in print. (In Russian)
- Bulgakov, S. *The Apocalypse of John. An Essay in Dogmatic Interpretation*. Münster: Aschendorff Verlag, 2019. 391 pp.
- Bulgakov, S. *The Bride of the Lamb*, trans. by B. Jakim. Michigan / Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans, Grand Rapids, 2001. 549 pp.
- Bulgakov, S. *The Burning Bush: On the Orthodox Veneration of the Mother of God*, trans. by T.A. Smith. Michigan / Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans, Grand Rapids, 2009. 215 pp.
- Bulgakov, S. *The Comforter*, trans. by B. Jakim. Michigan / Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans, Grand Rapids, 2004. 414 pp.
- Bulgakov, S. *The Lamb of God*, trans. by B. Jakim. Michigan / Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans, Grand Rapids, 2008. 472 pp.
- Bulgakov, S. *The Tragedy of Philosophy*, trans. by S. Churchyard. New York: Angelico Press, 2020. 302 pp.
- Bulgakov, S. *Towards a Russian Political Theology*, ed. and trans. by R. Williams. Edinburgh: T&T Clark, 2001. 320 pp.
- Bulgakov, S. *Unfading Light: Contemplations and Speculations*, trans. by T.A. Smith. Michigan / Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans, Grand Rapids, 2012. 554 pp.
- Bulgakov, S.N. "Neotlozhnaya zadacha (O soyuze khristianskoi politiki)" [An Urgent Task (On the Union of Christian Politics)], *Khristianskii sotsializm* [Christian Socialism], ed. by V.N. Akulinin. Novosibirsk: Nauka Publ., 1991, pp. 25–60. (In Russian)
- Bulgakov, S.N. "Religiya chelovekobozhiya v russkoi revoliutsii" [The religion of Humanity in the Russian Revolution], *Dva grada: issledovaniya o prirode obshchestvennykh idealov* [Two Cities: Study on the Nature of Social Ideals], Vol. 2. Moscow: Put' Publ., 1911, pp. 128–222. (In Russian)
- Bulgakov, S.N. "Tserkov' i kul'tura" [Church and Culture], *Dva grada: issledovaniya o prirode obshchestvennykh idealov* [Two Cities: Study on the Nature of Social Ideals], Vol. 2. Moscow: Put' Publ., 1911, pp. 303–313. (In Russian)
- Bulgakov, S.N. *Nevesta agntsa* [Bride of the Lamb]. Moscow: Obshchedostupnyi pravoslavnyi universitet Publ., 2005. 656 pp. (In Russian)

- Bulgakov, S.N. *Svet nevechernii* [Non-evening Light]. Moscow: Pespublishka Publ., 1994. 415 pp. (In Russian)
- Bulgakov, S. *Die Tragödie der Philosophie*, übers. von Alexander Kresling. Darmstadt: Otto Reichl Verlag, 1927. 328 S.
- Casanova, J. *Europas Angst vor der Religion*. Berlin: Berlin University Press, 2015. 142 S.
- Evtukhov, C. *The Cross and the Sickle. Sergei Bulgakov and the Fate of Russian Religious Philosophy*. Ithaca: Cornell University Press, 1997. 320 pp.
- Feuerbach, L. *Das Wesen des Christentums*, Bd. 2. Berlin: Akademie-Verlag, 1956. 740 S.
- Gallaher, B. "A Secularism of the Royal Doors: Toward and Eastern Orthodox Christian Theology of Secularism", *Fundamentalism or Tradition. Christianity after Secularism*, ed. by A. Papanikolaou, G. Demacopoulos. New York: Fordham University Press, 2019, pp. 108–130.
- Grishina, Z.V. "S.N. Bulgakov i Moskovskii Universitet nachala 90-kh godov XIX v." [S.N. Bulgakov and Moscow University in the Early of 90s of the XIX Century], *Vestnik MGU, Ser. 8: Istoriya*, 1994, No. 2, pp. 9–26. (In Russian)
- Hallensleben, B. „Ökumene Als Pfingstgeschehen Bei Sergij N. Bulgakov“, *Ökumene. Das eine Ziel – die vielen Wege*, hrsg. von I. Baumer und G. Vergauwen. Freiburg: Universitätsverlag Freiburg, 1995, S. 147–180.
- Heath, J. "On Sergii Bulgakov's The Tragedy of Philosophy", *Modern Theology*, 2021 (January), Vol. 37, Issue 3 [<https://doi.org/10.1111/moth.12676>, accessed on 04.10.2021].
- Heath, J. "Sergii Bulgakov's Linguistic Trinity", *Modern Theology*, 2021 (May), Vol. 37, Issue 4 [<https://doi.org/10.1111/moth.12708>, accessed on 04.10.2021].
- Junker, H. (hrsg.) *Sprachphilosophisches Lesebuch*. Heidelberg: C. Winter, 1948. 302 S.
- Khondzinskii, P.V. "Personalisticheskaya ekkleziologiya prot. Sergiya Bulgakova, prot. Georgiya Florovskogo i V.N. Losskogo" [Personalistic Ecclesiology of Prot. Sergei Bulgakov, Prot. Georges Florovsky, and V.N. Lossky], *Khristianskoe chtenie*, 2020, Vol. 5, pp. 10–22. (In Russian)
- Mailov, A.I. *Russkaya religioznaya filosofiya "Puti"* [Russian Religious Philosophy of "Put"], Issues 1–2. St. Petersburg: Vissshikh gumanitarnykh kursov Publ., 1992. 68 pp. (In Russian)
- Makaševa, N. „Sergij Bulgakovs ‚Philosophie der Wirtschaft‘. Historischer Kontext und Aktualität“, in: S. Bulgakov, *Philosophie der Wirtschaft*. Münster: Aschendorff Verlag, 2014, S. XIII–XXVII.

- Müller, L. *Russischer Geist und Evangelisches Christentum. Die Kritik des Protestantismus in der russischen religiösen Philosophie und Dichtung im 19. und 20. Jahrhundert*. Witten/Ruhr: Luther-Verlag, 1951. 178 S.
- Novgorodtsev, P.I., Bulgakov, S.N., Shershenevich, G.F., Kistyakovskii, B.A. *Programmy uchebnykh kursov v Moskovskom kommercheskom institute (1911–1921)* [Training Course Programs at the Moscow Institute of Commerce (1911–1912)], *Issledovaniya po istorii russkoi mysli 2003* [Studies on the history of Russian thought 2003]. Moscow: Modest Kolerov Publ., 2004, pp. 572–587. (In Russian)
- Petrashchek, K. „Rez.: Bulgakov, Sergius. Die Tragödie der Philosophie“, *Kant-Studien*, 1929, Bd. 34, S. 186–187.
- Plotnikov, N., Kolerov, M. „Den inneren Deutschen besiegen“. *Nationalliberale Kriegsphilosophie in Russland 1914–1917*, *Verführungen der Gewalt. Russen und Deutsche im Ersten und Zweiten Weltkrieg*, hrsg. von K. Eimermacher und A. Volpert. München: Wilhelm Fink, 2005, S. 31–70.
- Rezničenko, A. „Artikel ‚Bulgakov‘ aus der Orthodoxen Enzyklopädie“, in: S. Bulgakov, *Aus meinem Leben*. Münster: Aschendorff Verlag, 2017, S. 167–189.
- Ruppert, H.-J. „Einführung“, in: S.N. Bulgakov, *Sozialismus im Christentum?* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977, S. 7–15.
- Sapov, V.V. „Ya prikhozhu k Vam segodnya kak staryi znakomyi...“ (S.N. Bulgakov na kafedre) [“I come to you today as an old friend...“ (S.N. Bulgakov on the Lectern)], in: S.N. Bulgakov, *Istoriya ekonomicheskikh i sotsial’nykh uchenii* [History of Economic and Social Studies]. Moscow: Astrel’ Publ., 2007, pp. 3–12. (In Russian)
- Stepun, F.A. *Moskva nakanune voiny 1914 goda* [Moscow on the Eve of the 1914 War], *Novyi zhurnal*, 1951, Vol. 26, pp. 140–167. (In Russian)
- Struve, N.A. (comp.) *Bratstvo svyatoi Sofii: Materialy i dokumenty 1923–1939* [Brotherhood of Saint Sophia: Materials and Documents 1923–1939]. Moscow, Paris: Russkii put’ Publ., YMKA – PRESS, 2000. 336 pp. (In Russian)
- Tillich, P. „Dialekticheskaya teologiya“ [Dialectic Theology], *Put’*, 1925, No. 1, pp. 148–154. (In Russian)
- Tsygankov, A.S. „Nemetskoyazychnoe izdanie sochinenii S.N. Bulgakova: ot ‚Filosofii khozyaistva‘ do bibliografii“ [German Edition of S.N. Bulgakov’s Works: from the “Philosophy of Household” to Bibliography], *Vestnik Pravoslavnogo Svyato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta*, 2018, Series I, Issue 80, pp. 129–133. (In Russian)

- Tsygankov, A.S. Obolevich, T. “Bulgakov v Shveitsarii: sovremennye issledovaniya filosofii o. Sergiya Bulgakova vo Friburge” [Bulgakov in Switzerland: Contemporary Studies of the Philosophy of Fr. Sergij Bulgakov in Freiburg], *Vestnik RHGA*, 2015, No. 4, pp. 315–333. (In Russian)
- Tsygankov, A.S., Obolevich, T. “Sotsial’naya filosofiya Sergeya Bulgakova v sovremennykh nemetskoyazychnykh issledovaniyakh (na primere rabot K. Breckner)” [The Social Philosophy of Sergei Bulgakov in the Contemporary German-speaking Investigations (on the Example of the Works of K. Breckner)], *Istoriya filosofii*, 2016, Vol. 21, No. 1, pp. 108–115. (In Russian)
- Vaganova, N.A. *Sofiologiya protoiereya Sergiya Bulgakova* [Sophiology of Archpriest Sergey Bulgakov]. Moscow: PSTGU Publ., 2010. 464 pp. (In Russian)
- Yantsen, V.V. “Pis’ma russkikh myslitelei v Bazel’skom arkhive Fritsa Liba: N.A. Berdyaev, Lev Shestov, S.L. Frank, S.N. Bulgakov (1926–1948)” [Letters of Russian thinkers in the Basel archives of Fritz Lieb: N.A. Berdyaev, Lev Shestov, S.L. Frank, S.N. Bulgakov (1926–1948)], *Issledovaniya po istorii russkoi mysli: Ezhegodnik za 2001–2002 gg.* [Studies on the history of Russian thought: Yearbook for 2001–2002]. Moscow: Tri Kvadrata Publ., 2002, pp. 227–563. (In Russian)
- Zwahlen, R. “Sputniki po raznym put’am: Nikolai Berdyaev i Sergei Bulgakov” [Satellites along different paths: Nikolai Berdyaev and Sergei Bulgakov], *Issledovaniya po istorii russkoi mysli 2008–2009* [Studies on the History of Russian Thought 2008–2009]. Moscow: Regnum Publ., 2012, pp. 334–424. (In Russian)

Послание в бутылке для XXI века? К 150-летию со дня рождения отца Сергея Булгакова

Цвален Регула М. – доктор философии, научный руководитель Исследовательского центра Сергея Булгакова. Институт экуменических исследований Фрибургского университета, Швейцария. Avenue de l’Europe 20, Fribourg, CH-1700, Schweiz; e-mail: regula.zwahlen@unifr.ch

Аннотация. Сергей Булгаков был знатоком немецкой культуры, философии и теологии и приложил все усилия для того, чтобы его

работы были восприняты в немецкоязычных странах. В особенности в контексте экуменического движения 1930-х гг. он пытался быть посредником между протестантским и православным богословием. С.Н. Булгаков, среди прочего, разработал свою «софиологию» как конструктивный выход из одностороннего мирового утверждения «либерального богословия», а также из столь же одностороннего всемирного отрицания «диалектического богословия». Доктрина Софии основана на Халкидонском догмате о Богочеловечестве, который определяет правильные отношения между божественной и человеческой природой, между Богом и Его творением.

Исследовательский центр Сергия Булгакова был основан в 2011 г. Барбарой Халленслебен в Университете Фрайбурга, Швейцария. Он издает немецкие переводы его работ под академическим руководством Регулы М. Цвален. Его цель – сделать комплекс сочинений Булгакова, особенно те произведения, которые относятся к богословию христианского экуменизма, доступным для широкой общественности в немецкоязычных странах.

Ключевые слова: Сергей Булгаков, рецепция, Германия, Швейцария, экуменизм, софиология

Для цитирования: *Zwahlen R.M.* Eine Flaschenpost für das 21. Jahrhundert? Zum 150. Geburtstag von Vater Sergij Bulgakov // Историко-философский ежегодник. 2021. № 36. С. 196–220.

Message in a Bottle For the 21st Century? On the Occasion of Father Sergij Bulgakov's 150th Birthday

Regula M. Zwahlen

PhD in Philosophy, Postdoctoral Research Associate, Head of the Sergij Bulgakov Research Centre. Institute for Ecumenical Studies of the University of Friborg, Switzerland. Avenue de l'Europe 20, Fribourg, CH-1700, Schweiz; e-mail: regula.zwahlen@unifr.ch

Abstract. Sergij Bulgakov was a connoisseur of German culture, philosophy and theology and made early efforts to ensure the reception of his work in the German-speaking world. Especially within the ecumenical movement of the 1930s he tried to mediate between Protestant and Orthodox

theology. He developed his “Sophiology” among other things as a constructive way out of the one-sided world affirmation of “liberal theology” as well as out of the equally one-sided world negation of “dialectical theology”. The doctrine of Sophia is based on the dogma of Chalcedon about God-humanity, which defines the right relation between the divine and the human nature, hence between God and his creation.

The Sergij Bulgakov Research Centre was founded in 2011 by Barbara Hallensleben at the University of Fribourg Switzerland and publishes German translations of his work under the academic direction of Regula M. Zwahlen. It aims to make Bulgakov’s complex work accessible to the public in German-speaking countries, especially in its references to the theology of Christian ecumenism.

Keywords: Sergij Bulgakov, Reception, Germany/Switzerland, Ecumenical Christianity, Sophiology

For citation: Zwahlen, R.M. “Eine Flaschenpost für das 21. Jahrhundert? Zum 150. Geburtstag von Vater Sergij Bulgakov”, *Istoriko-filosofskii ezhegodnik*, 2021, No. 36, pp. 196–220.

Kulturelle Übersetzung als Integrationsstrategie. Intellektuelle Biographien russischer Philosophen im Exil nach 1945

Wolfgang Stephan Kissel

Dr. hab., Professor, Kultur- und Literaturwissenschaftler (Slavist). Universität Bremen. Bibliothekstr. 1, Bremen, 28359, Deutschland; e-mail: kissel@uni-bremen.de

Abstract. Der Artikel untersucht, wie sich russische Exilphilosophen während der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts in westliche Wissenschaftssysteme integriert haben. Skizziert werden sechs sehr verschiedenartige intellektuelle Biographien von Ivan Il'in, Georgij Fedotov, Georgij Florovskij, Alexandre Koyré, Alexandre Kojève und Isaiah Berlin. Sie waren durch Geburt, Erziehung, Sprachkenntnisse eng mit Russland verbunden und gehörten einer zweiten und dritten Phase der russischen Emigrationsphilosophie an, die in die Zwischenkriegszeit von 1918–1939 und in die Nachkriegszeit seit 1945 fallen. So unterschiedlich die Biographien, Denkfiguren, Themen und Methoden dieser Philosophen waren, sie alle praktizierten im weitesten Sinn Formen kultureller Übersetzung, um sich in westlichen Wissenschaftsinstitutionen zeitweise oder auf Dauer zu etablieren und zumeist auch um ihrer potentiellen Hörer- und Leserschaft in den Gastländern USA, Großbritannien, Frankreich, Schweiz oder Deutschland eine Vorstellung von der Spezifik russischen Denkens zu vermitteln. Daher entwickelten sich ihre Forschungen oft transnational zwischen verschiedenen Kulturen und Sprachen bzw. zwischen den Disziplinen und Institutionen. Dieser Befund wirft die Frage auf, inwieweit sich die Emigrationsphilosophie auf russische Texte eingrenzen lässt bzw. inwieweit westliche Sprachen, in erster Linie Englisch, Französisch und Deutsch, als Sprachen des russischen philosophischen Diskurses betrachtet werden müssen. Da es sich nur um eine begrenzte Auswahl und Anzahl von Biographien handelt, sollten weitere Studien prüfen, ob bzw. welche Formen

kultureller Übersetzung auch für andere russische Exilphilosophen charakteristisch waren.

Schlüsselbegriffe: Intellektuelle Biographien, russische Philosophie der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts im Exil, Integration durch kulturelle Übersetzung, Mehrsprachigkeit

Empfohlene Zitierweise: Kissel, W.S. "Kulturelle Übersetzung als Integrationsstrategie. Intellektuelle Biographien russischer Philosophen im Exil nach 1945", *Istoriko-filosofskii ezhegodnik*, 2021, No. 36, pp. 221–250.

I. Einführung

Philosophie und Philosophen spielten eine wichtige Rolle in den russischen Exilkulturen des 20. Jahrhunderts. Der Historiker Marc Raeff hat in seiner Kulturgeschichte der russischen Emigration von 1919–1939 vor allem die Verbindungslinien zwischen der Philosophie der Vorkriegszeit und der Emigration aufgezeigt und den Einfluss von Philosophen wie Nikolaj Berdjaev auf die westliche Philosophie hervorgehoben.¹ In den Geschichten der russischen Philosophie von Vasilij Zen'kovskij und Wilhelm Goerdts ist das 20. Jahrhundert jedoch nur sehr selektiv vertreten.² Diese Zurückhaltung ist einerseits durch den Entstehungszeitpunkt dieser Philosophiegeschichten, andererseits auch durch die Schwierigkeit des Gegenstandes bzw. der Materiallage zu erklären.³ Beide Autoren konzentrierten sich ebenfalls auf die Nachfolger Vladimir Solov'evs auf dem Gebiet der Religionsphilosophie wie Nikolaj Berdjaev, Sergej Bulgakov oder Pavel Florenskij.⁴ Eine Vielzahl von

¹ Raeff, M. *Russia Abroad. A Cultural History of the Russian Emigration, 1919–1939*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1990, pp. 104–105.

² Vgl. Zen'kovskij, V.V. *Istoriya russkoi filosofii* [History of Russian Philosophy], 2 Vols. Paris: YMKA-Press, 1989 und Goerdts, W. *Russische Philosophie. Zugänge und Durchblicke*. Freiburg/München: Karl Alber, 1984.

³ Zen'kovskijs „Geschichte“ wurde erstmals 1948–1950 in Paris publiziert, Goerdts „Geschichte“ 1984.

⁴ Von den hier ausgewählten Philosophen erörtert Zen'kovskij nur den frühen Il'in ausführlicher, Florovskij sieht er als Theologen oder Kirchenhistoriker, Fedotov, Koyré, Kojève, Berlin erwähnt er überhaupt nicht. Die Kategorien „Exilphilosophie“

Wiederentdeckungen, Editionen und Wiederauflagen, Biographien und Monographien sowie von Forschungsartikeln, die vor allem russische Historiker und Philologen seit Mitte der 1980er Jahre erarbeitet haben, hat den Kenntnisstand und die Materialbasis, über die die Forschung heute verfügen kann, wesentlich erweitert.⁵ Eine umfassende Geschichte der russischen Exilphilosophie des 20. Jahrhunderts rückt so allmählich in den Bereich des Möglichen.

Der folgende Artikel versteht sich als weitere Vorstudie zu einer solchen Gesamtgeschichte und sucht nach neuen Ansätzen und Verbindungslinien zwischen Vor-, Zwischen- und Nachkriegszeit. Er plädiert dafür, auch Vertreter anderer Denkströmungen in die Geschichtsschreibung der Exilphilosophie aufzunehmen, die nicht ausschließlich auf Russisch publizierten, wohl aber durch Geburt, Erziehung, Sprachkenntnisse eng mit Russland verbunden waren. Sie gehörten folglich einer zweiten und dritten Phase der russischen Emigrationsphilosophie an, die in die Zwischenkriegszeit von 1918–1939 und in die Nachkriegszeit seit 1945 fallen. Diese beiden Phasen lassen sich nicht auf eine einzelne Schule oder Richtung in der Philosophie reduzieren, sondern können adäquater am Beispiel repräsentativer Philosophen dargestellt werden, die weitgehend unabhängig voneinander Hauptströmungen des Jahrhundertbeginns weiterentwickelt haben.

Die beiden Phasen lassen sich auch nicht völlig trennscharf von der Ersten Emigration abgrenzen, vielmehr gibt es eine Reihe von Überschneidungen in der Ereignisgeschichte, in den Biographien der Akteure und in den philosophischen Themen und Forschungen. Schließlich können sie auch nicht der „Zweiten bzw. der Dritten russischen Emigration“ zugeordnet werden, die durch eine

oder „Philosophen im Exil“ diskutiert er nicht. Vgl. Zen'kovskij, *Istoriya*, Bd. II, pp. 269–461, hier besonders pp. 365–369 und pp. 459–460. Goerdts erwähnt Koyrés Arbeit über Philosophie und russisches Nationalbewusstsein, würdigt ihn jedoch nicht als Wissenschaftstheoretiker. Isaiah Berlin erwähnt er im Zusammenhang mit Herzen, Il'in nur als Schüler von Novgorodcev. Florovskij, Fedotov und Kojève erwähnt er gar nicht. Die Kategorie „Exilphilosophie“ taucht bei ihm ebenfalls nicht auf. Vgl. Goerdts, *Russische Philosophie*, hier S. 155, 158, 523–527, 664.

⁵ Soweit sie für die Argumentation einschlägig sind, wurden sie in die Bibliographie aufgenommen bzw. werden sie im Abschnitt „intellektuelle Biographie“ angeführt.

Flüchtlingswelle während des Zweiten Weltkriegs 1943–1945 bzw. eine Ausreise- und Ausweisungswelle während der späten sechziger und siebziger Jahre entstanden.⁶ Im Rahmen dieses Artikels soll beispielhaft gezeigt werden, dass Fragen nach den Details intellektueller Biographien, nach den Praktiken kultureller Übersetzung und nach Erfolg oder Misserfolg der Integration von Emigranten in andere Wissenschaftssysteme der Geschichte der russischen Exilphilosophie neue Impulse verleihen können.

II. Intellektuelle Biographien

Die nach diesen Vorgaben ausgewählten Philosophen Ivan Il'in, Georgij Fedotov, Georgij Florovskij, Alexandre Koyré, Alexandre Kojève und Isaiah Berlin wurden im Russischen Reich zwischen 1883 und 1909 geboren und gehörten damit der Generation der „klassischen“ Moderne an. Alle beherrschten das Russische muttersprachlich, alle mit Ausnahme Berlins durchliefen das russische Gymnasium, einige erreichten im Wissenschaftssystem noch erste Positionen, alle verließen Russland bzw. die Sowjetunion bis spätestens Mitte der zwanziger Jahre. Die Oktober-Revolution 1917 und die Flucht bzw. Vertreibung waren eindeutig die entscheidenden historischen Zäsuren bzw. die Schlüsselereignisse in ihren Biographien.

Doch nur Ivan Il'in reiste auf einem der „Philosophendampfer“ im September 1922 ins Exil, die anderen gelangten auf anderen Wegen dorthin oder befanden sich schon dort. Wertet man den „Philosophendampfer“ als Symbol für die Austreibung des liberalen Geistes aus dem sowjetischen Staat, dann hat dieses Symbol sicher für alle genannten Philosophen Gültigkeit, zugleich aber muss an die Verschiedenartigkeit ihrer „Denk-Wege“ ins und im Exil erinnert werden. Daher ist es angemessener, von einer Ereignisabfolge

⁶ Zur Geschichte der Ersten Emigration und dem Problem der Abgrenzung von den folgenden Emigrationen vgl. Struve, G. *Russkaya literatura v izgnanii* [Russian Literature in Exile]. Paris-Moscow: YMKA-Press, Russkii Put' Publ., 1996, pp. 27–35 und Schlögel, K. (hrsg.). *Der große Exodus. Die russische Emigration und ihre Zentren 1917–1941*. München: C.H. Beck, 1994, S. 9–20.

„Revolution – Errichtung einer Diktatur – Flucht oder Ausweisung“ zu sprechen, mit der die Biographien der ausgewählten Philosophen im Zeitraum von 1917–1925 eng verflochten waren. Somit ergeben sich sechs Verflechtungsgeschichten zwischen individuellen Laufbahnen, Wissenschaftsinstitutionen und epistemischen Feldern.

Ivan Aleksandrovič Il'in (1883–1954) kann als paradigmatischer Fall eines verbannten Philosophen betrachtet werden, der sich gegen das erlittene Unrecht ein Leben lang mit seiner philosophischen Produktion gewehrt hat. In Moskau als Sohn russischer und deutscher Adelsgeschlechter geboren, erhielt er eine Ausbildung in Jura und Philosophie, die ihn befähigte, eine konservative Lesart des russischen Staatsrechts auf eine eigenständige Hegel-Exegese zu gründen. Nach einem Studium in Göttingen bei Husserl lehrte Il'in von 1912–1917 an russischen Universitäten. Er promovierte 1918 bei dem Rechtsphilosophen P.I. Novgorodcev mit einer Arbeit über Hegels Philosophie als Lehre über die Konkretheit Gottes und des Menschen (*Filosofija Gegelja kak učenje o konkretnosti Boga i človeka*), Hegel-Studien sollten ihn auch in den kommenden Jahrzehnten beschäftigen. Im selben Jahr schloss er sich der „weißen Bewegung“ gegen die Bolschewiki an und hielt an dieser politischen Orientierung und erbitterten Feindschaft zeitlebens fest. Die Zwangsexilierung auf einem der Philosophen-Dampfer im September 1922 beendete seine akademische Karriere in Russland abrupt.⁷

Georgij Petrovič Fedotov (1886–1951), im Gouvernement Saratov als Sohn eines höheren Verwaltungsbeamten geboren, durchlief ein weites Spektrum vom Studium der Ingenieurwissenschaften in Petersburg und politischem Engagement auf Seiten der Sozialdemokraten bis hin zu einer Konversion zur Orthodoxie, die auch über eine Umorientierung zu den historischen Wissenschaften, insbesondere zur Kirchen- und Religionsgeschichte erfolgte. Wiederholt wurde er wegen Unruhestiftung und revolutionärer Umtriebe verhaftet. Nach Deutschland ausgewiesen, studierte er in Berlin und Jena (1906/7) Geschichte und schloss 1908 ein Studium

⁷ Vgl. Poltorackii, N.P. *Ivan Aleksandrovič Il'in. Žizn', trudy, mirovozzrenie* [Ivan Aleksandrovič Il'in. Life, Works, Worldview]. Tenafly (New York): Ermintazh Publ., 1989.

der Mediävistik bei I.M. Grevs in Petersburg an. Nach Abschluss seiner Studien und Beginn einer akademischen Laufbahn erwarb er 1916 den Titel eines Privatdozenten der Petersburger Universität, 1918 gründete er zusammen mit A.A. Mejer in Petersburg den philosophisch-religiösen Kreis *Die Auferstehung (Voskresenie)* und publizierte in dessen Zeitschrift *Freie Stimmen (Svobodnye golosa)*. Die etwas liberalere sowjetische Ausreisep Praxis Mitte der zwanziger Jahre gestattete ihm 1925 eine Studienreise nach Berlin, die zum dauerhaften Exil wurde.⁸

Der in Taganrog geborene, aus wohlhabender jüdischer Familie stammende Alexandre Koyré (1892–1964, Geburtsname Aleksandr Vladimirovič Kojranskij) absolvierte in Odessa ein humanistisches Gymnasium. Noch vor dem Ersten Weltkrieg ging er nach Göttingen, um bei Hilbert und Husserl, und nach Paris, um u. a. bei Bergson zu studieren. Früh vermittelte er die Philosophie Husserls nach Frankreich und Bergsons nach Deutschland. Nach Teilnahme am Ersten Weltkrieg und Flucht aus Russland ließ er sich 1920 endgültig in Paris nieder und gewann durch Studien zur Gottesidee von Anselm von Canterbury und zu Jakob Böhme bald erste Anerkennung im französischen Wissenschaftssystem.⁹

Georgij Vasil'evič Florovskij (1893–1979) stammte aus einer Priesterfamilie in Elisavetgrad, wuchs in Odessa auf, wo er an der historisch-philologischen Fakultät Philosophie und Naturkunde studierte, im Oktober 1919 wurde er zum Privatdozenten in Novorossijsk ernannt. Auf Grund der Gefahr für seine Familie emigrierte er jedoch bereits im Januar 1920 nach Bulgarien. Seine ersten Exilstationen in Sofija (1920–1921) und bald darauf in Prag (1921–1924) nutzte er für intensive Kontakte innerhalb der Exilkreise und für Forschungen und Publikationen zur Religionsphilosophie. In Prag, wo er als Privatdozent Rechtsphilosophie lehrte, gründete er zusammen mit dem Sprachhistoriker Nikolaj Trubeckoj, dem

⁸ Vgl. Boikov, V.F. “Sud’ba i grechi Rossii (filosofsko-istoricheskaya publitsistika G.P. Fedotova)” [The Fate and Sins of Russia (G.P. Fedotov’s Writings on Philosophy of History)], in: G.P. Fedotov, *Sud’ba i grehi Rossii* [The Fate and Sins of Russia], 2 Vols. St. Petersburg: Sofija Publ. 1991, pp. 3–38.

⁹ Zur Biographie Koyrés vgl. Zambelli, P. *Alexandre Koyré in incognito*. Florence: Olschki Editore, 2016.

Geographen und Ökonomen Petr Savickij und dem Musikologen Petr Suvčinskij die Bewegung der Eurasier, bevor er 1924 nach Paris übersiedelte.¹⁰

Alexandre Kojève (1902–1968, Geburtsname Aleksandr Vladimirovič Koževnikov), sympathisierte zwar mit der kommunistischen Ideologie, entstammte aber dem Moskauer Großbürgertum und musste daher nach der Oktober-Revolution um sein Leben fürchten. Auf der Flucht über Polen rettete er einen Teil seines Vermögens, von dem er ein Studium der Philosophie und fernöstlichen Sprachen und Religionen in Heidelberg finanzierte. Er schloss bei Karl Jaspers mit einer Dissertation über Vladimir Solov'evs Religionsphilosophie ab. Als Neffe Vasilij Kandinskij hatte Kojève auch Zugang zu Künstlerkreisen der Avantgarde und knüpfte bei Studien in Berlin und Paris, wohin er 1926 umsiedelte, Kontakte zu Intellektuellen wie Alexandre Koyré oder Leo Strauss, mit dem er lange Jahre regelmäßig korrespondierte.¹¹

Der jüngste der sechs Philosophen, Isaiah Berlin (1909–1997), am westlichen Rand des Zarenreichs, in Riga geboren, wuchs in einem wohlhabenden jüdischen Elternhaus mit Russisch und Deutsch als Umgangssprachen heran. Die Eltern flohen mit dem Sohn 1916 nach Petrograd, wo Berlin beide Revolutionen des Jahres 1917 mit ihren Gewaltexzessen aus nächster Nähe erlebte. Seine heftige Aversion gegen Gewalt und die intensive Reflexion über das Wesen und die Grenzen der Freiheit hat er selbst in Zusammenhang mit diesen Eindrücken gebracht. Die Familie floh schließlich auch vor den Bolschewiki und ließ sich 1921 in England nieder. Innerhalb eines Jahres fand Berlin sich mit der neuen Umgebung und Sprache zurecht, blieb aber ein Leben lang der russischen Kultur verbunden. Die Entscheidung, ihn in diese repräsentative Reihe aufzunehmen,

¹⁰ Zur Biographie Florovskij's vgl. Senokosov, Y.P. (ed.). *Georgii Florovskii: Svyashchennosluzhitel', bogoslov, filosof* [Georgy Florovsky: Priest, Theologian, Philosopher]. Moscow: Progress – Kul'tura Publ., 1995.

¹¹ Zu Kojève vgl. Auffret, D. *Alexandre Kojève: La philosophie, l'état, la fin de l'histoire*. Paris: B. Grasset, 1990. Meyer, M. *Ende der Geschichte?* München: Carl Hanser, 1993. Nichols, J.H. *Alexandre Kojève: Wisdom at the End of History*. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 2007. Rejs, E.G. *Kozhevnikov, kto Vy?* [Kozhevnikov, Who are you?]. Moscow: Russkij put' Publ., 2000.

kann sich auf Berlin selbst berufen, der sich nicht als englischen Philosophen betrachtete, sondern darauf bestand, ein „russischer Jude aus Riga“ zu sein.¹²

III. Kulturelle Übersetzung

Als Hauptströmungen, an denen diese Philosophen ihr Werk ausrichteten, sind zu nennen: Religionsphilosophie, Geschichtsphilosophie, Religionsgeschichte, Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte. Mit der Religionsphilosophie der Jahrhundertwende setzten sich der Mediävist und Historiker Georgij Fedotov und der Rechtsphilosoph und Patrologe Georgij Florovskij besonders intensiv auseinander. Beiden ging es um die Bewahrung des kulturellen Gedächtnisses Russlands, das sie durch die bolschewistische Revolution in seiner Substanz bedroht sahen. Beide haben das spirituelle Erbe der Rus' neu erschlossen. Doch setzten sie sehr verschiedene Akzente in ihren Forschungen.

Florovskij hielt auch nach seiner Abkehr von den Eurasiern fest an einer eher negativen Bewertung der petrinischen bzw. Petersburger Periode und einer mit Vorbehalten positiven Bewertung der Oktober-Revolution, da der Bruch mit dem petrinischen Erbe es erlaubte, wieder an den Byzantinismus und die Geschichte der eurasischen Rus' der vorpetrinischen Epoche anzuknüpfen. Diese Grundhaltung rief bei vielen seiner Kollegen heftigen Widerspruch hervor und beschädigte Florovskijs Ansehen in den Kreisen der russischen Emigration. Das Schwergewicht seiner Forschungen lag eindeutig auf der Auseinandersetzung mit der Religionsphilosophie Vladimir Solov'evs, den er bei seinen frühen Studien in Odessa und Sofia noch als seinen Lehrer betrachtet hatte. Seit Ende 1922 – Anfang 1923 zeichnete sich eine zunehmend kritischere Einschätzung, insbesondere der Sophiologie ab. Solov'evs Mystik führe

¹² Ignatieff, M. *Isaiah Berlin: A Life*. London: Chatto & Windus, 1998. Lilla, M. *The Legacy of Isaiah Berli*, New York: New York Review Books, 2001. Wokler, R. „Isaiah Berlin's Enlightenment and Counter-Enlightenment,“ *Isaiah Berlin's Counter-Enlightenment*, ed. by J. Mali and R. Wokler. Philadelphia, PA: American Philosophical Society, 2003, pp. 13–31.

in „Sackgassen“, die mit der theistischen Lehre der Orthodoxie nicht vereinbar seien.¹³

In Paris setzte er am Institut de théologie orthodoxe Saint-Serge (Svjato-Sergievskij pravoslavnyj bogoslovskij institut) seine Studien zur östlichen Patristik fort, die mit historischen Methoden und Quellenkritik die theologische Substanz der orthodoxen Kirchenväter rekonstruieren und auf diesem Weg eine neopatristische Synthese erreichen sollten. 1937 schloss er die Übersichtsdarstellung *Die Wege der russischen Theologie (Puti russkogo bogoslovija)* ab, mit der er die Grundlagen orthodoxer Theologie erneuern und zugleich eine schärfere Grenze zwischen Religionsphilosophie und Theologie ziehen wollte.¹⁴

Die Theologie sollte ihre Antworten auf die Moderne des 20. Jahrhunderts in den genuin orthodoxen Wissensbeständen finden, nicht durch den Import westlicher philosophischer Systeme. Florovskij gelangte zu dem ausdrücklichen Schluss, dass es eine neue Offenbarung auch im Kreis der gottsuchenden Schriftsteller und Philosophen Lev Tolstoj, Fedor Dostoevskij, Nikolaj Fedorov oder Konstantin Leont'ev nicht gegeben habe. Seine Kritik weitete er aus auf die Nachfolger Solov'evs wie Pavel Florenskij, Nikolaj Berdjaev und nicht zuletzt auf Sergej Bulgakov, der ebenfalls am Institut Saint-Serge lehrte und den er vom Standpunkt seiner historischen Rekonstruktion der Patristik und der byzantinischen Wurzeln der Orthodoxie besonders scharf kritisierte.

Auch der Historiker Georgij Fedotov gehörte seit 1926 zum Lehrkörper von Saint-Serge. Er legte einen Schwerpunkt auf Kirchen- und Religionsgeschichte des (russischen) Mittelalters und trat mit einer Monographie zu den *Heiligen des alten Russlands (Svjatye Drevnej Rusi, 1931)* hervor. Diese Linie seiner Forschungen über die Religiosität (religioznost') der Rus' sollte Fedotov in den kommenden Jahren konsequent fortsetzen. Ein Stipendium des

¹³ Vgl. dazu: Gavrilyuk, P.L. *Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance. Changing Paradigms in Historical and Systematic Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

¹⁴ Vgl. Raeff, M. *Russia Abroad*, pp. 178–181 hebt die Bedeutung der *Puti russkogo bogosloviya* für die gesamte folgende russische Kultur- und Ideengeschichte hervor.

Bachmetev Fund erlaubte es ihm, den ersten Band seiner Geschichte der orthodoxen Religiosität abzuschließen, der unter dem Titel *The Russian Religious Mind. Kievan Christianity* 1946 erschien. Seine Erläuterungen zum englischen Titel, die er der Monographie vorausschickte, geben einen Einblick in die Relevanz der Sprachwahl und der damit verbundenen Weichenstellung bei der kulturellen Übersetzung:

It is not without some hesitation that I have chosen as my title *The Russian Religious Mind*.

Although in English the word *mind* has mainly an intellectual connotation, it can also be used in the sense of the whole content of consciousness. Since I am writing the history not of Russian religious thought, but of Russian religious consciousness, it is in this larger sense that I employ the term throughout the book. Were I writing in Russian, I would choose a word corresponding to the German *Religiosität* (*religioznost'*). The French prefer *sentiment religieux*, which has a richer meaning than merely religious feeling. For the English reader, 'religious mind' appears to be the nearest approximation to the idea.¹⁵

Das semantische Feld, das in diesen knappen Bemerkungen umschrieben wird, besteht aus vier Begriffen in vier Sprachen: „religious mind“, „Religiosität“, „religioznost'“, „sentiment religieux“. Jeder dieser Begriffe hätte als Titel eines anderen Buches in einer anderen Sprache dienen können. Die Entscheidung zugunsten des Englischen fiel auf Grund der persönlichen Exilsituation des Autors, seiner Flucht aus Frankreich und Umsiedlung in die Vereinigten Staaten, wo er wesentlich günstigere materielle Existenzbedingungen vorfand. Doch die vier wichtigsten Sprachen der russischen Exilkultur bleiben im Hintergrund, wenn auch in unterschiedlichem Maße, wirksam. Wie diese tendenzielle Mehrsprachigkeit, so zeichnet auch der transdisziplinäre Charakter die Monographie aus. Mit einem eindeutigen Schwerpunkt auf den religiösen Praktiken nahm die Studie Verfahren der späteren historischen Anthropologie bzw. der Anthropologie der Religion vorweg. Dadurch traten das lange

¹⁵ Fedotov, G.P. *The Russian Religious Mind*, 2 Vols. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1966. Vol. I, p. ix.

Fortwirken heidnischer Praktiken bzw. der Synkretismus christlicher und heidnischer Praktiken ebenso wie die kenotische Ausrichtung der russischen Volksfrömmigkeit deutlicher hervor als in der früheren Forschung.¹⁶

In seiner Publizistik betonte Fedotov hingegen stärker epochendiagnostische bzw. kulturphilosophische Interessen. In zahlreichen Artikeln, Kommentaren, Glossen, die u.a. in den Exilzeitschriften *Novyj grad* und *Sovremennye zapiski* erschienen, profilierte er sich als scharfer Beobachter des Zeitgeschehens in der Sowjetunion. So lieferte er mit den Briefen über die russische Kultur von 1939 einen der frühesten und luzidesten Kommentare zum stalinistischen Elitenwechsel und zur Vertreibung oder physischen Auslöschung der (vor)revolutionären Intelligenz. Seine Publizistik suchte aber auch nach Wegen, um die Zukunft für eine russische Gesellschaft offen zu halten, die nach dem Kommunismus zu demokratischen Institutionen und liberaler Meinungsvielfalt zurückfinden sollte.

Im Vergleich zu Florovskij und Fedotov tendierte Ivan Il'in deutlich stärker zu einer problematischen Variante von spekulativer Geschichtsphilosophie, die in vieler Hinsicht in eine rückwärtsgewandte Ideologie überging. Der Anhänger der Monarchie und des Zaren widmete viele seiner tagespolitischen Schriften einer potentiellen Restauration des vorrevolutionären autokratischen Russlands. Er ließe sich als russischer Rechtshegelianer beschreiben, der die Herausbildung der autokratischen Staatlichkeit in der vorpetrinschen Epoche als Vollendung einer christlichen Teleologie interpretierte und auf dieser Basis ein monarchisch-ständestaatlich erneuertes post-kommunistisches Russland entwarf.

Da Russland noch nicht demokratiefähig sei, bedürfe es einer Restauration der Monarchie, der Geistlichkeit, des Adels, eines Ständestaats, um die verlorene Harmonie von Staat und Gesellschaft wiederherzustellen. Hegels (angebliches) Staatverständnis wird übersetzt in eine Rangordnung, die auf der Autorität des monarchisch-aristokratischen Machtzentrums basiert. Die erneuerte Aristokratie werde einen selbstverständlichen Anspruch auf die

¹⁶ In diesem Sinn stellt Raëff Fedotovs Werdegang dar und nimmt eine ausführliche Bewertung seines bedeutendsten Buches vor. Vgl. Raëff, M. *Russia Abroad*, pp. 181–185, hier insbesondere p. 184.

Führung des desorientierten Landes erheben und die Rückkehr zu einer hierarchisch geordneten, holistischen und daher harmonischen Gesellschaft ohne Parteiensystem erfolgreich vollziehen. Absoluten Vorrang hatten für ihn die radikale Ablehnung der bolschewistischen Oktoberrevolution und die scharfe Abgrenzung zur Sowjetunion. Aus dieser Perspektive begrüßte er die sog. „Machtergreifung“ durch den Nationalsozialismus im Jahr 1933 als „neuen Geist,“ dem man unvoreingenommen gegenüber treten müsse.

Alexandre Koyré konnte bereits in den frühen zwanziger Jahren an der *École pratique des hautes études* (EPHE) promovieren und weiter im französischen Wissenschaftssystem aufsteigen. Im Austausch mit dem in Paris ansässigen Erkenntnistheoretiker Emile Meyerson wandte er sich der Genese und Entwicklung des neuzeitlichen naturwissenschaftlichen Denkens zu und gewann als Philosophiehistoriker und Wissenschaftstheoretiker grundlegende Erkenntnisse über die Entstehung der modernen Astronomie. Er erkannte und beschrieb, wie eine Naturforschung, die noch eng mit Theologie und Mystik verbunden war, naturwissenschaftliche Praktiken förderte, z. B. durch exakte Beobachtung und Berechnung, dokumentiertes Sammeln, protokollierte Experimente, die die Grundlagen moderner Wissenschaftlichkeit bildeten.

Seine Übersetzer- und Herausgebertätigkeit (Galilei, Copernicus, Kepler, Newton) stellte einen integralen Bestandteil seiner philosophischen Methode dar, die Philosophiegeschichte auch als Geschichte von Theologie, Mystik und Naturwissenschaften verstand. Auf der Suche nach den treibenden Kräften der Wissenschaften entwickelte er lange vor Foucault ein Denken in Diskontinuitäten und Brüchen (*ruptures*). In seinen bahnbrechenden „*Etudes galiléennes*“ untersuchte er die Entstehung und Entwicklung wissenschaftlicher Ideen und eine spezifisch neuzeitliche Wahrnehmung, Beschreibung und Konstruktion des Wirklichen, die zu einer Wandlung des menschlichen Geistes selbst („*mutation de l'intellect humain*“) führen.

Insgesamt leistete er grundlegende Beiträge zur Erkenntnistheorie und zur Geschichte der Wissenschaftsrevolution des 17. Jahrhunderts, die die Voraussetzungen für die Aufklärung erst schuf. Koyrés Kenntnis der theologischen Literatur erlaubte es ihm, darüber hinaus festzustellen, dass das säkulare Denken des 18. und

19. Jahrhunderts Züge einer Übersetzung theologischer Fragestellungen in philosophische Trug, ein Ansatz, der bis heute ungemein produktiv geblieben ist. Schließlich zog er in seiner philosophischen Summa *Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum* aus seinen Erkenntnissen Konsequenzen, die bis heute allgemeine epistemologische Gültigkeit beanspruchen können. Das Weltall der modernen Wissenschaft hat kein Zentrum und keinen hierarchischen Aufbau mehr wie der Kosmos des Aristoteles, sondern dehnt sich in alle Richtungen gleichmäßig aus. Dieses Universum, das allerdings nur zum Teil von der Erde aus sichtbar ist und beobachtet werden kann, wird von Naturgesetzen bestimmt, denen kein religiöser oder ethischer Wert mehr zukommt. Die Dichotomie zwischen Erde und Kosmos bei Aristoteles verschiebt sich damit hin zu einer Dichotomie zwischen den Phänomenen der menschlichen Welt und den Naturgesetzen, d.h. die Mathematisierung bzw. Geometrisierung des Raums mündet ein in eine Dichotomie von Wertewelt und Welt der Fakten.

Koyré hielt von 1931–1933 an der Ecole pratique des Hautes Etudes ein Hegel-Seminar ab. Als er eine Professur in Kairo annahm, übergab er die Seminarleitung an Alexandre Kojève, den er von Heidelberg her kannte und schätzte. Kojève nutzte die Chance, die ihm die weitgehend fehlende französische Hegel-Rezeption bot, um eine „dialektische Wende“ der französischen Philosophie herbeizuführen und seiner einseitigen und durchaus anfechtbaren Interpretation Hegels zumindest für die Jahre bis 1939 zum Durchbruch zu verhelfen. Dabei verlieh ihm seine Herkunft und Biographie die Aura eines Eingeweihten, der den Untergang einer Welt, den Philosophen wie Vladimir Solov'ev noch visionär antizipierten, als Zeitzeuge erlebt hatte. Nicht nur hatte er revolutionäre Gewalt und Bürgerkrieg, Flucht und Exil unmittelbar erfahren, sondern sich in diesen Untergängen eine gewisse Kaltblütigkeit und ein distanziertes Erkenntnisinteresse bewahrt. In seinen Seminaren über *Die Phänomenologie des Geistes* versammelte sich ein kleiner Kreis kongenialer Hörer, zu denen u. a. Maurice Merleau-Ponty, Jean Hyppolite, Raymond Aaron, Jacques Lacan und Georges Bataille gehörten. Jean Hyppolite übersetzte 1939–1941 Hegels *Phänomenologie des Geistes* ins Französische, wobei er sich auf Kojèves Vorlesungen bezog und zugleich von Kojèves Hegel-Deutung abgrenzte.

Kojève hat aus der Zeitfigur einer vollendeten Zukunft, mit der die russische Religionsphilosophie experimentierte, maximalen Profit geschlagen. Die apokalyptisch-eschatologische Erwartungshaltung der Zeit um 1900 verwandelte sich in seiner Hegel-Exegese in eine säkularisierte, aller religiösen Substanz entleerte Endzeit von unbestimmter Dauer, da mit der universellen Anerkennung der „Menschenrechte“ auch der Stimulus historischer Konflikte entfiel. Im Zentrum seiner Auslegungen stand das Kapitel über „Herr und Knecht,“ dem er weit stärkeres Gewicht beimaß, als es der Gesamtarchitektur des Werkes entsprach.

Ein kurz vor seinem Tod vollendeter dreibändiger *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne* belegt, dass er die gesamte Philosophiegeschichte von der Antike bis in die Gegenwart auf Hegel hin, d.h. auf sein eigenes Theorem vom „Ende der Geschichte“ konzipierte. Durch alle Kriege und Katastrophen hindurch zielt der Weltgeist im 20. Jahrhundert auf eine staatlich-gesellschaftliche Weltordnung, die weniger zum Weltfrieden als zur Abwesenheit von Konflikten auf Grund allgemeiner Bedürfnisbefriedigung führt. Als aktuelle Belege für diese Situation galten Kojève der Wirtschaftsboom und Lebensstil in den USA der fünfziger und sechziger Jahre oder der ästhetisierte Lebensstil in Japan, den er auch als Spielart des Snobismus klassifizierte und als potentiell globalen Habitus prognostizierte.

In seinen politischen Präferenzen bewies er eine erstaunliche Wandlungsfähigkeit. Phasenweise zog er den Stalinismus als Endstufe der Menschheitsgeschichte ernsthaft in Betracht. 1942 näherte er sich in einer Abhandlung über *La Notion de l'autorité* dem Vichy-Regime und Maréchal Pétain an, nach dem Krieg plädierte für ein erneuertes „Empire latin“ als mediterranen Staatenbund, um sich dann der Montanunion und der EWG als letzten Manifestationen des Weltgeistes zuzuwenden.¹⁷

In Großbritannien hat Isaiah Berlin bleibende Beiträge zur Ideengeschichte und politischen Theorie geleistet, insbesondere zum Begriff der Freiheit und zum Antagonismus von Aufklärung und

¹⁷ Kojève, A. „L'Empire latin (Esquisse d'une doctrine de la politique française)“, *La règle du jeu. Littérature, Philosophie, Politique*, Mai 1990, No. 1, pp. 82–144.

Gegenaufklärung.¹⁸ Berlins Philosophie ist nicht mit den Maßstäben der deutschen Systemphilosophie, der angelsächsischen analytischen Philosophie oder der französischen dekonstruktiven Theorie zu messen. Er wollte keine neue Doxa, kein geschlossenes System schaffen, sondern beobachtete das Leben der Ideen in ihrem historischen Kontext. Ebenso wie an den „Brüchen“ war er an historischer Kontinuität interessiert. Er verbarg dieses durchaus ambitionierte philosophische Projekt hinter einem Schutzschild von Bescheidenheit und vermittelte den Eindruck, eher den Gelegenheitsessay als die systematische Abhandlung zu bevorzugen. Skeptisch gegenüber dem Schreiben und den Publikationsroutinen, fand er sein kongeniales Medium im Gespräch und der Aufzeichnung des gesprochenen Worts per Tonband oder Mikrophon. Doch ist sein Werk heute dank umfassender, teilweise posthumer Editionen durch Henry Hardy auch im Druck präsenter denn je, und dies nicht nur in der englischsprachigen Welt.

Nach Philosophie- und Politikstudium in Oxford wurde er zum ersten jüdischen Fellow von All Souls College gewählt. Er bezeichnete sich als agnostisch und religiös indifferent, aber hat sein Judentum wie auch seine russische Prägung immer als ebenso wichtig wie seine Sozialisation in Großbritannien betrachtet. Vom Kokon der Eliteuniversität geschützt, konnte Berlin seine besonderen Gaben entfalten und eine Variante der Oxforder philosophischen Tradition besonders beeindruckend verkörpern. Seine häufig zitierte Selbstbeschreibung als „russischer Jude aus Riga“ trifft den Hauptantrieb seiner geistigen Suche: die unaufhebbare Verschiedenartigkeit, die in seiner Herkunft angelegt war und die er in Oxford nur umso stärker empfinden musste, aber auch als eine Quelle seiner philosophischen Produktivität kultivierte.

In vielen Vorträgen variierte er die Grundfrage der Ethik seit der Antike, die Frage nach dem guten, richtigen Leben, und betonte, dass unsere Epoche darauf nicht mehr die eine Antwort geben könne, sondern eine Diversität und Pluralität von Ansätzen zulassen müsse. Seine Auffassung der Freiheit in *Two Concepts*

¹⁸ Wokler, R. "Isaiah Berlin's Enlightenment and Counter-Enlightenment", *Isaiah Berlin's Counter-Enlightenment*, ed. by J. Mali and R. Wokler. Philadelphia, PA: American Philosophical Society, 2003, pp. 13–31.

of Liberty differenziert zwischen negativer Freiheit, der Abwesenheit von äußerem Zwang, und positiver Freiheit, die sich gliedert einerseits in die Freiheit, willentlich gesetzte Ziele zu verfolgen, und andererseits in die Freiheit, autonom, eigenbestimmt zu agieren.

IV. Formen institutioneller Integration

Das Wirken der Emigrationsphilosophen lässt sich unter verschiedenen Aspekten gliedern. Chronologisch vor allem in eine Zwischen- und Nachkriegszeit. In den zwanziger und dreißiger Jahren versuchten die bereits durch Publikationen ausgewiesenen Philosophen Fedotov, Florovskij, Koyré und Kojève mehr oder weniger erfolgreich, sich in westliche akademische und kulturelle Institutionen zu integrieren. Der eindeutige Schwerpunkt lag dabei in Paris, seit Mitte der zwanziger Jahre auch als Hauptstadt der Ersten Emigration bezeichnet. Fedotov und Florovskij lehrten seit Mitte der 1920er Jahre am Institut de théologie orthodoxe Saint-Serge (Svjato-Sergievskij pravoslavnyj bogoslovskij institut), Koyré seit Mitte der zwanziger Jahre und Kojève seit Anfang der dreißiger Jahre an der École pratique des hautes études (EPHE). Damit sind nicht nur zwei Institutionen, sondern auch zwei Denkrichtungen benannt, die einerseits für Kritik an der westlichen Aufklärung bzw. eine Renaissance der (russischen) Orthodoxie (und des Byzantinismus) und andererseits für ein vertieftes Verständnis der Voraussetzungen der westlichen Aufklärung und einer Abschätzung ihrer künftigen Entwicklung standen.

Anfang 1923 eröffnete die Gründung eines Russischen Wissenschaftlichen Instituts in Berlin Ivan Il'in eine anders gelagerte Chance zum Einstieg in eine westliche Institution. Von 1923–1931 gehörte Il'in zu den Dozenten, ungeklärt bleibt bis heute, ob er auch an der Friedrich-Wilhelms-Universität lehrte.¹⁹ Im Vergleich zu den

¹⁹ Vgl. etwa Vogt, G. "Otto Hoetzsch, Karl Stählin und die Gründung des Russischen Wissenschaftlichen Instituts," *Russische Emigration in Deutschland 1918 bis 1941. Leben im europäischen Bürgerkrieg*, hrsg. K. Schlögel. München: C.H. Beck, 1994, S. 267–278.

theologischen und wissenschaftshistorischen Institutionen in Paris überwoog in Berlin der politische Parteienstreit und Machtkampf. Der Historiker Otto Hötzsch, einer der Gründer einer deutschen SU-Forschung, wollte angesichts der begrenzten Zahl von Lehrstühlen mit Schwerpunkt Osteuropa eine unabhängige, staatlich unterstützte Institution schaffen, um den steigenden Bedarf an Osteuropa-Expertise zu befriedigen. Sie sollte einerseits Kontakte zu sowjetischen Wissenschaftsinstitutionen herstellen, andererseits aber auch Emigranten eine wissenschaftliche Wirkungsstätte in Deutschland bieten. In den Anfangsjahren zog das Institut tatsächlich viele Studenten an, dann wurde es allmählich in den politischen Spannungen zerrieben, wozu auch Il'ins Vortrags- und Publikationstätigkeit beitrug. Entgegen der Hoffnung der Institutsgründer auf politische Neutralität äußerte er sich von Anfang an unzweideutig und wollte die deutsche Öffentlichkeit über die wahre Natur des Bolschewismus aufklären. Mit Publikationen wie *Gift. Geist und Wesen des Bolschewismus* hoffte er, sich den im Aufstieg begriffenen nationalsozialistischen Politikern genehm zu machen, doch war er diesen als konservativer russischer Emigrant und Monarchist von vorneherein verdächtig.

Nach dem Zweiten Weltkrieg lösten sich die Zentren der russischen Emigration in Europa auf, viele Intellektuelle und Künstler flohen in die USA, die für vier der behandelten Philosophen zum dauerhaften oder zeitweisen Lebensschwerpunkt wurden. Fedotov floh vor der nationalsozialistischen Invasion 1940 und lehrte als Gastdozent auf Einladung des Theologischen Seminars der Universität Yale / New Haven von 1941–1943. Seit 1944 lehrte er am St Vladimir's Orthodox Theological Seminary in New York. Er blieb ein leidenschaftlicher und scharf formulierender Autor von Kommentaren zur Politik seiner Epoche, die im *New Yorker Novyj žurnal* erschienen, einer neuen Exilzeitschrift, die Mark Aldanov und Michail Cetlin 1942 gründeten und die die Traditionen der Pariser *Sovremennye zapiski* fortsetzten.

Die geschichtsphilosophischen Essays *Die Geburt der Freiheit* (*Roždenie svobody*, 1944), *Russland und die Freiheit* (*Rossija i svoboda*, 1945) und *Das Schicksal der Imperien* (*Sud'ba imperij*, 1947) schließen sein publizistisches Werk mit Ausblicken auf die Chancen für die Demokratie in Europa und Russland nach dem Krieg ab und

gehören zur besten philosophischen Prosa des Exils. In *Die Geburt der Freiheit* bekannte er sich als Feind des Denkens in „Quantitäten“ und bestand auf der Einzigartigkeit des menschlichen Intellekts und Bewusstseins. Er lehnte jegliche biologische Determiniertheit des Menschen wie jegliche Verklärung des Naturzustandes aufs schärfste ab: „Entweder schließen wir uns dem quantitativen Denken an, dann ist die Erde, der Mensch nichts oder wir ziehen den Schluss, dass alle unzählbaren Galaxien nur dazu da sind, um ihn hervorzu-bringen, das freie und vernünftige Körperwesen, bestimmt zur Königsherrschaft über das Universum.“ Mit dieser „Königsherrschaft“ ist nicht die materielle Ausbeutung gemeint, sondern die Erkenntnis der einzigartigen Position des Menschen und die Bewusstwerdung seiner Freiheit. Diese Freiheit wird als spätes Ergebnis einer jahrhundertelangen Entwicklung der (west)europäischen Kultur aufgefasst, nur in unserer Gegenwart, einer Epoche, deren Grenzen offenbleiben müssen, finde sich diese spezifisch moderne Freiheit. Die Vielfalt von konstitutionell verankerten Rechten leitet Fedotov von der Grundfreiheit des Glaubens bzw. der Überzeugung einerseits und andererseits von der Grundfreiheit des Geistes ab, die den Individuen rechtlichen Schutz vor den Interventionen der staatlichen Macht gewähre.

Auch Florovskij, der den Zweiten Weltkrieg in Jugoslawien und Prag überstand, übersiedelte in die USA und erkannte dort eine organisatorische Aufgabe in der Erneuerung der amerikanischen orthodoxen Kirche und ihrer Beziehungen zur Ökumene. Bei der Gründung des Ökumenischen Rats der Kirchen 1948 in Amsterdam wirkte als Vertreter der russischen Orthodoxie mit. Wiederauflagen der *Wege der russischen Theologie* machten ihn auch in Kreisen amerikanischer Slawisten und Osteuropahistoriker bekannt. Am Saint Vladimir's Orthodox Theological Seminary in New York sammelte er einen neuen Schülerkreis um sich, von 1956–1964 bekleidete er eine Professur für Kirchengeschichte in Harvard, nach seiner Pensionierung lehrte er in Princeton.

Koyré wirkte gleichermaßen erfolgreich als eine Gründerfigur der modernen Wissenschaftsgeschichte und als Wissenschaftsorganisator zunächst an der École pratique des hautes études (EPHE) in Paris, dann in Kairo. Schließlich bot er de Gaulle seine Dienste für „La France libre“ an und wurde in die USA entsandt, wo er an der

New School for Social Research in New York, in Princeton (Institute of Advanced Studies) und Baltimore (Johns Hopkins University) lehrte.²⁰ Wenn auch seine Kandidatur am Collège de France 1950 scheiterte, so gelang doch im Jahr 1958 an der École pratique die Gründung eines *Centre de recherches d'histoire des sciences et des techniques*, das heute den Namen *Centre Alexandre Koyré* trägt. Die Summe seiner wissenschafts- und philosophiegeschichtlichen Studien erschien zunächst auf Englisch: *From the Closed World to the Infinite Universe*, Baltimore 1957.

Während des Zweiten Weltkriegs verließ Berlin Oxford und arbeitete für die British Information Services in New York (1940–1942) und bei der Britischen Botschaft in Washington, DC von 1942–1946, jeweils mit dem Auftrag, die USA zu beobachten. Von September 1945 an wurde er für einige Monate in die SU, vor allem nach Moskau entsandt, wo er mit Künstlern und Schriftstellern wie z. B. Boris Pasternak zusammentraf. In Leningrad konnte er Anna Achmatova aufsuchen, die ihn im Verszyklus *Poem ohne Held* als „Gast aus der Zukunft“ apostrophierte. Sie war überzeugt, sein Erscheinen habe ihre jahrelange Isolation durchbrochen, zugleich aber auch eine erneute Verfolgungswelle gegen sie ausgelöst. Die Konfrontation mit Krieg und Holocaust, der Aufenthalt in den USA und der SU bewirkten eine Wende Berlins zur (russischen) Ideengeschichte und zur öffentlichen Wirksamkeit. Nach seiner Rückkehr nach Oxford setzte er zwar seine Universitätslaufbahn fort, wurde aber über Rundfunkvorträge und Fernsehauftritte in weiten Teilen der englischsprachigen Welt zu einem „public intellectual.“ Die wachsende Anerkennung trug ihm zunächst einen Chichele Chair of Social and Political Theory (1957–1967) ein, den er mit einer Vorlesung unter dem Titel *The two concepts of liberty* 1958 antrat (s.o.). Schließlich leitete er als Präsident das Wolfson College (1965–1975), eine Institution zwischen Natur- und Humanwissenschaften von internationalem Rang.

²⁰ Dort lernte Koyré Hannah Arendt kennen, die ihn überaus schätzte. Vgl. bei Zambelli, p. 254 und p. 265, note 22 die brieflich belegte Äußerung Arendts: „ein russischer Jude nach Frankreich verschlagen und ganz französisiert. Aber eben doch ganz ein russischer Jude.“

Vier dieser aus Russland stammenden Philosophen gestalteten also die Erfolgsgeschichte des englischsprachigen Wissenschaftssystems und der Anglisierung der weltweiten (Natur)Wissenschaften nach dem Zweiten Weltkrieg tatkräftig mit: Berlin durch seine mediale Präsenz in der englischsprachigen Welt und seine virtuose Vortragstätigkeit, Koyré durch intensive Forschungsaktivität in Gestalt englischer Monographien und Editionen, Fedotov und Florovskij durch Lehre und Forschung in den USA. So wirkten sie an dem Internationalisierungsschub mit, der das Wissenschaftssystem bis in die sechziger Jahre grundlegend umformte. An den Biographien der vier russischstämmigen Philosophen lässt sich das Zusammenwirken von Anglisierung, Institutionalisierung und Professionalisierung im Detail darstellen.

Zwei Abweichungen gibt es jedoch: Alexandre Kojève partizipierte nicht am englischsprachigen Paradigmenwechsel der russischen Emigrationsphilosophie. In den Monaten nach Kriegsende 1945 trat er mit einem außenpolitischen Entwurf *L'Empire latin* hervor, der lange unveröffentlicht blieb, aber bei französischen Funktionären auf Interesse stieß. Eine um Frankreich zentrierte Mittelmeerunion unter Ausschluss von Deutschland und Großbritannien sollte entstehen und die Basis einer französischen Kontinentalhegemonie bilden. Eventuell auf diesen Entwurf hin wurde er für höhere Aufgaben empfohlen, und der Links-Hegelianer (und phasenweise Stalinist) verwandelte sich in einen EWG-Funktionär. Kojève engagierte sich innerhalb der neu entstehenden Bürokratie in erster Linie für den Aufbau eines kontinentalen Wirtschaftsraums im französischen Interesse. In dieser Leitungsfunktion bei der Montanunion bzw. EWG ließ er sich vom KGB anwerben, wie mittlerweile feststeht, und berichtete regelmäßig nach Moskau. Die USA und die englischsprachige Welt blieben ihm fremd, und er blieb ihnen aus guten Gründen fern.

Ivan Il'in, die zweite Ausnahme, hatte unter dem Nationalsozialismus seit 1934 Lehrverbot, 1938 verließ er Deutschland. In seinem zweiten Exil, der Schweiz, erreichte nur noch eine eingeschränkte Hörer- bzw. Leserschaft. Während der vierziger und frühen fünfziger Jahre arbeitete der Hegel-Spezialist weitgehend isoliert in Zollikon bei Zürich, u. a. an einer gekürzten deutschen Fassung seiner Studie über *Hegels Philosophie als Lehre über die Kon-*

kretheit Gottes und des Menschen, die 1946 erschien. Auch nach den katastrophischen Erfahrungen des Krieges blieb er überzeugt, dass nur eine „nationale, patriotische, keineswegs totalitäre, sondern autoritäre, erzieherische und erneuernde Diktatur“ (*Über die Staatsform / O gosudarstvennoj forme*, 1948) Russland führen könne.

Erst seine Wiederentdeckung im postsowjetischen Russland machte Il'in über einen engen Kreis von Spezialisten hinaus bekannt. Seine Schriften stießen seit der späten Perestrojka auf Interesse, vor allem seine antimodernen und antiaufklärerischen Positionen fanden vermehrt Anklang bei russischen Intellektuellen. Angesichts der chronischen Krise der neunziger Jahre schienen seine Prognosen und Prophezeiungen an Plausibilität zu gewinnen. Ein Diskurs, der in den späten vierziger und frühen fünfziger Jahren keinerlei Anschlussfähigkeit besaß, gewann so im post-kommunistischen Russland einen neuen Resonanzraum. Auch aus Sicht der Regierung Putin schienen seine Schriften ein ideologisches Vakuum zu füllen. Das Theorem der „Erziehungsdiktatur“, die einzig berufen sei, das strukturelle Demokratiedefizit der russischen Geschichte zu korrigieren, fügte sich ein in den Baukasten der Politik-Technologien in der Präsidialadministration. Die Rahmenbedingungen für eine adäquate Rezeption wurden entsprechend verbessert: durch die intensivierete Erforschung seines Werks, eine zehnbändige Gesamtausgabe und die Umbettung der sterblichen Überreste des Ehepaars Il'in von Zollikon auf den alten Friedhof des Don-Klosters in Moskau im Jahr 2005.

Es ließe sich also als weiterer Gliederungspunkt ein Spektrum von Inklusion in und Exklusion aus den westlichen Institutionen entwerfen, bei dem Il'in am äußersten Pol der Isolation und (der späteren totalen Immersion in das post-sowjetische Russland), Berlin und Koyré am anderen Pol der gelungenen und international ausstrahlenden Integration anzusiedeln wären. Auch Florovskijs Zugehörigkeit zum Ökumenischen Rat der Kirchen, Berlins Intermezzo im Foreign Office, vor allem aber seine Leitung des Wolfson College, und Kojèves erfolgreiches Agieren im Funktionsapparat der EWG sind Beispiele solch gelungener Integration in internationale bzw. westliche Institutionen.

Als weiteres Merkmal der Emigrationsphilosophie der zweiten und dritten Phase lässt sich ein Spektrum von Distanz und Nähe zu

Russland und zum Westen bzw. zu westlichen Aufklärungstraditionen herauskristallisieren. Die Frage eines spezifisch „russischen“ Charakters dieser Philosophie stellt sich also noch einmal neu und auf andere Weise. So sehr sich ihre Vertreter auch räumlich von Russland entfernten, bezogen sie sich doch alle im Laufe ihrer Karriere explizit auf russische Philosophie oder auf Russland. In diesen Zusammenhang gehört auch das Thema der „Rückkehr nach Russland“, das für die Kultur der Perestrojka und des post-sowjetischen Russland besonders hohe Bedeutung hatte. Sie vollzog sich am deutlichsten bei Il'in, aber auch bei Florovskij und Fedotov, deren theologische und religionshistorische Referenzwerke in die orthodoxe Restauration eingegliedert wurden und den aktuellen Diskurs im post-kommunistischen Russland auf diesem Feld bis heute mitprägen. Auch Kojève, als außergewöhnlicher Fall eines „stalinistischen“ Philosophen und EWG-Technokraten, und Koyré als international anerkannter Wissenschaftshistoriker wurden zwischen 1990 und 2010 ins Russische übersetzt und rezipiert.

Russland lässt sich als Bezugspunkt des Denkens bei allen ausgewählten Emigrationsphilosophen der zweiten und dritten Phase belegen. Florovskijs historisch-kritisch orientierte Forschungen zur Geschichte der Theologie *Puti russkogo bogoslovija* und Fedotovs Studien zur Geschichte der Religiosität *The Russian Religious Mind* trugen Russland schon im Titel, ebenso viele Publikationen Il'ins, die eine retrograde antimoderne Utopie eines post-kommunistischen, monarchischen Russland entwarfen. Von Koyrés Kennerschaft auch in russischer Ideengeschichte zeugten seine Monographien *La Philosophie et le problème national en Russie au début du XIXe siècle*, vor allem aber seine *Études sur l'histoire de la pensée en Russie*, die in das Werk Ivan Kireevskijs, Petr Čadaevs und Alexander Herzens sowie in die Rezeption Hegels in Russland einführten.

Wie intensiv auch Isaiah Berlin einige russische Denker und Schriftsteller rezipierte, wurde spätestens mit dem Band *Russian Thinkers* von 1978 deutlich.²¹ Bei seinen Studien zu einer frühen Biographie über Karl Marx war Berlin schon in den späten dreißi-

²¹ Berlin, I. *Russian Thinkers*, ed. by Henry Hardy and Aileen Kelly, with an introduction by Aileen Kelly. New York: Viking Press, 1978.

ger Jahren auf die Schriften Alexander Herzens gestoßen, der zu einer Leitfigur seiner eigenen Konzeption von Freiheit, Liberalismus und Wertpluralismus wurde.²² Herzens Plädoyer für den Primat des menschlichen Individuums vor Theorien und Abstraktionen traf bei Berlin auf besondere Resonanz. In vielen Vorträgen und Aufsätzen wies er unter Berufung auf Herzen teleologische Konstruktionen zurück, die das menschliche Leben höheren Zielen wie einer klassenlosen Gesellschaft oder dem technischen Fortschritt unterordneten.²³

Die Autobiographie Herzens *Erinnerungen und Gedanken (Byloe i dumy)*, die den Zeitraum von 1812 bis in die späten 1860er Jahre umfasst, stufte er als Sprachkunstwerk von hohem Rang ein. Aus Herzens Sicht schmälert die eingeschränkte Reichweite menschlicher Entscheidungen und die Bedeutung des Zufalls nicht die Freiheit und Würde des Menschen, in der Rückschau kann das schreibende Subjekt seine eigene Kontingenz in der Geschichte rekonstruieren und auf diese Weise mit neuem Sinn erfüllen. Diesen Leitgedanken demonstriert er am Material seiner Autobiographie. Herzen verbindet ein starkes Interesse an wissenschaftlichen Untersuchungsmethoden und generell einen starken Wissenschaftsbegriff mit einer scharfen Kritik am Fortschrittsdenken, eine komplexe Position, die auf eine Dialektik der Aufklärung vorausweist. Berlin hat das philosophische Potential Herzens als erster in seiner ganzen Tragweite erkannt. Auf Grund seiner auch durch die Herzen-Lektüre gewonnenen Überzeugung, das Leben könne nur in sich Ziel und Sinn haben, bewahrte Berlin allen reinen Theorien und Theoretikern gegenüber Distanz. Umso mehr richtete er seine Aufmerksamkeit auf Kontingenzen und ihre Bedeutung für die Genese von Ideen(systemen).

Weiterhin lässt sich für die Zwischen- und die Nachkriegszeit und für alle sechs Philosophen unbestreitbar eine Tendenz zur Historisierung der Philosophietraditionen bzw. zur Praxis der Philosophie als (akademischer oder universitärer) Philosophiegeschichte konstatieren. Für alle philosophischen Entwürfe sind aufklärungskritische, religionsnahe oder aufklärungsaffirmative, religionskriti-

²² Berlin, I. *Karl Marx. His Life and Environment*, 4th ed. Oxford: Oxford University Press, 1978.

²³ Kelly, A.M. *The Discovery of Chance. The Life and Thought of Alexander Herzen*, Cambridge (MA) / London: Harvard University Press, 2016.

sche Leitmotive, aber auch paradoxe Kombinationen beider Oppositionen, charakteristisch.

Koyré richtete seine Forschungen am striktesten wissenschafts- und begriffshistorisch aus. Auf dieser Grundlage gelang ihm der Nachweis von Übergängen zwischen christlichen Glaubenssystemen und naturwissenschaftlicher Episteme, aber auch die in vieler Hinsicht hochaktuelle und relevante Einsicht in eine charakteristisch neuzeitliche Dichotomie zwischen „Welt der Fakten“ und „Wertewelt“. Fedotov und Florovskij suchten in der historisch-kritischen Aufarbeitung religiöser Praktiken und Texte eine Alternative zur dominanten Rationalität der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Wie der Rechtshegelianer Il'in ging auch der Linkshegelianer Kojève weit über eine solche wissenschaftliche Historisierung hinaus und leitete aus seinen Hegel-Deutungen radikale Varianten von Geschichtsphilosophie ab. Dabei arbeitete er sich zunächst an der apokalyptisch-eschatologischen Religionsphilosophie Solov'evs ab, dann reduzierte er Hegels Erzählung von der Selbstbewusstwerdung des Geistes auf den Kampf um Anerkennung, um „Menschenrechte“, der unausweichlich in ein „Ende der Geschichte“ einmünden musste. Dem „Weisen“ blieb danach nur noch, als Technokrat die Europäische Wirtschaftsgemeinschaft mitzugestalten.

Nach den Katastrophen des Krieges und angesichts der totalitären Diktatur in der Sowjetunion war Berlin mehr denn je überzeugt, mit Mitteln der Philosophie den britischen Liberalismus und Wertpluralismus verteidigen zu müssen. So wandte er sich der (russischen) Ideengeschichte zu, um die Genese aufklärerischer und gegenaufklärerischer Strömungen besser nachvollziehen zu können. Joseph de Maistre oder Edmund Burke dienten ihm als Beispiele antiaufklärerischer Positionen, an denen man die Stärken eines Liberalismus, wie ihn nicht zuletzt Alexander Herzen verkörperte, umso deutlicher herausarbeiten konnte. In *The Roots of Romanticism*, den gesammelten Mellon Lectures, analysierte er die Ambivalenz eines Denkens, das sowohl Gegenaufklärer wie Joseph de Maistre als auch Aufklärer wie Diderot oder Rousseau hervorgebracht hat.²⁴ Im Fortgang seiner Untersuchungen wurde die Ideengeschichte ein Instrument der Aufklärung über die Aufklärung, die

²⁴ Vgl. Berlin, I. *The Roots of Romanticism*. London: Chatto & Windus, 1999.

Historisierung der Ideen und ihrer Träger diene zur Reflexion über die Grenzen und Fragilität jeder Freiheitskonstruktion.

V. Schlussfolgerungen

So unterschiedlich die Biographien, Denkfiguren, Themen und Methoden der sechs ausgewählten Philosophen waren, sie alle praktizierten im weitesten Sinn Formen kultureller Übersetzung, um sich in westlichen Wissenschaftsinstitutionen zeitweise oder auf Dauer zu etablieren und zumeist auch um ihrer potentiellen Hörer- und Leserschaft in den Gastländern USA, Großbritannien, Frankreich, Schweiz oder Deutschland eine Vorstellung von der Spezifik russischen Denkens zu vermitteln. Daher entwickelten sich ihre Forschungen oft transnational zwischen verschiedenen Kulturen und Sprachen bzw. zwischen den Disziplinen und Institutionen. Folglich lässt sich diese Phase der Emigrationsphilosophie nicht auf russische Texte eingrenzen, sondern umfasst Englisch, Französisch und Deutsch als Sprachen des russischen philosophischen Diskurses. Angesichts der Zahl von nur sechs intellektuellen Biographien und des begrenzten Textkorpus lassen sich die Beobachtungen nicht auf die gesamte Emigration ausdehnen, doch können sie dazu dienen, produktive Fragen formulieren, bei denen weitere Forschung anzusetzen hätte, und neue Ansätze zu entwickeln, um diese Fragen zu beantworten. Dazu gehört eine vergleichende Übersicht über die Gesamtheit der intellektuellen Biographien aller russischen Exilphilosophen des 20. Jahrhunderts, eine Übersicht über die Formen kultureller Übersetzung und institutioneller Integration sowie ein schärferer Fokus auf Zwei- oder Mehrsprachigkeit, als dies bisher in den meisten Studien zur Philosophie der Emigration der Fall war.

References

- Auffret, D. *Alexandre Kojève: La philosophie, l'état, la fin de l'histoire*. Paris: B. Grasset, 1990. 455 pp.
- Berlin, I. *Concepts and Categories: Philosophical Essays*. London: Hogarth Press, 1978. 202 pp.

- Berlin, I. *Karl Marx. His Life and Environment*, 4th ed. Oxford: Oxford University Press, 1978. 240 pp.
- Berlin, I. *Russian Thinkers*, ed. by Henry Hardy and Aileen Kelly, with an introduction by Aileen Kelly. New York: Viking Press, 1978. xxvi, 312 pp.
- Berlin, I. *The Hedgehog and the Fox. An Essay on Tolstoy's View of History*. London: Weidenfeld & Nicolson, 1953. 86 pp.
- Berlin, I. *The Roots of Romanticism*. London: Chatto & Windus, 1999. 171 pp.
- Boikov, V. F. "Sud'ba i grechi Rossii (filosofsko-istoricheskaya publitsistika G.P. Fedotova)" [The Fate and Sins of Russia (G.P. Fedotov's Writings on Philosophy of History)], in: G.P. Fedotov, *Sud'ba i grehi Rossii [The Fate and Sins of Russia]*, Vol. 1. St. Petersburg: Sofiia Publ. 1991, pp. 3–38. (In Russian)
- Fedotov, G.P. *Sobranie sochinenii* [Collected Writings], 12 Vols. Moscow: Martis Publ., SAM & SAM Publ., 1996–2014. (In Russian)
- Fedotov, G.P. *Sud'ba i grehi Rossii* [The Fate and Sins of Russia], 2 Vols. St. Petersburg: Sofiia Publ., 1991. (In Russian)
- Fedotov, G.P. *Svyatye drevnei Rusi* [Saints of Ancient Russia]. Moscow: Terra – Knizhnii Klub Publ., 1997. 224 pp. (In Russian)
- Fedotov, G.P. *The Russian Religious Mind*, 2 Vols. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1966.
- Florovskij, G. *Puti russkogo bogosloviya* [Ways of Russian Theology]. Paris: YMCA-PRESS, 1983. xvi, 597 pp. (In Russian)
- Gavrilyuk, P.L. *Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance. Changing Paradigms in Historical and Systematic Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2013. xvii, 297 pp.
- Goerd, W. *Russische Philosophie. Zugänge und Durchblicke*. Freiburg/München: Karl Alber, 1984. 768 S.
- Ignatieff, M. *Isaiah Berlin: A Life*. London: Chatto & Windus, 1998. 386 pp.
- Ilijin, I. *Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre*. Bern: A. Francke AG, 1946. 431 S.
- Ilijin, I. *Geist und Wesen des Bolschewismus*. Berlin: Eckart, 1932. 45 S.
- Ilijin, I.A. *Sobranie sochinenii* [Collected Writings], 10 Vols. Moscow: Russkaja Kniga Publ., 1993–1999. (In Russian)
- Kelly, A.M. *The Discovery of Chance. The Life and Thought of Alexander Herzen*. Cambridge (MA), London: Harvard University Press, 2016. 608 pp.

- Kojève, A. "L'Empire latin (Esquisse d'une doctrine de la politique française)", *La règle du jeu. Littérature, Philosophie, Politique*, Mai 1990, No. 1, pp. 82-144.
- Kojève, A. *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne*, 3 Vols. Paris: Gallimard, 1968-1973.
- Kojève, A. *Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens. Kommentar zur Phänomenologie des Geistes. Anhang*, hrsg. von I. Fetscher, erweiterte Ausgabe. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1975. 382 S.
- Kojève, A. *La Notion de l'autorité*. Paris: Gallimard, 2004. 216 pp.
- Kojève, A. *Le Concept. Le Temps et le Discours. Introduction au Système du Savoir*. Paris: Gallimard, 1990. 320 p.
- Koyré, A. and Cohen, I. B. (ed.). *Isaac Newton's Philosophiae Naturalis Principia Mathematica, the Third Edition (1726) with Variant Readings*, 2 Vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1972. xiii + 916 pp.
- Koyré, A. *Études galiléennes*. 3 Vols. Paris: Hermann, 1939.
- Koyré, A. *Études sur l'histoire de la pensée philosophique en Russie*. Paris: Vrin, 1950. 224 pp.
- Koyré, A. *La révolution astronomique. Copernic, Kepler, Borelli*. Paris: Les Belles Lettres, 2016. 528 pp.
- Koyré, A. *Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum*, 2. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008. iii, 259 S.
- Lilla, M. *The Legacy of Isaiah Berlin*. New York: New York Review Books, 2001. 208 pp.
- Meyer, M. *Ende der Geschichte?* München: Carl Hanser, 1993. 241 S.
- Nichols, J.H. *Alexandre Kojève: Wisdom at the End of History*. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 2007. 149 pp.
- Poltorackii, N.P. *Ivan Aleksandrovich Il'in. Zhizn', trudy, mirovozzrenie* [Ivan Aleksandrovich Il'in. Life, Works, Worldview]. Tenaflly (New York): Ermitazh Publ., 1989. 320 pp. (In Russian)
- Raëff, M. *Russia Abroad. A Cultural History of the Russian Emigration, 1919-1939*. New York / Oxford: Oxford University Press, 1990. 256 pp.
- Rejs, E.G. *Kozhevnikov, kto Vy?* [Kozhevnikov, Who are You?]. Moscow: Russkij put' Publ., 2000. 108 pp. (In Russian)
- Schlögel, K. (hrsg.). *Der große Exodus. Die russische Emigration und ihre Zentren 1917-1941*. München: C.H. Beck, 1994. 448 S.
- Schlögel, K. (hrsg.). *Russische Emigration in Deutschland 1918 bis 1941. Leben im europäischen Bürgerkrieg*. Berlin: Akademie-Verlag, 1995. 550 S.

- Senokosov, Y.P. (ed.). *Georgii Florovskii: Svyashchennosluzhitel', bogoslov, filosof* [Georgy Florovsky: Priest, Theologian, Philosopher]. Moscow: Progress – Kul'tura Publ., 1995. 416 pp. (In Russian)
- Struve, G. *Russkaya literatura v izgnanii* [Russian Literature in Exile]. Paris-Moscow: YMKA-Press, Russkii Put' Publ., 1996. 448 pp. (In Russian)
- Wokler, R. "Isaiah Berlin's Enlightenment and Counter-Enlightenment", *Isaiah Berlin's Counter-Enlightenment*, ed. by J. Mali and R. Wokler. Philadelphia, PA: American Philosophical Society, 2003, pp. 13–31.
- Zambelli, P. *Alexandre Koyré in incognito*. Florence: Olschki Editore, 2016. xxii, 288 pp.
- Zen'kovskii, V.V. *Istoriya russkoi filosofii* [History of Russian Philosophy], 2 Vols. Paris: YMKA-Press, 1989. (In Russian)

Культурный перевод как стратегия интеграции. Интеллектуальные биографии русских философов-эмигрантов после 1945 г.

Киссель Вольфганг Штефан – профессор, специалист по культуре и литературе стран Восточной Европы, сотрудник Института европейских исследований. Университет г. Бремен, Германия. Bibliothekstr. 1, Bremen, 28359, Deutschland; e-mail: kissel@uni-bremen.de

Аннотация. В статье исследуются принципы интеграции русских философов-эмигрантов в западные научные системы во второй половине XX в. Рассмотрены интеллектуальные биографии шести русских философов: Ивана Ильина, Георгия Федотова, Георгия Флоровского, Александра Койре, Александра Кожева и Исая Берлина. Все они были тесно связаны с Россией происхождением, воспитанием, знанием языка и культуры и принадлежали ко второму и третьему этапам философии русской эмиграции, приходящимся на межвоенный период 1918–1939 гг., а также на послевоенный период начиная с 1945 г. Хотя их биографии, характерные приемы мышления, темы и методы философствования были крайне различны, они все практиковали формы культурного перевода, ставя перед собой две основные цели: во-первых, они добивались более прочных позиций внутри национальных научных систем и сообществ, во-вторых, они хотели передать своим потенциальным слушателям и читателям в США, Вели-

кобритании, Франции, Швейцарии и Германии более точное представление о способе русского мышления. По этим причинам их творчество развивалось чаще всего транснационально, между разными культурами и языками, а также между разными дисциплинами и институтами. Эти размышления приводят нас к вопросу о том, до какой степени философия эмиграции может быть ограничена русскими текстами и в какой мере западные языки, в первую очередь английский, французский и немецкий, должны рассматриваться как языки русского философского дискурса. Поскольку в данной статье представлено лишь малое количество биографий, дальнейшие исследования будут способствовать пониманию того, были ли определенные формы (и какие именно формы) культурного перевода характерны и для других русских философов в изгнании.

Ключевые слова: Русская зарубежная философия второй половины XX в., Иван Ильин, Георгий Федотов, Георгий Флоровский, Александр Койре, Александр Кожев, Исая Берлин, культурный перевод, многоязычие, глобальный проект просвещения

Для цитирования: Kissel W.S. Kulturelle Übersetzung als Integrationsstrategie. Intellektuelle Biographien russischer Philosophen im Exil nach 1945 // Историко-философский ежегодник. 2021. № 36. С. 221–250.

Cultural Translation as a Strategy of Integration. Intellectual Biographies of Russian Philosophers in Exile After 1945

Wolfgang Stephan Kissel

Dr. hab., Professor, Literatures and Cultures of Eastern Europe. Institute of European Studies, Bremen University, Germany. Bibliothekstr. 1, GW2 B2340, 28359, Bremen, Deutschland; e-mail: kissel@uni-bremen.de

Abstract. This paper examines how Russian philosophers in exile succeeded in integrating themselves into academic and scientific institutions in the West during the second half of the 20th century. It is based on sketches of the intellectual biographies of six philosophers, such as Ivan Ilyn, George Fedotov, Georges Florovsky, Alexandre Koyré, Alexandre Kojève, and Isaiah Berlin. None of these philosophers published exclusively in Russian, but all of them remained closely attached to Russia by birth, educa-

tion, and language. They belonged to a second and third period of Russian philosophy in exile which took place during the interwar years from 1918–1939 and the post-war years after 1945. Their biographies, characteristic ways of thinking, topics, and methods were highly heterogeneous. However, they all practised what may be called cultural translation in order to establish themselves in Western academic and scientific institutions and to convey a particular idea of the specificity of Russian thinking to their Western audiences and readership, be it in the USA, in Great Britain, France, Switzerland or Germany. Therefore, their academic research often crossed the borders of different cultures, languages, disciplines, or institutions. Consequently, the production of Russian philosophers in exile and of philosophers of Russian descent encompassed texts written in English, French, and German as languages of philosophical thinking. This multilingualism (with a certain predominance of English) could alter our understanding of the Russian emigration as a cultural phenomenon of the 20th century. As the paper presents only a limited selection of six philosophers, further studies have to analyse different forms of cultural translation.

Keywords: Intellectual biography, Russian philosophers in exile during the second half of the 20th century, integration via cultural translation, multilingualism

For citation: Kissel, W.S. “Kulturelle Übersetzung als Integrationsstrategie. Intellektuelle Biographien russischer Philosophen im Exil nach 1945”, *Istoriko-filosofskii ezhegodnik*, 2021, No. 36, pp. 221–250.

Данте между Средневековьем и Ренессансом. Философская дантология Флоренского, Лосева и Библихина

Кусенко Ольга Игоревна – кандидат философских наук, старший научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: isafi137@gmail.com

Аннотация. В статье рассматривается образ Данте в трудах П.А. Флоренского, А.Ф. Лосева и В.В. Библихина. Автор показывает, как, начиная с Флоренского, Данте постепенно продвигался по шкале от Средневековья до Ренессанса, при этом отношение к последнему неизменно повышалось градус положительности: от резко критического у Флоренского – через чуть более мягкое, амбивалентное отношение у позднего Лосева к абсолютной апологии у Библихина. Для всех трех русских философов, причастных разным историческим ситуациям XX в. и очень чутко относившихся к историософской проблематике, Данте был значимой фигурой выражением сути эпохи – «образца» в случае Флоренского и Библихина и иллюстрацией переходного проторенессансного типа личности, вступившей на тупиковый путь развития – у Лосева.

Ключевые слова: русская философия, Средневековье, Ренессанс, Данте, Флоренский, Лосев, Библихин

Для цитирования: Кусенко О.И. Данте между Средневековьем и Ренессансом. Философская дантология Флоренского, Лосева и Библихина // Историко-философский ежегодник. 2021. № 36. С. 251–273.

Образ Данте, поэта, который прошел с русскими интеллектуалами через весь XX в., значительно трансформировался по ходу этого столетия. Для Серебряного века русской культуры

великий итальянец был духовный писатель и пророк *par excellence*, для советской дантологии – неутомимый обличитель пороков церкви и нарождающегося буржуазного общества, для перестроечного времени – возвратом на путь мировой культуры. Творчество Данте, как, видимо, и полагается *Sommo poeta*, порождает самые разнообразные порой взаимоисключающие интерпретации. Возьмем план хронологический – движение Данте по шкале от Средневековья к Новому времени – и рассмотрим, как трансформировался его образ и менялось его позиционирование на указанном временном отрезке у трех русских философов XX в., связанных отношениями ученичества: П.А. Флоренского, А.Ф. Лосева и В.В. Библихина. Для Флоренского Данте – человек Средневековья. У Лосева он выразитель проторенессанса (эпохи, собственно готовящей ренессансную и нововременную личность). Для Библихина Данте и есть сам Ренессанс, его суть. Можно предположить, что за данными различиями кроется некоторая недоговоренность о границах времен. Но я хочу показать, насколько образ автора «Божественной Комедии» у указанных философов был связан с их личным представлением о сути эпох Средневековья и Ренессанса и был включен в ткань их собственных концепций.

Данте и романтика Средневековья

Павел Александрович Флоренский – блестящий эрудит, какого только мог выкристаллизовать русский *fin de siècle*, глубоко вобрал в себя растворенное в воздухе начала XX в. восприятие Данте как мистика и духовного наставника. Творчество Данте, образы из его «Божественной Комедии» были любимы Флоренским, который был включен в процесс своеобразного «перемигивания» словами-образами Данте с понимающими читателями, вплетая их в тексты собственных сочинений без прямого цитирования (как часто поступали близкие философу поэты-символисты). Отсылки к Данте встречаются, например, в некоторых письмах из его книги «Столп и утверждение Истины». Начало VIII письма «Геенна» весьма близко первым стихам «Ада» Данте, а X письмо «София» явно проникнуто светом дантовского

«Рая». Флоренский считал Данте выразителем средневекового мировоззрения, средневековой культуры, которая еще не была оторвана от «искусства богоделания – феургии»¹, от питательных корней религиозного культа. Именно поэтому он считал возможным привлекать автора «Божественной Комедии», сочинения, к которому весьма настороженно относилась дореволюционная духовная цензура², к своей «православной теодицее».

Здесь стоит сказать несколько слов об историософии Флоренского, которая базируется на выделении двух ритмически сменяющих друг друга типов культур – средневековой и возрожденской. Культуре средневекового типа, согласно концепции русского мыслителя, присущи следующие признаки: целостность, органичность, соборность, диалектичность, динамика, активность, реализм, синтетичность, конкретность и самособранность. А вот по отношению к эпохе Ренессанса Флоренский известен своей крайне негативной установкой. Культура Возрождения для него блудная культура, отпавшая от Бога, она раздроблена, индивидуалистична, статична, иллюзорна, отвлеченна, поверхностна³. Сам Флоренский характеризовал себя как человека, придерживающегося средневекового мировоззрения, подчеркивая свое восхищение духовной цельностью и иерархичностью Средневековья. В 1930-е гг. на одном из очередных допросов философ так говорил о себе: «Я, Флоренский Павел Александрович, профессор, специалист по электротехническому материаловедению, по складу своих политических воззрений романтик Средневековья примерно XIV века»⁴. Свою эпоху

¹ Флоренский П.А. Философия культа (Опыт православной антропологии). М.: Академический проект, 2014. С. 56–57.

² См.: Асоян А.А. Данте Алигьери и русская литература. СПб.: Алетейя, 2015. С. 12; Ланда К.С. «Божественная Комедия» в зеркалах русских переводов. К истории рецепции дантовского творчества в России. СПб.: РХГА, 2020. С. 111–118.

³ Признаки культуры средневекового и возрожденческого типа Флоренский дает в многочисленных работах: «Автореферате (1925/26)», «Обратной перспективе», «Философии культа» и др.

⁴ Цит. по: Хагемейстер М. «Новое Средневековье» Павла Флоренского / Пер. с нем. Н. Бонечкая // Звезда. 2006. № 11. URL: <https://zvezdaspb.ru/index.php?page=8&nput=644> (дата обращения 02.09.2021).

Флоренский считал переходной от тупикового возрожденческого пути развития цивилизации к «Новому Средневековью», он чаял обновления, возвращения культуры в изначальное теургическое лоно, к целостному не раздробленному сознанию средневекового типа. И фигура Данте была для мыслителя своего рода образцом человека – носителя подобного сознания, а его творчество – напоминанием об утерянном нововременной цивилизацией умении восходить *a realibus ad realiora*. Можно сказать, что обращение к Данте становится для Флоренского важным моментом в постижении той особой целостности мира, к которой русский философ постоянно стремился. По справедливому замечанию итальянского литературоведа Н.М. Каухчишвили «Данте представляется нам одной из точек отправления Флоренского при формировании его мирозерцания и при попытке выработать всеобъемлющий синтез. Кроме того, Данте мог его привлечь и тем, что при рассмотрении мира как целого Средневековье представлялось ему уникальным культурным явлением, в котором он мог себе найти значительную опору...»⁵. Поэтому, в системе взглядов Флоренского, Данте не может ни на шаг подвинуться в сторону Ренессанса и Нового времени, а обеими ногами прочно стоит на средневековой почве.

Флоренский очарован глубочайшим символизмом Данте, в стихах его «Комедии» он находит близкие себе черты «конкретной метафизики». Анализируя фимиам кадильный как конкретное явление на страницах «Философии культа» русский мыслитель делает отсылку к кругам дантовских загробных царств, где часто именно в дыму итальянскому поэту встречаются души. Согласно Флоренскому (находящему в этом подтверждение у Данте), «входя в фимиамное облако, мы при ничтожнейшем перемещении и ничтожнейшем усилии, т.е. в порядке наших земных усилий, напряжений воли, работы земного старания, совершаем восхождение на головокружительные высоты». Фимиам, продолжает Флоренский «есть среда, благоприятствующая взаимному сближению для духовных сил и существ этого и иных миров. В дыме являются нам иные

⁵ Каухчишвили Н. П. А. Флоренский и итальянское треченто // *Studia Slavica Academiae Scientiarum Hungaricae*. 1989. № 35 (1–2). С. 59.

существа, как и мы являемся им: в дыме мы видим и друг друга. Отсюда и важность, почти необходимость кадила при поминании усопших»⁶.

В последнем обобщающем параграфе работы «Мнимости в геометрии», включенном в основной корпус работы в 1922 г. в память о юбилее Данте (600 лет со дня кончины 14 сентября 1921 г.), Флоренский обращается к пространственным представлениям поэта и ставит вопрос о «реабилитации Птолемеев-Дантовой системы мира»⁷, об ее актуализации для современной науки. Я не буду здесь приводить разбор данного параграфа из работы Флоренского, на эту тему существуют авторитетные исследования⁸. Для нас важно то, что в этом тексте мы, во-первых, видим как Данте и его представления о пространстве органично вписываются в миропонимание Флоренского, в круг основных интересов русского философа проблем: вопрос о двойственности мира, о сообщении двух миров, об антиномиях. Во-вторых, в данном тексте четко прослеживается установка Флоренского на «отрицание культуры, как единого во времени и в пространстве процесса»⁹. Философ смотрит на космос «Божественной Комедии» не исторически, не хронологически, он вписывает его в ткань того «будущего цельного мировоззрения»¹⁰, на которое были направлены все его научные и философские поиски. Здесь прошлое как бы наглядно сливается

⁶ Флоренский П.А. *Философия культа*. С. 247.

⁷ Флоренский П.А. *Мнимости в геометрии. Расширение области двухмерных образов геометрии. Опыт нового истолкования мнимостей*. М: Лазурь, 1991. С. 47.

⁸ См.: *Антипенко Л.Г.* Послесловие. О воображаемой вселенной Павла Флоренского // *Флоренский П.А.* Мнимости в геометрии. Расширение области двухмерных образов геометрии. Опыт нового истолкования мнимостей. М: Лазурь, 1991. С. 69–95; *Флоренский П.В.* Трансформация Космоса: от Данте – или к иконе или к атомной бомбе // *Pavel Florenskij tra Icona e Avanguardia / a cura di M. Bertelé.* Venezia: Università Ca' Foscari, 2019. P. 147–159.

⁹ *Флоренский П.А.* Автореферат // *П.А. Флоренский.* Автореферат, Троице-Сергиева лавра и Россия; Иконостас; Имена. Метафизика имен в историческом освещении. Имя и личность; Предполагаемое государственное устройство в будущем. М.: Мир книги, 2010. С. 23.

¹⁰ Там же. С. 22.

с настоящим или даже опережает его. Подытоживая свои размышления над образом мироустройства у Данте, Флоренский пишет: «Так, разрывая время, “Божественная Комедия” неожиданно оказывается не позади, а впереди нас современной науки». Эту мысль о древности, которая не позади, а ждет нас впереди, о древности, которая очень важна для настоящего, мы сохраним и вернемся к ней позже, говоря о Владимире Библихине.

Пространство проторенессанса у Лосева

Алексей Лосев, подхвативший и развивавший многие темы и идеи Флоренского, отчасти и его историософию с резко критическим взглядом на эпоху Возрождения, всё же выработал более комплексный и детальный взгляд на Ренессанс как культурное явление и, в частности, на фигуру Данте. Лосевская оценка эпохи Возрождения амбивалентна. С одной стороны, в Ренессансе он находит много «близкого, симпатичного и даже родного»¹¹: индивидуализм эпохи был еще слишком отрочески незрел и невинен, поэтому прекрасен¹². Восхищение Лосева вызывает и глубочайшая самокритика Ренессанса, присущее эпохе «чувство недостаточности одной только изолированной человеческой личности»¹³. С другой стороны, согласно Лосеву, Ренессанс является эпохой вырождения и распада, т.к. он дал необходимый толчок «первой и необходимой части сатанинского проекта нападения на Бога»¹⁴ (который в полной мере развернется после Канта), именно в эту эпоху человечество как бы свернуло с пути в еще не осознаваемый тупик.

¹¹ Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. М.: Мысль, 1979. С. 310.

¹² О «родных» феноменах Возрождения у Лосева см.: Соломеина Л.А. «Эстетика Возрождения» А.Ф. Лосева как вызов советскому историческому сознанию // Философ и его время: К 125-летию со дня рождения А.Ф. Лосева. XVI Лосевские чтения / Сост. Е.А. Тахо-Годи. М.: МАКС-Пресс, 2019. С. 337–341.

¹³ Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. С. 312.

¹⁴ Лосев А.Ф. Диалектика мифа. М.: Мысль, 2001. С. 261.

Начиная с работ 1930-х гг. Лосев проводит мысль о постепенном вызревании возрожденческого индивидуализма, постепенной потере личностью своей субстанциальности¹⁵, приобретенной в Средневековье¹⁶. Позднее в «Эстетике возрождения» он углубляет эту идею, наращивая на нее «плоть» из многочисленных примеров из области истории философии, литературы, изящных искусств. По сути, в этой работе на примере ренессансных личностей и их трудов раскрывается зрелая лосевская историософия: динамика отпадения европейской личности от Бога. Лосев живописует, как постепенно возрожденческая личность начинает видеть окружающую действительность как «эманацию, исходящую от нее самой»¹⁷. Отсюда уже несколько шагов до нововременного универсального субъективизма, к которому Лосев, вполне в духе Флоренского и Владимира Соловьева, питал особую неприязнь.

Отдельная глава «Эстетики Возрождения» посвящена так называемому проторенессансу – этапу перехода от Средневековья к Возрождению. Именно в проторенессансе было положено начало падения средневековой ортодоксии и иерархии. В этот

¹⁵ Подробнее о характеристиках субстанциональной личности и противоположного ей типа атрибутивной личности см.: А.Ф. Лосев. История античной эстетики. Т. VIII. Кн. 1 (2). М: Искусство, 1992. С. 105–109, а также: Ряснова О.В. Персоналистическая методология в историко-философских исследованиях А.Ф. Лосева // Logos et Praxis. 2018. Т. 17. № 2. С. 39–41.

¹⁶ Замечу, что у Флоренского звучит та же мысль о потере субстанциональности возрожденческой личностью. В «Столпе» он приводит свою знаменитую характеристику «растерянной и потерянной» улыбки «Джоконды» для иллюстрации понятия греха, который он определяет как момент «разлада, распада и развала духовной жизни. Душа теряет свое *субстанциональное единство*, теряет сознание своей творческой природы, теряется в хаотическом вихре своих же состояний, *переставая быть субстанцией их*» [курсив мой. – О.К.] (Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины: опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. М.: Гаудеамус, Академический Проект, 2012. С. 179). Если посмотреть на лосевское описание «Джоконды» из «Эстетики Возрождения» и сопоставить его с характеристикой Флоренского, то становится ясно, что для обоих было важно изменение самого качества личности в ренессансную эпоху. Лосев более тонко проработал то, что у Флоренского намечено штрихами.

¹⁷ Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. С. 521.

период, по Лосеву, «твердыня средневековой догмы покамест оставалась принципиально абсолютной... Все же пластически материальная индивидуалистическая и рационалистическая тенденция уже вещала здесь о наступлении небывало новой эпохи... эта новаторская тенденция философии XIII в. стала расти, развиваться, разрушать средневековые принципы и переводить чисто религиозную эстетику на пути светского развития человеческой личности»¹⁸. Итальянца Данте Лосев располагает именно в этом проторенессансном пространстве как одного из главных его представителей и выразителей. Философ подчеркивает, что для него Данте и его «Божественная Комедия» – наиболее яркая «литературная иллюстрация для всей эстетики проторенессанса», «выдающийся мировой образец этого сложного и трудноформулируемого стиля проторенессанса»¹⁹.

Такое позиционирование Данте в некотором лиминальном периоде человеческой истории отнюдь не было реверансом в сторону «ортодоксальной» марксистско-ленинской трактовки учения флорентийца, предлагавшей вслед за Энгельсом считать Данте «последним поэтом Средневековья и вместе с тем первым поэтом нового времени»²⁰. Лосев лишь камуфлировал свое отношение к эпохе и к отдельным ее представителям под советский канон ее трактовки²¹. На самом деле, проторенессанс, а затем Ренессанс и все последующие эпохи развития европейской цивилизации для Лосева – это не передовое явление, а, наоборот, вырожденческое. И, соответственно, Данте, по Лосеву, отнюдь не прогрессивный автор в марксистско-ленинском смысле.

¹⁸ Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. С. 175–176.

¹⁹ Там же. С. 203.

²⁰ Энгельс Ф. К итальянскому читателю. Предисловие к итальянскому изданию Манифеста Коммунистической партии 1893 года // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. XXII. М.: Госполитиздат, 1962. С. 382.

²¹ Про «мимикрию» лосевской критики Возрождения под советский канон трактовки эпохи и ее последствий см.: *Evlampiev I. Soviet Studies in Renaissance Philosophy as a Basis for Developing a New View on History (1960–1980s)* // *Rivista di storia della filosofia*. 2018. No. 2. P. 332; *Manova I. Usare l'ironia per fare storia della filosofia: la lezione di Aleksej Losev* // *Rivista di storia della filosofia*. 2020. No. 3. P. 540.

Дистанцируется Лосев и от взгляда Флоренского на Данте как на человека цельного и сугубо средневекового. Как видно из расшифрованного Е.А. Тахо-Годи лосевского конспекта лекции о Данте, читанной им в рамках курса «Средневековой литературы» в 1930-х гг., философ обращался к рецепции дантового пространства у Флоренского²². Однако, несмотря на то, что Лосев в значительной степени отталкивался от интуиций последнего, всё же, много работая с текстуальным материалом и имея доступ к обширному пласту важнейших трудов в области ренессансных исследований, накопившихся за XX в., он заметил в XIII–XIV столетиях («романтиком» которых был Флоренский) не «расцвет католической догмы, но начало ее падения»²³. В проторенессансном периоде Лосев отмечает такие историко-философские противоречия и полутона, на которые не обращал внимания его предшественник, а именно «хаос противоречивых эстетических тенденций, в которых есть всё что угодно, начиная от неподвижной твердыни средневекового католицизма и кончая любовным расчленением его на отдельные и единичные моменты... дерзким отрывом их от целого»²⁴.

Скрытая «шпилька» упрощенной советской диалектике истории и одновременно негибкой историософии Флоренского звучит в следующих словах Лосева из его работы «Теория художественного стиля»: «Как бы ни противопоставляли средневековое и возрожденческое мировоззрение, тем не менее у Данте эти два мировоззрения каким-то чудом совмещены в одно нераздельное целое, так что уже давно стало традиционной истиной, что Данте одновременно последний поэт Средневековья и первый поэт Нового времени. Но, не умея теоретически противопоставить оба эти мировоззрения, как можно было бы находить их совмещение у Данте?»²⁵. Два больших раздела

²² Тахо-Годи Е.А. Данте в трудах, лекциях и прозе А.Ф. Лосева // Данте Алигьери: Pro et contra / Сост. М.С. Самарина, И.Ю. Шауб. СПб.: РХГА, 2011. С. 631–632.

²³ Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. С. 179.

²⁴ Там же. С. 180.

²⁵ Лосев А.Ф. Теория художественного стиля // Лосев А.Ф. Учение о стиле. М.: Нестор-история, 2019. С. 241.

«Эстетики возрождения»: «Проторенессанс XIII в.» и «Подготовка Ренессанса в XIV в.» посвящены у Лосева как раз указанному детальному рассмотрению процесса вызревания возрожденческого мировоззрения в твердых средневековой ортодоксии. И образ Данте как ведущего представителя этого процесса, в «Божественной Комедии» которого органично сочетаются противоречивые тенденции эпохи, сложен и пограничен. Лосев пишет: «При всей связи Данте со средневековым мировоззрением его художественные образы настолько индивидуальны и неповторимы, настолько единичны и в то же время пронизаны одной и всеобщей идеей, что в конце концов невозможно даже поставить вопрос о том, идеализм ли здесь перед нами или реализм, запредельная духовность или резко ощутимая нашими внешними чувствами картинность, средние ли это века или уже начало Ренессанса, духовная ли это поэзия или уже чисто светская»²⁶. От внимания русского философа не ускользает и «панибратское» отношение итальянского поэта к культу, он пишет: «Даже такой благочестивый человек, как Данте, не постеснялся посадить Беатриче, свою возлюбленную из городских мещанок, отнюдь не феодальную даму, на вершину той колесницы, которой в конце чистилища он изображает церковь»²⁷.

По сути, для Лосева Данте – уже личность с чреваточинной, начавшая утрачивать «целомудренное отношение к недоступным предметам религиозного почитания», к незыблемой иерархичности мира. Е.А. Тахо-Годи подчеркивает: «Такое нарушение иерархичности есть, с лосевской точки зрения, уже шаг к сугубому возрожденству. Для Лосева изначальная иерархичность мира – непреложный закон, который он не только пытается философски обосновать, создавая свою «абсолютную мифологию» в “Дополнении к «Диалектике мифа»”, но и в соответствии с которым он строит свою философскую систему, например, ту иерархию диалектических понятий, которая возведена им в книге 1927 г. “Философия имени”. Именно с этих религиозных позиций выдвижение возрожденцами собственной

²⁶ Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. С. 204.

²⁷ Там же. С. 112.

личности на первый план взамен единой универсальной Личности – Бога – представляется не чем иным, как грехопадением и сатанизмом...»²⁸. Неоднозначный образ Данте – человека, творчество которого подтачивает иерархию – глубоко связан с лосевским учением о личности и иерархии²⁹. Данте как человек проторенессанса трагически знаменует собой у Лосева начало постепенного вступления личности на тупиковый путь развития, постепенной утраты ею субстанциональности, накопленной в Средневековье.

Данте как центральная фигура Ренессанса

Представление о Ренессансе у Биbihина отлично от критической оценки эпохи у Флоренского и Лосева. Ему чужд «оттеенок инквизиции, готового жесткого суда»³⁰, с которым эти авторы подходят к эпохе. И в фигуре Данте, который для него сама суть Ренессанса, философ заостряет совсем другие черты. «Вы в расписании читающих в следующем семестре – “Данте”. Я в этом списке – “Ренессанс”, который для меня тоже – Данте и его возвращение у Леонардо, Макиавелли, Гвиччардини, Боттичелли, через Петрарку и Боккаччо...»³¹ – напишет Биbihин одним июньским днем другу семьи поэту, филологу Ольге Александровне Седаковой по поводу предстоящего обоим чтения авторских курсов в Институте мировой культуры МГУ осенью 1992 г. Этот курс, читанный спустя год после распада СССР, и книга «Новый Ренессанс» (частично отражающая содержание курса) стали настоящей апологией эпохи Возрождения,

²⁸ Тахо-Годи Е.А. Данте в трудах, лекциях и прозе А.Ф. Лосева. С. 637.

²⁹ Это подтверждает в том числе анализ лосевской художественной прозы, проникнутой дантовскими мотивами, представленный Тахо-Годи. См.: там же. С. 637–644; Тахо-Годи Е.А. О дантовских моделях в литературном наследии А.Ф. Лосева // Данте Алигьери: Pro et contra. Антология. Т. 2 / Сост. М.С. Самарина, И.Ю. Шауб. СПб.: РХГА, 2019. С. 483–506.

³⁰ Биbihин В.В. Новый Ренессанс. М.: Прогресс-Традиция, 1998. С. 55.

³¹ Биbihин В.В., Седакова О.А. И слову слово отвечает. В. Биbihин – О. Седакова. Письма 1992–2004 годов. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2019. С. 26.

образ которой в отечественной литературе был искажен, с одной стороны, марксистско-ленинскими клише и, с другой стороны – резкой критикой со стороны русских религиозных мыслителей. Биbihин предлагает вообще отказаться от попыток найти формулу Ренессанса. Отсылая читателей к Лосеву, которого (несмотря на принципиальное теоретическое расхождение) он считает автором «одной из самых ярких концепций Ренессанса как культурного явления»³². Биbihин замечает: «А.Ф. Лосев называет главным итогом своих многолетних размышлений о Ренессансе отказ в отношении его от “монистической формулы”. (Почему только от монистической? почему не от всякой формулы?)»³³ Полемизируя с Лосевым, а через него – с Флоренским, Булгаковым и всем кругом авторов Серебряного века, враждебно настроенных по отношению к Ренессансу³⁴, Биbihин подчеркивает, что для него представляется ошибочным взгляд на эпоху как на разрыв с прошлым, как на упадок и постепенное вырождение религиозного чувства, приведший к торжеству изолированного «я» и тупикам технократической цивилизации. Как раз наоборот, Ренессанс для него – «что-то выручающее из беспредела, возвращающее в колею»³⁵. Для Биbihина Ренессанс – не историческая точка начала вырождения европейской истории, а «высота, на которой цивилизация держалась недолго»³⁶. Именно в Ренессансе, согласно философу, «содержится ключ ко всей истории»³⁷, даже больше настоящая история только и может быть ренессансной, ведь

³² Биbihин В.В. Новый Ренессанс. С. 67.

³³ Там же. С. 54–55.

³⁴ Подробнее о критике Ренессанса см.: Кудрявцев О.Ф. Европейское Возрождение перед судом русской культуры // Музыка – Философия – Культура: Сборник статей участников цикла конференций (2013–2017). М.: Научно-издательский центр «Московская консерватория», 2020. С. 195–207; Седых О.М., Гришатов Ю.Л. Русский ренессанс о ренессансе // Вопросы философии. 2015. № 6. С. 111–121; Andreev M. Il Rinascimento italiano come specchio del nichilismo russo // Rinascimento e Antirinascimento. Firenze nella cultura russa fra Otto e Novecento / A cura di L. Tonini. Firenze: Olschki, 2012. P. 45–50.

³⁵ Биbihин В.В. Новый Ренессанс. С. 55.

³⁶ Там же. С. 55.

³⁷ Там же. С.44.

предельная задача человечества, по Бибахину, «это всегда возрождение, восстановление... возвращение полноты, апокатастасис»³⁸. В противоположность указанным авторам Бибахин ставит ренессансное мировоззрение выше средневекового. «Ренессанс, – говорит Бибахин, – с его этикой любви к бытию, участия к природе как хрупкому сокровищу, ответственности за историю ставит перед человеком более захватывающие и сложные задачи, чем духовность средневекового типа, которая в кризисной ситуации легко оставляет мир»³⁹.

Из наиболее значительных черт Ренессанса Бибахин выделяет две: внимание к прошлому, к традиции и активное деятельное отношение к собственной личности и к миру. В творчестве Данте эти черты ярко проявлены, поэтому он становится для Бибахина центральной фигурой Ренессанса, выражением его сути. Философ подчеркивает: «В художественной весомости и историческом звучании дантовского слова заложено характерное для последующей истории необратимое, внедряющееся отношение к природе и миру»⁴⁰. Данте весь в заботах о собирании и спасении отдельной личности, всего человечества, в деятельном участии в судьбе мира. Активизм – важнейшее, по Бибахину, ренессансное качество, на котором он заостряет свое внимание в работе «Новый Ренессанс». Философ считает, что не зря в Аду Данте (точнее, в *anti-Inferno*, в вестибюле Ада) самая беспросветная доля ждет не злодеев, а бездеятельных (*Ignavi*). Они обречены вечно бежать обнаженными за знаменем, вращающимся вокруг своей оси, и быть терзаемыми слепнями. Даже Ад их не принимает, они как бы застряли между жизнью и смертью, потому что они никак деятельно не проявили себя в судьбе мира (предпочитали не иметь собственных идей, оставаться всегда нейтральными и выступать на стороне сильного). Как я уже отметила, Бибахин читал свой курс о Ренессансе в очень сложный переходный момент для российской истории и он видел серьезную опасность для будущего русской культуры со стороны новых постсоветских *Ignavi*,

³⁸ Бибахин В.В. Новый Ренессанс. С. 44.

³⁹ Там же. С. 171–173.

⁴⁰ Там же. С. 57.

«социально опасной посредственности»⁴¹, людей которые приучены некритически мыслить и свыклись с амеханией собственного мышления. К этому переходному для российской истории фону своего философствования – перестройка и 1990-е – Бибихин постоянно отсылает слушателей и читателей, говоря о Данте. Отмечу, что Бибихин в этом не одинок. Данте вообще стал важной фигурой в культурном и философском пространстве этого переходного периода российской истории. Дантовские мотивы присутствуют в лекциях Мераба Константиновича Мамардашвили 1980-х гг.⁴², именно Данте благодаря Александру Львовичу Доброхотову стал героем заключительного издания знаменитой философской советской серии «Мыслители прошлого»⁴³; в 1990-х о Данте читают лекции о. Георгий Чистяков⁴⁴ и Ольга Александровна Седакова, последней принадлежит амбициозный проект нового построчного перевода «Божественной Комедии»⁴⁵. В общем, поэтическая антропология Данте, его персонализм, нацеленность его текстов на реальные действенные изменения в человеке, которую непрестанно подчеркивает Бибихин, оказалась удивительно созвучна переходному времени 1980–1990-х гг., с его особой сотериологической настроенностью и верой в необходимость и возможность перемен в человеке и обществе.

Второй момент, на котором акцентирует внимание Бибихин в своем образе Данте – это отношение итальянского поэта к древности, к традиции. В энциклопедической статье о Данте

⁴¹ Седакова О.А. Посредственность как социальная опасность. М.: Магистр, 2011. С. 9–44.

⁴² В одном из своих знаменитых лекционных курсов «Психологическая топология Марселя Пруста» Мамардашвили разворачивает тему духовного путешествия, пути личностного спасения, которое совершается усилием мысли, иллюстрируя ее в том числе образами из путешествия в загробный мир Данте.

⁴³ Доброхотов А.Л. Данте. М.: Мысль, 1990. В 2017 г. вышло новое издание работы Доброхотов А.Л. Данте Алигьери. М.: Common Place, 2017.

⁴⁴ Цикл лекций о Данте был прочитан о. Георгием на православном радио «София» в 1997–1998 гг. Теперь лекции вышли в отдельном издании: Чистяков Г.П. Беседы о Данте. М.: Центр книги Рудомино, 2016.

⁴⁵ См. об этом: Седакова О.А. Перевести Данте. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2020.

для «Новой философской энциклопедии» он подчеркивает собирательность его гения: «В осуществленный Данте синтез входят и греко-античный образ гармоничной полноты человека, и римско-античный гражданский активизм, и мистическая углубленность христианства»⁴⁶. Если Лосев видит в синтетичности Данте сложный переходный проторенессансный тип культуры, то для Бибикина в этой деятельной включенности в традицию, во внимании к прошлому не как к музею, а как к чему-то постоянно присутствующему в настоящем и состоит суть Ренессанса. Подобного отношения к традиции, желания быть просвеченным обличительным светом древности и восстанавливать в себе «добротность», древние вневременные добродетели Бибикин не видит в окружающей его действительности⁴⁷. «Современный человек, – говорит Бибикин, – так исключителен, что он ушел в неизвестность, в темноту и к нему стали неприложимы какие бы то ни было мерки оценки и критерии. Во всяком случае древность к теперешнему человеку неприложима. Он, небывалый, исчез из глаз. Древняя мысль, поэзия; добродетель, добротность были, наверное, хорошими, но прежними. Теперь все совсем другое»⁴⁸. Побороть это невнимание к традиции – одна из важнейших задач Бибикина, и с помощью Данте, с помощью красоты его мыслей и образов («когда он хочет вытряхнуть зло и ложь из мира, “как пыль из ковра”, то в нем электрическая искра такого напряжения», – говорит Бибикин, – «что все-таки проходит через слои веков»⁴⁹) он пытается донести до современного ему постсоветского человека ту мысль, что настоящая древность, традиция является не принуждающей и сковывающей силой, а вневременным драгоценным

⁴⁶ Бибикин В.В. Данте // Новая философская энциклопедия (в четырех томах). Т. 1 / Под ред. В.С. Степина. М.: Мысль, 2000. С. 583.

⁴⁷ О критике «современности» на страницах «Нового Ренессанса» см.: *Евлатицев И.И.* Ренессанс как неудача и как новое начало: Концепция европейской истории в книге Владимира Бибикина «Новый Ренессанс» // *Stasis*. 2015. Т. 3. № 1. С. 347–350.

⁴⁸ Бибикин В.В. Новый Ренессанс. С. 230.

⁴⁹ Бибикин В.В., Седакова О.А. И слову слово отвечает. В. Бибикин – О. Седакова. Письма 1992–2004 годов. С. 42.

ресурсом, открывающим возможности к восстановлению и движению к новому. И в этом смысле наступление «Нового Ренессанса», о необходимости которого говорит Бибихин и который ждет впереди, это и есть приобщение к древности, к тому первому и единственному на все века Ренессансу (итальянскому Ренессансу), попадание в то же мироощущение, в то же настроение в хайдеггеровском смысле⁵⁰, которое дает возможность спасения, выхода из тупиков культуры и истории. «“Возрождение”, – говорит Бибихин, – не прошлый период нашей истории, а ее суть. Всякое открытие смысла это шаг к Ренессансу, который по своей задаче один теперь и в прошлые века»⁵¹. Философ поясняет свое нехронологическое отношение к Ренессансу: «Ренессанс в своем существе не склеивание прошлого из остатков, а искание настоящего. Настоящим оказывается то будущее, в котором настает древнее. Оно возвращается впервые, потому что было оно без того, чтобы вместить все настоящее. Древности прошлого как настоящего еще не было, она будет. Ренессанс вводит в узел, в котором завязывается история, т.е. настоящее время, которое должно наступить»⁵².

Подобное нелинейное отношение к Ренессансу⁵³, отказ от понимания этого периода лишь как пройденного исторического этапа, а, напротив, видение в нем качества бытия характерно для Бибихина и сближает его с пониманием времени и истории у Флоренского. Ведь концепт «Нового Средневековья» последнего тоже базируется на возвращении того качественно другого бытия, цельного отношения человека к миру. Кроме этого, нельзя не заметить, что черты мировоззрения средневекового типа у Флоренского и мировоззрения ренессансного типа у Бибихина до определенной степени схожи: оба выделяют целостность, активность, синтетичность как важные качества

⁵⁰ См.: Магун А. Понятие события в философии Владимира Бибихина // *Stasis*. 2015. № 1. С. 165.

⁵¹ Бибихин В.В. Новый Ренессанс. С. 23.

⁵² Там же. С. 26–27.

⁵³ Подробнее об онтологии времени «Нового Ренессанса» Бибихина см.: Павлов И. Онтология власти как онтология истории: политическая философия Владимира Бибихина // *Социологическое обозрение*. 2019. Т. 18. № 3. С. 212.

своих излюбленных эпох. В любом случае, как бы ни были теоретически различны взгляды философов, их концепции объединяет фигура Данте, творчество которого каждый считает выражением сути своей эпохи-«образца», на которую необходимо ориентироваться современности.

Особенностью рецепции Данте у рассмотренных русских мыслителей является вовлеченность образа поэта в актуальный исторический и философский процесс: с помощью Данте они хотят сделать что-то с современностью, показать ту высоту и цельность мысли и жизни, к которой нужно вернуться, либо, наоборот, как в случае с Лосевым, показать ту точку, где европейская личность встала «одной ногой» на пагубный, но диалектически необходимый этап своего развития. Универсальный гений Данте органично встраивается в философские концепции всех трех рассмотренных мыслителей, и у каждого с ним связана своя задача: у Флоренского – «проложение путей к будущему цельному мировоззрению», у Лосева – анализ произошедшей с европейской личностью катастрофы, у Библихина – искание с помощью Данте путей жизни для современности, путей возвращения полноты бытия.

Список литературы

- Антипенко Л.Г.* Послесловие. О воображаемой вселенной Павла Флоренского // *Флоренский П.А.* Мнимости в геометрии. М: Лазурь, 1991. С. 69–95.
- Асоян А.А.* Данте Алигьери и русская литература. СПб.: Алетейя, 2015. 348 с.
- Библихин В.В.* Новый Ренессанс. М.: Прогресс-Традиция, 1998. 496 с.
- Библихин В.В.* Данте // Новая философская энциклопедия (в четырех томах). Т. 1 / Под ред. В.С. Степина. М.: Мысль, 2000. С. 582–583.
- Библихин В.В., Седакова О.А.* И слову слово отвечает. В. Библихин – О. Седакова. Письма 1992–2004 годов. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2019. 286 с.
- Доброхотов А.Л.* Данте. М.: Мысль, 1990. 208 с.
- Евлампиев И.И.* Ренессанс как неудача и как новое начало: Концепция европейской истории в книге Владимира Библихина «Новый Ренессанс» // *Stasis.* 2015. Т. 3. № 1. С. 344–363.

- Каухчишвили Н. П.А.* Флоренский и итальянское треченто // *Studia Slavica Academiae Scientiarum Hungaricae*. 1989. № 35 (1-2). С. 45-59.
- Кудрявцев О.Ф.* Европейское Возрождение перед судом русской культуры // Музыка – Философия – Культура: Сборник статей участников цикла конференций (2013–2017). М.: Научно-издательский центр «Московская консерватория», 2020. С. 195–207.
- Ланда К.С.* «Божественная Комедия» в зеркалах русских переводов. К истории рецепции дантовского творчества в России. СПб.: РХГА, 2020. 642 с.
- Лосев А.Ф.* Эстетика Возрождения. М.: Мысль, 1978. 623 с.
- Лосев А.Ф.* Теория художественного стиля // *Лосев А.Ф.* Учение о стиле. М.: Нестор-история, 2019. 455 с.
- Лосев А.Ф.* Диалектика мифа. М: Мысль, 2001. 559 с.
- Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Том VIII, Кн. 1 (2). М: Искусство, 1992. 656 с.
- Магун А.* Понятие события в философии Владимира Библихина // *Stasis*. 2015. № 1. С. 156–176.
- Павлов И.* Онтология власти как онтология истории: политическая философия Владимира Библихина // *Социологическое обозрение*. 2019. Т. 18. № 3. С. 195–223.
- Ряснова О.В.* Персоналистическая методология в историко-философских исследованиях А.Ф. Лосева // *Logos et Praxis*. 2018. Т. 17. № 2. С. 36–43.
- Седакова О.А.* Посредственность как социальная опасность. М.: Магистр, 2011. С. 9–44.
- Седакова О.А.* Перевести Данте. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2020. 123 с.
- Седы О.М., Гришатова Ю.Л.* Русский ренессанс о ренессансе // *Вопросы философии*. 2015. № 6. С. 111–121.
- Соломеина Л.А.* «Эстетика Возрождения» А.Ф. Лосева как вызов советскому историческому сознанию // *Философ и его время: К 125-летию со дня рождения А.Ф. Лосева*. XVI Лосевские чтения / Сост. Е.А. Тахо-Годи. М.: МАКС-Пресс, 2019. С. 329–341.
- Тахо-Годи Е.А.* Данте в трудах, лекциях и прозе А.Ф. Лосева // *Данте Алигьери: Pro et contra* / Сост. М.С. Самарина, И.Ю. Шауб. СПб.: РХГА, 2011. С. 629–645.
- Тахо-Годи Е.А.* О дантовских моделях в литературном наследии А.Ф. Лосева // *Данте Алигьери: Pro et contra*. Антология. Т. 2 / Сост. М.С. Самарина, И.Ю. Шауб. СПб.: РХГА, 2019. С. 483–506.

- Флоренский П.А.* Столп и утверждение истины: опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. М.: Гаудеамус: Академический Проект, 2012. 904 с.
- Флоренский П.А.* Философия культа (Опыт православной антроподицеи). М.: Академический проект, 2014. 685 с.
- Флоренский П.А.* Мнимости в геометрии. М: Лазурь, 1991. 95 с.
- Флоренский П.А.* Автореферат // *Флоренский П.А.* Автореферат, Троице-Сергиева лавра и Россия; Иконостас; Имена. Метафизика имен в историческом освещении. Имя и личность; Предполагаемое государственное устройство в будущем. М.: Мир книги, 2010. С. 21–27.
- Флоренский П.В.* Трансформация Космоса: от Данте – или к иконе или к атомной бомбе // Pavel Florenskij tra Icona e Avanguardia/ a cura di M. Bertelé. Venezia: Università Ca' Foscari, 2019. P. 147–159.
- Хagemейстер М.* «Новое Средневековье» Павла Флоренского / Пер. с нем. Н. Бонецкая // Звезда. 2006. № 11. URL: <https://zvezdaspb.ru/index.php?page=8&nput=644> (дата обращения: 02.09.2021).
- Чистяков Г.П.* Беседы о Данте. М.: Центр книги Рудомино, 2016. 219 с.
- Энгельс Ф.* К итальянскому читателю. Предисловие к итальянскому изданию Манифеста Коммунистической партии 1893 года // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Т. XXII. М.: Госполитиздат, 1962. С. 381–382.
- Andreev M.* Il Rinascimento italiano come specchio del nichilismo russo // Rinascimento e Antirinascimento. Firenze nella cultura russa fra Otto e Novecento / A cura di L. Tonini. Firenze: Olschki, 2012. P. 45–50.
- Evlampiev I.* Soviet Studies in Renaissance Philosophy as a Basis for Developing a New View on History (1960–1980s) // Rivista di storia della filosofia. 2018. No. 2. P. 327–340.
- Manova I.* Usare l'ironia per fare storia della filosofia: la lezione di Aleksej Losev // Rivista di storia della filosofia. 2020. No. 3. P. 529–544.

Dante Between the Middle Ages and the Renaissance. Florensky, Losev and Bibikhin on Dante

Ol'ga I. Kusenko

PhD in Philosophy, Senior Research Fellow. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: isafi137@gmail.com

Abstract. This paper examines Dante's image in the works of P.A. Florensky, A.F. Losev, and V.V. Bibikhin. The author shows how, starting with Florensky, Dante was gradually moved up the scale from a person of the Middle Ages to a Renaissance man, while the attitude towards the Renaissance gradually became more positive: from an utterly hostile one in Florensky – through a slightly more positive, ambivalent view in the late Losev – to Bibikhin's apologetical overturning of the accusations to the Renaissance era. These three Russian philosophers belonged to different historical situations of the 20th century and were very sensitive to historiosophical problems. For all of them, Dante was a significant figure: the essence of the favourite era – a “model” for modernity – in the case of Florensky and Bibikhin and an illustration of a transitional Proto-Renaissance type of European personality that started on a path of historical and cultural development that was ultimately a dead-end – in Losev's case.

Keywords: Russian philosophy, Italian renaissance, Middle Ages, Dante, Florensky, Losev, Bibikhin

For citation: Kusenko, O.I. “Dante mezhdru Srednevekov'em i Rennansom. Filosofskaya dantologiya Florenskogo, Loseva i Bibikhina” [Dante between the Middle Ages and the Renaissance. Florensky, Losev and Bibikhin on Dante], *Istoriko-filosofskii ezhegodnik*, 2021, No. 36, pp. 251–273. (In Russian)

References

Andreev, M. “Il Rinascimento italiano come specchio del nichilismo russo”, *Rinascimento e Antirinascimento. Firenze nella cultura russa fra Otto e Novecento*, a cura di L. Tonini. Firenze, Olschki, 2012, pp. 45–50.

- Antipenko, L. "Posleslovie. O voobrazhaemoi vselennoi Pavla Florenskogo" [About the imaginary universe of Pavel Florensky], in: P.A. Florenskii, *Mnimosti v geometrii* [Imaginarities in geometry]. Moscow: Lazur' Publ., 1991, pp. 69–95. (In Russian).
- Asoyan, A. *Dante Alighieri i russkaya literatura* [Dante Alighieri and Russian literature]. St. Petersburg: Aleteiya Publ., 2015. 348 pp. (In Russian)
- Bibikhin, V. *Novyi Renessans* [New Renaissance]. Moscow: Progress-Tra-ditsiya Publ., 1998. 496 pp. (In Russian)
- Bibikhin, V. "Dante" [Dante], *Novaya filosofskaya entsiklopediya (v chetyrykh tomakh)* [A New Philosophical Encyclopedia (in 4 Vols.)], Vol. 1, ed. by V. Stepin. Moscow: Mysl' Publ., 2000, pp. 582–583. (In Russian)
- Bibikhin, V., Sedakova O. *I slovo slovu otvechaet. Vladimir Bibikhin – Ol'ga Sedakova. Pis'ma 1992–2004 godov* [And the word answers the word. V. Bibikhin – O. Sedakova. Letters 1992–2004]. St. Petersburg: Ivana Limbakha Publ., 2019. 286 pp. (In Russian)
- Chistyakov, G. *Besedy o Dante* [Conversations about Dante]. Moscow: Tsentr knigi Rudomino, 2016. 219 pp. (In Russian)
- Dobrokhotov, A. *Dante Alighieri* [Dante Alighieri]. Moscow: Mysl' Publ., 1990. 208 pp. (In Russian)
- Engels, F. "K ital'yanskomu chitatelu. Predislovie k ital'yanskomu izdaniyu Manifesta Kommunisticheskoi partii 1893 goda" [To the Italian Reader. Preface to the Italian Edition of the Manifesto of the Communist Party 1893], in: K. Marx, F. Engels, *Sochineniya* [Works], Vol. XXII. Moscow: Gospolitizdat Publ., 1962, pp. 381–382. (In Russian)
- Evlampiev, I. "Renessans kak neudacha i kak novoe nachalo: kontseptsiya evropeiskoi istorii v knige Vladimira Bibikhina 'Novyi Renessans'" [The Renaissance as Failure and New Beginning: Vladimir Bibikhin's Interpretation of European History in The "New Renaissance"], *Status*, 2015, No. 1, pp. 344–363. (In Russian)
- Evlampiev, I. Soviet Studies in Renaissance Philosophy as a Basis for Developing a New View on History (1960–1980s), *Rivista di storia della filosofia*, 2018, No. 2, pp. 327–340.
- Florensky, P. *Stolp i utverzhenie Istiny: opyt pravoslavnoi teoditsei v dvenadtsati pis'makh* [The Pillar and Ground of the Truth: An Essay in Orthodox Theodicy in Twelve Letters]. Moscow: Gaudeamus Publ., Akademicheskii proekt Publ., 2012. 904 pp. (In Russian)
- Florensky, P. *Filosofiya kul'ta (Opyt pravoslavnoi antropoditsei)* [Philosophy of Cult (The experience of Orthodox theodicy)]. Moscow: Akademicheskii proekt Publ., 2014. 685 pp. (In Russian)

- Florensky, P. *Mnimosti v geometrii* [Imaginarities in geometry]. Moscow: Lazur' Publ., 1991. 95 pp. (In Russian)
- Florensky, P. Avtoreferat [Autoreferat], in: P. Florensky, *Avtoreferat; Troitse-Sergieva Lavra i Rossiya; Ikonostas; Imena. Metafizika imen v istoricheskoy osveshchenii. Imya i lichnost'*; *Predpolagaemoe gosudarstvennoye ustroystvo v budushchem* [Autoreferat; Trinity Lavra of St. Sergius and Russia; Iconostasis; Names. Metaphysics of Names in Historical Interpretation. Name and personality; Presumed Organization of the Future State], Moscow: Mir knigi Publ., 2010, pp. 21–27. (In Russian)
- Florensky, P.V. “Transformatsiya Kosmosa: ot Dante – ili k ikone ili k atomnoi bombe” [Transformation of the Cosmos: from Dante – to an icon or to an atomic bomb], *Pavel Florenskij tra Icona e Avanguardia*, a cura di M. Bertelé. Venezia: Università Ca' Foscari, 2019, pp. 147–159. (In Russian)
- Hagemeister M. “Novoye Srednevekov'e Pavla Florenskogo” [Pavel Florenskii's New Middle Ages], trans. by N. Boneckaya, *Zvezda*, 2006, No. 11, [<https://zvezdaspb.ru/index.php?page=8&nput=644>, accessed on 02.09.2021]. (In Russian)
- Kauchtshischwili, N. “Florenskii i ital'yanskoye trecento” [Florensky and Italian Trecento], *Studia Slavica Academiae Scientiarum Hungaricae*, 1989, No. 35 (1–2), pp. 45–59. (In Russian)
- Kudryavtsev, O. “Evropeyskoye Vosrozhdeniye pered sudom russkoy kul'tury” [European Renaissance under Russian culture's judgment], *Muzyka – Filosofiya – Kul'tura: Sbornik statei uchastnikov tsikla konferentsii (2013–2017)* [Music – Philosophy – Culture: Collection of articles by participants in the conference cycle (2013–2017)]. Moscow: Nauchno-izdatel'skii tsentr “Moskovskaya konservatoriya” Publ., 2020, pp. 195–207. (In Russian)
- Landa, K. “Bozhestvennaya Komediya” v zerkalakh russkikh perevodov. *K istorii retseptsiy dantovskogo tvorchestva v Rossii* [The Divine Comedy in the Mirror of Russian Translations. To the history of reception of Dante in Russian]. St. Petersburg: RHGA Publ., 2020. 642 pp. (In Russian)
- Losev, A.F. *Estetika Vozrozhdeniya* [The Aesthetics of the Renaissance]. Moscow: Mysl' Publ., 1978. 623 pp. (In Russian)
- Losev, A.F. *Dialektika mifa*, Moscow: Mysl' Publ., 2001. 559 pp. (In Russian)
- Losev, A.F. *Teoriya khudozhestvennogo stilya* [The Theory of Art Style], *Uchenie o stile* [Theory of style]. Moscow: Nestor-istoriya Publ., 2019. 455 pp. (In Russian)

- Losev, A.F. *Istoriya antichnoi estetiki* [The history of ancient aesthetics], Vol. VIII, Book 1 (2). Moscow: Iskusstvo Publ., 1992. 656 pp. (In Russian)
- Magun, A. "Ponyatie sobytiya v filosofii Vladimira Bibikhina" [The Concept of Event in Bibikhin's philosophy], *Stasis*, 2015, No. 1, pp. 156–176. (In Russian)
- Manova, I. "Usare l'ironia per fare storia della filosofia: la lezione di Aleksej Losev", *Rivista di storia della filosofia*, 2020, No. 3, pp. 529–544.
- Pavlov, I. "Ontologiya vlasti kak ontologiya istorii: politicheskaya filosofiya Vladimira Bibikhina" [An Ontology of Power as an Ontology of History: An Appraisal of Vladimir Bibikhin's Political Philosophy], *Sotsiologicheskoe obozrenie*, 2019, Vol. 18, No. 3, pp. 195–223. (In Russian)
- Ryasnova, O. "Personalisticheskaya metodologiya v istoriko-filosofskikh issledovaniyakh A.F. Loseva" [Personalistic methodology in A.F. Losev's historical and philosophical studies], *Logos et Praxis*, 2018. Vol. 17, No. 2, pp. 36–43. (In Russian)
- Sedakova, O. *Posredstvennost' kak sotsial'naya opasnost'* [Mediocrity as a social danger]. Moscow: Magistr Publ., 2011, pp. 9–44. (In Russian)
- Sedakova, O. *Perevesti Dante* [Translate Dante]. St. Petersburg: Ivana Limbakha Publ., 2020. 123 pp. (In Russian)
- Sedykh, O., Grishatova, U. "Russkii renessans o renaissance" [Russian renaissance about the Renaissance], *Voprosy filosofii*, 2015, No. 6, pp. 111–121. (In Russian)
- Solomeina, L. "Estetika Vozrozhdeniya" A.F. Loseva kak vyzov sovetскому istoricheskomu soznaniyu ["Aesthetics of the Renaissance" of A.F. Losev as a challenge to the Soviet historical consciousness], *Filosof i ego vremya: K 125-letiyu so dnya rozhdeniya A.F. Loseva. XVI Losevskie chteniya* [The Philosopher and His Time: To the 125th anniversary of the birth of A.F. Losev. XVI Losev Readings], ed. by E. Taho-Godi. Moscow: MAKS-Press, 2019, pp. 329–341. (In Russian)
- Taho-Godi, E. "Dante v trudakh, lektsiyakh i proze A.F. Loseva [Dante in the works, lectures and prose of A.F. Losev], *Dante Alighieri: Pro et contra*, ed. by M. Samarina, I. Shaub. St. Petersburg: RHGA Publ., 2011, pp. 629–645. (In Russian)
- Taho-Godi, E. "O dantovskikh modelyakh v literaturnom nasledii A.F. Loseva" [On Dante's models in A.F. Losev's literary heritage], *Dante Alighieri: Pro et contra, Antologiya*, Vol. 2, ed. by M. Samarina, I. Shaub. St. Petersburg: RHGA Publ., 2019, pp. 483–506. (In Russian)

Lucidity in Inebriety, or Sāṃkhya as a Spiritual Practice

Michel Hulin

Dr. hab. in Philosophy, Professor Emeritus of Indian and Comparative Philosophy.
Paris – Sorbonne University (Paris IV). 1 Rue Victor Cousin, Paris, 75005, France;
e-mail: michel.hulin@hotmail.fr

Abstract. We have sought here, if not to rectify, at least to identify, on the basis of contemporary observations, a particular widespread prejudice, according to which classical Sāṃkhya would not constitute a spiritual practice in its own right, but presents a theoretical basis for the various Indian yogas, beginning with Patañjali's system, up to Indian contemporary teachings. This paper refers to an inconspicuous but genuine Sāṃkhya soteriological practice, which may still be traced in today's India. The author tries to interpret this practice in a contemporary philosophical and psychological language as an experience of cultivating lucidity even in the state of complete intoxication and total absence of self-awareness and self-control. The method of spiritual detachment developed by the Sāṃkhya ascetics consists in gaining in every state of consciousness, inebriety included, the position of a pure witness (Puruṣa) not connected neither cognitively, nor emotionally with the content of his experience, governed by Prakṛti (Nature).

Keywords: Sāṃkhya, Yoga, Indian philosophy, soteriology, spiritual practice, Puruṣa, Prakṛti, inebriety, lucidity, Spirit, Nature, witness

For citation: Hulin, M. "Lucidity in Inebriety, or Sāṃkhya as a Spiritual Practice", *Istoriko-filosofskii ezhegodnik*, 2021, No. 36, pp. 274–285.

It has become a habit with historians of Indian philosophy to consider Kapila's Sāṃkhya and Patañjali's Yoga, respectively as the theoretical and the practical parts of one and the same soteriology: Kapila's Sāṃkhya would have produced the main concepts: *puruṣa* (Spirit), *prakṛti* (Nature), *guṇa* (quality), *ahaṃkāra* (ego), etc.¹ on the basis of which Patañjali's Yoga would have developed a number of physical and intellectual disciplinary practices: *citta-vritti-nirodha* (cessation of the mind functioning) leading to interior freedom (*kaivalya*) and, ultimately, to final liberation (*mokṣa*).² In fact, the doctrinal framework of the two systems is the same, with the exception of a few minor details, to the effect that in India they have been always regarded as two complementary "points of view" (*darśana*). But, even apart from this complementarity, the Sāṃkhya – to the extent, modest indeed, in which it has remained alive until our days – has preserved at least some elements of its own soteriological practice.

It is proposed here to suggest that classical Sāṃkhya is not necessarily – or at least not strictly – connected with classical Yoga, inasmuch as it can already function by itself, up to a certain extent, as a full-fledged soteriological practice. And, actually, it seems that even nowadays, especially in northern India, small communities of ascetics are still to be found that – while being comparatively conversant with Patañjali's yogic tradition – do still elaborate their soteriology and their spiritual practice around key Sāṃkhya concepts, just somehow reinterpreted.³ How is this possible?

It is first of all necessary to recall that Sāṃkhya starts from an ultra-negativist conception of the *Puruṣa* or of the Spirit, which in fact denies it any kind of activity, any memory, any imagination,

¹ For more details on Sāṃkhya philosophy, see: Larson, G.-J., Bhattacharya, R.Sh. *Sāṃkhya, A Dualist Tradition in Indian Philosophy*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1987.

² For the most inspiring philosophical interpretation ever, see: Eliade, M. *Le Yoga, immortalité et liberté*. Paris: Payot, 2ème éd. revue et augmentée, 1964; for the latest translations and research on the Classical Yoga, see: Angot, M. *Yoga-sūtra et Yoga-bhāṣya* (ed.-trad.). Paris: Les Belles Lettres, 2008.

³ The Sāṃkhya meditative and yogic experience in contemporary Hinduism is described and analysed by Knut Jacobson in: Jacobson, K.A. *Yoga in Modern Hinduism. Hariharānanda Āraṇya and Sāṃkhyayoga*. London: Routledge, 2018.

any will, and any sensitivity – be it only perceptual or mental. Every psychological and mental function is being transferred to Nature (Prakṛti) so that the Spirit is being reduced to the role of a simple witness (*sākṣin*) of the Prakṛti's manifestation. We cannot even conceive of it as a pure “cognizing subject” but only as an uncategorizable X, an entity which is not of this world but whose presence in the world must be postulated so that the whole of the manifestation does not sink into the night of unconsciousness. Correlatively, the Sāṃkhya seems to defend a truly materialist, or crypto-materialist, conception of psychic and mental life. The mental organs themselves – that is to say, the sense faculties or *indriya*, the “common sense” or *manas*, the principle of the ego or *ahaṃkāra*, the intellect or *buddhi* – all present themselves as derivative products of primordial Nature (*prakṛti*) in the course of its evolution. Their functioning (*vṛtti*) – including apparently purely intellectual operations and even the most abstract type of reasoning, is being reduced to a chain of subtle material processes, in themselves automatic and blind, which are only made aware in a secondary way, through their insertion into the spiritual “light beam” which arises in the presence of the Puruṣa. The “crux” of the Sāṃkhya doctrine can surely be located here, in this supposed collision between two realities which do not have any common dimension: on the one hand, a pure transcendental Subject, not individualized, not situated in time and space, and on the other, a kind of biological computer, housed in the human organism, manufactured by Nature and supplied by Her with energy. Much more than in the case of Cartesian dualism, one would be justified here to speak, with G. Ryle and the whole Anglo-Saxon analytical philosophy, of “ghost in the machine”!

Now, taking such elements into account could make it possible – we believe – to put some of the difficulties mentioned above into perspective. We will focus here more particularly on one of these themes of meditation which – it would seem – are still cultivated today by some practitioners, that of “lucidity in inebriety”.

Now, by “inebriety”, “intoxication” or “drunkenness” (*mada*), we mean any momentary or lasting disturbance of consciousness, violent enough to upset the usual course of our thoughts and take away every kind of control over it. In addition to inebriety itself, this definition covers the various forms of intoxication by euphoric

or psychedelic drugs, as well as violent emotions, dementia attacks, and so on. The common denominator of all these experiences is the presence in them of a “mental vertigo” where ideas and images appear, disappear, dissociate or transform in such a way that we have no hold on their whirling, even though it occurs “in us”. However, the Sāṃkhya doctrine does suggest that, even in the deepest intoxication, there must necessarily remain what they call “the onlooker’s position”, an intact zone of consciousness, unaffected – and that it is important above all, for the sake of liberation, to be settled in this position as a pure observer of oneself.

The Sāṃkhya lets this postulate emerge through a regressive approach that can be formulated in the following way: all reality, inner as well as outer, exists and acquires a meaning for us only insofar as we become aware of it. However, whatever the complexity or the intrinsic confusion of the state experienced by us, the look we have on it persists to be the same, that is, simple and uniform. Just as a mirror reflects with unselfish fidelity the azure of the sky, a fire, or a bloody struggle, so does the light of consciousness illuminate without difference the pacified course of thoughts in meditation and their tumultuous flow in anxiety, fever, and delirium. In the very depths of inebriety, the subject is still conscious of his being drunk, and this awareness remains “pure”, it is not itself contaminated by drunkenness. The light of consciousness continues to be motionless while everything that is being picked up by it trembles and convulses. In the vertigo of drunkenness, I can lose all spatial and temporal landmarks, undergo various distortions of my body pattern, forget my name, my social identity, everything that constitutes my person... Nevertheless, as anonymous and helpless as I am, I still remain there, present, in the center of the maelstrom, as the one around whom all things are swirling. And at this moment – without, alas, realizing it in any way whatsoever – I am close to coinciding with my deepest inner reality, the pure witness, the eye of the cyclone of manifestation, the Puruṣa or the Spirit. What then am I missing in terms of cognitive abilities and skills, to achieve this state, and under what conditions may inebriety itself be reshaped into a spiritual exercise?

First of all, one might contest the idea that self-consciousness always maintains itself in inebriety, since it is quite obvious,

on the contrary, that once having reached a certain degree of mental disorganization in drunkenness, etc., the subject loses the very awareness of his or her state, or even denies it and gets easily offended by the reaction of other people. In other circumstances, one would speak quite simply of stupor, of deep torpor, or inability to formulate the slightest judgment. Now, for the Sāṃkhya, this is a pure misunderstanding. Actually, when the doctrine evokes a persisting lucidity, it does not have in view the ability to judge soundly, to express oneself with clarity and precision, but only the steadiness of a simple, indecomposable look, permanently directed towards the mental scene. In fact, the misunderstanding comes from our spontaneous tendency to closely associate consciousness with language, intellectual activity, and efficiency in interpersonal relationships. We gladly disdain, holding it for null and void, any form of consciousness that seems to be reduced to itself, unable to express itself, to reflect, to direct a coordinated and finalized behavior. And this is, of course, the case with inebriety. Nevertheless, when the same doctrine mentions a necessarily subsisting lucidity, it does not necessarily have in view the maintenance of a capacity to communicate adequately, as well as the ability to express oneself with clarity and precision in any situation whatsoever – for instance in drunkenness – but only the inalterability of a mental glance.

Now, it would be a pure misunderstanding of the Sāṃkhya point of view to practically assimilate that “minimal” consciousness to a sort of stupor, inasmuch as this paralysis and existential deprivation of the subject once plagued by drunkenness does not necessarily have only a negative meaning. In fact, it may even represent a chance for spiritual realization. Of course, in order to understand such a paradoxical appreciation, it is necessary to dwell for a moment on the notion of nescience (*avidyā*) or, as they say, “metaphysical ignorance” which plays a vital role in Sāṃkhya, as in practically all soteriological doctrines of classical India.⁴ Basically, nescience is a misunderstanding of oneself. The presupposition common to all the conceptions that have been proposed in ancient India can be stated in this way: man is already all that he is striving

⁴ On the notion of metaphysical nescience see: Hulin, M. *Qu'est-ce que l'ignorance métaphysique (dans la pensée hindoue)? Śāṅkara*. Paris: Vrin, 1994.

to become: free, pure, self-sufficient, immortal, etc., except that he is not aware of that. This fact makes one's perfection only virtual, suspended up to a possible realization, that may never come. Philosophy, then, has the aim of providing the intelligible structure of this situation, leaving to spiritual practice (yoga, asceticism, meditation, etc.) the task of bridging concretely, once and for all, the gap between ideal and reality.

Now, in ordinary experience, such a coincidence of ideal and reality never or almost never occurs. It is rendered virtually impossible by the proliferation of desires, worries, projects, in short, by the multiplicity of intentional threads that connect us to our environment. In the natural attitude, we are anything but witnesses or spectators. Always engaged, always concerned, although, to varying degrees, we are passionately strained towards the outside and towards the future, which is for us that very place where our fate would be decided. However, in intoxication and other forms of experience akin to it, we come to be cut off from the outside, from both physical nature and society. Against our will, we are confined for a time in the insularity of our personal existence because any grip on the world becomes elusive: the senses bring unreliable information on external reality, memory fails, the attempts at reasoning dissolve into anarchic associations of ideas, while motor coordination, necessary for action, is being disturbed.

Nevertheless, the subject overpowered by inebriety can be considered as simultaneously both simplified and purified by it. Stripped of his powers and disconnected from his enterprises, reduced more or less to the essential core of his being – that is to the *Puruṣa* – he is close to coinciding with it/him⁵ and at the same time he is still very far, because the rapprochement was brought about without his knowledge and, in a way, despite himself. It is only the Sāṃkhya philosopher who, thinking about such an experience

⁵ The word “*Puruṣa*” primarily means “man”, “male” not only in ordinary, but also in cosmological sense when *Puruṣa* is considered as male (spiritual) cosmic principle, a being who becomes a sacrificial victim of gods, and whose sacrifice creates all life forms including human being. That's why, even in its most abstract cosmological sense *puruṣa* keeps its underlying sense of masculinity and so would more appropriately be referred to by a masculine pronoun.

afterwards, may claim that very little would have been still required: a step further in the realization and the threshold of the decisive metaphysical discrimination (*viveka*) would have been crossed. The problem is that this very last state is by far the most difficult to accomplish. Inebriety, in fact, while disconnecting us from the world, by depriving us of all reliable means of expression and action, does not rid us at the same time of nescience or metaphysical illusion. Actually, it means that the person, caught up in the inner turmoil of drunkenness and momentarily incapable of intervening in the world, remains nonetheless inwardly turned towards the outer world as towards what he or she still implicitly considers as his or her true homeland.

In other words, he or she clings to his or her old extraversion at the very moment when he or she lacks any possibility to translate it into action. From then on, it is inevitable that such a dramatic self-abandonment will be lived through in the mode of anguish. The phenomenon is particularly clear in certain cases of intoxication by drugs such as mescaline or L.S.D. where the person is but a helpless witness to the dislocation of his or her own mental functions. Emancipation can then be “at your fingertips”, but one is far away from even thinking of it, being submerged by a terror which is contrary to it. To achieve this state, it would be necessary to be able to stop in oneself any resistance, instead of vainly trying to retain what is escaping us anyway...

To this another situation is added, perhaps still more redoubted because of the very nature of it. What would be required to avoid, in fact, is an evoking of the basic principles of Sāṃkhya, namely the purely spiritual essence of Puruṣa and its/his lack of real contact with Prakṛti (Nature). And this evoking should operate “hot”, in a hurry, so that we may be able to verify these principles experimentally, in the very context of mental vertigo. But this presupposes a coordinated mental process, an extremely intense intellectual effort, a very particular focusing of attention – all things the subject, engulfed as he or she is by drunkenness, seems to be by definition utterly incapable of!

Ultimately, the reference to inebriety is conceived as a way for a person to spark a better intuitive understanding of the metaphysical principles of the Sāṃkhya doctrine. It is certain at least, that at

this level of experience, when we suddenly realize that its coherence is collapsing, the original meaning of the concepts of Puruṣa and Prakṛti is dawning up. The latter, in particular, will encompass all kinds of representative contents and mental activities that we usually attribute to the Self. It is because in drunkenness these contents and functions more or less resume their autonomy and appear as objective external processes, “in the third person”, not directly controllable. That’s why the conclusion of the Sāṃkhya thinkers is that intellection itself – and even more so feeling and action – do not really belong to the Puruṣa. From there proceeds their interpretation, so paradoxical at first sight, of mental faculties (manas, buddhi, indriya) as products of Nature’s evolution: products, that are certainly hypercomplex but, in the final analysis, foreign to consciousness, because of their automatic and blind mode of operating. In this, however, there is no trace of “materialism”, inasmuch the Puruṣa – far from being reduced to some epiphenomenon of the neuro-physiological processes – remains indispensable. If he does absolutely nothing – not even “thinking” – he remains nonetheless that silent and invisible witness, without the presence of which all these mental processes would sink into total unconsciousness. And if this Puruṣa, overriding his function of a witness, intends to mingle with concrete life and play therein an active role, it is because Nature (*Prakṛti*), due to metaphysical ignorance, makes him believe that all these processes do belong to him, while, in reality, they remain fundamentally foreign to him. Then, Puruṣa appears as some particular person who acts, who feels, who enjoys, and who suffers. Reciprocally, Nature appears then to him coated with positive or negative qualities: here threatening and there serene, in short, like an imaginary landscape, structured by affective and aesthetic values wherein his or her own desires and fears are being reflected.

It is not excluded, however, that the model of inebriety still plays a role at another level in the spiritual practice of Sāṃkhya. It would seem, indeed, that a certain strategy of metaphysical discrimination, of which we now understand why it was impracticable in the case of intoxication, may regain some efficiency in a neighboring field, that of emotions and passions. For Sāṃkhya, emotions are a privileged manifestation of nescience insofar as they allow us to grasp “in action” this original dissatisfaction by which the subject

leaves himself and gets emotionally invested in seeking for external goods or experiencing love and hatred towards other beings. The emotion then functions as a signal revealing the presence of these emotional investments and their intensity. It springs from abrupt changes in concrete situations: positive or joyful emotions when circumstances make it appear that one will be able to better ensure one's personal integrity through a more effective taking on events and wills of other people; negative emotions of anxiety or sadness otherwise. The resemblance to drunkenness is due to the presence, on both sides, of a certain inner turmoil, but the difference is that here the mechanisms of attention and reflection are only slightly disturbed and remain unaltered in their very functioning. It follows that the method of "self-remembering", impracticable in the case of inebriety itself, can be in some way applied here.

To fully understand the spirit of Sāṃkhya's own strategy, it is important first to clarify what lies behind it in our modern psychological perspective. Our emotions – especially the negative ones, those which most directly remind us of the misery of our condition – are never lived by us through to the end and thus remain fundamentally unknown to us. The reason is that once barely triggered – from a word heard, a simple association of ideas, and so on – they are immediately hindered in their growth by a certain psychic resistance that tends to reduce them to neutrality by lowering their emotional load.

Let us consider, for example, the anxiety caused by the perception of a more or less imminent danger. As soon as this anxiety has arisen, various kinds of mechanisms come into action in order to emphasize those elements of the situation that may appear soothing or reassuring: for instance, a search for possible ways out of the situation, an anticipation in our imagination of a better future, or, last but not least, an act of faith in Divine Providence. All this interferes with anxiety itself, producing a confused and tense experience where the emotion is being experienced while at the same time being internally denied. In a radical break with this attitude, the Sāṃkhya proposes to let emotion be unleashed unhindered, to see how far it can go and thus to determine what, eventually, would remain if once and for all we are out of its reach. From its point of view, it is not only anger that is a "*furor brevis*" but all lively

emotions: negative ones, of course – such as fear, shame, disgust, etc. – but positive ones as well, like pride, enthusiasm, etc. Like an animal that happens to get caught in a trap, the subject struggles against his or her own emotions because he or she unconsciously fears to be carried away without return, never to be able to recover, to regain control of the experience. But these defense mechanisms – even as effective as they are in the short term – keep us in a certain blind normality and consolidate our natural vulnerability.

The path of Sāṃkhya will be reduced here, paradoxically, to a way of abstaining from any defense: not to cling to the “reassuring” but to allow the tide of anxiety to swell and swell to finally realize that it does not have the power to carry us away but comes to die gently on the edge of that beach of pure consciousness where the Puruṣa stands. Then anxiety itself subsides while a certain lucid capacity for intervention is given to us in addition. In the end, it is an experimental verification of the existence and essence of Puruṣa that the Sāṃkhya invites us to do, but this verification necessarily first takes the form of a dive into the unknown of the emotion. In the natural attitude, on the contrary, we always seek to secure our rear bases, and it is this very cautiousness that drives us into daily servitude by sealing our dependence on the course of the world.

Such is – broadly summed up and considered in a somewhat peculiar way – the method of spiritual detachment proposed by the Sāṃkhya philosophers. A decidedly intellectualist way, not subservient to any religious practice. A steep way, too, because entirely dedicated to the discrimination of Nature and Spirit, which appears to obey a “law of all or nothing”. A concrete way, however, and even a progressive one insofar as that training of Sāṃkhya ascetics in gaining in every emotion the position of a witness can be assimilated to a distant preparation to the great and decisive step of metaphysical discrimination (*viveka*).

Lastly, we should not deny its extreme austerity: one proceeds, through a kind of “negative psychology”, towards an entity, the Puruṣa, which at first appears to belong to another dimension as compared to us, ordinary social beings. The impression of a total alienation from the human condition cannot, at least initially, be avoided. Here is the reason why, despite or rather because of its greatness, the Sāṃkhya never attracted more than a minority of followers. This has to do, we believe, with equanimity (*samata*), that total affective

neutrality of the Puruṣa, as the doctrine conceives it in the state of emancipation or absolute ontological solitude (*kaivalya*). It is then, for sure, “beyond suffering”, but we are hardly in a position to imagine this state concretely. Can we then all the time be sincerely longing for it?

References

- Angot, M (ed., trad., present.). *Yoga-sūtra et Yoga-bhāṣya*. Paris: Les Belles Lettres, 2008. 771 pp.
- Eliade, M. *Le Yoga, immortalité et liberté*, 2 éd. revue et augmentée. Paris: Petite Bibliothèque Payot, 1964. 434 pp.
- Hulin, M. *Qu'est-ce que l'ignorance métaphysique (dans la pensée hindoue)? Śāṅkara*. Paris: Vrin, 1994. 128 pp.
- Jacobson, K.A. *Yoga in Modern Hinduism. Hariharānanda Āraṇya and Sāṃkhyayoga*. London: Routledge, 2018. 242 pp.
- Larson, G.-J., Bhattacharya, R. Sh. *Sāṃkhyā, A Dualist Tradition in Indian Philosophy*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1987. 675 pp.

Осознанность в опьянении, или Санкхья как духовная практика

Юлен Мишель – доктор философии, заслуженный профессор индийской и сравнительной философии. Университет Париж IV Сорбонна, Франция. 1 Rue Victor Cousin, Paris, 75005, France; e-mail: michel.hulin@hotmail.fr

Аннотация. Автор этой статьи стремился, если не исправить, то хотя бы зафиксировать с учетом современных наблюдений определенное широко распространенное предубеждение, согласно которому классическая санкхья не могла бы составить духовную практику сама по себе, но представляла собой лишь теоретическую основу для различных форм индийской йоги, начиная с системы Патанджали и заканчивая современными индийскими учениями. Статья обращается к неприметной, но подлинной сотериологической практике санкхьи, которая все еще может быть обнаружена в современной Индии. Автор пытается интерпретировать эту практику на современном философско-психологическом языке как опыт культивирования ясности сознания

даже в состоянии полного опьянения и полного отсутствия самосознания и самоконтроля. Метод духовной непривязанности, разработанный аскетами санкхьи, заключается в обретении в каждом эпизоде внутреннего опыта, включая опьянение, состояния чистого свидетеля (Пуруши), не связанного ни когнитивно, ни эмоционально с содержанием его опыта, управляемого Пракрити (Природой).

Ключевые слова: санкхья, йога, индийская философия, сотериология, духовная практика, пуруша, пракрити, опьянение, осознанность, дух, природа, сознание-свидетель

Для цитирования: Hulin M. Lucidity in Inebriety, or Sāṃkhya as a Spiritual Practice // Историко-философский ежегодник. 2021. № 36. С. 274–285.

ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКАЯ ИСТОРИОГРАФИЯ

История классической западной философии в Институте философии РАН (к 100-летию Института философии РАН: 1921–2021)

Корсаков Сергей Николаевич – доктор философских наук, доцент, ведущий научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: snkorsakov@yandex.ru

Синеокая Юлия Вадимовна – доктор философских наук, профессор РАН, член-корреспондент РАН, главный научный сотрудник, руководитель сектора, заместитель директора. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: jvsineokaya@gmail.com

Аннотация. В статье дается обзор изучения истории классической западной философии в Институте философии РАН в течение столетнего периода существования Института. Несмотря на смену организационных форм Института, научно-исследовательская структура по истории западной философии всегда функционировала эффективно. Сотрудники Института знакомили русского читателя с переводами классиков западной философской мысли. Целый ряд персоналий, школ и направлений в истории зарубежной философии были детально изучены. Запускались и много лет работали публикаторские и ис-

следовательские серии, популярные у заинтересованного читателя. Историки философии Института пользовались заслуженным признанием в стране и за рубежом за свой профессионализм и глубину анализа сложных узловых проблем истории философии.

Ключевые слова: Институт философии РАН, история западной философии

Для цитирования: Корсаков С.Н., Синеокая Ю.В. История классической западной философии в Институте философии РАН (к 100-летию Института философии РАН: 1921–2021) // Историко-философский ежегодник. 2021. № 36. С. 286–338.

Сильное профессиональное сообщество историков философии работало в Институте философии на протяжении всей его столетней истории. В 1921 г. при организации Г.Г. Шпетом Института научной философии было создано четыре секции¹. Одна из них – секция истории философии. В то время в штатном расписании Института значились должности действительных членов, научных сотрудников первого и второго разряда. Нужно пояснить принципы организационного устройства научных учреждений того времени. Люди, работавшие в составе Института, подразделялись на членов и научных сотрудников. В свою очередь, первая группа подразделялась на действительных членов и членов-корреспондентов, вторая – на научных сотрудников первого и второго разряда. Действительными членами могли быть признанные ученые, известные своими работами. Основная их задача заключалась в том, чтобы ставить на обсуждение доклад с фундаментальной разработкой какой-либо теоретической проблемы. Членами-корреспондентами Института были в буквальном смысле люди, проживавшие не в Москве, а в других городах – крупных центрах науки и образования. Научными сотрудниками первого разряда становились ученые, постоянно работающие в составе Института над какой-нибудь определенной актуальной темой. Научные

¹ Секции: логики и теории познания, методологии наук, систематической философии, истории философии.

сотрудники второго разряда выполняли научно-вспомогательные функции, связанные с вопросами подбора литературы, библиографией, переводами и пр. По значимости на первом месте стояли действительные члены, затем старшие научные сотрудники, члены-корреспонденты и младшие научные сотрудники.

Действительными членами Института по секции истории философии с момента его организации были Н.Д. Виноградов, И.А. Ильин, А.В. Кубицкий, И.В. Попов. При таком составе в секции были представлены специалисты по всем историческим эпохам развития философии. Н.Д. Виноградов – крупный историк английской философии Нового времени, автор исследований о Толанде, Шефтсбери, Хатчесоне, МанDEVиле, Гартли, Юме. И.А. Ильин как историк философии известен своей книгой о Гегеле. А.В. Кубицкий – видный историк античной философии. И.В. Попов – выдающийся специалист по патристике, автор монографии об Августине. Под его редакцией и с его предисловием вышла «История средневековой философии» А. Штёкль², которая в наше время дважды переиздавалась в 1996 и 2011 гг.

Среди научных сотрудников Института первого и второго разряда были молодые тогда историки философии П.С. Попов, Б.А. Фохт, Б.С. Чернышев, А.И. Рубин. Следует учитывать, что в первые годы своего существования активность Института сводилась к трем видам деятельности: научные исследования, подготовка аспирантов, преподавание студентам. Историко-философские курсы студентам бывшего философского отделения МГУ читали А.В. Кубицкий (Античность), И.В. Попов (Средневековье), Н.Д. Виноградов (Новое время до Канта), Л.И. Аксельрод (немецкая классика). В Институте работала аспирантура. Среди историко-философских тем спецсеминаров, по которым велись занятия с аспирантами, можно назвать: Платона (А.В. Кубицкий), Канта (Б.А. Фохт), Гегеля (Л.И. Аксельрод).

В Институте работали общеинститутский семинар и семинары секций. 5 декабря 1921 г. был утвержден перечень тем и докладчиков для общеинститутского семинара. Среди тем:

² Штёкль А. История средневековой философии / Пер. с нем. Н. Стрелкова и И.Э. М.: Изд. В.М. Саблина, 1912.

«Философия и религия», докладчики Л.И. Аксельрод и И.В. Попов. На том же заседании И.В. Попов внес предложение принять меры к изданию переводов покойного Н.В. Самсонова, в первую очередь, из Платона, а затем Плотина.

Семинар секции истории философии работал более активно, чем другие секционные семинары. Особенность работы семинара по истории философии состояла в том, что докладчиками часто выступали научные сотрудники второго разряда и аспиранты. В 1922 г. были заслушаны и обсуждены доклады З.И. Криворотовой «Учение о разуме у Платона», А.И. Рубина «Учение Спинозы о субстанции и атрибутах», Б.С. Чернышева «Учение о сущности Аристотеля»³.

В марте 1923 г. Г.Г. Шпет был снят с должности директора Института научной философии. Многие сотрудники были уволены, некоторые высланы или арестованы. Несколько аспирантов были отчислены. Новый и.о. директора Я.А. Берман реорганизовал секции Института. Руководителем секции истории философии стала Л.И. Аксельрод. Для научных сотрудников второго разряда Я.А. Берман ввел программу повышения квалификации с опорой на тексты философов-феноменалистов. Но этот уклон в работе Института продержался около полугода, после чего Я.А. Берман был на посту директора заменен В.И. Невским.

В 1924 г. директором Института научной философии стал профессиональный историк философии академик А.М. Деборин, работавший в Институте со дня его основания. В 1927 г. в Коммунистической академии по инициативе А.М. Деборина была создана Философская секция, которой он руководил параллельно с Институтом научной философии. Во второй половине 1920-х гг. многие научные сотрудники вели работу одновременно в двух структурных подразделениях. Поэтому их историю необходимо рассматривать одновременно.

В 1923 г. А.М. Дебориным были основаны серии по публикации первоисточников: «Библиотека материализма» и «Библиотека атеизма». Под редакцией А.М. Деборина и с библиографическими комментариями И.К. Луппола в этих сериях были переведены и изданы сочинения Гельвеция, Гоббса, Гольбаха,

³ Архив РАН. Ф. 355. Оп. 1. Д. 8. Л. 1-5.

Дидро, Ламетри, Мелье, Толанда, Фейербаха. В те же годы А.М. Дебориным была составлена «Книга для чтения по истории философии»⁴, комментарии ко всем разделам этой книги были выполнены И.К. Лупполом. В ней было напечатано немало материалов, впервые увидевших свет на русском языке, включая отрывки из Бруно, Леруа, Гассенди, Гоббса, Пристли, Вико, Мабли и других мыслителей.

В 1923 г. сотрудник Института научной философии Г.К. Баммель выступил на страницах журнала «Под знаменем марксизма» с серией публикаций по Демокриту. Им были опубликованы тексты источников и дан очерк жизни и мировоззрения Демокрита.

В 1926 г. в Большой советской энциклопедии А.М. Деборин организовал отдел философии, в котором сотрудничали ученые из Института научной философии и Философской секции. Большое внимание уделялось историко-философской тематике. В 1926–1930 гг. были опубликованы статьи:

В.Ф. Асмус – «Виндельбанд», «Э. Гартман», «Гностицизм», «Гуссерль», «Двойственная истина», «Дуализм», «Шлейермахер», «Шопенгауэр», «Юм», «Якоби»;

Г.К. Баммель – «Александрийская философия»;

А.М. Деборин – «Гегель»;

М.А. Дынник – «Ф. Бэкон», «Гераклит»;

В.Н. Ивановский – «Августин», «Арабская наука и философия», «Аристотель», «Р. Бэкон»;

А.В. Кубицкий – «Бруно», «Греческая философия», «Зенон Элейский»;

И.К. Луппол – «Анаксагор», «Анаксимандр», «Анаксимен», «Английская философия», «Беркли», «Бейль», «Бюхнер», «Гассенди», «Гельвеций», «Гоббс», «Гольбах»;

А.И. Рубин – «Гердер»;

Я.Э. Стэн – «Ионийская философия»;

М.Л. Ширвиндт – «Шеллинг».

В 1927 г. в докладе А.М. Деборина об основных принципах работы Философской секции говорилось, что издание философских классиков будет основной историко-философской за-

⁴ Книга для чтения по истории философии / Сост. А. Деборин. М.: Новая Москва, 1924–1925. Т. 1. М., 1924; Т. 2. М., 1925.

дачей секции. За этот участок работы отвечали приглашенный для этой цели из Киева В.Ф. Асмус и И.К. Луппол.

В 1926–1927 гг. в связи с выходом книги А.И. Варьяша «История новой философии»⁵ развернулась дискуссия между механистами и диалектиками по методологии истории философии. Механист А.И. Варьяш пытался установить «однозначную причинную связь» между общественно-производственным процессом и взглядами философов. И.К. Луппол категорически отверг подобную вульгаризацию. На стороне диалектиков выступил В.Ф. Асмус.

В 1927 г. состоялось торжественное заседание, посвященное 250-летию со дня смерти Спинозы. Были заслушаны доклады: А.М. Деборина «О философии Спинозы», А.М. Тальгеймера «Соотношение классов и классовая борьба в Нидерландах при жизни Спинозы» (на немецком языке) и Г.Ф. Дмитриева «Спиноза и механистическое миропонимание». По предложению Гаагского юбилейного комитета по чествованию 250-летия со дня смерти Спинозы доклад директора Института Деборина был опубликован в виде статьи в юбилейном томе «Chronicon Spinozianum».

В работе Института научной философии основное внимание уделялось подготовке философских кадров из числа младших научных сотрудников и аспирантов. Среди специалистов по истории философии, сформировавшихся в Институте, можно назвать П.С. Попова, Б.С. Чернышева, М.А. Дынника. Происходили защиты диссертаций. Б.С. Чернышев защитил 5 ноября 1928 г. диссертацию на тему «Софисты».

В 1927 г. сотрудники Института научной философии и Философской секции Комакадемии начали работу по подготовке «Философского словаря». Инициатором этого проекта выступил А.М. Деборин. Отдел истории философии возглавил А.Я. Троицкий. Значительная часть словника словаря была посвящена историко-философской тематике. Хронологической границей между историей философии и современной философией была определена вторая половина 1860-х гг. Большая

⁵ Варьяш А.И. История новой философии. М.; Л.: Госиздат, 1926.

работа по составлению историко-философских библиографий была проделана Я.С. Розановым.

Доклады продолжали оставаться одной из основных форм работы Института научной философии и Философской секции. Многие из них были посвящены историко-философской тематике. В 1927 г. был заслушан доклад В.Ф. Асмуса «Диалектика в системе Декарта». В 1928 г. И.Я. Вайнштейн выступил с докладом о рукописи Маркса «К критике гегелевской философии права», которая была только что впервые опубликована. Г.К. Баммель прочитал доклад «Неогегельянство».

В 1929 г. М.А. Дынник выступил в Институте с докладом «О проблеме материи и проблеме диалектики в милетской философии». Доклад М.А. Дынника отличался модернизаторской трактовкой ионийской философии по линии «материализм – идеализм». Выступившие в прениях А.В. Кубицкий и Б.Г. Столпнер призвали докладчика учитывать социокультурное своеобразие ментальности избранной им эпохи. Однако М.А. Дынник остался на своих позициях. В 1929 г. также состоялись доклады М.А. Дынника «Учение Гегеля о случайности», А.А. Ческиса «Философская система Гоббса». В 1930 г. – доклад В.К. Брушлинского «Критическая философия Канта: ее сторонники и противники».

18 мая 1928 г. было принято постановление Президиума Коммунистической академии о создании Института философии путем слияния Института научной философии и Философской секции Комакадемии. 12 апреля 1929 г. решение о создании Института философии было утверждено ЦИК СССР. Одной из пяти⁶ секций Института философии стала секция истории философии. Заведовал секцией И.К. Луппол, его заместителем был В.В. Рудаш. В бюро секции входили также А.М. Деборин, Н.А. Карев, В.К. Серёжников.

После образования Института философии работа по «Философскому словарю» была переориентирована на подготовку «Философской энциклопедии». План-проспект «Философской энциклопедии» был опубликован в «Вестнике Коммунистической

⁶ Секции диалектического материализма, исторического материализма, истории философии, современной философии, диалектики естествознания.

академии». В редакцию историко-философского тома входили В.Ф. Асмус, А.М. Деборин, И.К. Луппол.

Сотрудники Института философии проводили в области истории философии интенсивную исследовательскую работу, направленную, прежде всего, на адогматическое понимание философии марксизма. Особое внимание уделялось истории диалектики. Было развернуто изучение классиков материалистической философии, которых невозможно было свободно изучать в дореволюционной России. Особое внимание было уделено исследованиям диалектики в немецкой классической философии, материализму XVII–XVIII вв.

Сотрудниками Института был выпущен целый ряд монографий по самым различным проблемам истории философии. В их числе книги А.М. Деборина о Фейербахе, М.А. Дынника о Гераклите, А.А. Ческиса о Гоббсе, Б.С. Чернышева о софистах, О.М. Танхилевич об Эпикуре, И.К. Луппола о Дидро, В.Ф. Асмуса о Канте.

С 1924 по 1930 г. сотрудники Института философии регулярно выезжали в заграничные научные командировки. Эта практика была необходима для историков зарубежной философии. Например, И.К. Луппол неоднократно находился в многомесячных командировках в Берлине, Париже, Пуатье, где работал в библиотеках и архивах с первоисточниками по французской философии XVIII в. (Дидро, Дешан, Робине). Результатом этих исследований стал целый ряд статей и монография «Дени Дидро», переведенная и опубликованная в 1936 г. в Париже.

Сотрудники Института философии представляли нашу страну на международных философских форумах. Несмотря на ожесточенное противодействие чиновников из аппарата ЦК ВКП(б), И.К. Луппол принимал участие в VII Международном философском конгрессе в Оксфорде (1930 г.). В своей секции конгресса И.К. Луппол выступил по теме «Согласуется ли философия истории с фактами истории?» в качестве приглашенного докладчика наряду с Н. Гартманом. Они также неформально общались в кулуарах конгресса.

В 1929 г. на основе Ленинградского института марксизма было образовано Ленинградское отделение Коммунистической академии. В его составе был учрежден Институт философии,

который фактически, а затем и формально стал Ленинградским отделением Института философии. Историко-философской секцией в Ленинграде заведовал Г.С. Тымьянский. Г.С. Тымьянский в 1924–1925 гг. находился в заграничной научной командировке, занимался в Прусской государственной библиотеке и Библиотеке Британского музея. По возвращении Г.С. Тымьянского на родину в его переводе и с его вступительными статьями вышли «Рассуждение о методе» Декарта (1925)⁷, «Принципы философии Декарта» Спинозы (1926)⁸, «Трактат об усовершенствовании разума» Спинозы (1934)⁹. М.Л. Ширвиндт в 1924–1925 гг. занимался в библиотеках Лондона и Берлина. По возвращении им был написан ряд историко-философских работ по неореализму и неогегельянству.

В 1929 г. в Институте был утвержден план издания классиков философии, который включал избранные сочинения Дж. Бруно, Ф. Бэкона, Лейбница, переписку Декарта, Спинозы, «Метафизику», «Физику» и логические трактаты Аристотеля, «Всеобщую историю и теорию неба» и «докритические» работы Канта. Издательская деятельность Института, таким образом, вышла за рамки «Библиотеки материалиста». Полной реализации этого плана помешал идеологический погром Института, но частично план был реализован. В 1929 г. с предисловием А.М. Деборина вышел в свет первый том «Сочинений» Гегеля. Под редакцией А.И. Рубина был переведен «Краткий трактат о боге, человеке и его блаженстве» Спинозы. Работа в заданном направлении продолжалась и впоследствии.

В 1930–1931 гг. произошел разгром Института. Был уволен директор А.М. Деборин и почти все сотрудники. В Институт вновь были набраны выпускники Института красной профессуры философии, которые показали себя в ходе идеологических проработок. Была ликвидирована секционная структура

⁷ Декарт Р. Рассуждение о методе / Пер. с фр. Г.С. Тымьянского. М.: Новая Москва, 1925.

⁸ Спиноза Б. Принципы философии Декарта / Пер. с лат. Г.С. Тымьянского. М.: Новая Москва, 1926.

⁹ Спиноза Б. Трактат об усовершенствовании разума / Пер. с лат. Я.М. Боровского. М.; Л.: Соцэкгиз, 1934.

Института. В Институте формировались бригады по конъюнктурным политическим и идеологическим темам. Работа Института была фактически парализована. К 1933 г. стала очевидна бесперспективность такой организации работы Института. В Институте восстановили структуру, отражающую дисциплинарную организацию философии. Подразделения Института получили наименования секторов. Сектор истории философии вновь возглавил И.К. Луппол. Но теперь он работал на общественных началах, не состоя в штате Института.

В Институте возобновилась практика заслушивания докладов. Ряд из них был посвящен историко-философской тематике: В.М. Познер – «Борьба материализма и идеализма в XVII–XVIII вв.», А.В. Кубицкий – «Сократ как просветитель и философ», А.А. Ческис – «Философия Гассенди» и «Философские взгляды Пристли», Г.С. Тымянский – «История и современное состояние библейской критики».

В Институте продолжали готовить к печати исследования по истории философии. Под редакцией И.К. Луппола в 1933 г. был издан сборник «Из истории философии XIX века»¹⁰. Вновь была переиздана книга И.К. Луппола о Дидро. В 1933 г. вышла книга В.И. Пикова о Бейле¹¹. В 1936 г. Институтом была издана «Философия Ж.Б. Робинэ» Е.П. Ситковского¹². В 1940 г. вышла книга о Спинозе Я.А. Мильнера¹³.

В 1933 г. И.К. Луппол выступил с инициативой создания фундаментального курса истории философии. Через десять лет, уже после гибели И.К. Луппола в лагере, задуманный им многотомник выйдет из печати и получит славу как «серая лошадь». Это издание было прозвано студентами «серой лошадью»: «серой» – как из-за цвета обложки, а «лошадью» – из-за того, что всегда «вывозила» на экзаменах. В плане-проспекте И.К. Луппол подчеркивал, что анализ основных философских направлений ни в коем случае не должен ограничиваться

¹⁰ Из истории философии XIX века / Под ред. И.К. Луппола. М.: Соцэкгиз, 1933.

¹¹ Пиков В.И. Пьер Бейль. М.: ГАИЗ, 1933.

¹² Ситковский Е.П. Философия Ж.Б. Робинэ. М., 1936.

¹³ Мильнер Я.А. Бенедикт Спиноза. М.: Соцэкгиз, 1940.

общей характеристикой и описанием их классовой природы. Но центр тяжести должен быть перенесен на достаточно глубокий и подробный анализ учения разбираемых философов. В проекте И.К. Луппола предполагалось дать систематический курс истории философских учений и показать пути развития философии в каждой из стран, а не только очерки отдельных этапов, оказавших влияние на мировую философию. В том виде, как он был задуман, проект не был реализован. В направленном в Президиум Комкадемии обосновании И.К. Луппол перечислил семнадцать философов, которых «предполагалось привлечь» в качестве основных авторов¹⁴. Восемь из них, в том числе и сам И.К. Луппол, вскоре были репрессированы. Но проект положил начало многолетней работе, завершившейся изданием трех томов «серой лошади».

Новый импульс получила работа по изданию классиков философии. Решающую роль в ней играл И.К. Луппол, который по совместительству в те годы возглавлял Соцэкгиз. В Институте была возобновлена серия «Библиотека материализма», в которой в 1934 г. вышли сочинения Пристли и Робине в переводе Н.Д. Виноградова и П.С. Юшкевича.

«Переписка» Спинозы в переводе В.К. Брушлинского была издана в 1932 г.¹⁵ Вышли из печати произведения Гольбаха (1936, 1937, 1939 гг.). Внимание было уделено изданию сочинений Аристотеля. В 1934 г. под грифом Института был издан полный русский перевод «Метафизики»¹⁶, а в 1939 г. – «Категорий»¹⁷. Обе книги были подготовлены к печати А.В. Кубицким. В 1934 г. сотрудниками Института был переиздан сделанный Вл. Соловьевым перевод «Прологоменов» Канта¹⁸. Вступитель-

¹⁴ Архив РАН. Ф. 350. Оп. 1. Д. 974. Л. 8–11.

¹⁵ *Спиноза Б.* Переписка / Пер. с лат. и голланд. В. Брушлинского. М.: Партиздат, 1932.

¹⁶ *Аристотель.* Метафизика / Пер. с др.-греч. А.В. Кубицкого. М.; Л.: Соцэкгиз, 1934.

¹⁷ *Аристотель.* Категории / Пер. с др.-греч. и прим. А.В. Кубицкого. М.; Л.: Соцэкгиз, 1939.

¹⁸ *Кант И.* Прологомены / Пер. с нем. под ред. А. Сараджева. М.; Л.: Соцэкгиз, 1934.

ную статью писал ученый секретарь Института философии АН СССР А.Х. Сараджев. Редактором издания был известный специалист по философии Нового времени А.А. Ческис. Б.А. Фохт выполнил сверку перевода Вл. Соловьева с подлинным текстом Канта по изданию Прусской академии наук. Фохт составил подробнейшие указатели: именной и предметный. Предметный указатель содержал все важнейшие термины, встречающиеся в тексте «Пролегоменов», а также давал возможность отсылок на соответствующие места русских переводов первого и второго издания «Критики чистого разума», выполненных Н.О. Лосским. В 1937 г. понадобилось второе издание, потому что Сараджев был расстрелян, а Ческис привлечен к партийной ответственности. Правда, Ческис избежал репрессий, т.к. погиб, попав под трамвай.

В Соцэкгизе И.К. Луппол организовал новые серии: «Классики философии», «Предшественники и классики атеизма». В серии «Предшественники научного атеизма» под его редакцией и с его вступительными статьями вышли произведения Дакосты (1934), Деперье (1936), Гольбаха (1936), Вольтера (1938). Зная, что в библиотеке Версаля сохранился один экземпляр книги Деперье издания 1537 г., И.К. Луппол заказал фотокопии титульного листа и первой страницы книги, которыми проиллюстрировал русский перевод¹⁹. Это все, что И.К. Луппол успел осуществить из запланированного. Сохранился план серии «Предшественники и классики атеизма», написанный И.К. Лупполом²⁰. Анализ этого плана наглядно показывает, насколько была отброшена назад наша философская наука в результате сталинских репрессий. Наряду с книгами Дакосты, Деперье и Вольтера в плане значился трактат Цицерона «О природе богов», который должен был готовить к изданию Г.С. Тымянский. Он же должен был подготовить издание сочинений немецких философов XVII–XVIII вв. Ф.В. Штоша и Т.Л. Лау. Сочинения французского просветителя А. Клоотса готовила

¹⁹ Деперье Б. Кимвал мира. Новые забавы / Пер. с фр., комм., прим. В.И. Пикова. М.; Л.: Academia, 1936.

²⁰ Российский государственный архив литературы и искусства. Ф. 629. Оп. 1. Д. 67. Л. 24.

П.С. Виноградская. Планировалось издание философских статей из «Исторического и критического словаря» П. Бейля и трактатов С. Марешаля. Также предполагалось опубликовать три знаменитых анонимных атеистических трактата раннего Нового времени: «Блаженство христиан, или Бич веры», «Мысли Спинозы» и «О трех обманщиках». И.К. Луппол договорился с Я.З. Сурицем о присылке из Берлина копии малоизвестного трактата Ламетри, сохранившегося там в единственном экземпляре. Наконец, план И.К. Луппола включал трактат «О скрытых тайнах возвышенных вещей» Ж. Бодена.

Но были уничтожены те специалисты, которые могли подготовить данные издания. И.К. Луппол был приговорен к расстрелу и потом умер от голода в лагере. Г.С. Тымянский был расстрелян. П.С. Виноградская после ареста своего мужа пыталась покончить с собой в здании райкома ВКП(б), была доставлена в больницу, где была арестована и препровождена в Бутырскую тюрьму, содержалась в тюремной больнице, подвергалась побоям и издевательствам. После длительной голодовки была направлена из тюрьмы в подмосковную колонию с приговором принудительного лечения. Каков же исторический итог? Сочинения Марешаля были изданы в 1958 г.²¹, т.е. через 25 лет. Анонимные атеистические трактаты появились на русском языке в издании Института философии АН СССР в 1969 г.²², т.е. через 35 лет. Бейль вышел в серии «Философское наследие» в 1968 г.²³, а собрание трактатов Ламетри в той же серии в 1976 г.²⁴ – спустя более чем 40 лет. Трактат «О природе богов» Цицерона появился в серии «Памятники философской мысли» в 1985 г.²⁵, т.е. более чем через 50 лет после составления

²¹ *Марешаль П.С.* Избранные атеистические произведения / Пер. с фр. под ред. Х.Н. Момджяна. М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1958.

²² Анонимные атеистические трактаты / Под ред. А.В. Гулыги. М.: Мысль, 1969.

²³ *Бейль П.* Исторический и критический словарь: в 2 т. / Под общ. ред. В.М. Богуславского. Пер. с франц. М.: Мысль, 1968.

²⁴ *Ламетри Ж.О.* Сочинения / Пер. с фр. Э.А. Гроссман и В. Левицкого. М.: Мысль, 1976.

²⁵ *Цицерон М.Т.* Философские трактаты / Пер с лат. М.И. Рижского. М.: Наука, 1985.

И.К. Лупполом программы изданий философской классики. Произведения Ф.В. Штоша, Т.Л. Лау, А. Клоотса и названный трактат Ж. Бодена вообще не были изданы на русском языке. Нам важно помнить, что все эти названные выше и многие другие историки философии были репрессированы не случайно и не по политическим мотивам, а за *свою профессиональную деятельность*²⁶, помнить не только ради наших погибших коллег, но и для того, чтобы подобное в нашем философском сообществе не повторилось впредь.

²⁶ В Институте философии с момента его основания культивировался профессионализм. С приходом к директорству Деборина в 1924 г. этот профессионализм получил марксистскую окраску. Для каждого сотрудника Института философии было очевидно, что главное – заниматься философией. Погром Института был направлен против этой установки. Теперь стало не важно – знаешь ли ты свое дело или нет. Сотрудники Института были ориентированы на обоснование от имени философии постановлений последнего пленума. Если же кто-то хотел просто заниматься своим делом – философией, пусть даже марксистской, но не думать о сегодняшнем заказе властей – это расценивалось как преступление само по себе, такое тяжелое преступление, что такого сотрудника считалось необходимым не только уволить, но и убить. Такой сотрудник не нужен был в качестве философа, потому что он был неуправляем, он оставался собой. А если этот сотрудник еще и марксистский философ – он был особенно опасен, потому что всегда мог показать, что постановление пленума не только глупо, но и является немарксистским. Гессен и Шейн говорили, что теория относительности научна и подтверждает диалектику, те же, кто их уничтожал, травили их за эти утверждения и заявляли, что теория относительности – поповская выдумка. Так было легче – не нужно было ни разбираться в этой теории, ни читать, ни думать, что для обвинителей было непосильным делом. Войнствующее невежество, помноженное на политическую ангажированность и уверения в политической верности, были нужны, чтобы выдавить тех, кто знал предмет, кто мог профессионально работать. Предметом разбирательств, приводящих потом к расстрельному приговору, были тексты философов. Рассуждали так: Гессен защищал теорию относительности – значит он идеалист, Адамьян писал о Каутском – значит он ренегат, «Дидро» Луппола перевели французы – значит он шпион... Политизация была единственным способом сохраниться в науке для тех, кто будучи профессионалами и бездарями, хотел устранить из Института философов, тех, кто по праву должен был занимать места сотрудников Института философии.

Главный издательский проект, который был реализован И.К. Лупполом, это первое многотомное собрание сочинений Дидро. Работа над подготовкой собрания сочинений Дидро началась в 1933 г. В качестве переводчиков и редакторов философских текстов Дидро он привлек замечательных специалистов: Д.И. Гачева, В.И. Пикова. И.К. Луппол тщательно редактировал и правил переводы работ Дидро. К философским томам собрания сочинений им были написаны объемные предисловия.

В серии «Классики философии» со вступительными статьями или под редакцией В.Г. Вандека (Тер-Григорьяна) и В.И. Тимоско были изданы выполненные специалистами переводы «О природе вещей» Лукреция (1933)²⁷, «О назначении ученого» Фихте (1935)²⁸, «О бесконечности, Вселенной и мирах» Бруно (1936)²⁹, «Физики» Аристотеля (1936)³⁰. «Новые опыты о человеческом разумении» Лейбница публиковались в отрывках в журнале «Под знаменем марксизма» в 1935 и 1936 гг. и полностью были опубликованы в 1936 г. в переводе П.С. Юшкевича и с предисловием Б.Э. Быховского³¹. В 1936 г. в связи с 340-летием со дня рождения Декарта под редакцией и с предисловием И.К. Луппола вышли «Правила для руководства ума» Декарта в переводе В.И. Пикова³². В Ленинградском отделении Института в 1936 г. была издана «Система трансцендентального идеализма» Шеллинга³³. В 1938 г. издание пришлось повторить, т.к. редактор и автор вступительной статьи, сотрудник Ленинградского отделения Института П.Л. Кучеров был расстрелян.

²⁷ Лукреций. О природе вещей / Пер. с лат. И. Рачинского. М.: ГАИЗ, 1933.

²⁸ Фихте И.Г. О назначении ученого / Пер. с нем. под ред. В. Вандека. М.: Соцэкгиз, 1935.

²⁹ Бруно Дж. О бесконечности, вселенной и мирах / Пер. с ит. А. Рубина. М.: Соцэкгиз, 1936.

³⁰ Аристотель. Физика / Пер. с др.-греч. В.П. Карпова. М.: Соцэкгиз, 1936.

³¹ Лейбниц Г.В. Новые опыты о человеческом разуме / Пер. с нем. П.С. Юшкевича. М.; Л.: Соцэкгиз, 1936.

³² Декарт Р. Правила для руководства ума / Пер. с лат. В.И. Пикова. М.; Л.: Соцэкгиз, 1936.

³³ Шеллинг Ф. Система трансцендентального идеализма / Пер. с нем. И комм. И.Я. Колубовского. Л.: Соцэкгиз, 1936.

В 1937 г. в Соцэргизе вышли «Избранные произведения» Николая Кузанского³⁴. В 1938 г. Институт подготовил издание «Общественного договора» Руссо³⁵. В 1940 г. вышел двухтомник докритических работ Канта в переводе Б.А. Фохта. В 1941 г. под редакцией Я.А. Мильнера были изданы «Избранные философские произведения» Дидро³⁶.

В 1930–1950-е гг. в Институте было осуществлено издание сочинений Гегеля. Несмотря на все исторические перипетии, этот глобальный институтский проект продолжался, том выходил за томом. Три первых тома содержали «Энциклопедию философских наук», которая состоит из трех частей: часть первая «Логика» т. I, 1929; часть вторая «Философия природы» т. II, 1934 (в том же 1934 г. также вышел т. VII, содержащий «Философию права» в переводе Б.Г. Столпнера); часть третья «Философия духа» (т. III, 1956). Среди переводчиков, принимавших участие в этом издании, были Б.Г. Столпнер, Б.А. Фохт, П.С. Попов, Б.С. Чернышев. «Феноменология духа» была издана в переводе Г.Г. Шпета.

В 1937 г. в Институте философии состоялось расширенное заседание, посвященное 300-летию «Рассуждения о методе» Декарта. Тексты докладов были напечатаны в восьмом номере журнала «Под знаменем марксизма» за 1937 г. Готовилось издание «Избранных произведений» Декарта. Но оно вышло только в 1950 г.

В 1937 г. И.К. Луппол был отстранен от курирования историко-философских работ Института. Вместо него был приглашен В.М. Познер, для которого специально была введена штатная должность заведующего секцией истории философии.

В 1940 г. в Институте была открыта докторантура и состоялись первые защиты докторских диссертаций: В.Ф. Асмуса «Эстетика классической Греции», Б.Э. Быховского «Философия

³⁴ Николай Кузанский. Избранные философские сочинения / Пер. с лат. С.А. Лопашова. М.: Соцэргиз, 1937.

³⁵ Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре / Пер. с фр. под ред. А. Дворцова. М.: Соцэргиз, 1938.

³⁶ Дидро Д. Избранные философские произведения / Под ред. Я. Мильнера. М.: Госполитиздат, 1941.

Декарта». В 1942 г. Б.С. Чернышев защитил докторскую диссертацию о софистах. В 1942 г. состоялась защита докторской диссертации Г. Лукача «Молодой Гегель»³⁷. Оппонентами на защите Г. Лукача были В.Ф. Асмус и Б.Э. Быховский и, заочно, Э.Я. Кольман. В диссертации Лукач исследовал влияние успехов Просвещения и трагедии Великой Французской революции на гегелевскую философию. Лукачу важно было понять, как отражалось в формировании гегелевской диалектики познание противоречивости становящегося капитализма.

Продолжалась работа над многотомной «Историей философии» – «серой лошадей». К работе над ней были привлечены квалифицированные специалисты: Л.И. Аксельрод, В.Ф. Асмус, М.А. Дынник, О.В. Трахтенберг, Б.С. Чернышев и др.

В 1939 г. заведующим сектором истории философии стал Б.Э. Быховский, который и вел всю работу по подготовке «Истории философии». Первый том «серой лошади» вышел в 1940 г., второй в 1941-м. В течение 1942 г. сотрудники Института готовили к печати третий том «Истории философии». Том вышел в 1943 г. Авторы «Истории философии» получили Сталинскую премию. Это издание востребовано и сегодня. «История философии» была основана на изучении первоисточников. В числе малоизученных тем, которые получили освещение на страницах «Истории философии»: римская философия, патристика и схоластика, средневековая арабская и еврейская философии, Кембриджская и Шотландская школы и английская этика XVIII в., американское Просвещение, итальянская, датская и американская философия первой половины XIX в.

В 1943 г. З.Я. Белецкий выступил с осуждением третьего тома «Истории философии», заняв нигилистические позиции по отношению к немецкой классической философии. Он был уволен из Института. В 1944 г. издание было прервано на третьем томе, в котором Сталин после письма З.Я. Белецкого усмотрел идеологические ошибки, прежде всего, касающиеся положительной оценки немецкой классической философии. В связи

³⁷ В середине 1980-х с предисловием М.А. Хевеши был опубликован русский перевод книги Г. Лукача «Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества» (М.: Наука, 1987).

с этим в 1944 г. было заменено руководство Института философии. Директором был назначен В.И. Светлов, проводивший в жизнь новые установки. Б.Э. Быховского сменил в должности заведующего сектором истории философии Г.С. Васецкий.

В 1947 г. состоялось две дискуссии по книге Г.Ф. Александрова «История западноевропейской философии». Несмотря на идеологический характер дискуссии, она стимулировала историко-философские исследования. В 1947 г. Г.Ф. Александров, идеологический функционер, работавший в Отделе пропаганды ЦК, был назначен директором Института. В 1948 г. произошло разделение сектора истории философии Института. Возник сектор истории зарубежной философии. К положительным результатам деятельности Г.Ф. Александрова следует отнести работу по созданию новой многотомной «Истории философии». Будучи специалистом по общей теории историко-философского процесса, Г.Ф. Александров занимался этой работой с увлечением. Но как это часто бывает с коллективными изданиями, первый том новой «Истории философии» вышел в 1957 г., когда Г.Ф. Александров не только уже не был директором, но и находился в опале. Последний, шестой, том вышел в 1965 г. «Коричневая» «История философии» оказалась более идеологизированной и менее востребованной, чем «серая». Вместе с тем, в ней были шире представлены очерки национальных философских традиций отдельных стран.

В послевоенные годы важной формой историко-философской работы продолжали оставаться юбилейные заседания, связанные с очередными годовщинами со дня рождения выдающихся мыслителей. В частности, в Институте состоялись заседания, посвященные Вольтеру (1945), Лейбницу (1946), Декарту (1950), Леонардо да Винчи (1952), Монтескьё (1955), Гассенди (1956), Гегелю (1957), Оуэну (1959), Дидро (1963), Мелье (1964).

В послевоенные годы усилился интерес к первоисточникам по социально-политической философии. М.А. Дынник подготовил к изданию диалоги Дж. Бруно (1949)⁵⁸, фрагменты материали-

⁵⁸ Бруно Дж. Диалоги / Пер. с ит., ред. М.А. Дынника. М.: Госполитиздат, 1949.

стов Древней Греции (1955)³⁹. В 1950 г. появились избранные сочинения Декарта, подготовка которых началась в середине 1930-х гг.⁴⁰ В особенности интенсивным издание текстов по истории западной философии стало в годы «оттепели». В Институте были изданы избранные произведения Монтескье (1955)⁴¹, Франклина (1956)⁴², Локка (1960)⁴³. Появились «Избранные произведения» Фейербаха (1955)⁴⁴ и Спинозы (1957)⁴⁵, переводы испаноязычных мыслителей: Уарте (1960)⁴⁶, латиноамериканских авторов (1965)⁴⁷.

Начиная с 1950-х гг. в Институте философии АН СССР готовились переводы избранных произведений мыслителей народов социалистических стран. Были изданы антологии польских (1956–1958, 1960), венгерских (1965, 1984), румынских (1961), чешских и словацких (1982), китайских (1961), вьетнамских (1990, 1996) философов. Существенно то, что сборники произведений румынских, чешских, словацких, вьетнамских мыслителей были подготовлены совместно институтами философии СССР и соответствующих стран – как результат международного философского сотрудничества.

³⁹ Материалисты древней Греции / Под общ. ред. М.А. Дынника. М.: Госполитиздат, 1955.

⁴⁰ Декарт Р. Избранные произведения / Пер. с фр. и лат. под ред. В.В. Соколова. М.: Госполитиздат, 1950.

⁴¹ Монтескье Ш. Избранные произведения / Под общ. ред М.П. Баскина. М.: Госполитиздат, 1955.

⁴² Франклин В. Избранные произведения / Под общ. ред М.П. Баскина. М.: Госполитиздат, 1955.

⁴³ Локк Дж. Избранные философские произведения: в 2 т. / Пер. с англ. М.: Соцэкгиз, 1960.

⁴⁴ Фейербах Л. Избранные философские произведения: в 2 т. / Под общ. ред. М.М. Григорьяна. М.: Госполитиздат, 1956.

⁴⁵ Спиноза Б. Избранные философские произведения / Под ред. В.В. Соколова. В 2 т. М.: Госполитиздат, 1957.

⁴⁶ Уарте Х. Исследование способностей к наукам / Пер. с исп. Р. Бугерте. М.: Изд-во Академии наук СССР, 1960.

⁴⁷ Прогрессивные мыслители Латинской Америки / Пер. с исп. и португ. под ред. А.В. Дерюгиной. М.: Мысль, 1965.

В 1960–1970 гг. важным этапом развития историко-философских исследований стала «Философская энциклопедия». В ней значительное место было уделено периодам и национальным традициям, которые ранее были недостаточно изучены: византийская философия, философия стран Восточной Европы, народов Латинской Америки.

С 1960-х гг. изучение истории философии в Институте поднялось на новый уровень. В 1968 г. был сформирован сектор истории философии стран Западной Европы и Америки. Его первым заведующим стал член-корреспондент АН СССР М.А. Дынник. С апреля 1971 по июль 1987 г., сектор возглавлял академик РАН Т.И. Ойзерман. В 1980 г. сектор был переименован в сектор истории западной философии. С 1987 по 2013 г. сектором руководила проф. Н.В. Мотрошилова, а с 2013 г. – член-корреспондент РАН Ю.В. Синеокая.

В 1972 г. М.А. Дынник инициировал подготовку серии коллективных трудов по истории диалектики. Под его редакцией вышла «История античной диалектики». В последующие годы (1974–1978 гг.) под редакцией Т.И. Ойзермана вышли тома, посвященные диалектике в философии раннего Нового времени, немецкой классической философии, философским взглядам Маркса и Ленина. Книги этой серии были переведены на многие иностранные языки.

В 1970-е гг. в Институте философии были подготовлены фундаментальные коллективные исследования «Философия Гегеля и современность» (1973)⁴⁸ и «Философия Канта и современность» (1974)⁴⁹ (приуроченное к 250-летию со дня рождения автора «Критики чистого разума»). В них были освещены различные стороны учений этих философов с учетом текущей исследовательской литературы.

В 1970-е гг. были опубликованы получившие широкое признание книги П.П. Гайденко «Трагедия эстетизма. Опыт

⁴⁸ Философия Гегеля и современность / Под ред. Л.Н. Суворова. М.: Мысль, 1973.

⁴⁹ Философия Канта и современность / Под ред. Т.И. Ойзермана. М.: Мысль, 1973.

характеристики миросозерцания С. Киркегора»⁵⁰ и «Философия Фихте и современность»⁵¹. В популярной серии ЖЗЛ вышли биографические книги А.В. Гулыги о Канте, Шеллинге, Гегеле. Широкую известность получило биографическое исследование Э.Ю. Соловьева «Непобежденный еретик (Мартин Лютер и его время)» (1984)⁵², а также его статьи о принципах и особенностях философской биографии как особого исследовательского жанра. В 1983 г. под редакцией Т.И. Ойзермана вышла коллективная монография «Философия эпохи ранних буржуазных революций»⁵³, это систематическое исследование философии XVI–XVII вв. было одной из первых попыток цивилизационного подхода в осмыслении философского наследия Европы Нового времени. В этом труде Возрождение и Реформация представляли как единая историческая эпоха. В статьях Э.Ю. Соловьева, Д.Е. Фурмана, В.В. Лазарева Реформация рассматривалась в качестве главного фермента глубинных социокультурных преобразований, постигших традиционную Европу в XVI–XVII столетиях. В главах, подготовленных Н.В. Мотрошиловой, В.М. Богуславским, Е.Б. Длугач, анализировалась научная революция Нового времени, определившая коренные изменения в категориальном языке, установках и методах философского мышления. В 1989 г. был опубликован коллективный труд «Французское Просвещение и революция»⁵⁴ (отв. ред. М.А. Киссель).

В 1984 г. в монографии Н.В. Мотрошиловой «Путь Гегеля к «Науке логики»»⁵⁵ было проведено исследование становления философской мысли Гегеля от ранних работ до «Науки логики» под углом зрения проблем системности и историзма. В книге

⁵⁰ *Гайдено П.П.* Трагедия эстетизма. Опыт характеристики миросозерцания С. Киркегора. М.: Искусство, 1970.

⁵¹ *Гайдено П.П.* Философия Фихте и современность. М.: Мысль, 1979.

⁵² *Соловьев Э.Ю.* Непобежденный еретик (Мартин Лютер и его время). М.: Молодая гвардия, 1984.

⁵³ *Философия эпохи ранних буржуазных революций* / Под ред. Т.И. Ойзермана. М.: Наука, 1983.

⁵⁴ *Французское Просвещение и революция* / Под ред. М.А. Кисселя. М.: Наука, 1989.

⁵⁵ *Мотрошилова Н.В.* Путь Гегеля к «Науке логики». М.: Наука, 1984.

проанализированы работы Гегеля раннего периода (в том числе не переведенные на русский язык). В ходе исследования учитывались результаты, полученные в западном гегелеведении того времени. Продолжая данную традицию, в 1990-е гг. были опубликованы две монографии по Гегелю, написанные М.Ф. Быковой и посвященные ключевым гегелевским понятиям – мышлению и субъективности. Новизна обеих книг состояла в том, что обсуждение центральных концепций гегелевской философской системы осуществлялось на основе детального текстологического анализа работ философа. При этом использовались оригинальные тексты, фрагменты и архивные материалы, не имеющие в русском переводе и незнакомые отечественному читателю. Монографии представляли новейшие результаты и достижения как отечественного, так и зарубежного гегелеведения⁵⁶.

Институт философии принимал активное участие в издании классиков мировой философской мысли. С 1963 г. совместно с издательством «Мысль» издавалась библиотека «Философское наследие». Все книги серии имели одинаковый формат и были одинаково оформлены. В Институте проводилась большая предварительная работа по отбору произведений по оригиналам, распределение их по томам в хронологическом и тематическом порядке, отбор имеющихся переводов и подбор переводчиков. Многие тексты публиковались в переводе на русский язык впервые, те же, что были переведены раньше, тщательно сверялись с оригиналом. Каждый том снабжен научным аппаратом: вступительной статьей, которая носит монографический, исследовательский характер, и примечаниями. Справочный аппарат всех изданий библиотеки содержит именной и предметный указатели, а если есть необходимость – то и другие элементы: «Указатель источников», «Хронологическую таблицу», «Указатель мифологических имён и литературных персонажей». Выпуску каждого тома предшествовала кропотливая работа в течение нескольких лет. В серии выпущено 138 томов. Массовыми

⁵⁶ *Быкова М.Ф.* Гегелевское понимание мышления. М.: Наука, 1990; *Быкова М.Ф.* Мистерия логики и тайна субъективности. О замысле феноменологии и логики у Гегеля. М.: Наука, 1996.

тиражами (от 35 до 100 и более тысяч экземпляров) издавались классики мировой философии. Издание отличал высокий академический уровень. Книги серии стали существенным фактором, способствовавшим расширению философского кругозора общества, повышению культуры философского мышления и образования. Последний том вышел в 2004 г.

С 1978 г. Институт философии в течение многих лет издавал книжную серию классических текстов – «Памятники философской мысли». «Памятники философской мысли» выходили в издательстве «Наука». В этой серии, например, вышли широко востребованные книги сотрудников сектора истории западной философии А.В. Лебедева «Фрагменты ранних греческих философов» (1989 г.) и М.Ф. Быковой ««Феноменология духа» Гегеля» (2000 г.). Почти все тексты, опубликованные в данной серии, являются первыми переводами на русский язык произведений западных мыслителей. Всего было выпущено 29 томов.

Тома библиотеки «Памятники философской мысли» распространялись по подписке. Ряд философских текстов прошлого, прежде всего те, что никогда прежде не переводились на русский язык, требовал более объемной и кропотливой комментаторской работы. Среди наиболее значительных изданий, вышедших в серии, можно назвать антологии ранних греческих философов и киников, труды Ксенофонта, Цицерона, Боэция, Лоренцо Валлы, Эразма Роттердамского, Вольтера, Шопенгауэра, «Логику» Пор-Рояля.

Следует сказать о биографической серии «Мыслители прошлого», которая издавалась с 1964 г. Книги серии – высококвалифицированные, компактные и информативные, весьма способствовали повышению общего уровня изучения и преподавания философии в стране. Всего вышло 83 книги. Хотелось бы отметить две книги из этой серии – «Ламетри»⁵⁷ и «Кондильяк»⁵⁸ исследователя французского материализма В.М. Богуславского, ведущего ответственного специалиста по французской философии тех лет.

⁵⁷ Богуславский В.М. Ламетри. М.: Мысль, 1977.

⁵⁸ Богуславский В.М. Этьенн Бонно де Кондильяк. М.: Мысль, 1984.

В 1990–1993 гг. издавалась книжная серия «Немецкая классическая философия: новые исследования». Всего вышло 8 книг. В серии были опубликованы монографии П.П. Гайденко, Т.Б. Длугач, В.В. Лазарева, Н.В. Мотрошиловой, Э.Ю. Соловьева, И.С. Нарского, Т.И. Ойзермана, М.Ф. Быковой и А.В. Кричевского.

В 1980-х – начале 1990-х гг. в Институте регулярно готовились к изданию небольшие сборники «для служебного пользования», их печатали на пишущей машинке и издавали ротاپринтным способом в институтской типографии. По истории западной философии было выпущено несколько таких изданий: «Эллинистическая философия. Современные проблемы и дискуссии» (1986)⁵⁹, «Материалы к историографии античной и средневековой философии» (1990)⁶⁰ и др.

Методологические проблемы истории философии разрабатывались, прежде всего, Т.И. Ойзерманом и З.А. Каменским. Монография Т.И. Ойзермана «Проблемы историко-философской науки» (1969 г.)⁶¹ была посвящена исследованию структуры философского знания, принципам исторического развития философии и ее трансформации в мировоззренческие установки. В книге «Метафилософия. Теория историко-философского процесса» (2009 г.)⁶² Т.И. Ойзерман анализировал специфику научных заблуждений, дивергенцию и поляризацию философских учений, взаимодействие различных философских направлений. В работе «Амбивалентность философии» (2011 г.)⁶³ Т.И. Ойзерман доказывал, что противостояние и взаимоотрицание философских идей способствуют плодотворному развитию философских традиций. Среди методологических работ З.А. Каменского важное значение имеют монографии «Философия как наука. Классическая

⁵⁹ Эллинистическая философия: современные проблемы и дискуссии. М.: ИФАН, 1986.

⁶⁰ Материалы к историографии античной и средневековой философии / Под ред. М.А. Кисселя. М.: ИФАН, 1990.

⁶¹ Ойзерман Т.И. Проблемы историко-философской науки. М.: Мысль, 1969.

⁶² Ойзерман Т.И. Метафилософия. М.: Канон-Плюс, 2009.

⁶³ Ойзерман Т.И. Амбивалентность философии. М.: Канон-Плюс, 2011.

традиция и современные споры» (1995 г.)⁶⁴ и «История философии как наука в России XIX–XX вв.» (2001 г.)⁶⁵.

Начиная с 1970-х гг. в Институте философии проходили масштабные международные научные конференции по истории философии. Среди наиболее значимых: Десятый международный гегелевский конгресс (1974) – первый международный философский конгресс, состоявшийся в СССР; Международный кантовский конгресс (2004), по итогам которого были выпущены сборники «Форум молодых кантоведов (по материалам Международного конгресса, посвященного 280-летию со дня рождения и 200-летию со дня смерти И. Канта)» (отв. ред. Т.Б. Длугач, В.А. Жучков)⁶⁶ и «Иммануил Кант: Наследие и проект» (отв. ред. Н.В. Мотрошилова)⁶⁷; Международная конференция, посвященная 200-летию «Феноменологии духа» Гегеля (2007), результаты которой отражены в коллективном труде «“Феноменология духа” Гегеля в контексте современного гегелеведения» (отв. ред. Н.В. Мотрошилова)⁶⁸; Юбилейная международная научная сессия, посвященная 300-летию со дня рождения Руссо (2012); Международная конференция «История философии: вызовы XXI в. (приглашение к диалогу)» (2012), по итогам которой была издана коллективная монография «История философии: вызовы XXI века» (отв. ред. Н.В. Мотрошилова)⁶⁹; Международная конференция «Аристотелевское наследие как конституирующий элемент европейской рациональности» (2016), приуроченная к 2400-летнему юбилею Аристотеля, результаты которой отражены в коллективной монографии «Аристотелевское наследие как консти-

⁶⁴ Каменский З.А. Философия как наука. М.: Наука, 1995.

⁶⁵ Каменский З.А. История философии как наука в России XIX–XX вв. М., 2001.

⁶⁶ Форум молодых кантоведов // Под ред. Т.Б. Длугач и В.А. Жучкова. М.: ИФ РАН, 2005.

⁶⁷ Иммануил Кант: наследие и проект / Под ред. В.С. Стёпина, Н.В. Мотрошиловой. М.: Канон-Плюс, 2007.

⁶⁸ Феноменология духа Гегеля в контексте современного гегелеведения / Под ред. Н.В. Мотрошиловой. М.: Канон-Плюс, 2010.

⁶⁹ История философии: вызовы XXI века / Под ред. Н.В. Мотрошиловой. М.: Канон-Плюс, 2014.

туирующий элемент европейской рациональности» (отв. ред. В.В. Петров)⁷⁰.

В последние десятилетия в историко-философской литературе растет число специальных исследований, связанных с новыми переводами и научными комментариями классических текстов. Появились двуязычные издания. Среди них выделяется пятитомное издание сочинений Канта на русском и немецком языках (1994–2018), инициированное Н.В. Мотрошиловой и Б. Тушлингом (Марбург) и выпускавшееся при сотрудничестве с Центром исследований философии Канта Майнцкого университета и Немецким Кантовским обществом при поддержке Академии наук и литературы (Майнц) и участии Института философии РАН⁷¹.

⁷⁰ Аристотелевское наследие как конституирующий элемент европейской рациональности / Под общ. ред. В.В. Петрова. М.: Аквилон, 2016.

⁷¹ *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках: в 5 т. / Под общ. ред. Н.В. Мотрошиловой, Б. Тушлинга (*Kant I. Werke. Zweisprachige deutsch-russische Ausgabe: in 5 Bdn.* / Hrsg. von N. Motroschilova, B. Tuschling). М.: Издательская фирма АО «Ками»: Наука: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 1994–2018:

Том 1: *Кант И.* Трактаты и статьи (1764–1796) / Под ред. Н.В. Мотрошиловой, Б. Тушлинга // *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках: в 5 т. Т. 1 (*Kant I. Abhandlungen und Aufsätze (1784–1796)* / Hrsg. von N. Motroschilova, B. Tuschling // *Kant I. Werke. Zweisprachige deutsch-russische Ausgabe: in 5 Bdn. Bd. 1).* М.: Издательская фирма АО «Ками».

Том II. Часть 1: *Кант И.* Критика чистого разума. 2-е издание (B), 1787 / Под ред. Н.В. Мотрошиловой, Б. Тушлинга, Т.Б. Длугач, У. Фогеля // *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках: в 5 т. Т. 2. Ч. 1 (*Kant I. Kritik der reinen Vernunft. 2. Auflage (B), 1787* / Hrsg. von N. Motroschilova, T. Dlugatsch, B. Tuschling, U. Vogel // *Kant I. Werke. Zweisprachige deutsch-russische Ausgabe: in 5 Bdn. Bd. 2. Tbd. 1).* М.: Наука, 2006.

Том II. Часть 2: *Кант И.* Критика чистого разума. 1-е издание (A), 1781 / Под ред. Н.В. Мотрошиловой, Б. Тушлинга, Т.Б. Длугач, У. Фогеля // *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках: в 5 т. Т. 2. Ч. 2 (*Kant I. Kritik der reinen Vernunft. 1. Auflage (A), 1781* / Hrsg. von N. Motroschilova, T. Dlugatsch, B. Tuschling, U. Vogel // *Kant I. Werke. Zweisprachige deutsch-russische Ausgabe: in 5 Bdn. Bd. 2. Tbd. 2).* М.: Наука, 2006.

Том III: *Кант И.* «Основоположение к метафизике нравов» (1785). «Критика практического разума» (1788) / Под ред. Э.Ю. Соловьева, А.К. Судакова, Б. Тушлинга, У. Фогеля // *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках:

Важными событиями стали и другие двуязычные издания: публикация трехтомного издания «Фрагменты ранних стоиков», подготовленного А.А. Столяровым в 1998–2010 гг., и издание «Евдемовой этики» Аристотеля, подготовленное Т.В. Васильевой, Т.А. Миллер, М.А. Солоповой в 2011 г.

С 2005 по 2014 г. под эгидой Института философии РАН было издано полное критическое собрание сочинений Ницше в 13 т. под общей редакцией И.А. Эбаноидзе. В подготовке отдельных томов принимали участие Н.В. Мотрошилова (науч. ред. т. 5), В.А. Подорога (науч. ред. т. 7), Е.В. Ознобкина (науч. ред. т. 4) и А.Г. Жаворонков (подгот. комм. в т. 1/1, пер. комм. в т. 4, науч. ред. т. 9, 10 и 11).

в 5 т. Т. 3 (*Kant I.* «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten» (1785). «Kritik der praktischen Vernunft» (1788) / Hrsg. von E. Solowjow, A. Sudakov, B. Tuschling, U. Vogel // *Kant I.* Werke. Zweisprachige deutsch-russische Ausgabe: in 5 Bdn. Bd. 3). М.: Наука, 1997.

Том IV: *Кант И.* Критика способности суждения. Первое введение в «Критику способности суждения» / Под ред. Н.В. Мотрошиловой, Т.Б. Длугач, Б. Тушлинга, У. Фогеля // *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках: в 5 т. Т. 4 (*Kant I.* Kritik der Urteilskraft. Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft / Hrsg. von N. Motroschilova, T. Dlugatsch, B. Tuschling, U. Vogel // *Kant I.* Werke. Zweisprachige deutsch-russische Ausgabe: in 5 Bdn. Bd. 4). М.: Наука, 2001.

Том V. Часть 1: *Кант И.* Метафизика нравов. Первая часть. Метафизические первоначала учения о праве / Под ред. Н.В. Мотрошиловой, Б. Тушлинга; при участии А.Н. Круглова, А.К. Судакова, Д. Хюнинга, В. Эйлера // *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках: в 5 т. Т. 5. Ч. 1 (*Kant I.* Die Metaphysik der Sitten. Erster Teil. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre / Hrsg. von N. Motroschilova, B. Tuschling; unter Mitarbeit von A. Krouglov, A. Sudakov, D. Hünung, W. Euler // *Kant I.* Werke. Zweisprachige deutsch-russische Ausgabe: in 5 Bdn. Bd. 5. Tbd. 1). М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2014.

Том V. Часть 2: *Кант И.* Метафизика нравов. Вторая часть. Метафизические основные начала учения о добродетели / Под ред. Н.В. Мотрошиловой, А.Н. Круглова, Б. Дёрфлингера, Д. Хюнинга; при участии А.А. Гусейнова, А.К. Судакова, Ф. Хеспе, Ш. Клингера, С. Абеля, И. Цюлке // *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках: в 5 т. Т. 5. Ч. 2 (*Kant I.* Die Metaphysik der Sitten. Zweiter Teil. Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre / Hrsg. von N. Motroschilova, A. Krouglov, B. Dörflinger, D. Hünung; unter Mitarbeit von A. Gussejnow, A. Sudakov, F. Hesppe, S. Klinger, S. Abel, I. Zühlke // *Kant I.* Werke. Zweisprachige deutsch-russische Ausgabe: in 5 Bdn. Bd. 5. Tbd. 2). М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2018.

В 2017 и 2018 гг. двумя изданиями вышел трехязычный том «Фридрих Ницше: Наследие и проект» (сост. и отв. ред. Ю.В. Синеокая и Е.А. Полякова)⁷², в котором приняли участие 35 исследователей из 13 стран.

В 1986 г. в Институте философии по замыслу Т.И. Ойзермана на платформе сектора истории западной философии было запущено издание «Историко-философского ежегодника», остающегося и сегодня ведущим периодическим академическим изданием по истории философии. Главным редактором Ежегодника на протяжении 35 лет была Н.В. Мотрошилова. Среди авторов Ежегодника – как отечественные, так и зарубежные исследователи, рабочие языки издания: русский, английский, немецкий, французский. Публикуемые материалы охватывают различные направления историко-философского научного поиска – отечественной, западноевропейской, восточной философий, а также междисциплинарные научные исследования, вносящие вклад в развитие истории философии. Ежегодник ориентирован на публикацию новейших историко-философских работ, а также материалов, освещающих важнейшие текущие события истории философии. На страницах издания представлены историко-философские исследования мировых философских традиций, статьи по теоретико-методологическим вопросам историко-философского знания, очерки о малоизвестных отечественному читателю философах, аналитические критические обзоры новейших изданий, а также архивные материалы, комментированные переводы на русский язык философской классики, дискуссии, посвященные актуальным проблемам.

В 1997 г. в Институте философии РАН был начат выпуск продолжающегося издания «История философии». В 2015 г. это издание было преобразовано в периодическое – журнал Института философии РАН. Это специализированный научно-теоретический журнал по истории философии, издаваемый два раза в год. Главный редактор – И.И. Блауберг. Основная задача журнала – способствовать развитию профессиональных исследований в области истории философии, налаживанию и укреплению

⁷² Фридрих Ницше: наследие и проект / Сост. и отв. ред. Ю.В. Синеокая, Е.А. Полякова. М.: ЯСК, 2017.

контактов с зарубежными философами. Журнал публикует как научно-теоретические статьи, так и переводы работ зарубежных авторов, рецензии и обзоры. Особое внимание уделяется освещению новой, малоисследованной проблематики, разработке историко-философской методологии, уточнению терминологии.

Сотрудники Института ведут преподавательскую работу в ведущих вузах Москвы (МГУ, НИУ ВШЭ, РГГУ, ГАУГН, РУДН, МГИМО и др.), а также читают курсы лекций в других городах России и за рубежом. В Институте подготовлен ряд учебных пособий по истории философии для студентов и аспирантов.

В 1995–1999 гг. был издан четырехтомный учебник «История философии: Запад – Россия – Восток» (отв. ред. Н.В. Мотрошилова, 3-й и 4-й тома. совместно с А.М. Руткевичем). Это был учебник нового типа, свободный от идеологических штампов, он до сих пор широко используется студентами и преподавателями вузов страны в качестве учебного пособия по философии. Помимо широты охвата – изложения значительных достижений западной, восточной и русской философии от древности до наших дней – новизна учебника состояла в самом подходе к процессу историко-философского развития. Вместо господствовавшей в течение многих десятилетий в нашей стране интерпретации истории философии с точки зрения борьбы между материализмом и идеализмом здесь была предпринята попытка рассмотреть развертывание историко-философской мысли как динамичный процесс развития духа, выступающий важнейшей составляющей цивилизационного прогресса. Второе дополненное издание вышло в 2012 г.

В 2002 г. была опубликована учебная программа «История философии. Программа углубленного изучения (для студентов, аспирантов, преподавателей)» (под ред. Н.В. Мотрошиловой, И.А. Михайлова, Э.Ю. Соловьева).

В 2000–2001 гг. в Институте философии осуществлена работа, значение которой для нашей философии и культуры в целом трудно переоценить: издание 4-томной «Новой философской энциклопедии». Она включает свыше 5000 терминов и имен, обобщает опыт нашей философии, дает взвешенную систематизацию достижений мировой философской мысли. «Новая философская

энциклопедия» в лице членов ее научно-редакционного совета была отмечена Государственной премией в области науки и техники за 2003 г. Значительное место в энциклопедии занимает тематика по истории западной философии. С 2018 г. в Институте инициировано издание новой Электронной философской энциклопедии, авторами трети статей которой будут специалисты по истории западной философии.

В Институте философии был подготовлен и издан в 2008 г. энциклопедический словарь «Античная философия»⁷³. Словарь посвящен классической философской традиции Древней Греции и Рима. В нем представлена проблематика античной философской мысли с VI в. до н.э. по VI в. н.э. во всем разнообразии школ, направлений и персоналий, также в него включены статьи, посвященные важнейшим понятиям и наиболее значительным произведениям. После словарных статей (общим числом 385) следуют хронологическая таблица, карты, указатель имен, статей и список авторов словаря. За работу над словарем «Античная философия» П.П. Гайденко и М.А. Солопова были награждены серебряными медалями Института философии РАН «За вклад в развитие философии».

С начала XXI столетия сотрудники Института философии осуществили на русском языке издание сочинений Прокла, Плотина, Абеляра, Сузо, Фихте, Витгенштейна, Марсея, Жильсона, Рикёра, Хабермаса, Хайдеггера, Ференци и др. Работа по изданию классической философской литературы создает качественно новую ситуацию в нашей философии в целом, задает высокий эталон философствования.

Публикуются аналитические труды, в которых философские обобщения строятся на строгой эмпирической базе филологической и исторической критики источников (работы Г.В. Вдовиной, В.П. Гайденко, А.Г. Жаворонкова, А.В. Лебедева, С.В. Месяц, В.В. Петрова, А.В. Серегина, А.А. Столярова, М.Л. Хорькова, Ю.А. Шичалина и др.). В последние годы изданы важные исследования по античной и средневековой философии:

⁷³ Античная философия: Энциклопедический словарь / Под ред. П.П. Гайденко, М.А. Солоповой и др. М.: Прогресс-Традиция, 2008.

Ю.А. Шичалин «История античного платонизма» (2000)⁷⁴; А.В. Серегин «Гипотеза множественности миров в трактате Оригена «О началах»» (2005)⁷⁵, В.В. Петров «Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII века» (2007)⁷⁶, Г.В. Вдовина «Язык неочевидного. Учение о знаках в схоластике XVII в.» (2009)⁷⁷; С.В. Месяц «Иоганн Вольфганг Гёте и его учение о цвете» (2012)⁷⁸; А.В. Лебедев «Логос Гераклита. Реконструкции мысли и слова (с новым критическим изданием фрагментов)» (2014)⁷⁹; М.Л. Хорьков «Философия Николая Кузанского» (2015)⁸⁰, А.А. Столяров «Гай Музоний Руф. Фрагменты» (2016)⁸¹, Н.П. Волкова «Плотин о материи и зле» (2017)⁸².

Приоритетное внимание, как и прежде, уделяется изучению немецкой классической философии: Канту⁸³ (Д.О. Аронсон, А.Г. Жаворонков, Т.Б. Длугач, Н.В. Мотрошилова, Э.Ю. Соловьев), Гегелю (М.Ф. Быкова, Т.Б. Длугач, А.В. Кричевский, Н.В. Мотрошилова, Н.А. Татаренко), Фихте (М.Ф. Быкова), Шеллингу (А.В. Кричевский).

Ведется работа по актуализации наследия Ницше (А.Г. Жаворонков, Н.В. Мотрошилова, Ю.В. Синеокая), Гуссерля

⁷⁴ Шичалин Ю.А. История античного платонизма в институциональном аспекте. М.: Греко-латинский кабинет, 2000.

⁷⁵ Серегин А.В. Гипотеза множественности миров в трактате Оригена «О началах». М.: ИФ РАН, 2005.

⁷⁶ Петров В.В. Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII века. М.: ИФ РАН, 2007.

⁷⁷ Вдовина Г.В. Язык неочевидного. М.: Институт святого Фомы, 2009.

⁷⁸ Месяц С.В. Иоганн Вольфганг Гёте и его учение о цвете. М.: Кругъ, 2012.

⁷⁹ Лебедев А.В. Логос Гераклита. М.: Наука, 2014.

⁸⁰ Хорьков М.Л. Философия Николая Кузанского. М.: ИФ РАН, 2015.

⁸¹ Столяров А.А. Гай Музоний Руф. Фрагменты. М.: ИФ РАН, 2016.

⁸² Волкова Н.П. Плотин о материи и зле. М.: Аквилон, 2017.

⁸³ Решением дирекции Института философии РАН к 300-летию юбилею Канта, отмечаемому в 2024 г., будут переизданы классические отечественные кантоведческие труды: Асмус В.Ф. «Диалектика Канта» (1929), Ойзерман Т.И. «Кант и Гегель: опыт сравнительного исследования» (2008), Соловьев Э.Ю. «И. Кант: взаимодополнительность морали и права» (1993) и «Кантегори́ческий императив нравственности и права» (2005).

(Н.В. Мотрошилова), Шелера (А.Г. Жаворонков, М.Л. Хорьков), Плеснера (А.Г. Жаворонков, М.Л. Хорьков), Х. Арндт (А.Г. Жаворонков), Ю. Хабермаса (Н.В. Мотрошилова, А.Т. Юнусов). Последние годы в Институте ведутся дискуссии о философском наследии М. Хайдеггера: монография И.А. Михайлова «Ранний Хайдеггер: Между феноменологией и философией жизни» (1999)⁸⁴; монография Н.В. Мотрошиловой «Мартин Хайдеггер и Ханна Арндт: бытие – время – любовь» (2013)⁸⁵; цикл журнальных публикаций Н.В. Мотрошиловой, посвященных «Черным тетрадам» Хайдеггера. В 2021 г. опубликовано исследование И.Д. Джохадзе «Брэндом о Гегеле: Опыт аналитического прочтения “Феноменологии духа”»⁸⁶.

С конца прошлого столетия ведется активная работа по исследованию взаимовлияния между отечественной и западной философскими традициями, начатая еще в конце прошлого века З.А. Каменским⁸⁷. В 1999 г. Н.В. Мотрошиловой и Ю.В. Синеокой был опубликован сборник «Фридрих Ницше и философия в России»⁸⁸; в 2000 г. В.Ф. Пустарнаковым издан сборник «Философия Фихте в России»⁸⁹. В 2006 г. вышла монография Н.В. Мотрошиловой «Мыслители России и философия Запада (В. Соловьев, Н. Бердяев, С. Франк)»⁹⁰; в 2009 г. опубликована монография Ю.В. Синеокой «Три образа Ницше в русской культуре»⁹¹; в 2016 г. выпущена монография К.В. Ворожихиной

⁸⁴ Михайлов И.А. Ранний Хайдеггер. М.: Прогресс-Традиция, 1999.

⁸⁵ Мотрошилова Н.В. Мартин Хайдеггер и Ханна Арндт: бытие – время – любовь. М.: Академический проект, 2013.

⁸⁶ Джохадзе И.Д. Брэндом о Гегеле: Опыт аналитического прочтения «Феноменологии духа». М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2021.

⁸⁷ Каменский З.А. Русская философия начала XIX века и Шеллинг. М.: Наука, 1980.

⁸⁸ Фридрих Ницше и философия в России / Сост. Н.В. Мотрошилова, Ю.В. Синеокая. СПб.: РХГИ, 1999.

⁸⁹ Философия Фихте в России / Ред.-сост. Пустарнаков. СПб.: РХГИ, 2000.

⁹⁰ Мотрошилова Н.В. Мыслители России и философия Запада. М.: Республика, 2006.

⁹¹ Синеокая Ю.В. Три образа Ницше в русской культуре. М.: ИФ РАН, 2008.

«Лев Шестов и его французские последователи»⁹²; в 2018 г. издана монография О.И. Кусенко «Историко-философские исследования русской мысли в Италии (XX–XXI вв.)»⁹³. В 2001 г. вышли антологии В.Ф. Пустарнакова «Фридрих Шеллинг: pro et contra»⁹⁴ и Ю.В. Синеокой «Ницше: pro et contra»⁹⁵, в 2005 г. В.А. Жучков опубликовал антологию «Кант: pro et contra. Рецепция идей немецкого философа и их влияние на развитие русской философской традиции»⁹⁶.

За последние десять лет был издан ряд знаковых коллективных трудов, объединивших специалистов по истории западной философии из Института философии РАН и коллег из других исследовательских центров и университетов: «Мера вещей. Человек в истории европейской мысли», 2015 (сост. и отв. ред. Г.В. Вдовина)⁹⁷; «История философии в формате статьи», 2016 (сост. и отв. ред. Ю.В. Синеокая)⁹⁸; «Западная философия XX – начала XXI в. Интеллектуальные биографии» (сост. и отв. ред. И.С. Вдовина)⁹⁹; «Философские эманации любви», 2018 (сост. и отв. ред. Ю.В. Синеокая)¹⁰⁰; «Прагматизм и его история: Современные интерпретации», 2018 (отв. ред. И.Д. Джохадзе)¹⁰¹.

⁹² *Ворожжихина К.В.* Лев Шестов и его французские последователи. М.: ИФ РАН, 2016.

⁹³ *Кусенко О.И.* Историко-философские исследования русской мысли в Италии. М.: ИФ РАН, 2018.

⁹⁴ Шеллинг: pro et contra / Сост. В.Ф. Пустарнаков. СПб.: РХГИ, 2001.

⁹⁵ Ницше: pro et contra. СПб.: РХГИ, 2001.

⁹⁶ Кант: pro et contra. СПб.: РХГА, 2005.

⁹⁷ Мера вещей. Человек в истории европейской мысли / Под общ. ред. Г.В. Вдовиной. М.: Аквилон, 2015.

⁹⁸ История философии в формате статьи / Сост. и отв. ред. Ю.В. Синеокая. М.: Культурная революция, 2016.

⁹⁹ Западная философия XX – начала XXI в.: интеллектуальные биографии / Сост. и отв. ред. И.С. Вдовина. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016.

¹⁰⁰ Философские эманации любви / Сост. и отв. ред. Ю.В. Синеокая М.: Издательский Дом ЯСК, 2018.

¹⁰¹ Прагматизм и его история: Современные интерпретации / Под ред. И.Д. Джохадзе. М.: Академический проект, 2018.

С 2004 г. в Институте функционирует Центр античной и средневековой философии и науки (ЦАСФиН), созданный В.В. Петровым. Целью этого подразделения является проведение междисциплинарных исследований в области философии, науки, интеллектуальной истории и культуры античности и средних веков. Центр работает на базе сектора античной и средневековой философии и науки. С 2012 г. ЦАСФиН совместно с Центром гендерной истории Института всеобщей истории РАН издает с периодичностью раз в два года альманах «Интеллектуальные традиции в прошлом и настоящем» (главный редактор М.В. Петрова). Это издание освещает истории идей, проблемы их рецепции, переноса и трансформации. Применительно к истории, философии, филологии, науке, культуре изучаются кросс-культурное и межцивилизационное взаимодействие при трансляции знания, выявляются и прослеживаются традиции и цепочки интеллектуальных влияний для разных исторических периодов.

Сегодня, как и прежде, активную работу ведут научно-методологические семинары историко-философской направленности: «История философии: наследие и проект» (с 2014 г., руководитель Ю.В. Синеокая) «Западная философская мысль XX–XXI вв. История идей и учений» (с 2017 г., руководитель И.Д. Джохадзе), «Философия античности и средних веков» (с 2004 г., руководитель В.В. Петров), «Философия Франции в России» (с 2011 г., руководители И.С. Вдовина и И.И. Блауберг), «Энтелехия живого тела» (с 2015 г., руководитель С.В. Месяц), «PARVA NATURALIA Аристотеля: рассуждение о жизни» (с 2019 г., руководитель М.А. Солопова)

Со второй декады XXI в. Институт философии ведет работу, направленную на вхождение отечественной академической философии в публичное пространство России и русскоязычного мира за пределами нашей страны. Ведущую роль в организации и проведении этой работы играет сектор истории западной философии.

С 2012 по 2014 г. функционировал совместный проект Института философии РАН и Фонда развития гуманитарных исследований «Устная история» (координатор Д.Э. Летняков). В результате работы был создан корпус из 40 видеобесед

с выдающимися сотрудниками Института философии РАН. Более половины материалов обработаны и уже опубликованы в открытом сетевом доступе в текстовом, аудио- и видеоформатах.

В 2014 г. стартовал совместный проект Института философии РАН и Московской городской библиотеки им. Ф.М. Достоевского «Анатомия философии» (руководитель Ю.В. Синеокая). Его целью является просвещение и популяризация достижений отечественной философии как среди интеллектуалов, так и среди широкой публики. Проект дает ясные ответы на вопросы: зачем нужна философия и какая от нее практическая польза? и чем занимаются ученые из Академии наук? По итогам трех этапов проекта подготовлено три коллективных иллюстрированных труда: цикл бесед «Лекции по мировой философии» (2014–2015) – книга «Анатомия философии» (2016, сост. и отв. ред. Ю.В. Синеокая)¹⁰²; цикл лекций «Творчество Ницше в историко-философском контексте» (2015) – книга «Ницше сегодня» (2019, сост. и отв. ред. Ю.В. Синеокая)¹⁰³ и цикл диалогов «Реплики» (2016–2017) – книга «Реплики: философские беседы» (2021, сост. и отв. ред. Ю.В. Синеокая)¹⁰⁴. Записано 89 видеопередач. Вышла серия публикаций по проекту в журналах: «Философский журнал», «Вопросы философии», «Философские науки», «Человек». В 2017 г. за проект «Анатомия философии» Ю.В. Синеокая удостоена звания Лауреата Золотой медали РАН за выдающиеся достижения в области пропаганды научных знаний «Научные достижения России» в номинации «Гуманитарные и общественные науки».

С 2018 г. функционирует проект Института философии «Философская мастерская» (руководитель Ю.В. Синеокая), нацеленный на вовлечение начинающих исследователей в научную жизнь. Для молодых ученых участие в работе «Философской мастерской» является свидетельством их признания научным

¹⁰² Анатомия философии / Сост. и отв. ред. Ю.В. Синеокая. М.: Издательский Дом ЯСК, 2016.

¹⁰³ Ницше сегодня / Сост. и отв. ред. Ю.В. Синеокая. М.: Издательский Дом ЯСК, 2019.

¹⁰⁴ Реплики: философские беседы / Автор идеи, сост. и отв. ред. Ю.В. Синеокая. М.: Издательский Дом ЯСК, 2021.

сообществом. Проект состоит из трех циклов: «Лаборатория» (в Лаборатории магистры, аспиранты и докторанты обсуждают свои исследования с известными интеллектуалами, чье мнение для них важно, на том этапе их работы, когда основной тезис защищаемой ими диссертации уже продуман и частично изложен в публикациях, но до защиты еще есть время, чтобы воспользоваться советами профессионалов), «Мастер-класс» (в этом цикле известные философы дают уроки профессионального ремесла молодым коллегам, выступают с практическими советами и делятся опытом работы), «Круглый стол» (беседы об интеллектуальном наследии ушедших из жизни философов, в которых принимают участие как маститые специалисты в обсуждаемой области, так и начинающие ученые). Видеозаписи всех мероприятий проекта представлены на сайте Института философии РАН.

С 2020 г. все подразделения Института, занимающиеся историко-философской тематикой (три из шести историко-философских секторов специализируются на исследовании истории западной философии¹⁰⁵), объединены для работы по двум из семи мегатем Института. Наиболее масштабным является проект «Многообразие философских и религиозно-мировоззренческих систем в эпоху глобализирующегося человечества» (руководитель А.В. Смирнов). Проект нацелен на актуализацию ключевых проблем развития мировой философии, изучение взаимных влияний, рецепций и связей между различными философскими направлениями и национальными традициями, в том числе русской, западной (англосаксонской и континентальной) и восточными философскими школами. Целью исследования является изучение мировоззренческих и философских мировых систем в их динамике, выявление их неотчуждаемых особенностей и специфики, выстраивание целостной картины интеллектуального универсума и его сегментов – культурных идентичностей и философских парадигм. Главными задачами проекта являются: сохранение мирового и отечественного интеллектуального

¹⁰⁵ Сектор античной и средневековой философии и науки (рук. В.В. Петров), сектор современной западной философии (рук. И.Д. Джохадзе), сектор истории западной философии (рук. Ю.В. Синеокая).

наследия в многообразии его смыслов и форм, освобождение истории философии от стереотипов и исследовательских клише, существующих в философском сообществе, расширение отечественной критической и источниковедческой базы, введение в международный научный оборот ранее неизвестных зарубежным коллегам имен, понятий и концепций из истории русской мысли, содействие расширению международного философского сотрудничества посредством реализации совместных научных «горизонтальных» проектов, введение отечественной академической философии в публичное пространство России, реализацию просветительской и экспертной миссии.

Второй (профильной) мегатемой Института, объединившей усилия историков философии, является проект «Наследие Аристотеля (подготовка полного собрания сочинений Аристотеля)» (руководитель С.В. Месяц). Проект предполагает изучение философского наследия Аристотеля и аристотелевской традиции в античности и в средние века, подготовку историко-философского комментария к переводам на русский язык всех сочинений Аристотеля, а также приписываемых ему сочинений, традиционно включаемых в аристотелевский корпус. Философия Аристотеля изучается во всех ее аспектах, начиная от логики и метафизики и заканчивая биологическими сочинениями и политикой. Проект направлен на консолидацию российского философского сообщества вокруг изучения наследия Аристотеля.

Ядро ученых, работающих по историко-философским мегатемам Института, составляют сотрудники историко-философских секторов, однако представители практически всех подразделений Института также вовлечены в разработку историко-философской проблематики.

Список литературы

- Анатомия философии / Сост. и отв. ред. Ю.В. Синеокая. М.: ЯСК, 2016. 968 с.
- Анонимные атеистические трактаты / Под ред. А.В. Гулыги. М.: Мысль, 1969. 335 с.

- Античная философия: Энциклопедический словарь / Под ред. П.П. Гайденко, М.А. Солоповой и др. М.: Прогресс-Традиция, 2008. 895 с.
- Аристотелевское наследие как конституирующий элемент европейской рациональности / Под общ. ред. В.В. Петрова. М.: Аквилон, 2016. xii + 708 с.
- Аристотель*. Категории / Пер. с др.-греч. А.В. Кубицкого. М.-Л.: Соцэкгиз, 1939. 84 с.
- Аристотель*. Метафизика / Пер. с др.-греч. и прим. А.В. Кубицкого. М.-Л.: Соцэкгиз, 1934. 348 с.
- Аристотель*. Физика / Пер. с др.-греч. В.П. Карпова. М.: Соцэкгиз, 1936. 188 с.
- Асмус В.Ф. Диалектика Канта. М.: Изд-во Коммунистической академии, 1929. 162 с.
- Бейль П. Исторический и критический словарь: в 2 т. / Под общ. ред. В.М. Богуславского. Пер. с франц. М.: Мысль, 1968.
- Богуславский В.М. Ламетри. М.: Мысль, 1977. 159 с.
- Богуславский В.М. Этьенн Бонно де Кондилярк. М.: Мысль, 1984. 190 с.
- Бруно Дж. Диалоги / Пер. с ит., ред. М.А. Дынника. М.: Госполитиздат, 1949. 552 с.
- Бруно Дж. О бесконечности, вселенной и мирах / Пер. с ит. А. Рубина. М.: Соцэкгиз, 1936. 256 с.
- Быкова М.Ф. Гегелевское понимание мышления. М.: Наука, 1990. 126 с.
- Быкова М.Ф. Мистерия логики и тайна субъективности. О замысле феноменологии и логики у Гегеля. М.: Наука, 1996. 238 с.
- Варьяш А.И. История новой философии. М.; Л.: Госиздат, 1926. 242 с.
- Вдовина Г.В. Язык неочевидного. М.: Ин-т святого Фомы, 2009. 648 с.
- Волкова Н.П. Плотин о материи и зле. М.: Аквилон, 2017. 160 с.
- Ворожихина К.В. Лев Шестов и его французские последователи. М.: ИФ РАН, 2016. 156 с.
- Гайденко П.П. Трагедия эстетизма. Опыт характеристики мирозерцания С. Киркегора. М.: Искусство, 1970. 285 с.
- Гайденко П.П. Философия Фихте и современность. М.: Мысль, 1979. 278 с.
- Гегель Г.Ф.В. Энциклопедия философских наук. Часть первая. Логика / Пер. с нем. Б. Столпнера // Гегель Г.Ф.В. Сочинения: в 14 т. Т. 1. М.: Государственное издательство, 1929. 367 с.
- Декарт Р. Избранные произведения / Пер. с фр. и лат. под ред. В.В. Соколова. М.: Госполитиздат, 1950. 712 с.
- Декарт Р. Правила для руководства ума / Пер. с лат. В.И. Пикова. М.; Л.: Соцэкгиз, 1936. 172 с.

- Декарт Р.* Рассуждение о методе / Пер. с фр. Г.С. Тымянского. М.: Новая Москва, 1925. 113 с.
- Деперье Б.* Кимвал мира. Новые забавы / Пер. с фр., комм., прим. В.И. Пикова. М.; Л.: Academia, 1936. 451 с.
- Джохадзе И.Д.* Брэндом о Гегеле: Опыт аналитического прочтения «Феноменологии духа». М.: Канон-Плюс РООИ «Реабилитация», 2021. 224 с.
- Дидро Д.* Избранные философские произведения / Под ред. Я. Мильнера. М.: Госполитиздат, 1941. 280 с.
- Западная философия XX – начала XXI в.: интеллектуальные биографии / Сост. и отв. ред. И.С. Вдовина. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. 311 с.
- Из истории философии XIX века / Под ред. И.К. Луппола. М.: Соцэкгиз, 1933. 423 с.
- Иммануил Кант: наследие и проект / Под ред. В.С. Степина, Н.В. Мотрошиловой. М.: Канон-Плюс, 2007. 623 с.
- История философии в формате статьи / Сост. и отв. ред. Ю.В. Синюкова. М.: Культурная революция, 2016. 244 с.
- История философии: вызовы XXI века / Под ред. Н.В. Мотрошиловой. М.: Канон-Плюс, 2014. 367 с.
- Каменский З.А.* История философии как наука в России XIX–XX вв. М.: Эслан, 2001. 331 с.
- Каменский З.А.* Русская философия начала XIX века и Шеллинг. М.: Наука, 1980. 341 с.
- Каменский З.А.* Философия как наука. М.: Наука, 1995. 171 с.
- Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках: в 5 т. / Под общ. ред. Н.В. Мотрошиловой, Б. Тушлинга (*Kant I. Werke. Zweisprachige deutsch-russische Ausgabe: in 5 Bdn.* / Hrsg. von N. Motroschilova, B. Tuschling). М.: Издательская фирма АО «Ками»; Наука; «Канон+» РООИ «Реабилитация», 1994–2018.
- Кант И.* Трактаты и статьи (1784–1796) / Под ред. Н.В. Мотрошиловой, Б. Тушлинга // *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках: в 5 т. Т. 1 (*Kant I. Abhandlungen und Aufsätze (1784–1796)* / Hrsg. von N. Motroschilova, B. Tuschling // *Kant I. Werke. Zweisprachige deutsch-russische Ausgabe: in 5 Bdn. Bd. 1).* М.: Издательская фирма АО «Ками», 1994. 592 с.
- Кант И.* Критика чистого разума. 2-е изд. (В), 1787 / Под ред. Н.В. Мотрошиловой, Б. Тушлинга, Т.Б. Длугач, У. Фогеля // *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках: в 5 т. Т. 2. Ч. 1 (*Kant I. Kritik der reinen Vernunft. 2. Auflage (В), 1787* / Hrsg.

- von N. Motroschilova, T. Dlugatsch, B. Tuschling, U. Vogel // *Kant I. Werke. Zweisprachige deutsch-russische Ausgabe: in 5 Bdn. Bd. 2. Tbd. 1).* М.: Наука, 2006. 1081 с.
- Кант И.* Критика чистого разума. 1-е издание (А), 1781 / Под ред. Н.В. Мотрошиловой, Б. Тушлинга, Т.Б. Длугач, У. Фогеля // *Кант И. Сочинения на немецком и русском языках: в 5 т. Т. 2. Ч. 2 (Kant I. Kritik der reinen Vernunft. 1. Auflage (A), 1781 / Hrsg. von N. Motroschilova, T. Dlugatsch, B. Tuschling, U. Vogel // Kant I. Werke. Zweisprachige deutsch-russische Ausgabe: in 5 Bdn. Bd. 2. Tbd. 2).* М.: Наука, 2006. 936 с.
- Кант И.* «Основоположение к метафизике нравов» (1785). «Критика практического разума» (1788) / Под ред. Э.Ю. Соловьева, А.К. Судакова, Б. Тушлинга, У. Фогеля // *Кант И. Сочинения на немецком и русском языках: в 5 т. Т. 3 (Kant I. «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten» (1785). «Kritik der praktischen Vernunft» (1788) / Hrsg. von E. Solowjow, A. Sudakov, B. Tuschling, U. Vogel // Kant I. Werke. Zweisprachige deutsch-russische Ausgabe: in 5 Bdn. Bd. 3).* М.: Наука, 1997. 784 с.
- Кант И.* Критика способности суждения. Первое введение в «Критику способности суждения» / Под ред. Н.В. Мотрошиловой, Т.Б. Длугач, Б. Тушлинга, У. Фогеля // *Кант И. Сочинения на немецком и русском языках: в 5 т. Т. 4 (Kant I. Kritik der Urteilkraft. Erste Einleitung in die Kritik der Urteilkraft / Hrsg. von N. Motroschilova, T. Dlugatsch, B. Tuschling, U. Vogel // Kant I. Werke. Zweisprachige deutsch-russische Ausgabe: in 5 Bdn. Bd. 4).* М.: Наука, 2001. 1120 с.
- Кант И.* Метафизика нравов. Первая часть. Метафизические первоначала учения о праве / Под ред. Н.В. Мотрошиловой, Б. Тушлинга; при участии А.Н. Круглова, А.К. Судакова, Д. Хюннига, В. Эйлера // *Кант И. Сочинения на немецком и русском языках: в 5 т. Т. 5. Ч. 1 (Kant I. Die Metaphysik der Sitten. Erster Teil. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre / Hrsg. von N. Motroschilova, B. Tuschling; unter Mitarbeit von A. Krouglov, A. Sudakov, D. Hünning, W. Euler // Kant I. Werke. Zweisprachige deutsch-russische Ausgabe: in 5 Bdn. Bd. 5. Tbd. 1).* М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2014. 1120 с.
- Кант И.* Метафизика нравов. Вторая часть. Метафизические основные начала учения о добродетели / Под ред. Н.В. Мотрошиловой, А.Н. Круглова, Б. Дёрфлингера, Д. Хюнинга; при участии А.А. Гусейнова, А.К. Судакова, Ф. Хеспел, Ш. Клингера, С. Абеля,

- И. Цюлке // *Кант И. Сочинения на немецком и русском языках: в 5 т. Т. 5. Ч. 2 (Kant I. Die Metaphysik der Sitten. Zweiter Teil. Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre / Hrsg. von N. Motroschilova, A. Krouglov, B. Dörflinger, D. Hünung; unter Mitarbeit von A. Gussejnow, A. Sudakov, F. Hesper, S. Klinger, S. Abel, I. Zühlke // Kant I. Werke. Zweisprachige deutsch-russische Ausgabe: in 5 Bdn. Bd. 5. Tbd. 2).* М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2018. 488 с.
- Кант И. Прологомены / Пер. с нем. под ред. А. Сараджева. М.; Л.: Соцэкгиз, 1934. 377 с.*
- Кант: pro et contra / Под ред. В.А. Жучкова. СПб.: РХГА, 2005. 926 с.*
- Книга для чтения по истории философии / Сост. А. Деборин. Т. 1. М.: Новая Москва, 1924. 446 с.*
- Книга для чтения по истории философии / Сост. А. Деборин. Т. 2. М.: Новая Москва, 1925. 686 с.*
- Кусенко О.И. Историко-философские исследования русской мысли в Италии. М.: ИФ РАН, 2018. 209 с.*
- Ламетри Ж.О. Сочинения / Пер. с фр. Э.А. Гроссман и В. Левицкого. М.: Мысль, 1976. 549 с.*
- Лебедев А.В. Логос Гераклита. М.: Наука, 2014. 536 с.*
- Лейбниц Г.В. Новые опыты о человеческом разуме / Пер. с нем. П.С. Юшкевича. М.-Л.: Соцэкгиз, 1936. 484 с.*
- Локк Дж. Избранные философские произведения: в 2 т. / Пер. с англ. М.: Соцэкгиз, 1960.*
- Лукреций. О природе вещей / Пер. с лат. И. Рачинского. М.: ГАИЗ, 1933. 210 с.*
- Марешаль П.С. Избранные атеистические произведения / Пер. с фр. под ред. Х.Н. Момджяна. М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1958. 464 с.*
- Материалисты древней Греции / Под общ. ред. М.А. Дынника. М.: Госполитиздат, 1955. 239 с.*
- Материалы к историографии античной и средневековой философии / Под ред. М.А. Кисселя. М.: ИФАН, 1990. 120 с.*
- Мера вещей. Человек в истории европейской мысли / Под общ. ред. Г.В. Вдовиной. М.: Аквилон, 2015. 944 с.*
- Месяц С.В. Иоганн Вольфганг Гёте и его учение о цвете. М.: Кругъ, 2012. 461 с.*
- Мильнер Я.А. Бенедикт Спиноза. М.: Соцэкгиз, 1940. 244 с.*
- Михайлов И.А. Ранний Хайдеггер. М.: Прогресс-Традиция, 1999. 284 с.*
- Монтескьё Ш. Избранные произведения / Под общ. ред. М.П. Баскина. М.: Госполитиздат, 1955. 800 с.*

- Мотрошилова Н.В.* Мартин Хайдеггер и Ханна Арендт: бытие – время – любовь. М.: Академический Проект, 2013. 526 с.
- Мотрошилова Н.В.* Мыслители России и философия Запада. М.: Республика, 2006. 476 с.
- Мотрошилова Н.В.* Путь Гегеля к «Науке логики». М.: Наука, 1984. 352 с.
- Николай Кузанский.* Избранные философские сочинения / Пер с лат. С.А. Лопашова. М.: Соцэкгиз, 1937. 362 с.
- Ницше сегодня / Сост. и отв. ред. Ю.В. Синеокая. М.: ЯСК, 2019. 312 с.
- Ницше: pro et contra. СПб.: РХГА, 2001. 1075 с.
- Ойзерман Т.И.* Амбивалентность философии. М.: Канон-Плюс, 2011. 399 с.
- Ойзерман Т.И.* Кант и Гегель: опыт сравнительного исследования. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2008. 520 с.
- Ойзерман Т.И.* Метафилософия. М.: Канон-Плюс, 2009. 439 с.
- Ойзерман Т.И.* Проблемы историко-философской науки. М.: Мысль, 1969. 402 с.
- Петров В.В.* Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII века. М.: ИФ РАН, 2007. 200 с.
- Пиков В.И.* Пьер Бейль. М.: ГАИЗ, 1933. 87 с.
- Прагматизм и его история: Современные интерпретации / Под ред. И.Д. Джохадзе. М.: Академический проект, 2018. 231 с.
- Прогрессивные мыслители Латинской Америки / Пер. с исп. и португ. под ред. А.В. Дерюгиной. М.: Мысль, 1965. 432 с.
- Реплики: философские беседы / Сост. и отв. ред. Ю.В. Синеокая. М.: Издательский Дом ЯСК, 2021. 1000 с.
- Руссо Ж.-Ж.* Об общественном договоре / Пер. с фр. под ред. А. Дворцова. М.: Соцэкгиз, 1938. 124 с.
- Серегин А.В.* Гипотеза множественности миров в трактате Оригена «О началах». М.: ИФ РАН, 2005. 197 с.
- Синеокая Ю.В.* Три образа Ницше в русской культуре. М.: ИФ РАН, 2008. 195 с.
- Ситковский Е.П.* Философия Ж.Б. Робинэ. М.: Соцэкгиз, 1936. 218 с.
- Соловьев Э.Ю.И.* Кант: взаимодополнительность морали и права. М.: Наука, 1992. 216 с.
- Соловьев Э.Ю.* Категорический императив нравственности и права. М.: Прогресс-Традиция, 2005. 416 с.
- Соловьев Э.Ю.* Непобежденный еретик (Мартин Лютер и его время). М.: Молодая гвардия, 1984. 375 с.
- Спиноза Б.* Избранные философские произведения: в 2 т. / Под ред. В.В. Соколова. М.: Госполитиздат, 1957.

- Спиноза Б.* Переписка / Пер. с лат. и голланд. В. Брушлинского. М.: Партиздат, 1932. 275 с.
- Спиноза Б.* Принципы философии Декарта / Пер. с лат. Г.С. Тымянского. М.: Новая Москва, 1926. 104 с.
- Спиноза Б.* Трактат об усовершенствовании разума / Пер. с лат. Я.М. Боровского. М.; Л.: Соцэкгиз, 1934. 153 с.
- Столяров А.А.* Гай Музоний Руф. Фрагменты. М.: ИФ РАН, 2016. 141 с.
- Уарте Х.* Исследование способностей к наукам. М.: Изд-во Академии наук СССР, 1960. 320 с.
- Фейербах Л.* Избранные философские произведения: 2 т. / Под ред. М.М. Григорьяна. М.: Госполитиздат, 1955.
- Феноменология духа Гегеля в контексте современного гегелеведения / Под ред. Н.В. Мотрошиловой. М.: Канон-Плюс, 2010. 672 с.
- Философия Гегеля и современность / Под ред. Л.Н. Суворова. М.: Мысль, 1973. 430 с.
- Философия Канта и современность / Под ред. Т.И. Ойзермана. М.: Мысль, 1974. 469 с.
- Философия Фихте в России / Ред.-сост. Пустарнаков. В.Ф. СПб.: РХГИ, 2000. 368 с.
- Философия эпохи ранних буржуазных революций / Под ред. Т.И. Ойзермана. М.: Наука, 1983. 583 с.
- Философские эманации любви / Сост. и отв. ред. Ю.В. Синеокая. М.: ЯСК, 2018. 573 с.
- Фихте И.Г.* О назначении ученого / Пер. с нем. под ред. В. Вандека. М.: Соцэкгиз, 1935. 138 с.
- Форум молодых кантоведов / Под ред. Т.Б. Длугач и В.А. Жучкова. М.: ИФ РАН, 2005. 208 с.
- Франклин В.* Избранные произведения / Под общ. ред. М.П. Баскина. М.: Госполитиздат, 1955. 631 с.
- Французское Просвещение и революция / Под ред. М.А. Кисселя. М.: Наука, 1989. 272 с.
- Фридрих Ницше и философия в России / Сост. Н.В. Мотрошилова, Ю.В. Синеокая. СПб.: РХГИ, 1999. 309 с.
- Фридрих Ницше: наследие и проект / Сост. и отв. ред. Ю.В. Синеокая, Е.А. Полякова. М.: ЯСК, 2017. 824 с.
- Хорьков М.Л.* Философия Николая Кузанского. М.: ИФ РАН, 2015. 172 с.
- Цицерон М.Т.* Философские трактаты / Пер. с лат. М.И. Рижского. М.: Наука, 1985. 382 с.

- Шеллинг Ф.В.Й.* Система трансцендентального идеализма / Пер. с нем. и комм. И.Я. Колубовского. Л.: Соцэкгиз, 1936. 480 с.
- Шичалин Ю.А.* История античного платонизма в институциональном аспекте. М.: Греко-латинский кабинет, 2000. 439 с.
- Штёкль А.* История средневековой философии / Пер. с нем. Н. Стрелкова и И.Э. М.: Изд. В.М. Саблина, 1912. 307 с.
- Эллинистическая философия: современные проблемы и дискуссии. М.: ИФАН, 1986. 141 с.

Study of the History of Western Philosophy at the RAS Institute of Philosophy (To the 100th Anniversary of the Institute of Philosophy: 1921–2021)

Sergei N. Korsakov

DSc in Philosophy, Leading Research Fellow. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: snkorsakov@yandex.ru

Yulia V. Sineokaya

DSc in Philosophy, Professor of the Russian Academy of Sciences, Corresponding Member of the Russian Academy of Sciences, Chief Research Fellow, Head of Department, Deputy Director. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: jvsineokaya@gmail.com

Abstract. This paper provides an overview of the study of the History of Western philosophy made by the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences for the hundred years of its existence. Despite the change of organizational forms in the Institute, the research structure of the history of western philosophy has always been effective. The Institute researchers introduced Russian readers to Western philosophical thought by translating most of its classical works. A great number of scholars, philosophical schools, and topics have been thoroughly studied within its walls. The Institute has launched and for many years continued publication of various research series popular with readers interested in philosophy. The Institute's experts on the history of Western philosophy have always

enjoyed merited recognition in Russia and abroad for their professionalism and ability to analyse complicated key issues in the history of philosophy.

Keywords: Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, History of Western philosophy

For citation: Korsakov, S.N., Sineokaya, Yu.V. "Istoriya klassicheskoi zapadnoi filosofii v Institute filosofii RAN (k 100-letiyu Instituta filosofii RAN: 1921–2021)" [Study of the History of Western Philosophy at the RAS Institute of Philosophy (To the 100th Anniversary of the Institute of Philosophy: 1921–2021)], *Istoriko-filosofskii ezhegodnik*, 2021, No. 36, pp. 286–338. (In Russian)

References

- Aristotle. *Fizika* [Physics], trans. by V.P. Karpov. Moscow: Sozkgiz Publ., 1936. 188 pp. (In Russian)
- Aristotle. *Kategorii* [Categories], trans. by A.V. Kubitskii. Moscow; Leningrad: Sozkgiz Publ., 1939. 84 pp. (In Russian)
- Aristotle. *Metafizika* [Metaphysics], trans. with comm. by A.V. Kubitskii. Moscow; Leningrad: Sozkgiz Publ., 1934. 348 pp. (In Russian)
- Asmus, V.F. *Dialektika Kanta* [Kant's Dialectics]. Moscow: Izdatel'stvo Kommunisticheskoi akademii Publ., 1929. 162 pp. (In Russian)
- Bayle, P. *Istoricheskii i kriticheskii slovar'* [Historical and Critical Dictionary], 2 Vols., ed. by V.M. Boguslavskii. Moscow: Mysl' Publ., 1968. (In Russian)
- Boguslavskii, V.M. *Et'en Bonno de Kondil'yak* [Étienne Bonnot de Condillac]. Mysl' Publ., 1984. 190 pp. (In Russian)
- Boguslavskii, V.M. *Lametri* [Lammetrie]. Moscow: Mysl' Publ., 1977. 159 pp. (In Russian)
- Bruno, G. *Dialogi* [Dialogues], trans. and ed. by M.A. Dynnik. Moscow: Gospolitizdat Publ., 1949. 552 pp. (In Russian)
- Bruno, G. *O beskonechnosti, vselenoi i mirah* [On the Infinite, the Universe and the Worlds], trans. by A. Rubin. Moscow: Sozkgiz Publ., 1936. 256 pp. (In Russian)
- Bykova, M.F. *Gegelevskoe ponimanie myshleniya* [Hegel's Understanding of Thought]. Moscow: Nauka Publ., 1990. 126 pp. (In Russian)
- Bykova, M.F. *Misteriya logiki i taina sub'ektivnosti. O zamysle fenomenologii i logiki u Gegelya* [Mystery of Logic and the Secret of Subjectivity.

- On the Design of Hegel's Phenomenology and Logic]. Moscow: Nauka Publ., 1996. 238 pp. (In Russian)
- Cicero, M.T. *Filosofskiiye traktaty* [Philosophical Treatises], trans. by M.I. Rizhskii Moscow: Nauka Publ., 1985. 382 pp. (In Russian)
- Deborin A. (ed.) *Kniga dlya chteniya po istorii filosofii* [A Book to Read on the History of Philosophy], Vol. 1. Moscow: Novaya Moskva Publ., 1924. 446 pp. (In Russian)
- Deborin A. (ed.) *Kniga dlya chteniya po istorii filosofii* [A Book to Read on the History of Philosophy], Vol. 2. Moscow: Novaya Moskva Publ., 1925. 686 pp. (In Russian)
- Deryugina, A.V. (ed., trans.) *Progressivnye mysliteli Latinskoj Ameriki* [Progressive Thinkers of Latin America]. Moscow: Mysl' Publ., 1965. 432 pp. (In Russian)
- des Périers, B. *Kimval mira. Novye zabavy* [Le Cymbalum mundi. Les Nouvelles récréations et joyeux devis], trans. by V.I. Pikov. Moscow; Leningrad: Academia Publ., 1936. 451 pp. (In Russian)
- Descartes, R. *Izbrannue proizvedeniya* [Selected Works], ed. by V.V. Sokolov. Moscow: Gospolitizdat Publ., 1950. 712 pp. (In Russian)
- Descartes, R. *Pravila dlya rukovodstva uma* [Rules for the Direction of the Natural Intelligence], trans. by V.I. Pikov. Moscow; Leningrad: Sotsekgiz Publ., 1936. 172 pp. (In Russian)
- Descartes, R. *Rassuzhdenie o metode* [Discourse on the Method], trans. by G.S. Tymyanski. Moscow: Novaya Moskva Publ., 1925. 113 pp. (In Russian)
- Diderot, D. *Izbrannye filosofskie proizvedeniya* [Selected Philosophical Works], ed. by Ya. Mil'ner. Moscow: Gospolitizdat Publ., 1941. 280 pp. (In Russian)
- Dlugach, T.B., Zhuchkov, V.A. (eds.) *Forum molodykh kantovedov* [A Forum of Young Kantologists]. Moscow: IF RAN Publ., 2005. 208 pp. (In Russian)
- Dynnik, M.A. (ed.) *Materialisty Drevnei Gretsii* [Materialists of Ancient Greece]. Moscow: Gospolitizdat Publ., 1955. 239 pp. (In Russian)
- Dzhokhadze, I.D. (ed.) *Pragmatizm i ego istoriya: Sovremennye interpretatsii* [Pragmatism and Its History: Recent Interpretations]. Moscow: Akademicheskii proekt Publ., 2018. 231 pp. (In Russian)
- Dzhokhadze, I.D. *Brendom o Gegele: Opyt analiticheskogo prochteniya "Fenomenologii duha"* [Brandom's Hegel. An Analytical Reading of the *Phenomenology of Spirit*]. Moscow: Kanon+ ROOI "Reabilitatsiya" Publ., 2021. 224 pp. (In Russian)

- Feuerbach, L. *Izbrannyye filosofskie proizvedeniya* [Selected Philosophical Works], 2 Vols., ed. by M.M. Grigoryan. Moscow: Gospolitizdat Publ., 1955. (In Russian)
- Fichte, I.G. *O naznachanii uchenogo* [The Vocation of the Scholar], trans. by V. Vandek. Moscow: Sotsekgiz Publ., 1935. 138 pp. (In Russian)
- Franklin, B. *Izbrannyye proizvedeniya* [Selected Works], ed. by M.P. Baskin. Moscow: Gospolitizdat Publ., 1955. 631 pp. (In Russian)
- Gaidenko, P.P. *Filosofiya Fichte i sovremennost'* [Fichte's Philosophy and Modernity]. Moscow: Mysl' Publ., 1979. 278 pp. (In Russian)
- Gaidenko, P.P. *Tragediya estetizma. Opyt harakteristiki mirisizertsaniya S. Kjrkegora* [Tragedy of Aestheticism. An Account of S. Kierkegaard's Worldview]. Moscow: Iskusstvo Publ., 1970. 285 pp. (In Russian)
- Gaidenko, P.P., Solopova M.A. et al. (eds.) *Antichnaya filosofiya: Ehntsi-kopedicheskii slovar'* [Ancient Philosophy: an Encyclopedic Dictionary]. Moscow: Progress-Tradiziya Publ., 2008. 895 pp. (In Russian)
- Goulyga, A.V. (ed.) *Anonimnye ateisticheskie traktaty* [Anonymous Atheistic Treatises]. Moscow: Mysl' Publ., 1969. 335 pp. (In Russian)
- Hegel, W.G.F. *Entsiklopediya filosofskikh nauk, chast' 1: Logika* [Enzyklo-pädie der philosophischen Wissenschaften, Teil 1: Logik], in: *Sochineniya* [Works], 14 Vols. Vol. 1, trans. by B. Stolpner. Moscow: Gosizdat Publ., 1929. 367 pp. (In Russian)
- Hellenisticheskaya filosofiya: sovremennyye problemy i diskussii* [Hellenistic philosophy. Contemporary Problems and Discussions]. Moscow: IFAN Publ., 1986. 141 pp. (In Russian)
- Huarte, J. *Issledovanie sposobnostei k naukam* [The Examination of Men's Wits]. Moscow: Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR Publ., 1960. 319 pp. (In Russian)
- Kamenskii, Z.A. *Filosofiya kak nauka* [Philosophy as a Science]. Moscow: Nauka Publ., 1995. 171 pp. (In Russian)
- Kamenskii, Z.A. *Istoriya filosofii kak nauka v Rossii 19–20 vv.* [The History of Philosophy as a Science in Russia in the 19th–20th centuries]. Moscow: Eslan Publ., 2001. 331 pp. (In Russian)
- Kamenskii, Z.A. *Russkaya filosofiya nachala XIX veka i Schelling* [Russian Philosophy of the Beginning of the 19th Century and Schelling]. Moscow: Nauka Publ., 1980. 341 pp. (In Russian)
- Kant, I. *Prolegomeny* [Prolegomena], trans. by A. Saradzhhev. Moscow; Leningrad: Sotsekgiz Publ., 1934. 377 pp. (In Russian)
- Kant, I. *Sochineniya na nemetskom i russkom yazykakh* [Werke. Zweisprachige deutsch-russische Ausgabe]: in 5 Bdn., hrsg von N.V. Motroschilova, B. Tuschling. Moscow: Izdatel'skaya firma AO «Kami»

- Publ.; Nauka Publ.; «Kanon+» ROOI «Reabilitatsiya» Publ., 1994–2018 (In Russian and German)
- Kant, I. “Traktaty i stat’i (1784–1796)” [Abhandlungen und Aufsätze (1784–1796)], hrsg. von N. Motroschilova, B. Tuschling in: Kant, I. *Sochineniya na nemetskom i russskom yazykakh* [Werke. Zweisprachige deutsch-russische Ausgabe], Bd. 1. Moscow: Izdatel’skaya firma AO «Kamī» Publ., 1994. 592 pp. (In Russian and German)
- Kant, I. “Kritika chistogo razuma. 2-e izdanie (B), 1787” [Kritik der reinen Vernunft. 2. Auflage (B), 1787], hrsg. von N. Motroschilova, T. Dlugatsch, B. Tuschling, U. Vogel, in: Kant I. *Sochineniya na nemetskom i russskom yazykakh* [Werke. Zweisprachige deutsch-russische Ausgabe], Bd. 2. Tbd. 1. Moscow: Nauka Publ., 2006. 1081 pp. (In Russian and German)
- Kant, I. “Kritika chistogo razuma. 1-e izdanie (A), 1781” [Kritik der reinen Vernunft. 1. Auflage (A), 1781], hrsg. von N. Motroschilova, T. Dlugatsch, B. Tuschling, U. Vogel, in: Kant I. *Sochineniya na nemetskom i russskom yazykakh* [Werke. Zweisprachige deutsch-russische Ausgabe], Bd. 2. Tbd. 2. Moscow: Nauka Publ., 2006. 936 pp. (In Russian and German)
- Kant, I. “«Osnovopolozhenie k metafizike нравов» (1785). «Kritika prakticheskogo razuma» (1788)” [«Grundlegung zur Metaphysik der Sitten» (1785). «Kritik der praktischen Vernunft» (1788)], hrsg. von E. Solowjow, A. Sudakov, B. Tuschling, U. Vogel, in: Kant I. *Sochineniya na nemetskom i russskom yazykakh* [Werke. Zweisprachige deutsch-russische Ausgabe], Bd. 3. Moscow: Nauka Publ., 1997. 784 pp. (In Russian and German)
- Kant, I. “Kritika sposobnosti suzhdeniya. Pervoe vvedenie v «Kritiku sposobnosti suzhdeniya»” [Kritik der Urteilskraft. Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft], hrsg. von N. Motroschilova, T. Dlugatsch, B. Tuschling, U. Vogel, in: Kant I. *Sochineniya na nemetskom i russskom yazykakh* [Werke. Zweisprachige deutsch-russische Ausgabe], Bd. 4. Moscow: Nauka Publ., 2001. 1120 pp. (In Russian and German)
- Kant, I. “Metafizika нравов. Pervaya chast’. Metafizicheskie pervonachala ucheniya o prave” [Die Metaphysik der Sitten. Erster Teil. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre], hrsg. von N. Motroschilova, B. Tuschling; unter Mitarbeit von A. Krouglov, A. Sudakov, D. Hünung, W. Euler, in: Kant I. *Sochineniya na nemetskom i russskom yazykakh* [Werke. Zweisprachige deutsch-russische Ausgabe], Bd. 5. Tbd. 1. Moscow: «Kanon+» ROOI «Reabilitatsiya» Publ., 2014. 1120 pp. (In Russian and German)

- Kant, I. "Metafizika нравов. Vtoraya chast' Metafizicheskie osnovnye nachala ucheniya o dobrodeteli" [Die Metaphysik der Sitten. Zweiter Teil. Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre], hrsg. von N. Motroschilova, A. Krouglov, B. Dörflinger, D. Hünung; unter Mitarbeit von A. Gussejnow, A. Sudakov, F. Hesse, S. Klinger, S. Abel, I. Zühlke, in: Kant I. *Sochineniya na nemetskom i russkom yazykakh* [Werke. Zweisprachige deutsch-russische Ausgabe], Bd. 5. Tbd. 2. Moscow: «Kanon+» ROOI «Reabilitatsiya» Publ., 2018. 488 pp. (In Russian and German)
- Khorkov, M.L. *Filosofiya Nikolaya Kuzanskogo* [Philosophy of Nicholas of Cusa]. Moscow: IF RAN Publ., 2015. 172 pp. (In Russian)
- Kissel, M.A. (ed.) *Materialy k istoriografii antichnoi i srednevekovoi filosofii* [Materials for the Historiography of Ancient and Medieval Philosophy]. Moscow: IFAN Publ., 1990. 120 pp. (In Russian)
- Kissel, M.A. (ed) *Frantsuzskoe Prosveshchenie i revolutsiya* [French Enlightenment and the Revolution]. Moscow: Nauka Publ., 1989. 272 pp. (In Russian)
- Kusenko, O.I. *Istoriko-filosofskie issledovaniya russkoi mysli v Italii* [Italian History of Philosophy Studies of Russian Thought]. Moscow: IF RAN Publ., 2018. 209 pp. (In Russian)
- Lametrie, J.O. *Sochineniya* [Works], trans. by E.A. Grossman and V. Levitskii. Moscow: Mysl' Publ., 1976. 549 pp. (In Russian)
- Lebedev, A.V. *Logos Geraklita* [Logos of Heraclitus]. Moscow: Nauka Publ., 2014. 536 pp. (In Russian)
- Leibniz, G.W. *Novye opyty o chelovecheskom razume* [New Essays on Human Understanding], trans. by P.S. Yushkevich. Moscow; Leningrad: Sotsekgiz Publ., 1936. 484 pp. (In Russian)
- Locke, J. *Izbrannye filosofskie proizvedeniya* [Selected Philosophical Works], 2 Vols. Moscow: Sotsekgiz Publ., 1960. (In Russian)
- Lucretius. *O prirode veshchei* [De rerum natura], trans. by I. Rachinskii. Moscow: GAIZ Publ., 1933. 210 pp. (In Russian)
- Luppel, I.K. (ed.) *Iz istorii filosofii XIX veka* [From the History of Philosophy of the 19th Century]. Moscow: Sotsekgiz Publ., 1933. 423 pp. (In Russian)
- Maréchal, P.S. *Izbrannye ateisticheskie proizvedeniya* [Selected Atheistic Works], ed. and trans. by KH.N. Momdzhyan. Moscow: AN SSSR Publ., 1958. 464 pp. (In Russian)
- Mesyats, S.V. *Iogann Volfgang Gyote i ego uchenie o zvete* [Johann Wolfgang Goethe and His Theory of Color]. Moscow: Krug Publ., 2012. 461 pp. (In Russian)

- Mikhailov, I.A. *Rannii Haidegger* [Early Heidegger]. Moscow: Progress-Traditsiya Publ., 1999. 284 pp. (In Russian)
- Mil'ner, Ya. *Benedikt Spinoza* [Benedict de Spinoza]. Moscow: Sotsekgiz Publ., 1940. 244 pp. (In Russian)
- Montesquieu, C. *Izbrannye proizvedeniya* [Selected Works], trans. by M.P. Baskin. Moscow: Gospolitizdat Publ., 1955. 800 pp. (In Russian)
- Motroshilova, N.V. (ed.) *Fenomenologiya duha Gegelya v kontekste sovremennogo gezelevedeniya* [Hegel's *Phenomenology of Spirit* in the Context of Contemporary Hegel Studies]. Moscow: Kanon+ Publ., 2010. 672 pp. (In Russian)
- Motroshilova, N.V. (ed.) *Istoriya filosofii: vyzovy XXI veka* [History of Philosophy: Challenges of the 21st Century]. Moscow: Kanon+ Publ., 2014. 367 pp. (In Russian)
- Motroshilova, N.V. *Martin Haidegger i Hanna Arendt: bytie – vremya – lyubov'* [Martin Heidegger and Hannah Arendt: Being – Time – Love]. Moscow: Akademicheskii proekt Publ., 2013. 526 pp. (In Russian)
- Motroshilova, N.V. *Mysliteli Rossii i filosofiya Zapada* [Thinkers of Russia and Philosophy of the West]. Moscow: Respublika Publ., 2006. 476 pp. (In Russian)
- Motroshilova, N.V. *Put' Gegelya k "Nauke logiki"* [Hegel's Path to the *Science of Logic*]. Moscow: Nauka Publ., 1984. 352 pp. (In Russian)
- Motroshilova, N.V., Sineokaya, Yu.V. (eds.) *Fridrich Nitszshe i filosofiya v Rossii* [Friedrich Nietzsche and Philosophy in Russia]. Sankt-Peterburg: RHGI Publ., 1999. 309 pp. (In Russian)
- Nicholas of Cusa. *Izbrannye filosofskie sochineniya* [Selected Philosophical Writings], trans. by S.A. Lopashov. Moscow: Sotsekgiz Publ., 1937. 362 pp. (In Russian)
- Oizerman, T.I. (ed.) *Filosofiya epokhi rannikh burzhuaznykh revolutsii* [Philosophy of the Era of Early Bourgeois Revolutions]. Moscow: Nauka Publ., 1983. 583 pp. (In Russian)
- Oizerman, T.I. (ed.) *Filosofiya Kanta i sovremennost'* [Kant's Philosophy and Modernity]. Moscow: Mysl' Publ., 1974. 469 pp. (In Russian)
- Oizerman, T.I. *Ambivalentnost' filosofii* [Ambivalence of Philosophy]. Moscow: Kanon+ Publ., 2011. 399 pp. (In Russian)
- Oizerman, T.I. *Kant i Gegel': opyt sravnitel'nogo issledovaniya* [Kant and Hegel: A Comparative Historical Research]. Moscow: Kanon+ ROOI "Reabilitatsiia" Publ., 2008. 520 pp.
- Oizerman, T.I. *Metafilosofiya* [Metaphilosophy]. Moscow: Kanon+ Publ., 2009. 439 pp. (In Russian)

- Oizerman, T.I. *Problemy istoriko-filosofskoi nauki* [Problems of the Science of History of Philosophy]. Moscow: Mysl' Publ., 1969. 402 pp. (In Russian)
- Petroff, V.V. (ed.) *Aristotelevskoe nasledie kak konstituiruuschii element evropeiskoi razionalnosti* [Aristotelian Heritage as a Constituent Element of European Rationality]. Moscow: Akvilon Publ., 2016. xii + 708 pp. (In Russian)
- Petroff, V.V. *Maksim Ispovednik: ontologiya i metod v vizantiiskoi filosofii VII veka* [Maximus the Confessor: Ontology and Method in Byzantine Philosophy of the 7th Century]. Moscow: IF RAN Publ., 2007. 200 pp. (In Russian)
- Pikov, V.I. *Pier Beil* [Pierre Bayle]. Moscow: GAIZ Publ., 1933. 87 pp. (In Russian)
- Pustarnakov, V.F. (ed.) *Filosofiya Fichte v Rossii* [Fichte's Philosophy in Russia]. Sankt-Peterburg: RHGI Publ., 2000. 368 pp. (In Russian)
- Rousseau J.-J. *Ob obshchestvennom dogovore* [The Social Contract], ed. by A. Dvortsov. Moscow: Sotsekgiz Publ., 1938. 124 pp. (In Russian)
- Schelling, F.W.] *Sistema transtsendentalnogo idealizma* [System of Transcendental Idealism], trans. with comm. by I.Ya. Kolubovskii. Leningrad: Sotsekgiz Publ., 1936. 480 pp. (In Russian)
- Seregin, A.V. *Gipoteza mnozhestvennosti mirov v traktate Origena "O nachalakh"* [The Hypothesis of the Plurality of Worlds in Origen's Treatise *On the First Principles*]. Moscow: IF RAN Publ., 2005. 197 pp. (In Russian)
- Shichalin, Yu. A. *Istoriya antichnogo platonizma v institutsionalnom aspekte* [Institutional History of Ancient Platonism]. Moscow: Grekolatinskii kabinet Publ., 2000. 439 pp. (In Russian)
- Sineokaya, Yu.V. (ed.) *Anatomiya filosofii* [Anatomy of Philosophy]. Moscow: YaSK Publ., 2016. 968 pp. (In Russian)
- Sineokaya, Yu.V. (ed.) *Filosofskie emanatsii lyubvi* [Philosophical Emanations of Love]. Moscow: YaSK Publ., 2018. 573 pp. (In Russian)
- Sineokaya, Yu.V. (ed.) *Istoriya filosofii v formate statii* [History of Philosophy in the Form of an Article]. Moscow: Kulturnaya revoliuziya Publ., 2016. 244 pp. (In Russian)
- Sineokaya, Yu.V. (ed.) *Nitsshe segodnya* [Nietzsche Today]. Moscow: YaSK Publ., 2019. 312 pp. (In Russian)
- Sineokaya, Yu.V. (ed.) *Nitsshe: pro et contra* [Nietzsche: pro et contra]. Sankt-Peterburg: RHGA Publ., 2001. 1075 pp. (In Russian)
- Sineokaya, Yu.V. (ed.) *Repliki: filosofskie besedy* [Responses: Philosophical Conversations]. Moscow: YaSK Publ., 2021. 1000 pp. (In Russian)

- Sineokaya, Yu.V. *Tri obraza Nitsshe v russkoi culture* [Three Images of Nietzsche in Russian Culture]. Moscow: IF RAN Publ., 2008. 195 pp. (In Russian)
- Sineokaya, Yu.V., Poljakova, E.A. (eds.) *Fridrich Nitsche: nasledie i proekt* [Friedrich Nietzsche: Legacy and Prospects]. Moscow: YaSK Publ., 2017. 824 pp. (In Russian)
- Sitkovskii, E.P. *Filosofiya Zh.B. Robine* [Robinet's Philosophy]. Moscow: Sotsekgiz Publ., 1936. 218 pp. (In Russian)
- Soloviev, E.Yu. *I. Kant: vzaimodopolnitel'nost' morali i prava* [Immanuel Kant: Complementarity of Morality and Legality]. Moscow: Nauka Publ., 1992. 216 pp. (In Russian)
- Soloviev, E.Yu. *Kategoricheskii imperativ npravstvennosti i prava* [Categorical Imperative of Morality and Legality]. Moscow: Progress-Traditsiya Publ., 2005. 416 pp. (In Russian)
- Soloviev, E.Yu. *Nepobezhdennyi eretik (Martin Luter i ego vremena)* [The Undeclared Heretic (Martin Luther and His Time)]. Moscow: Molodaya gvardiya Publ., 1984. 375 pp. (In Russian)
- Spinoza, B. *Izbrannye filosofskie proizvedeniya* [Selected Philosophical Works], 2 Vols., ed. by V.V. Sokolov. Moscow: Gospolitizdat Publ., 1957. (In Russian)
- Spinoza, B. *Perepiska* [Correspondence], trans. by V. Brushlinskii. Moscow: Partizdat Publ., 1932. 275 pp. (In Russian)
- Spinoza, B. *Prinzipy filosofii Dekarta* [The Principles of Cartesian Philosophy], trans. by G.S. Tymyanskii. Moscow: Novaya Moskva Publ., 1926. 104 pp. (In Russian)
- Spinoza, B. *Traktat ob usovershenstvovanii razuma* [Treatise on the Emendation of the Intellect], trans. by Ya.M. Borovskii. Moscow; Leningrad: Sotsekgiz Publ., 1934. 153 pp. (In Russian)
- Stepin, V.S., Motroshilova, N.V. (eds.) *Immanuel Kant: nasledie i proekt* [Immanuel Kant: Legacy and Prospects]. Moscow: Kanon+ Publ., 2007. 623 pp. (In Russian)
- Stöckl, A. *Istoriya srednevekovoi filosofii* [History of Medieval Philosophy], trans. by N. Strelkov and I.E. Moscow: V.M. Sablina Publ., 1912. 307 pp. (In Russian)
- Stolyarov, A.A. *Gai Muzonii Ruf. Fragmenty* [Gaius Musonius Rufus. Fragments]. Moscow: IF RAN Publ., 2016. 141 pp. (In Russian)
- Suvorov, L.N. (ed.) *Filosofiya Gegelya i sovremennost'* [Hegel's Philosophy and Modernity]. Moscow: Mysl' Publ., 1973. 430 pp. (In Russian)
- Varyash, A.I. *Istoriya novoi filosofii* [History of Modern Philosophy]. Moscow; Leningrad: Gosizdat Publ., 1926. 242 pp. (In Russian)

- Vdovina, G.V. (ed.) *Mera veshchei. Chelovek v istorii evropeiskoi mysli* [Measure of Things. Man in the History of European Thought]. Moscow: Akvilon Publ., 2015. 944 pp. (In Russian)
- Vdovina, G.V. *Yazyk neochevidnogo* [The Language of the Non-Obvious]. Moscow: Institut svyatogo Fomy Publ., 2009. 648 pp. (In Russian)
- Vdovina, I.S. (ed.) *Zapadnaya filosofiya XX – nachala XXI vv.: intellektual'nye biografii* [Western Philosophy of the 20th – Early 21st Centuries: Intellectual Biographies]. Moscow; Saint-Petersburg: Tsentr gumanitarnykh initsiativ Publ., 2016. 311 pp. (In Russian)
- Volkova, N.P. *Plotin o materii i zle* [Plotinus on Matter and Evil]. Moscow: Akvilon Publ., 2017. 160 pp. (In Russian)
- Vorozhina, K.V. *Lev Shestov i ego frantsuzskie nasledovateli* [Lev Shestov and His French Followers]. Moscow: IF RAN, 2016. 156 pp. (In Russian)
- Zhuchkov, V.A. (ed.) *Kant: pro et contra* [Kant: pro et contra]. Sankt-Peterburg: RHGA Publ., 2005. 926 pp. (In Russian)

ДИСКУССИИ

Антропология Канта в контексте дебатов о расизме в истории философии

Жаворонков Алексей Геннадьевич – кандидат филологических и философских наук, научный сотрудник. Институт философии Франкфуртского университета им. И.В. Гёте. Norbert-Wollheim-Platz 1, Frankfurt am Main, 60629, Deutschland; старший научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: outdoors@yandex.ru

Аннотация. В статье представлен развернутый критический обзор академической и общественной дискуссии вокруг предполагаемых расистских аспектов антропологии Иммануила Канта¹. В первой части дана выборка основных мест, служащих предметом обсуждения: фрагментов лекций по антропологии и физической географии, малых работ Канта 1770–1780-х гг. и «Антропологии с прагматической точки зрения». Во второй части обозначены основные направления и аргументы ключевых этапов дискуссии, начиная с постановки вопроса в академическом кантоведении и заканчивая дебатами в немецкой прессе летом и осенью 2020 г. В ходе анализа аргументов сторон я обозначаю и собственную позицию: в малых работах и лекциях Канта есть расистские высказывания и классификации, но они

¹ Статья подготовлена по материалам доклада на круглом столе «История западной философии в контексте *Black Lives Matter*», прошедшем 14 октября 2020 г. в Институте философии РАН.

не влияют на ключевые элементы его философии, а в поздних работах 1790-х гг. Кант в контексте развития своей идеи космополитизма отказывается от дискриминационного, вертикального подхода к описанию рас. В третьей, заключительной, части я кратко рассматриваю результаты обсуждения и выводы, которые из них можно сделать, с исторической и аналитической точки зрения, а также из перспективы современного контекста, в существенной мере формируемого движением Black Lives Matter.

Ключевые слова: Кант, Гердер, немецкий идеализм, антропология, география, европоцентризм, расизм

Для цитирования: Жаворонков А.Г. Антропология Канта в контексте дебатов о расизме в истории философии // Историко-философский ежегодник. 2021. № 36. С. 339–364.

2020 г. положил начало беспрецедентно широкому обсуждению вопроса о необходимости изменить наше отношение к наследию известных западных философов. Дискуссия, возникшая в контексте значительно расширившегося движения *Black Lives Matter*, влияние которого стало ощущаться и в Европе, развивалась по нескольким направлениям. Ключевым стало рассмотрение вопроса о влиянии идеологии колониализма на конкретных представителей европейской философии (Юма, Канта, Гегеля и мн. др.), выразившемся в том числе в их дискриминационном отношении к неевропейским расам и народам. Еще одним предметом рассмотрения стало отношение некоторых философов (например Ханны Арендт) к движению феминизма и к современным им примерам борьбы национальных и расовых меньшинств за свои права. Кроме того, в связи с обсуждением отношения к рабству в фокусе критики оказались и античные философы (в частности Аристотель), предположительно заложившие идейный фундамент для обоснования расизма и необходимости рабства, вновь набравшего силу в эпоху великих географических открытий.

В Европе, а в особенности в Германии, одной из самых масштабных стала разгоревшаяся летом прошлого года полемика вокруг старой проблемы академического кантоведения: оценки того, как Кант подходит к описанию рас и народов.

Адресованное Канту обвинение в расизме вызвало полярные реакции со стороны ведущих немецких философов и специалистов из других областей, послужив импульсом для нового этапа исследований вопроса о европоцентризме в классической немецкой философии. Некоторые российские специалисты, видящие истоки текущей дискуссии в коллективном ресентименте, движимом стремлением пересмотреть европейскую историю, не считают необходимым на нее подробно реагировать из-за ее академической непродуктивности и запоздалости². В отличие от них, я полагаю, что внеакадемический характер обсуждения и факт наличия ряда кантоведческих (в основном немецких и английских) публикаций по вопросу об изображении рас у Канта не избавляет нас от необходимости взглянуть на эту проблему всерьез и детально, в том числе исходя из текущего контекста ее обсуждения. Основных причин как минимум три. В русскоязычных исследованиях проблема изображения рас в кантовской антропологии до сих пор подробно не освещалась. В свою очередь, общественные дебаты в Германии в основном были взвешенными и помогли более четко проявить все ключевые аргументы сторон. И наконец, выводы из академической и широкой общественной дискуссии способны предоставить богатую пищу для размышлений тем специалистам, которые занимаются или собираются заниматься схожей проблематикой на материале других философских источников. Мой анализ будет посвящен не только самой дискуссии, но и ее предыстории, а также возможным и наиболее продуктивным следствиям для современных подходов к изучению истории философии.

1. Истоки проблемы и основные вопросы

Характеристики рас у Канта можно найти, в первую очередь, в малых антропологических работах 1770–1780-х гг.: «Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного» (1764), «О различных человеческих расах» (1775), «Определение понятия

² См.: Чалый В.А. Иммануил Кант – расист и колониалист? // Кантовский сборник. 2020. Т. 39. № 2. С. 94–98.

человеческой расы» (1785) и, наконец, в трактате «О применении телеологических принципов в философии» (1788). Многие из представленных в этих работах аргументов Канта были предварительно опробованы им в его университетских лекциях. Наконец, в «Антропологии с прагматической точки зрения» (1798), представляющей собой попытку систематического обобщения его основных антропологических тезисов, есть специальный, хотя и очень короткий, раздел о расах. Наиболее проблематичные, расистские по своему содержанию³ высказывания содержатся в конспектах университетских лекций Канта по антропологии, прочитанных им в период с 1772 по 1796 г., а также в циклах лекций по физической географии, которые он читал уже с 1755 г., с 1772 г. чередуя их с антропологическими лекциями.

Отдельные вызывающие серьезные вопросы пассажи о расах мы встречаем уже в работах 1760-х гг. Так, в четвертом разделе «Наблюдений», посвященном национальным характерам, Кант, ссылаясь на Юма, утверждает, что африканские негры не обладают чувством, выходящим за пределы нелепого (*läppisch*), и не имеют каких-либо талантов⁴. В свою очередь, в антропологических лекциях 1770-х гг. Кант постепенно разрабатывает собственный системный подход к описанию рас, не ограничиваясь формально-физиологическими характеристиками, но рассматривая их и из практической перспективы – с точки зрения способности в полной мере использовать потенциал человеческого разума. Этот популярный в XVIII в. и чрезвычайно опасный метод, крайние следствия которого нам хорошо известны по истории века XX, приводит Канта к идее вертикальной (содержательной, этической), а не горизонтальной (формальной, физиологической) классификации рас.

³ Разумеется, во времена Канта слово «расизм» не использовался, так что оценка его высказываний как расистских производится из современной нам позиции, из которой исходят и почти все остальные академические и неакадемические участники публичных дебатов о Канте.

⁴ Кант И. Собрание сочинений: в 8 т. Т. 2. М.: Чоро, 1994. С. 138–139 (= АА II, S. 253). Здесь и далее я даю ссылки и на немецкое академическое собрание работ Канта (Akademie-Ausgabe, сокращенно АА).

В своих лекциях Кант еще до публикации малых работ о расах вводит деление на четыре основные расы. В конспектах Коллинза (1772/73) речь идет об американцах, неграх, жителях Ост-Индии и европейцах⁵. Стоит уточнить, что термин «негры», описывавший особенности цвета кожи как один из ключевых критериев классификации рас, употребляли почти все авторы во времена Канта. Сам по себе он был изначально нейтральным, однако к нему часто присоединяли пренебрежительные эпитеты, как и к именам для других неевропейских рас. Не избегает этого и Кант: коренные американцы у него названы ленивыми, все время погруженными в собственные мысли, а «негры» – нелепыми, или ребячливыми (*läppisch*). Замечу, что в «Антропологии с прагматической точки зрения»⁶ слово *läppisch* играет важную роль в уточнении кантовской оппозиции *Empfindsamkeit* («чувствительности») и пассивной, слабой *Empfinderei* («сентиментальности»). Называя африканцев словом *läppisch*, Кант намекает на их неспособность ограничивать чувства, позволяя им влиять на суждения. Другими словами, по логике Канта, такая неспособность мешает формированию полноценного характера, необходимого для независимых суждений.

В относящихся к тому же времени конспектах Парова (1772/73) мы находим более детальные, но в целом очень схожие характеристики тех же четырех рас, пока скорее выглядящие разрозненными наблюдениями, а не стройной классификацией. Гораздо более четкий и скандальный для современного читателя вид описание рас приобретает в серии лекций «Menschenkunde» (предположительно 1781/82 гг.): в ней Кант вводит в качестве связующего критерия количество мотивов (*Triebfeder*), побуждающих человека более активно пользоваться инструментами разума. Коренным американцам Кант отказывает в наличии побудительных мотивов, делая вывод о том, что из-за своей лени и отсутствия аффектов они не способны сформировать полноценную культуру. Негроидная раса, по Канту, является противоположностью американской: она чувствительна, полна

⁵ Kant I. AA XXV, S. 233.

⁶ Кант И. Собрание сочинений: в 8 т. Т. 7. М.: Чоро, 1994. С. 266 (= AA VII, S. 253).

аффектов и энергии и способна сформировать собственную культуру – но лишь культуру рабов, которые нуждаются в том, чтобы их приучали к чему-либо. Индийская раса (*Hindus*), согласно описанию Канта, обладает некоторыми побудительными мотивами, однако получить адекватное образование ее представители могут лишь в области искусств, но не в области наук. При этом Кант, с одной стороны, внешне уподобляет индийскую расу философам из-за их хладнокровия, а с другой утверждает, что индийцы не способны формулировать абстрактные понятия (что как раз является предпосылкой философствования)⁷. Всеми необходимыми мотивами и талантами, согласно Канту, обладает лишь четвертая, «белая» раса⁸.

Хотя можно возразить, что мы имеем дело не с текстом самого Канта, а с конспектами его лекций, во многом построенных на отсылках к чужим источникам, логика формирования четырехчастной классификации рас четко прослеживается в записях, принадлежащих разным периодам и авторам. И если отдельные оскорбительные эпитеты теоретически могут быть оспорены теми, кто возьмет на себя задачу по комплексному анализу словоупотребления, в целом дискриминирующий и расистский характер вертикальной классификации рас в лекциях Канта не вызывает сомнений. Из ремарок философа можно, в частности, сделать вывод о том, что в 1770–1780-х гг. он поддерживает идею рабства – как минимум в отношении африканских народов. Кроме того, Кант утверждает, что американская, негроидная и индийская расы не способны самостоятельно организовывать революции⁹. Отмечу, что последний тезис уже при жизни Канта наглядно опровергают события Гаитянской революции (1791–1803), о которой, в отличие от революции Французской, не упоминается и в поздних трудах философа.

⁷ Отсутствие знакомства Канта с восточной и в том числе с индийской философией удивляет в данном случае меньше всего остального: в Европу она проникла лишь в XIX в., не в последнюю очередь благодаря Гегелю и Шопенгауэру, а в XVIII в. была еще не известна широкому кругу читателей.

⁸ *Kant I. AA XXV, S. 1186–1187*; ср. черновую заметку в *AA XV/2, S. 878*.

⁹ *Kant I. AA XXV, S. 1187*.

Более дифференцированную и менее резкую картину мы видим в малых трудах Канта. В работе «О различных человеческих расах» представлена уже знакомая четырехчастная классификация рас, хотя и несколько отличная от той, что намечена в лекциях: место американской расы занимает гуннская, или калмыцкая (*kalmuckische*), к которой Кант – правда, не без колебаний – относит и коренных жителей Америки (как еще не вполне сложившийся гуннский тип). В то же время здесь Кант не позволяет себе ремарок о недостатках характера той или иной расы и почти во всех случаях ограничивается лишь замечаниями об особенностях приспособления рас к различным климатическим условиям. В тексте встречаются лишь отдельные вызывающие недоумение ремарки, заимствованные, по собственному признанию Канта, у других авторов. К ним, в частности, принадлежит утверждение, что у индийцев всегда потные и холодные руки¹⁰. С другой стороны, в работе 1775 г. мы пока не видим и критики рабства: напротив, Кант говорит о нем так, как если бы оно было естественным, не вызывающим удивления и порицания феноменом.

Формально, а в некоторых случаях и содержательно ближе к упомянутым пассажам из антропологических лекций оказываются описания рас в более поздних работах. В «Определении понятия человеческой расы» Кант возвращается к делению рас на американскую, индийскую, негроидную и белую, но ограничивается лишь нейтральным горизонтальным описанием, попутно отмечая, что, с его точки зрения, людей нельзя делить на виды, но лишь на классы по внешним признакам (и в этом смысле на расы), поскольку иначе ставилась бы под сомнение общность их происхождения¹¹. В работе «О применении телеологических принципов в философии» ситуация меняется: здесь Кант, в частности, ссылается на издаваемые географом и исто-

¹⁰ Кант И. Собрание сочинений: в 8 т. Т. 2. М.: Чоро, 1994. С. 339 (= АА II, S. 439).

¹¹ Кант И. Определение понятия человеческой расы // Кант И. Трактаты. Рецензии. Письма (впервые изданные в «Кантовском сборнике») / Под ред. Л.А. Калининкова. Калининград: Изд. РГУ им. И. Канта, 2009. С. 177–178 (= АА VIII, S. 99–100).

риком Маттиасом Кристианом Шпренгелем «Материалы для изучения стран и народов» («Beiträge zur Länder- und Völkerkunde», 1781–1799), в которых доказывалось, что индийцы и представители негроидной расы не способны полноценно заниматься свободным трудом из-за недостатка внутреннего побуждения (*Trieb*) к деятельности¹². Отсылка к Шпренгелю использована Кантом для доказательства того, что индийцы и представители негроидной расы не способны адаптироваться к холодному климату – в отличие от «универсальных» европейцев. В целом деление на расы в трактате 1788 г. подчинено не только формальным принципам, но и кантовской идее естественных, или первоначальных, задатков (*Anlagen*), вложенных природой в расы. И хотя Кант отказывается от употребления термина *Triebfeder* и не предлагает столь явно дискриминационной классификации рас, как в «*Menschenkunde*», общая логика его аргументации в сравнении с лекциями меняется лишь незначительно.

К периоду 1780-х гг. относится и ряд дискуссий Канта с философами, этнологами и биологами по вопросу о базовых принципах описания рас, в том числе спор с Георгом Форстером, документальным свидетельством которого является упомянутая работа «О применении телеологических принципов в философии». Широкому кругу читателей более детально известна дискуссия Канта с Гердером¹³, который в свое время посещал кантовские лекции и крайне негативно относился к понятию расы, доказывая необходимость отказаться от его употребления из-за его ненаучного, несистематического характера¹⁴. В своей рецензии на книгу Гердера «Идеи к философии истории человечества» Кант упрекает его в методологически

¹² Кант И. Собрание сочинений: в 8 т. Т. 8. М.: Чоро, 1994. С. 124–125 (= AA VIII, S. 174).

¹³ О ней см.: *Zammito J.H.* Kant, Herder and the Birth of Anthropology. Chicago; London: University of Chicago Press, 2002.

¹⁴ См.: *Гердер И.Г.* Идеи к философии истории человечества / Пер. и прим. А.В. Михайлова. М.: Наука, 1977. С. 72 и прим. А.В. Гулыги на с. 641. Двумя веками спустя, уже при совсем иных обстоятельствах, тот же вопрос будет поднят в специальных заявлениях ЮНЕСКО по проблеме расизма.

нестрогом, одностороннем характере подбора источников в описании народов¹⁵. Однако схожий упрек в некритическом обращении со своими источниками современный читатель может адресовать и самому Канту, к сожалению, часто принимающему на веру крайне сомнительные даже с точки обычной логики этнологические описания и ограничивающемуся отсылкой к одному автору, а не к нескольким.

В работах 1790-х гг. мы, напротив, не обнаруживаем следов прежней классификации¹⁶. Более того, в своих политических трудах Кант решительно критикует рабство и колониальную политику европейцев. В «Антропологии с прагматической точки зрения» есть раздел о расах, но в нем Кант ограничивается лишь общими словами, отсылая читателей к книге Кристофа Гиртанера «О кантовском принципе естественной истории» (1796), в которой мы находим только формальную, а не содержательную классификацию рас. Убежденным критикам Канта эти обстоятельства дают повод утверждать, что самое важное он уже сказал и не считает нужным повторять те же аргументы в поздних работах. В свою очередь, тем, кто Канта в той или иной степени защищает, особенность представления рас в его поздних текстах позволяет сформулировать теорию о существенном пересмотре им своей позиции и об отходе от дискриминационной классификации рас, противоречащей идее космополитизма и многим другим ключевым элементам кантовской философии.

2. Академическая и широкая дискуссия: причины, особенности и промежуточный итог

Именно по двум упомянутым векторам аргументации развивалась основная дискуссия о расизме в философии, а в первую очередь в антропологии, Канта. В целом ее можно разделить

¹⁵ *Кант И.* Собрание сочинений: в 8 т. Т. 8. М.: Чоро, 1994. С. 57 (= AA VIII, S. 61–62).

¹⁶ Менее очевидна ситуация с лекциями Канта, т.к. мы находим вертикальную классификацию рас как минимум в одном конспекте лекций по географии: Dohna 1792.

на три этапа, из которых лишь последний связан с широким, выходящим далеко за академические рамки обсуждением. Строго говоря, исследованием источников кантовских лекций, в том числе и в части, содержащей кантовские классификации рас, занимался еще в начале XX в. Эрих Адикес, исследователь кантовских лекций по физической географии. Однако Адикеса, как и многих более поздних специалистов, занимавшихся источниками лекций Канта, интересовала лишь формальная сторона вопроса, а не критическая оценка кантовской позиции. На вопрос об отношении Канта к вопросу о расах как на отдельную проблему первым обратил внимание в 1995 г. американский философ нигерийского происхождения Эммануэль Чуквуди Эз, занимавшийся постколониальной проблематикой. В своей статье «Цвет разума: Идея “расы” в кантовской антропологии» («The Color of Reason: The Idea of Race in Kant’s Anthropology») Эз подвергает Канта крайне суровой критике как философа, для которого цвет кожи является главным критерием человеческой способности использовать инструменты разума¹⁷. В то же время, несмотря на амбициозное заглавие его статьи, Эз не стал углубляться всерьез в центральный вопрос о том, насколько отдельные высказывания Канта о расах меняют облик его философии в целом. Во второй половине 1990-х и в 2000-х гг. статьи по той же теме опубликовал Роберт Бернасconi, а после него ряд других авторов. Бернасconi, один из наиболее известных критиков кантовского расизма, полагал, что проблему нельзя сводить к изолированным дискриминирующим описаниям, и доказывал, что эти описания представляют собой часть последовательно развиваемого Кантом, теоретически фундированного проекта¹⁸. Разбирая отдельные примеры дискриминирующих высказываний о расах в лекциях и малых работах Канта, Бернасconi показал: как минимум в некоторых случаях Кант осознанно делал выбор в пользу источников, представлявших

¹⁷ Eze E.C. The Color of Reason: The Idea of ‘Race’ in Kant’s Anthropology // Anthropology and the German Enlightenment / Ed. by Katherine Faull. Lewisburg: Bucknell University Press, 1995. P. 196–237.

¹⁸ Bernasconi R. Kant as an Unfamiliar Source of Racism // Philosophers on Race / Ed. by T. Lott, J. Ward. New York: Oxford University Press, 2002. P. 145.

негроидную расу и американскую расы в резко негативном свете, хотя ему были известны и другие точки зрения¹⁹. Следы расистских тезисов Бернасconi находит и в поздних работах Канта, в частности утверждая, что немецкий философ последовательно выступал против расового смешения как противного воле природы²⁰.

Начало второго этапа дискуссии вокруг вопроса о роли понятия расы у Канта знаменует, с одной стороны, широкое признание важности проблемы ведущими кантоведами как в англо-, так и в немецкоязычной среде, а с другой – постепенное формирование альтернативного взгляда на проблему, кристаллизировавшегося в теории Паулины Кляйнгельд о пересмотре поздним Кантом собственной позиции относительно рас. Кляйнгельд не отрицает важности проблемы и присоединяется к критике изображения рас в малых работах и лекциях 1770–1780-х гг. Однако поздний Кант, по ее мнению, отходит от дискриминирующих классификаций рас как противоречащих его теории космополитизма²¹. Кляйнгельд полагает, что Кант в своих политических трудах и в «Антропологии с прагматической точки зрения» нарочито отходит от вертикальных классификаций рас. Кроме того, в полемике с Бернасconi она доказывает, что поздний Кант признает необходимость смешения рас как часть замысла природы²². Дальнейшая академическая дискуссия, в том числе в последние несколько лет, преимущественно сконцентрирована вокруг теории Кляйнгельд, которую – как в философии, так и в социальных науках – или принимают, или критикуют за ее упрощающий характер.

Наиболее активных участников узких академических дебатов о Канте можно, несколько упрощая, разделить на два основных лагеря. К первому относятся те, кто считает, что взгляды Канта не претерпевают существенных изменений и что он

¹⁹ *Bernasconi R.* Kant as an Unfamiliar Source of Racism, pp. 148–149.

²⁰ *Ibid.*, pp. 156–160.

²¹ *Kleingeld P.* Kant's Second Thoughts on Race // *The Philosophical Quarterly*. 2007. Vol. 57. No. 229. P. 586–592.

²² *Ibid.*, pp. 590–591.

даже в поздних работах не отказывается от своих сформулированных в «Лекциях по антропологии» и развитых в малых работах 1770 и 1780 гг. высказываний о недостатках других рас по сравнению с европеоидной расой. В эту группу исследователей входят не только критики кантовской антропологии Роберт Бернаскони, Марк Лэрримор, Чарльз Миллз и Джон Заммито²³, но и некоторые защитники Канта, утверждающие, что он лишь заимствует точки зрения других авторов, находящихся под влиянием предубеждений своего времени, – например Рикардо Терра²⁴. Ко второму лагерю принадлежат те, кто доказывает, что Кант в поздних работах 1790 гг. кардинально меняет свою позицию по вопросу о расах, в том числе в свете своей идеи космополитизма и, возможно, вследствие событий Французской революции. Эту точку зрения разделяют, в частности, Сьюзан Шелл, Питер Фенвес, Шанкар Муту и Паулина Кляйнгельд²⁵.

²³ *Bernasconi R.* Who Invented the Concept of Race? – Kant’s Role in the Enlightenment Construction of Race // *Race* / Ed. by R. Bernasconi. Oxford: Blackwell, 2001. P. 11–36; *Bernasconi R.* Kant as an Unfamiliar Source of Racism; *Larrimore M.* Sublime Waste: Kant on the Destiny of Races // *Civilization and Oppression* / Ed. by Catherine Wilson. Calgary: University of Calgary Press, 1999. P. 93–137; *Larrimore M.* Antinomies of Race: Diversity and Destiny in Kant // *Patterns of Prejudice*. 2008. No. 42/4–5. P. 341–363; *Mills C.W.* Kant’s Untermenschen // *Race and Racism in Modern Philosophy* / Ed. by A. Valls. Ithaca: Cornell University Press, 2005. P. 169–193; *Mills C.W.* Kant and Race, Redux // *Graduate Faculty Philosophy Journal*. Vol. 35. No. 1–2. 2014. P. 125–157; *Zammito J.H.* What a young man needs for his venture into the world: The function and evolution of the Characteristics // *Kant’s Lectures on Anthropology* / Ed. by Alix Cohen. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. P. 230–248.

²⁴ *Terra R.* Hat die kantische Vernunft eine Hautfrage? // *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht: Akten des XI. Internationalen Kant-Kongresses*. Bd. 1 / Hrsg. von S. Bacin et al. Berlin: De Gruyter, 2013. S. 431–447.

²⁵ *Fenves P.D.* Late Kant: Towards another law of the Earth. New York: Routledge, 2003; *Kleingeld P.* Kant’s Second Thoughts on Race; *Muthu S.* Enlightenment against empire. Princeton: Princeton University Press, 2003; *Muthu S.* Conquest, commerce, and cosmopolitanism in Enlightenment political thought // *Empire and modern political thought* / Ed. by S. Muthu. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. P. 199–231; *Shell S.M.* Kant’s Concept of a Human Race // *The German Invention of Race* / Ed. by S. Eigen, M. Larrimore. Albany: SUNY Press, 2006. P. 55–72.

Позиция последней группы исследователей представляется мне более убедительной по нескольким причинам. Тезис о том, что Кант осознал необходимость пересмотреть свое представление о расах именно в ходе размышлений над политическими и культурными аспектами теории космополитизма, явно противоречившей любым вертикальным классификациям рас, выглядит вполне логичным. О кардинальных изменениях в позиции Канта свидетельствует и тот факт, что в «Антропологии с прагматической точки зрения», являющейся квинтэссенцией кантовской антропологии, представлено нарочито нейтральное, лишенное моральных коннотаций описание рас. И наконец, немаловажную роль могли сыграть события Французской революции и, вероятно (в этом случае нельзя утверждать с уверенностью из-за отсутствия документальных свидетельств), события революции на Гаити.

Третий, завершающий на текущий момент этап дискуссии, пришедшийся на лето 2020 г., начался спонтанно и сразу в форме широкого обсуждения в прессе, в котором приняли участие и ведущие философы современной Германии. Общественная дискуссия вокруг Канта, начавшаяся как один из отзвучков социального движения *Black Lives Matter*, послужила наглядным свидетельством его широчайшего резонанса. Правда, этот резонанс был далеко не всегда конструктивным: как почти всегда бывает в подобных случаях, многие аспекты дискуссии оказались представлены в крайне упрощенном свете, а некоторые ее участники изображали дело так, словно вопрос о расизме Канта был впервые открыт и поставлен именно ими, заодно намекая на параллели с дебатами о «Черных тетрадах» Хайдеггера²⁶. Между тем даже при самом беглом рассмотрении понятно, что общего у двух дискуссий, кроме собственно понятия расы, совсем немного: тексты Канта, включая и его изданные в 1990-х гг. лекции, давно доступны широкой публике, а контекст

²⁶ К курьезным аспектам дискуссии можно отнести и повсеместное использование в немецкой прессе фотографии статуи Канта в Калининграде, облитой розовой краской. Разумеется, события вокруг этого инцидента, произошедшие в ноябре 2018 г., не имеют совершенно ничего общего с тематикой, ставшей предметом текущего обсуждения.

высказываний философа связан не с национал-социализмом, а с колониализмом, развитием естественных наук и дискуссиями об антипросветительских элементах европейского проекта просвещения.

Один из первых импульсов дискуссии задал историк Михаэль Цойске. В своем интервью радио Deutschlandfunk Kultur от 13 июня 2020 г., посвященном антирасистским протестам, он призвал не только обращать внимание на памятники прошлого, но и более детально критиковать идейные, в том числе философские, основания расизма. Наибольший общественный резонанс прессы и академических специалистов вызвал тезис Цойске о том, что среди философов одним из основателей европейского расизма является не кто иной, как Иммануил Кант²⁷. Высказывание Цойске породило бурную дискуссию, академические позиции в которой оказались представлены не только философами, но и рядом специалистов из других областей: социологами, историками и политологами. Был представлен весь спектр мнений – от резкой критики кантовской антропологии и практической философии в целом до отрицания самой возможности говорить о расизме у Канта. Для демонстрации ключевых различий между позициями и связи текущего этапа дискуссии с предыдущим приведу несколько характерных примеров.

Социолог и политолог Флорис Бискамп подробно разбирает особенности описания рас в антропологических работах Канта 1770-х и 1780-х гг. и приходит к выводу, что предложенные им классификации без всяких сомнений, являются расистскими²⁸. Предостерегая от поспешных выводов, не учитывающих различий между современной нам перспективой и культурным контекстом второй половины XVIII в., Бискамп все же считает,

²⁷ *Zeuske M.* Antirassistischer Denkmalsturm: Auch der Philosoph Immanuel Kant steht zur Debatte // Deutschlandfunk Kultur. 13.06.2020. URL: https://www.deutschlandfunkkultur.de/antirassistischer-denkmalsturm-auch-der-philosoph-immanuel.1013.de.html?dram:article_id=478593 (дата обращения: 10.06.2021).

²⁸ *Biskamp F.* Kritik der weißen Vernunft // Der Tagesspiegel. 21.06.2020. URL: <https://www.tagesspiegel.de/kultur/sollte-man-kant-als-rassisten-bezeichnen-kritik-der-weissen-vernunft/25935036.html> (дата обращения: 10.06.2021).

что при изучении истории возникновения расистских идей мы не можем отказаться от употребления современных нам, но не существовавших в то время терминов, в том числе и от самого понятия «расизм». С этим вполне можно согласиться, но Бискамп идет дальше, утверждая, что Кант осознанно развивал свои расовые теории в дискуссиях со своими современниками, и критикуя представителей дружелюбного к Канту «мейнстрима», не желающего пересматривать привычные интерпретации. Как мы увидим, разброс во мнениях среди философов – участников дискуссии доказывает обратное. В свою очередь, первый из двух тезисов пересматривает сама Бискамп, в конце статьи упоминая о возможности принять интерпретацию Паулины Кляйнгельд.

Среди философов полностью противоположную Цойске позицию занял известный кантовед, специалист по политической философии Фолькер Герхардт. Он полагает, что представление Канта о естественном равенстве людей, сформулированное в «Критике способности суждения», преодолевает любые попытки истолковать его философию как расистскую²⁹. Герхардт также обоснованно подчеркивает, что существенной ошибкой текущей дискуссии является попытка связать Канта с национал-социализмом, изобразив его едва ли не прародителем расовой идеологии, т.е. грубо экстраполировав на его тексты наше современное понимание расизма, во многом сформированное в свете печального политического опыта XX в. Правда, в целом совершенно логичные и справедливые аргументы Герхардта касаются преимущественно работ Канта, которые служат свидетельством возможного пересмотра им своей позиции относительно рас, а не тех малых антропологических работ и лекций, на которые обращают внимание большинство критиков.

На важный, хотя и не решающий аспект проблемы, а именно на зависимость Канта-лектора от своих источников, указывает философ Михаэль Вольф. Рассуждения Вольфа о том,

²⁹ Gerhardt V. Kant ein Rassist? Lest ihn bitte genau // Die Welt. 17.06.2020. URL: <https://www.welt.de/kultur/plus209662617/Beruehmter-Kantforscher-Kant-ein-Rassist-Lest-ihn-bitte-genau.html> (дата обращения: 10.06.2021).

что некоторые высказывания Канта о расах являются цитатами из чужих текстов³⁰, имеют под собой почву (о чем уже было сказано ранее), но, на мой взгляд, слишком далеко уводят нас от основных вопросов. Во-первых, на основании авторства одной цитаты нельзя делать вывод о том, что и все остальные пассажи о расах в лекциях и опубликованных Кантом работах также являются пересказом с чужих слов. Во-вторых, ответственность за использование цитат в лекциях лежит на том, кто эти лекции читает. Здесь я полностью согласен с Алексеем Кругловым, одним из ведущих русскоязычных кантоведов: Кант мог и должен был гораздо серьезнее и более критически подходить к выбору своих источников³¹, тем более что он был осведомлен о дискуссиях вокруг необходимости и особенностей употребления понятия расы в исследованиях по антропологии, географии и биологии.

С моей точки зрения, одну из наиболее взвешенных позиций отстаивает кантовед Маркус Виллашек, один из издателей академического собрания сочинений Канта, работающий в университете Франкфурта. Виллашек признаёт, что у Канта, пусть и не в главных работах, можно найти представление об иерархии рас и что такое представление совершенно неприемлемо для нас как современных читателей. С другой стороны, Виллашек справедливо подчеркивает, что Кант никогда не поддерживал, а во многих случаях прямо критиковал рабство и колониализм, в частности выступая против захвата европейцами открытых ими земель³².

³⁰ *Wolff M.* Kant war ein Anti-Rassist // Frankfurter Allgemeine Zeitung. 09.07.2020. URL: <https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/pruefung-eines-zitats-kant-war-ein-anti-rassist-16851951.html> (дата обращения: 10.06.2021).

³¹ Об этом А.Н. Круглов упомянул в ходе дебатов вокруг расистских высказываний Канта на заседании Общества друзей Канта (Gesellschaft der Freunde Kants und Königsbergs) от 20 июля 2020 г.

³² *Willaschek M.* Kant war sehr wohl ein Rassist // Frankfurter Allgemeine Zeitung. 15.07.2020. URL: <https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/warum-kant-sehr-wohl-ein-rassist-gewesen-ist-16860444.html> (дата обращения: 10.06.2021).

Мнение Виллашека во многих аспектах разделяет один из ведущих современных немецких философов Оттфрид Хёффе³³. Подобно Фолькеру Герхардту и многим другим его коллегам, Хёффе указывает на то, что академическая дискуссия о расизме Канта длится уже достаточно давно. По мнению Хёффе, Канта нельзя назвать расистом в полном смысле этого слова, поскольку в своей философии права и в политической философии он решительно и недвусмысленно выступает против колониализма и рабства³⁴. Тем не менее, отмечает Хёффе, в своих лекциях и работах по антропологии и физической географии Кант действительно позволяет себе крайне возмутительные высказывания о расах. Главное отличие позиции Хёффе от позиции Виллашека заключается в более узкой трактовке термина «расизм» – как систематического одобрения идеи принижения и угнетения представителей других рас.

Очевидно, что большая часть аргументов сторон уже была использована ранее в академических исследованиях. И все же не стоит недооценивать значимость общественной дискуссии, несмотря на местами явно преувеличенный пафос и не всегда корректные высказывания некоторых ее участников. В первую очередь, она позволила многим уточнить свои аргументы, а тем специалистам, которые ранее не высказывались по этой теме,

³³ Höffe O. War Kant ein Rassist? // Neue Zürcher Zeitung. 15.07.2020. URL: <https://www.nzz.ch/meinung/war-kant-ein-rassist-ld.1562781> (дата обращения: 10.06.2021).

³⁴ Хёффе ссылается на место из первой части «Метафизики нравов» (AA VI, S. 270), в котором Кант говорит о том, что «человек может быть только собственным господином (*sui iuris*), но не собственником *самого себя* (*sui dominus*), <...> не говоря уже о том, чтобы быть собственником других людей» (Кант И. Сочинения на русском и немецком языках. Т. 5, ч. 1: Метафизика нравов. Первая часть. Метафизические первоначала учения о праве / Под ред. Н. Мотрошиловой, Б. Тушлинга, при участии А. Круглова, А. Судакова, Д. Хюннига, В. Эйлера. М.: Канон-Плюс, 2014. С. 191). Кроме того, Хёффе упоминает о критике колониализма в трактате «К вечному миру», в частности о «чудовищной несправедливости» и пренебрежением к человеческой жизни, с которой, по мнению Канта, представители европейских народов обращались с жителями открытых ими стран: Кант И. Собрание сочинений: в 8 т. Т. 7. М.: Чоро, 1994. С. 399 (= AA VIII, S. 359).

представить свои аргументы публично. Кроме того, как это часто бывает в Германии, общественная дискуссия дала новый импульс дискуссии академической. В частности, с ноября 2020 г. по февраль 2021 г. в Берлин-Бранденбургской академии наук прошла серия круглых столов, посвященных вопросу о том, можно ли считать Канта расистским мыслителем и следует ли пересмотреть наше отношение к его философии. В дискуссии приняли участие ведущие кантоведы, а также историки (в том числе специалисты по истории расизма и рабства), юристы и политологи.

3. Выводы: Кант и проблема расизма в европейской философии

Проблема расизма в «классической» европейской философии представлена не только Кантом. Различные, в некоторых случаях гораздо более радикальные расистские высказывания можно встретить у Юма, Вольтера, Дидро, Руссо, Лихтенберга, Фихте, Гегеля и многих других европейских философов XVIII–XIX в., не говоря уже о веке XX. Делать из этих высказываний выводы о необходимости избегать текстов тех или иных философов или призывать к их исключению из университетской программы было бы не просто непродуктивно, но и вредно. И напротив, столь же недалёковидно было бы считать, что проблемы не существует или она является лишь продуктом сиюминутной моды. В области истории философии развитие представлений о расах и дискуссии вокруг подходов к их описанию, в том числе в контексте критики философского европоцентризма в XIX и в XX вв. – не в последнюю очередь в антропологических проектах Фридриха Ницше, Макса Шелера и Гельмута Плеснера, – пока исследовано недостаточно. Для детального понимания и разбора этой проблемы необходимо ее дальнейшее обсуждение, не ограничивающееся дискуссиями, рассчитанными на широкую аудиторию, но и не замыкающееся в рамках узкой академической традиции.

Из прошедших академических дискуссий и достаточно быстрое, но оживленных публичных дебатов, фокус которых

тем временем уже успел переместиться с Канта на Гегеля и других философов, можно сделать несколько выводов, значимых как для исследований в области истории философии, так и для обсуждения проблематики расизма. С **аналитической** точки зрения важно, в первую очередь, критически относиться к любым аргументам и высказываниям даже самых известных философов, не исключая Канта (который и сам согласился бы с таким подходом). В практической философии Канта в целом, и в его антропологии в частности, есть сильные и слабые стороны. К первым относятся, например, кантовский космополитизм и идея прагматического разума, на мой взгляд, имеющая огромный потенциал в сегодняшних социальных науках. К слабым, не выдерживающим критики аспектам помимо характеристик рас и народов принадлежат рассуждения Канта о социальных ролях женщин. В каждом случае нужно внимательно смотреть на то, в какой степени высказывания о расах затрагивают ключевые теории и тезисы интересующего нас философа. В случае с Кантом эти высказывания всегда носили маргинальный характер и, судя по всему, были им пересмотрены в работах 1790-х гг. Не вытекали они и из особенностей его характера (как в случае с Хайдеггером), что подтверждается отсутствием соответствующих документальных свидетельств. С одной стороны, эти обстоятельства совершенно не избавляют нас от необходимости серьезно анализировать пассажи о расах в кантовских текстах. С другой, они не должны служить основанием считать, что расистские характеристики в некоторых текстах Канта обесценивают всю его антропологию или практическую философию. С **исторической** точки зрения не следует смешивать современную ситуацию и перспективу XVIII в., в которой формировалась философия Канта. Понятие расизма во времена Канта не существовало, а для философии, этнологии, физической географии и биологии был преимущественно свойственен европоцентризм – со всеми вытекавшими из него следствиями. С другой стороны, мы должны учитывать, что в Германии дискуссия об употреблении понятия расы активно шла уже во второй половине XVIII в. и в ней участвовали в том числе слушатели кантовских лекций – в первую очередь Гердер, боровшийся с европоцентричным подходом к изображению

других народов. Для кантоведов во всех странах серьезное обсуждение вопроса об употреблении Кантом понятия расы может стать импульсом для более детального разбора его источников и причин его некритического отношения к ним. В России эта проблема стоит особенно остро, учитывая недостаточно хорошее качество переводов антропологических трудов Канта и отсутствие комментированных изданий, а также почти полное отсутствие публикаций по этим вопросам. Наконец, из перспективы **современного** контекста, частью которого является неоднородное и далеко не во всех отношениях конструктивное движение *Black Lives Matter*, всегда стоит трезво оценивать и громкие высказывания против того или иного философа, сделанные ради широты общественного резонанса. К таким высказываниям относятся в том числе тезисы о Канте как прародителе европейского расизма. Похожие высказывания в последнее время, сначала в отрыве от контекста *BLM*, а затем и внутри него, делались и в другой связи: тогда в качестве «соучастницы» в скандале вокруг хайдеггеровских «Черных тетрадей» хотели привлечь Ханну Арендт³⁵.

Для историков философии дебаты о расизме Канта стали очередным напоминанием о необходимости окончательно отказать от канонически-лапидарного подхода к анализу философских концепций и систем как антикварных экспонатов, каждый элемент которых имеет сакральную ценность, а следовательно, не может быть предметом критического рассмотрения. Однако ход дебатов вполне наглядно продемонстрировал и опасность впасть в другую крайность: оценивать значимость

³⁵ См.: Faye E. Arendt et Heidegger: Extermination nazie et destruction de la pensée. Paris: Albin Michel, 2016. Некоторые аргументы Фая и других авторов, на которых он ссылается, были использованы в широкой дискуссии вокруг Арендт (в связи с ее восприятием колониализма, расовых ограничений и борьбы афроамериканцев за свои права) осенью – зимой 2020/2021 г. См., например, интервью с культурологом и философом Ирис Дэрманн: *Därman I. Blind für den Widerstand der Kolonisten: Rassismus bei Hannah Arendt // Deutschlandfunk Kultur. 22.11.2020. URL: https://www.deutschlandfunkkultur.de/rassismus-bei-hannah-arendt-blind-fuer-den-widerstand-der-2162.de.html?dram:article_id=487933 (дата обращения: 10.06.2021).*

всякой философии лишь исходя из ее фактического или потенциального вклада в обсуждение современных вопросов, а также из ее соответствия постоянно меняющимся критериям «адекватности» нынешним реалиям. Выбирая последний подход, мы забываем о том, что всякое явление, всякая идея имеет свои истоки и историю развития, прошедшие этапы которой ничуть не менее важны, чем наблюдаемое и переживаемое нами современное состояние.

Список литературы

- Гердер И.Г.* Идеи к философии истории человечества / Пер. и прим. А.В. Михайлова. М.: Наука, 1977. 703 с.
- Кант И.* Собрание сочинений: в 8 т. М.: Чоро, 1994.
- Кант И.* Трактаты. Рецензии. Письма (впервые изданные в «Кантовском сборнике») / Под ред. Л.А. Калининкова. Калининград: Изд. РГУ им. И. Канта, 2009. 305 с.
- Кант И.* Сочинения на русском и немецком языках. Т. 5, ч. 1: Метафизика нравов. Первая часть. Метафизические первоначала учения о праве / Под ред. Н. Мотрошиловой, Б. Тушлинга, при участии А. Круглова, А. Судакова, Д. Хюннига, В. Эйлера. М.: Канон-Плюс, 2014. 1120 с.
- Чалый В.А.* Иммануил Кант – расист и колониалист? // Кантовский сборник. 2020. Т. 39. № 2. С. 94–98.
- Bernasconi R.* Who Invented the Concept of Race? – Kant's Role in the Enlightenment Construction of Race // *Race* / Ed. by R. Bernasconi. Oxford: Blackwell, 2001. P. 11–36.
- Bernasconi R.* Kant as an Unfamiliar Source of Racism // *Philosophers on Race* / Ed. by T. Lott, J. Ward. New York: Oxford University Press, 2002. P. 145–166.
- Biskamp F.* Kritik der weißen Vernunft // *Der Tagesspiegel*. 21.06.2020. URL: <https://www.tagesspiegel.de/kultur/sollte-man-kant-als-rassisten-bezeichnen-kritik-der-weissen-vernunft/25935036.html> (дата обращения: 10.06.2021).
- Därmann I.* Blind für den Widerstand der Kolonisten: Rassismus bei Hannah Arendt // *Deutschlandfunk Kultur*. 22.11.2020. URL: https://www.deutschlandfunkkultur.de/rassismus-bei-hannah-arendt-blind-fuer-den-widerstand-der-2162.de.html?dram:article_id=487933 (дата обращения: 10.06.2021).

- Eze E.C.* The Color of Reason: The Idea of 'Race' in Kant's Anthropology // Anthropology and the German Enlightenment / Ed. by Katherine Faull. Lewisburg: Bucknell University Press, 1995. P. 196–237.
- Faye E.* Arendt et Heidegger: Extermination nazie et destruction de la pensée. Paris: Albin Michel, 2016. 560 p.
- Fenves P.D.* Late Kant: Towards another law of the Earth. New York: Routledge, 2003. 240 p.
- Gerhardt V.* Kant ein Rassist? Lest ihn bitte genau // Die Welt. 17.06.2020. URL: <https://www.welt.de/kultur/plus209662617/Beruehmter-Kantforscher-Kant-ein-Rassist-Lest-ihn-bitte-genau.html> (дата обращения: 10.06.2021).
- Höffe O.* War Kant ein Rassist? // Neue Zürcher Zeitung. 15.07.2020. URL: <https://www.nzz.ch/meinung/war-kant-ein-rassist-ld.1562781> (дата обращения: 10.06.2021).
- Kant I.* Gesammelte Schriften. Akademie-Ausgabe. Berlin, 1900–.
- Kleingeld P.* Kant's Second Thoughts on Race // The Philosophical Quarterly. 2007. Vol. 57. No. 229. P. 573–592.
- Larrimore M.* Sublime Waste: Kant on the Destiny of Races // Civilization and Oppression / Ed. by Catherine Wilson. Calgary: University of Calgary Press, 1999. P. 93–137.
- Larrimore M.* Antinomies of Race: Diversity and Destiny in Kant // Patterns of Prejudice. 2008/ No. 42/4–5. P. 341–363.
- Mills C.W.* Kant's Untermenschen // Race and Racism in Modern Philosophy / Ed. by A. Valls. Ithaca: Cornell University Press, 2005. P. 169–193.
- Mills C.W.* Kant and Race, Redux // Graduate Faculty Philosophy Journal. 2014. Vol. 35. No. 1–2. P. 125–157.
- Muthu S.* Enlightenment against empire. Princeton: Princeton University Press, 2003. 368 p.
- Muthu S.* Conquest, commerce, and cosmopolitanism in Enlightenment political thought // Empire and modern political thought / Ed. by S. Muthu. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. P. 199–231.
- Shell S.M.* Kant's Concept of a Human Race // The German Invention of Race / Ed. by S. Eigen, M. Larrimore. Albany: SUNY Press, 2006. P. 55–72.
- Terra R.* Hat die kantische Vernunft eine Hautfrage? // Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht: Akten des XI. Internationalen Kant-Kongresses. Bd. 1 / Hrsg. von S. Bacin et al. Berlin: De Gruyter, 2013. S. 431–447.
- Willaschek M.* Kant war sehr wohl ein Rassist // Frankfurter Allgemeine Zeitung. 15.07.2020. URL: <https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/>

debatten/warum-kant-sehr-wohl-ein-rassist-gewesen-ist-16860444.html (дата обращения: 10.06.2021).

Wolff M. Kant war ein Anti-Rassist // Frankfurter Allgemeine Zeitung. 09.07.2020. URL: <https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/pruefung-eines-zitats-kant-war-ein-anti-rassist-16851951.html> (дата обращения: 10.06.2021).

Zammito J.H. Kant, Herder and the Birth of Anthropology. Chicago/London: University of Chicago Press, 2002. 576 p.

Zammito J.H. What a young man needs for his venture into the world: The function and evolution of the Characteristics // Kant's Lectures on Anthropology / Ed. by Alix Cohen, Cambridge: Cambridge University Press, 2014. P. 230–248.

Zeuske M. Antirassistischer Denkmalsturm: Auch der Philosoph Immanuel Kant steht zur Debatte // Deutschlandfunk Kultur. 13.06.2020. URL: https://www.deutschlandfunkkultur.de/antirassistischer-denkmalsturm-auch-der-philosoph-immanuel.1013.de.html?dram:article_id=478593 (дата обращения: 10.06.2021).

Kant's Anthropology in the Context of the Debates on Racism in the History of Philosophy

Alexey G. Zhavoronkov

PhD in Classical Philology and Philosophy, Research Fellow. Institute of Philosophy, Goethe University Frankfurt. Norbert-Wollheim-Platz 1, Frankfurt am Main, 60629, Deutschland; Senior Research Fellow. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: outdoors@yandex.ru

Abstract. The paper focuses on the origins and history of the academic and public discussion on the supposedly racist aspects of Immanuel Kant's anthropology. The first part contains a selection of key passages that are at the core of the discussion: fragments of lectures on anthropology and physical geography, excerpts from Kant's minor works of the 1770s and 1780s and the paragraph on races in "Anthropology from a Pragmatic Point of View". In the second part, I outline the main arguments of the three stages of the discussion, starting with the acknowledgment of the problem by academic scholars in the 1990s and ending with the recent debates in German mass media in summer and autumn 2020.

While providing a critical account of the arguments from all sides of the discussion, I also present my point of view: there are, indeed, racist statements and classifications in Kant's minor works and lectures, although they do not affect the main elements of his critical philosophy; in his late works of the 1790s, Kant abandons his discriminatory approach to the description of races in the light of his idea of cosmopolitanism. In the final part, I briefly discuss some conclusions – from the historical and analytical point of view and from the contemporary perspective which is being significantly reshaped by the Black Lives Matter movement.

Keywords: Kant, Herder, German Idealism, anthropology, geography, Eurocentrism, racism

For citation: Zhavoronkov, A.G. “Antropologiya Kanta v kontekste debatov o rasizme v istorii filosofii” [Kant's Anthropology in the Context of the Debates on Racism in the History of Philosophy], *Istoriko-filosofskii ezhegodnik*, 2021, No. 36, pp. 339–364. (In Russian)

References

- Bernasconi, R. “Who Invented the Concept of Race? – Kant's Role in the Enlightenment Construction of Race”, *Race*, ed. by R. Bernasconi. Oxford: Blackwell, 2001, pp. 11–36.
- Bernasconi, R. “Kant as an Unfamiliar Source of Racism”, *Philosophers on Race*, ed. by T. Lott, J. Ward. New York: Oxford University Press, 2002, pp. 145–166.
- Biskamp, F. “Kritik der weißen Vernunft”, *Der Tagesspiegel*, 21.06.2020 [<https://www.tagesspiegel.de/kultur/sollte-man-kant-als-rassisten-bezeichnen-kritik-der-weissen-vernunft/25935036.html>], accessed on 10.06.2021].
- Chalyi, V.A. Immanuel Kant – rasist i kolonialist? [Immanuel Kant – Racist and Colonialist?], *Kantovsky Sbornik*, 2020, Vol. 39/2, pp. 94–98. (In Russian)
- Därmann, I. “Blind für den Widerstand der Kolonisten: Rassismus bei Hannah Arendt”, *Deutschlandfunk Kultur*, 22.11.2020 [https://www-deutschlandfunkkultur.de/rassismus-bei-hannah-arendt-blind-fuer-den-widerstand-der.2162.de.html?dram:article_id=487933], accessed on 10.06.2021].

- Eze, E. C. "The Color of Reason: The Idea of 'Race' in Kant's Anthropology", *Anthropology and the German Enlightenment*, ed. by Katherine Faull. Lewisburg: Bucknell University Press, 1995, pp. 196–237.
- Faye, E. *Arendt et Heidegger: Extermination nazie et destruction de la pensée*. Paris: Albin Michel, 2016. 560 pp.
- Fenves, P.D. *Late Kant: Towards another law of the Earth*. New York: Routledge, 2003. 240 pp.
- Gerhardt, V. "Kant ein Rassist? Lest ihn bitte genau", *Die Welt*, 17.06.2020 [<https://www.welt.de/kultur/plus209662617/Beruehmter-Kantforscher-Kant-ein-Rassist-Lest-ihn-bitte-genau.html>], accessed on 10.06.2021].
- Herder, J.G. *Ideï k filosofii istorii chelovechestva* [Ideas for the Philosophy of History of Humanity], trans. and comm. by A.V. Mikhailov. Moscow: Nauka Publ., 1977. 703 pp. (in Russian)
- Höffe, O. "War Kant ein Rassist?", *Neue Zürcher Zeitung*, 15.07.2020 [<https://www.nzz.ch/meinung/war-kant-ein-rassist-ld.1562781>], accessed on 10.06.2021].
- Kant, I. *Gesammelte Schriften*, Akademie-Ausgabe. Berlin, 1900–.
- Kant, I. *Sobranie sochinenij* [Collected Works], 8 Vols. Moscow: Choro Publ., 1994. (In Russian)
- Kant, I. *Traktaty. Retsenzii. Pis'ma (vpervye izdannye v "Kantovskom sbornike")* [Essays. Reviews. Letters (first published in "Kantian Journal")], ed. by L.A. Kalinnikov. Kaliningrad: Immanuel Kant State University of Russia Publ., 2009. 305 pp. (In Russian)
- Kant, I. *Sochineniya na russkom i nemetskom yazykakh* [Works in Russian and German], Vol. 5/1: *Metafizika npravov. Pervaya chast'. Metafizicheskie pervonachala ucheniya o prave* [Metaphysics of Morals. Part I. Metaphysical Elements of Justice], ed. by N. Motroshilova, B. Tuschling, in cooperation with A Kruglov, A. Sudakov, D. Hünig, W. Euler. Moscow: Kanon-Plus Publ., 2014. 1120 pp. (in Russian)
- Kleingeld, P. "Kant's Second Thoughts on Race", *The Philosophical Quarterly*, 2007, Vol. 57, No. 229, pp. 573–592.
- Larrimore, M. "Sublime Waste: Kant on the Destiny of Races", *Civilization and Oppression*, ed. by Catherine Wilson. Calgary: University of Calgary Press, 1999, pp. 93–137.
- Larrimore, M. "Antinomies of Race: Diversity and Destiny in Kant", *Patterns of Prejudice*, 2008, No. 42/4–5, pp. 341–363.

- Mills, C. W. "Kant's Untermenschen", *Race and Racism in Modern Philosophy*, ed. by A. Valls. Ithaca: Cornell University Press, 2005, pp. 169–193.
- Mills, C. W. "Kant and Race, Redux", *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 2014, Vol. 35, No. 1–2, pp. 125–157.
- Muthu, S. *Enlightenment against empire*. Princeton: Princeton University Press, 2003. 368 pp.
- Muthu, S. "Conquest, commerce, and cosmopolitanism in Enlightenment political thought", *Empire and modern political thought*, ed. by S. Muthu. Cambridge: Cambridge University Press, 2011, pp. 199–231.
- Shell, S. M. "Kant's Concept of a Human Race", *The German Invention of Race*, ed. by S. Eigen, M. Larrimore. Albany: SUNY Press, 2006, pp. 55–72.
- Terra, R. "Hat die kantische Vernunft eine Hautfrage?", *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht: Akten des XI. Internationalen Kant-Kongresses*, Bd. 1, hrsg. von S. Bacin et al. Berlin: De Gruyter, 2013, pp. 431–447.
- Willaschek, M. "Kant war sehr wohl ein Rassist", *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 15.07.2020 [<https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/warum-kant-sehr-wohl-ein-rassist-gewesen-ist-16860444.html>], accessed on 10.06.2021].
- Wolff, M. "Kant war ein Anti-Rassist", *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 09.07.2020 [<https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/pruefung-eines-zitats-kant-war-ein-anti-rassist-16851951.html>], accessed on 10.06.2021].
- Zammito, J.H. *Kant, Herder and the Birth of Anthropology*. Chicago/London: University of Chicago Press, 2002. 576 pp.
- Zammito, J. H. "What a young man needs for his venture into the world: The function and evolution of the Characteristics", *Kant's Lectures on Anthropology*, ed. by Alix Cohen. Cambridge: Cambridge University Press, 2014, pp. 230–248.
- Zeuske, M. "Antirassistischer Denkmalsturm: Auch der Philosoph Immanuel Kant steht zur Debatte", *Deutschlandfunk Kultur*, 13.06.2020 [https://www.deutschlandfunkkultur.de/antirassistischer-denkmalsturm-auch-der-philosoph-immanuel.1013.de.html?dram:article_id=478593], accessed on 10.06.2021].

Рабство. Происхождение беспокойства

Аронсон Даниил Олегович – кандидат философских наук, научный сотрудник. Институт философии РАН. 109240, Российская Федерация, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: aronson.d.o@gmail.com

Аннотация. Аристотель считал, что некоторые люди по природе рабы и что рабское положение для них справедливо и полезно. Эта точка зрения вытекает из ключевых принципов его философии. Во-первых, поскольку понятия действия и претерпевания используются как базовые категории мышления, всякое изменение и движение мыслится как асимметричное отношение между вещами, где что-то действует, а что-то подвергается воздействию, причем чем более вещь способна действовать, тем она совершеннее. Во-вторых, поскольку природа не делает скачков, между человеком и животным имеются промежуточные звенья. Люди, наиболее близкие к животным, менее прочих способны действовать и предназначены выполнять приказы тех, кто их превосходит.

Самую влиятельную реформу аристотелизма в Новое время осуществил Иммануил Кант. Он убрал действие и претерпевание из числа категорий, а человека поставил вне физической природы, приписав ему качество моральной личности, не имеющее предпосылок у животных. В моральном отношении человек, единственный во всей природе, сохранил способность действовать и претерпевать. Рабство стало считаться почти или совсем неприемлемым, так как все люди свободны в своей способности действовать и равны в этой абсолютной привилегии перед остальной природой. Одновременно, сами понятия о рабстве и о человеке стали не столько означать какие-то определенные явления, сколько выражать моральную и юридическую оценку. Эта неопределенность значения способствует тому, что тема рабства продолжает вызывать беспокойство.

Ключевые слова: рабство, природа, действие и претерпевание, общение, государство, счастье, Аристотель, Кант, категории, непрерывность

Для цитирования: Аронсон Д.О. Рабство. Происхождение беспокойства // Историко-философский ежегодник. 2021. № 36. С. 365–383.

По мнению одних, власть господина над рабом есть своего рода наука... Наоборот, по мнению других, самая власть господина над рабом противоестественна; лишь по закону один – раб, другой – свободный, по природе же никакого различия нет.

Аристотель

Никому не может прийти в голову, что природа кого-нибудь из нас обрекла на рабство.

Этьен Ла Бозси

Рабство составляет сегодня принципиальную проблему морали. Недостаточно понятия о рабстве, которое было бы всего лишь ясным и отчетливым, т.е. ограничивалось тем, что указывало отличительные признаки рабовладения и его причины. От того, кто берется рассуждать о рабстве, ожидают моральной позиции.

Ни для Аристотеля, защищавшего рабовладение, ни для тех его современников, кто выступал против, рабство не было проблемой в этом смысле. «С ним считались как с вполне естественным, привычным явлением»¹. Иногда говорят, что это *оправдывает* Аристотеля, что его извиняет историческая специфика его перспективы². Другие возражают, что греческому философу *нет оправдания*, поскольку уже среди его сограждан были прогрессивные умы, отвергавшие рабовладение. Оба

¹ Доватур А.И. Рабство в Аттике в VI–V вв. до н.э. Л.: Наука, 1980. С. 122.

² См., например: Callard A. Should We Cancel Aristotle? // New York Times, 21.07.2020. URL: <https://www.nytimes.com/2020/07/21/opinion/should-we-cancel-aristotle.html> (дата обращения: 11.08.2021).

рассуждения покоятся на анахронизме. Конкуренция разнообразных позиций по вопросам о рабстве – это именно то, что *отличает* ситуацию классических Афин от нынешней. Для греков защита рабовладения, как и его критика, не была неприемлемой, она могла требовать научного обоснования (которое Аристотель дает), но не была тем, за что нужно оправдываться.

Это не значит, что для философов классической Греции рабство было сугубо теоретическим вопросом, «нейтральной темой», которую они исследовали «объективно», отвлекшись от собственных «ценностных установок». Такой вывод сам был бы анахронизмом, поскольку приписывал грекам разделение теоретического и практического разума в том виде, в каком оно сформировалось в Европе XVIII–XIX вв. Аристотелевская этика включает в себя учение как о нравственных, так и о мыслительных (этических и дианоэтических) добродетелях. Последние «преодолевают границы морали и превращают этику в теоретическую дисциплину. Дианоэтические добродетели направлены на постижение и усвоение тех неизменных и неподвижных начал бытия, которые составляют предмет созерцания (постижения) “первой философии”»³. Для всего, что человек может сделать – в политике ли, познании или заботе о теле и чувственном удовольствии, – есть соответствующие добродетели. А мерило добродетели человека – счастье, его собственное и тех, с кем у него общение (*koïnonia*). Поэтому в «Никомаховой этике» и говорится, что «[н]астоящее учение... имеет своей целью... достижение и сохранение блага государства»⁴. Ведь «государство представляет собой общение родов и селений ради достижения совершенного самодовлеющего существования, которое... состоит в счастливой и прекрасной жизни»⁵. Так и теория

³ Гаджигурбанов А.Г. Различение этических и интеллектуальных добродетелей в моральных доктринах Аристотеля и Спинозы (сравнительный анализ) // *Философская мысль*. 2016. № 3. С. 1–22. URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=18086 (дата обращения: 11.08.2021).

⁴ *Аристотель*. Никомахова этика // *Аристотель*. Сочинения: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1983. С. 55. 1094b12–14.

⁵ *Аристотель*. Политика // *Аристотель*. Сочинения: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1983. С. 462. 1281a1–3.

рабства этически предназначена содействовать счастью – не только свободных греков, но и их рабов, поскольку «раб... живет в постоянном общении со своим господином»⁶. «[Б]олее того – именно межличностное общение, а не закон или принуждение, формируют и поддерживают сам институт рабства»⁷. Вопрос о том, справедливо рабство или нет, ставится здесь вполне серьезно, но он не вызывает какого-то исключительного беспокойства; наряду с другими вопросами он подчинен проблеме счастливой жизни, которая одна имеет решающее значение.

«Одни люди по натуре свободны, другие – рабы», – говорит Аристотель⁸. «Раб по природе – тот, кто может принадлежать другому (потому он и принадлежит другому) и кто причастен к рассудку в такой мере, что способен понимать его приказания, но сам рассудком не обладает»⁹. Это определение строится на понятиях, крайне важных для всей аристотелевской философии: во-первых, на понятии природы, во-вторых, на противопоставлении действия и претерпевания. Предмету первого посвящена «Физика», второе входит в список категорий¹⁰.

Что значит «по природе»? Аристотель различает рабство по природе и по закону. Свободный по природе человек может

⁶ Аристотель. Политика. С. 401. 1260a40.

⁷ Платонов Р.С. Социально-политическая трактовка концепции рабства по природе в философии Аристотеля // Полилог / Polylogos. 2019. Т. 3. № 4. С. 27. URL: <https://polylog.jes.su/s258770110007796-7-1/> (дата обращения: 18.03.2020). Хотя Аристотель и утверждает, что не все люди способны к счастью, похоже, что раб по природе может в ограниченной степени быть счастливым. «[К]ак с рабом дружба с ним невозможна, но как с человеком возможна. Кажется ведь, что существует некое право у всякого человека в отношении ко всякому человеку, способному вступать во взаимоотношения на основе закона и договора (koinonesai nomou kai synthekes), а значит, и дружба возможна в той мере, в какой раб – человек». (Аристотель. Никомахова этика. С. 236–237. 1161b6–8). Дружба (philia) – ключевая составляющая того счастья, к которому стремится политик.

⁸ Аристотель. Политика. С. 384. 1255a. Перевод изменен. – Д.А.

⁹ Там же. С. 383. 1254b23.

¹⁰ Аристотель. Категории // Аристотель. Сочинения: в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1978. С. 79. 11b.

оказаться в рабстве по закону, и тогда порабощение несправедливо¹¹. Различие между тем, что имеет место по природе, и тем, что возникло по установлению, как и другое характерное для Аристотеля различие между природой и искусством, может показаться нам вполне привычным. Однако не следует спешить приписывать Аристотелю то понимание природы, к которому приучило нас наше время. Природа, пишет он, «есть сущность того, что имеет начало движения в самом себе как таковом»¹². Таким образом, понятие природы, во-первых, касается вещей лишь постольку, поскольку они подвержены движению и изменению. Во-вторых, природа составляет сущность не всякой способной к движению вещи, но лишь такой, начало движения которой заключается в ней самой. Именно с последним соображением связано аристотелевское различие между природой и искусством. Природа есть форма, неотделимая от собственной материи, тогда как искусство придает вещам форму, чуждую их природе. По этой причине природа воссоздает себя сама, тогда как искусство создает вещи, которые не имеют в себе начала собственного движения и приходят в негодность, если за ними не ухаживать.

Хотя искусство – не то же самое, что природа, оно не существует помимо природы. Во-первых, артефакты уже потому принадлежат природе, что сделаны из некоторого материала, имеющего собственную естественную форму. Скажем, кровать может пустить побеги потому, что она по природе дерево и лишь «по совпадению» кровать¹³. Во-вторых, форма, которую придает

¹¹ Это соображение отнюдь не тривиально. Вспомним фрагмент Гераклита: «Полюмос (Война) – отец всех существ и царь всех существ, одних он обращает в богов, других в людей, одних делает рабами, других – свободными». (*Лебедев А.В.* Логос Гераклита. Реконструкция мысли и слова (с новым критическим изданием фрагментов). СПб.: Наука, 2014. С. 155.) Рабство существует потому, что существует война, кто попал в плен, тот и раб. Для Гераклита, в отличие от Аристотеля, нет разницы между рабством по природе и фактическим рабством, как нет для него и разницы между сущностью вещи и ее существованием.

¹² *Аристотель.* Метафизика // *Аристотель.* Сочинения: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 150. 1015a15.

¹³ *Аристотель.* Физика // *Аристотель.* Сочинения: в 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1981. С. 84. 193b9–11.

вещам искусство, противна не природе как таковой, но природе той материи, которую она оформляет. Всякое движение и изменение, включая приемы наук и ремесел, вытекает из природы той или иной вещи¹⁴. Изменение вообще предполагает встречу противоположностей: когда имеется вещь, из природы которой вытекает некоторое действие, и другая, способная от этого действия претерпеть (быть для него материей), то говорится, что первая обеспечивает активную, вторая – пассивную возможность (*dunamis*) изменения. «Однако эта [пассивная] возможность может наличествовать согласно природе [претерпевающего] объекта – в случае чего изменение *естественно* (*phusei*), или *по природе* (*kata phusin*), – либо случиться в силу предрасположенности природы [действующей] вещи к противоположному – в случае чего изменение *вынуждено* (*biâi*), или *противно природе* (*para phusin*)»¹⁵.

Всякое действие, стало быть, подразумевает претерпевание, которое может быть по природе или не природе вещи претерпевающей. (Действовать не по природе нельзя: если действие существа не вытекает из его природы, то оно вытекает из природы какой-то другой вещи, и именно она-то тогда и действует.) Критерий того, что изменение, происходящее с вещью, соответствует ее природе, заключается в том, что это изменение влечет вещь к тому, чтобы воссоздать ее собственную форму. Скажем, человеческому семени, чтобы создать человека, нужна утроба¹⁶. Именно это соображение можно считать доказательством того, что союз мужчины и женщины соответствует природе, – утверждения, которое в первой книге «Политики» Аристотель оставляет без доказательства, уделяя

¹⁴ «[В]се искусства... суть способности (*dunameis*), а именно: они начала изменения, вызываемого в другом». (*Аристотель*. *Метафизика*. С. 236. 1046b3) «[П]рирода принадлежит к тому же роду, что и способность; она начало движения, но не в другом, а в самой вещи». (Там же. С. 244. 1049b10.)

¹⁵ *Bodnar I.* Aristotle's Natural Philosophy. Stanford Encyclopedia of Philosophy. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/aristotle-natphil/> (дата обращения: 13.08.2021).

¹⁶ См.: *Аристотель*. *Метафизика*. С. 243. 1049a14–15.

гораздо большее внимание вопросу о том, естественно ли рабовладение.

Однако кажется, что естественность отношений господина и раба нельзя доказать таким же способом. Чтобы оставить потомство, нужны мужчина и женщина, а не раб и господин. Более того, сам Аристотель упоминает о том, что у варварских народов нет тех, кто по природе был бы предназначен к управлению, что, очевидно, не мешает им продолжать род, создавая семьи и племена. Чтобы разрешить эту проблему, нужно понять, что именно составляет ту форму, которую природа вещей стремится воссоздать.

Естественная форма вещи – не всякое ее состояние, но такое, в котором она вполне готова к тому, чтобы себя воссоздать. Это требует полного развития природных задатков: скажем, человек, лишенный рассудительности, едва ли сможет вырастить детей, которые будут ей обладать. Поэтому если человек есть существо, отличающееся разумностью и способностью к речи, то естественным для него будет не любой образ жизни, позволяющий продолжить род, но, прежде всего, такой, который позволит развивать и практиковать способность к разумному суждению. Это требует досуга, а для досуга нужны рабы, которые возьмут на себя заботу о жизненно необходимом. В человеческой душе «одно начало является по природе властвующим, другое – подчиненным; им, как мы утверждаем, соответствуют свои добродетели, как бы добродетели разумного начала и неразумного»¹⁷. Также и полис есть такая форма, в которой рабы и господа находятся в естественном союзе, причем одни по природе действуют, а другие претерпевают. «Душа властвует над телом, как господин (*despotikon archon*), а разум над вашими стремлениями – как государственный муж (*politikon e basilikon*)»¹⁸.

В таком виде рассуждения Аристотеля могут показаться исторически ограниченными. Разве не позволяют автоматизация производства и эксплуатация ископаемых источников энергии иметь досуг, не прибегая к усилиям рабов? И разве не наносят

¹⁷ Аристотель. Политика. С. 400. 1260a7.

¹⁸ Там же. С. 383. 1254b.

техники искусственного оплодотворения такой же удар по мнимой «естественности» семьи, состоящей из мужчины и женщины?

Пожалуй, аристотелианский ответ на подобные возражения состоял бы в том, что подобные инструменты не могут воспроизвести форму человеческой души в ее наиболее завершенном виде. Основания же для суждения о том, какая именно форма человеческой души и природы в целом наиболее завершенная, можно попытаться найти в аристотелевской идее естественной непрерывности. «Природа переходит так постепенно от предметов бездушных к животным, что в этой непрерывности остаются незаметными и границы, и чему принадлежит промежуточное»¹⁹. Все естественные способности развиваются у животных поступательно, причем, поскольку «природа... ничего не делает напрасно»²⁰, развиваются они не сами по себе, но в ответ на некоторое воздействие. Чтобы стать деятельным в отношении той или иной вещи, нужно сначала от нее некоторым образом претерпеть. Чтобы животное научилось искать пищу, оно должно обладать ощущением, а «все, что испытывает что-то, испытывает это от чего-то деятельного и действующего и им приводится в движение»²¹. Чтобы научиться общаться с помощью звуков, нужно иметь слух. «И совершенно правильно утверждение, что нельзя хорошо начальствовать, не научившись повиноваться»²².

Также поступательно формируется и природа человека, который в этом отношении не отличается от прочих существ. Поэтому если есть люди, способные и рассуждать, и следовать суждению, то есть и такие, «кто причастен к рассудку в такой мере, что способен понимать его приказания, но сам рассудком не обладает»²³. Таковы обычно те, кто родился и вырос при порядках, не оставляющих места для политической жизни. «У варваров... отсутствует элемент, предназначенный по природе своей к властвованию. У них бывает

¹⁹ Аристотель. История животных. М.: РГГУ, 1996. С. 301.

²⁰ Аристотель. Политика. С. 380. 1253a8.

²¹ Аристотель. О душе // Аристотель. Сочинения: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 405. 417a16–18.

²² Аристотель. Политика. С. 452. 1277b13.

²³ Там же. С. 383. 1254b23.

только одна форма общения – общение раба и рабыни. Поэтому и говорит поэт: “Прилично властвовать над варварами грекам”²⁴.

Разумное движение есть движение к наилучшему и к счастью. Способность понимать приказания рассудка обеспечивает пассивную возможность такого движения, способность судить – его активную возможность. Тот, кто способен лишь понимать приказы, предназначен к разумному движению не в меньшей степени, чем тот, кто рассуждает сам. Если его собственное суждение испорчено пороком, как это случается у тех, кто привычен к низким ремеслам и чувственным удовольствиям, то благая жизнь его в том, чтобы следовать увещаниям того, кто его превосходит. Если же никакого своего суждения о счастье и благой жизни он не имеет (а именно таких людей Аристотель называет рабами по природе), то всякий досуг и политические права только сделают его несчастным. Лучшее для такого человека – во всех делах исполнять приказы того, кто способен их отдавать, и замыслы того, кто способен их иметь. Отсюда утверждение, что «человек по природе своей есть существо политическое»²⁵: пусть сами рабы политикой и не занимаются, лучшее для них – служить свободным людям. Только в свободном рабовладельческом полисе каждый может быть счастлив независимо от своей природы.

Несправедливо, поэтому, говорить, что своим учением о рабстве Аристотель «рассек человеческий род надвое»²⁶. Напротив, аристотелевская апологетика рабовладения вытекает из представления, что природные формы континуально развиваются друг из друга, так, что всегда найдутся промежуточные звенья не только между человеком и животным, но и между рабами по природе и свободными людьми.

И наоборот, современное беспокойство по поводу рабовладения связано именно с рассечением, которое произвело Новое время; правда, отделило оно необязательно одних людей от других. Часто говорят об отделении Человека от Природы, но настоящая особенность Нового времени не в том, что оно

²⁴ Аристотель. Политика. С. 377. 1252b5–9.

²⁵ Там же. С. 379. 1253a3.

²⁶ Ross D.W. Aristotle. London; New York: Routledge, 1995. P. 253.

выдвинуло именно такую оппозицию, а в том, что специфически человеческим в человеке стало нечто, не имеющее ни малейшего подобия физической природы: декартовская мыслящая вещь, кантовская моральная личность, гегелевская негативность. Традиция, сформированная этими мыслителями, не может представить порядок вещей как совершенно непрерывный, ей обязательно надо сделать скачок в том месте, где «нечеловеческое» переходит в «человеческое». Все люди мыслятся как равные и свободные по природе, и достигается это благодаря их абсолютной привилегии перед остальным сущим. Но и само слово «человек» больше не может означать чего-то определенного, что можно встретить в физической природе. Его значение начинает сильно варьироваться. Например, авторы классических документов XVIII в. о правах человека могли иметь в виду только белых мужчин, обладающих собственностью²⁷. Некоторые современные эко-философы, наоборот, истолковывают понятие о человеке настолько широко, что его значение охватывает значительную часть живой и неживой природы²⁸.

Эта особенность современного мышления о человеке восходит, помимо прочего, к проблеме, поставленной Аристотелем: «[Платоники] пришли к выводу, что существуют идеи всего, что сказывается как общее, и получалось примерно так как если бы кто, желая произвести подсчет, при меньшем количестве вещей полагал, что это будет ему не по силам, а увеличив их количество, уверовал, что сосчитает. В самом деле, эйдосов, можно сказать, больше, чем единичных чувственно воспринимаемых вещей, в поисках причин для которых они от вещей пришли к эйдосам»²⁹.

Аристотель пытается устранить такой избыток способов говорить о вещах и настаивает, что есть эйдосы, способные к самодовлеющему существованию – формы, – и только они и составляют сущности, подлежащие познанию. Однако это решение не привело к полной унификации познания, поскольку

²⁷ См.: *Armitage D.* The Declaration of Independence: A Global History. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007. P. 76–77.

²⁸ Например, *Morton T.* Humankind. Solidarity with Non-human People. London and New York: Verso, 2018. 224 p.

²⁹ *Аристотель.* Метафизика. С. 327. 1078b35–1079a1.

требовало мыслить каждую вещь исходя из того, к чему она предназначена своей собственной формой. Получалось, что не только у раба и господина разные добродетели, но и у подлунного и надлунного мира разные законы.

Новое время радикализовало установку Аристотеля на то, что всякое познание есть познание форм³⁰, и стало мыслить весь мир как единую форму³¹, где ни одна вещь не имеет специфического телоса, но возможность или необходимость каждой определяется требованиями познаваемости и управляемости вообще – не для свободного человека, стремящегося к счастливой жизни, но для любого, кто постигает формальные причины. Целевые же причины были перенесены из физического мира в трансцендентальную плоскость: вещи больше не имеют собственных целей, но возможность или необходимость вещей априори предопределена целями познания.

Кант провел эту реформу аристотелизма на уровне его основополагающих понятий. Он убрал действие и претерпевание из списка категорий³² и применил эту пару уже к самим

³⁰ «Цель или Конечная причина не только бесполезна, но даже извращает науки, если речь идет не о действиях человека. [...] [К]то знает только действующее начало и Материальную причину..., тот может достигнуть новых открытий в отношении материи, до некоторой степени подобной и подготовленной, но не затронет глубже заложенные пределы вещей. Тот же, кто знает формы, – тот охватывает единство природы в несходных материях. И следовательно, он может открыть и произвести то, чего до сих пор не было, чего никогда не привели бы к осуществлению ни ход природных явлений, ни искусственные опыты, ни самый случай и что никогда не представилось бы человеческому мышлению. Поэтому за открытием форм следует истинное созерцание и свободное действие» (Бэкон Ф. Новый органон. Л.: Соцэкгиз, 1935. С. 198–199).

³¹ «[X]отя в природе не существует ничего действительного, помимо обособленных тел, осуществляющих сообразно с законом отдельные чистые действия, однако в науках этот же самый закон и его разыскание, открытие и объяснение служат основанием как знанию, так и деятельности. И этот же самый закон и его разделы мы разумеем под названием *форм*» (Бэкон Ф. Новый органон. С. 198).

³² Кант И. Критика чистого разума. 2-е издание (В), 1787 / Под ред. Н.В. Мотрошиловой, Б. Тушинга, Т.Б. Длугач, У. Фогеля // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках: в 5 т. Т. 2. Ч. 1 (Kant I. Kritik der reinen Vernunft. 2. Auflage (В), 1787 / Hrsg. von N. Motroschilova, T. Dlugatsch,

категориям, охарактеризовав с помощью нее их отношение к чувственности³³. Предметы опыта, который схватывают категории, не действуют и не претерпевают: поскольку они не составляют разных «природ», то не имеет смысла и вопрос о том, аутентично ли движение, которым движется та или иная вещь. Всякое движение равным образом следует из общих законов единственной Природы.

Однако единство опыта оказывается возможным благодаря тому, что в него включена инстанция, которая никогда не может быть всецело дана в нем как предмет: трансцендентальная апперцепция, которая мыслится как активная в отношении пассивных содержаний пространственного и временного созерцания³⁴. Получается, что отношения действия и претерпевания изгоняются из физического мира двусмысленным образом: все естественные движения и физические объекты перестают быть активными или пассивными в отношении друг друга, поскольку все равным образом претерпевают от трансцендентального сознания, двигаются не своим собственным, но его движением, что и позволяет эмпирическому сознанию естествоиспытателя обнаруживать предметы опыта всегда-уже пригодными для познания. (Это не тождественно отношению конечных вещей к божественному уму в аристотелевской физике. Хотя там вещи тоже движимы одной и той же первопричиной, они имеют разные природы, и движение,

V. Tuschling, U. Vogel // *Kant I. Werke. Zweisprachige deutsch-russische Ausgabe: in 5 Bdn. Bd. 2. Tbd. 1*). М.: Наука, 2006. С. 173. В 106.

³³ «*Восприимчивость* нашей души, [т.е. способность ее] получать представления, поскольку она каким-то образом подвергается аффицированию, мы назовем *чувственностью*; *рассудок* же есть способность самостоятельно производить представления, т.е. *спонтанность* познания». (*Кант И.* Критика чистого разума. С. 137–139. В 75; перевод исправлен по оригиналу. – Д.А.)

³⁴ «[Э]то представление есть *акт спонтанности*, т.е. оно не может рассматриваться как принадлежащее чувственности. Я называю его *чистой апперцепцией*, чтобы отличить его от *эмпирической* апперцепции...; ведь оно есть самосознание, которое – порождая представление *я мыслю*, – должно иметь возможность сопровождать все остальные представления и быть одним и тем же во всяком сознании; а само это самосознание никаким иным [представлением] сопровождаться не может» (*Кант И.* Критика чистого разума. С. 203. В 132.)

вытекающее из этих природ, может совпадать или не совпадать с божественным; в первом случае вещь действует или претерпевает по природе, во втором – претерпевает против природы.)

Происходит размежевание наук как бы на аристотелизм левого и правого полушария: на естественные науки, избавленные от целевых причин, и гуманитарные науки, избавленные от необходимости познавать природу, зато обремененные моральной миссией не вполне определенного свойства. Новая метафизика лишила внутренней ценности всю природу, кроме чего-то трудноуловимого в ней, некоего существа, которому доступна трансцендентальная точка зрения. Во всей вселенной только оно может действовать и претерпевать. Оно действует, когда стоит на трансцендентальной точке зрения, и претерпевает, когда отклоняется от нее. Что это за существо? «Человек», – говорил Кант. Но он хорошо понимал всю сложность этого утверждения, поскольку ответ на вопрос о том, что такое человек, не может вытекать ни из исследования природы, ни из метафизических спекуляций, но требует также моральных и религиозных основоположений³⁵. Гуманитарные науки постоянно переопределяют понятие о человеке и хранят огонь моральной веры в человеческое предназначение.

Рабство стало, в первую очередь, моральной и юридической категорией, а не этическим, хозяйственным и физическим отношением, которым оно было для Аристотеля. В физическом мире таких вещей, как рабство и свобода, строго говоря, нет, они относятся к вотчине морального суждения. Суждение – суверена, публики или совести – встает между всяким наличным положением вещей и его нравственной характеристикой³⁶.

³⁵ «Область философии в космополитическом смысле можно возвести к следующим вопросам: 1) Что я могу знать? Это показывает метафизика. 2) Что я должен делать? Это показывает мораль. 3) На что мне позволено надеяться? Этому учит религия. 4) Что такое человек? Этому учит антропология. Всё можно назвать антропологией, поскольку первые три вопроса отсылают к четвертому» (*Kant I. Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken. Bd. 28. S. 533. URL: <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/verzeichnis-gesamt.html>* (дата обращения: 11.08.2021).)

³⁶ «[П]ри различиях, имеющихсся между отдельными людьми, только приказания государства могут установить, что есть беспристрастие, справедливость

Пожалуй, сохранять этот «трансцендентальный» зазор между фактами и их оценкой было бы гораздо труднее, если бы рабство в наиболее очевидных своих проявлениях не было удалено в колонии, на периферию жизненного мира пишущей и читающей публики. Возникла парадоксальная ситуация: мыслители, живущие в рабовладельческом обществе, в большинстве своем отвергали рабство, но чаще всего не то, которое практиковало их общество, а некое умозрительное, вводимое в рассуждения о морали и политике лишь для того, чтобы прийти к неизбежности свободы. Одна только мысль о рабстве ужасала всякое разумное существо, но эта мысль сделала свой предмет настолько трудноуловимым, что он стал напоминать слона из басни. Не этой ли чертой нововременного мышления объясняется то, что рабовладение и сегодня предпочитают считать феноменом глубоко маргинальным, однако испытывают немалое беспокойство, когда кто-то дает ему неподобающую оценку, как если бы этим он накликал беду, которая и так обступила со всех сторон³⁷?

и добродетель. [...] Все законы, писанные и неписанные, нуждаются в толковании» (*Гоббс Т.* Левиафан / Под ред. В.В. Соколова // *Гоббс Т.* Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1991. С. 207, 213).

³⁷ «[Р]абство остается по-прежнему достаточно эффективной моделью экономики, о чем свидетельствует ее продолжающаяся (пусть и подпольная) практика по сей день» (*Аронсон О.В.* Свобода, равенство и рабство // *Полилог/Polylogos.* 2020. Т. 4. № 3). URL: <https://polylogos-journal.ru/s258770110012636-1-1/> (дата обращения: 03.08.2021). Подпольный характер рабовладения указывает на то, что оно сохраняет то положение, которое отвело ему Новое время, оставаясь вещью морально неприемлемой и одновременно экономически необходимой. Но как в Новое время рабовладение не исчерпывалось только колониальными практиками, так и современное рабство шире своей подпольной составляющей. Верно, что положение североамериканских поселенцев XVII–XVIII вв., связанных договорами о служении (*indentured servitude*), фабричных рабочих XIX в. и современных трудовых мигрантов в разных отношениях иное, нежели у античных рабов. Однако выполняемая ими работа часто обладает всеми признакам рабского труда, которые называет Аристотель. Либеральная философия, как правило, не считает это сходство существенным, а акцент делает на различиях: на последовательном распространении правовых гарантий вплоть до Всеобщей декларации прав человека 1948 г., на возможности легитимно бороться за улучшение своего

Список литературы

- Аристотель*. История животных. М.: РГГУ, 1996. 528 с.
- Аристотель*. Категории // *Аристотель*. Сочинения: в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1978. С. 51–90.
- Аристотель*. Метафизика // *Аристотель*. Сочинения: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 63–368.
- Аристотель*. Никомахова этика // *Аристотель*. Сочинения: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1983. С. 53–294.
- Аристотель*. О душе // *Аристотель*. Сочинения: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1976. 369–450.
- Аристотель*. Политика // *Аристотель*. Сочинения: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1983. С. 375–644.
- Аристотель*. Физика // *Аристотель*. Сочинения: в 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1981. С. 59–378.
- Аронсон О.В.* Свобода, равенство и рабство // Полилог / Polylogos. 2020. Т. 4. № 3. URL: <https://polylogos-journal.ru/s258770110012636-1-1/> (дата обращения: 03.08.2021).
- Бэкон Ф.* Новый органон. Л.: Соцэкгиз, 1935. 384 с.
- Гаджикурбанов А.Г.* Различение этических и интеллектуальных добродетелей в моральных доктринах Аристотеля и Спинозы (сравнительный анализ) // Философская мысль. 2016. № 3. С. 1–22. URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=18086 (дата обращения: 11.08.2021).
- Гоббс Т.* Левиафан / Под ред. В.В. Соколова // *Гоббс Т.* Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1991. С. 5–285.
- Доватур А.И.* Рабство в Аттике в VI–V вв. до н.э. Ленинград: Наука, 1980. 135с.
- Кант И.* Критика чистого разума. 2-е издание (B), 1787 / Под ред. Н.В. Мотрошиловой, Б. Тушлинга, Т.Б. Длугач, У. Фогеля // *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках: в 5 т. Т. 2. Ч. 1 (*Kant I. Kritik der reinen Vernunft. 2. Auflage (B), 1787 / Hrsg. von N. Motroschilova, T. Dlugatsch, B. Tuschling, U. Vogel // Kant I.*

положения, которую либеральные правительства признают за угнетаемыми меньшинствами. С аристотелианской точки зрения, наоборот, более существенным кажется сходство, ведь именно деятельность, которой человек постоянно занят, формирует его нрав и привычки. Сегодня это сходство не бросается в глаза по той причине, что прямое рабство остается спрятанным от взоров обывателей, публики и даже государственной власти.

- Werke. Zweisprachige deutsch-russische Ausgabe: in 5 Bdn. Bd. 2. Tbd. 1). М.: Наука, 2006. 1081 с.
- Ла Боэсси Э.* Рассуждения о добровольном рабстве. М.: Изд. Академии наук СССР, 1952. 200 с.
- Лебедев А.В.* Логос Гераклита. Реконструкция мысли и слова (с новым критическим изданием фрагментов). СПб.: Наука, 2014. 533 с.
- Платонов Р.С.* Социально-политическая трактовка концепции рабства по природе в философии Аристотеля // Полилог / Polylogos. 2019. Т. 3. № 4. URL: <https://polylog.jes.su/s258770110007796-7-1/> (дата обращения: 18.03.2020).
- Платонов Р.С.* Этическая трактовка рабства по природе в философии Аристотеля // Этическая мысль. 2020. Т. 20. № 2. С. 19-36.
- Aristotle.* Metaphysics. URL: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0052> (дата обращения: 11.08.2021).
- Armitage D.* The Declaration of Independence: A Global History. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2007. 320 p.
- Bodnar I.* Aristotle's Natural Philosophy. Stanford Encyclopedia of Philosophy. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/aristotle-natphil/> (дата обращения: 13.08.2021).
- Callard A.* Should We Cancel Aristotle? // New York Times, 21.07.2020. URL: <https://www.nytimes.com/2020/07/21/opinion/should-we-cancel-aristotle.html> (дата обращения: 11.08.2021).
- Kant I.* Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken. URL: <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/verzeichnisse-gesamt.html> (дата обращения: 11.08.2021).
- Kraut R.* Nature in Aristotle's Ethics and Politics // Social Philosophy and Policy. 2007. No. 24 (2). P. 199-219.
- Morton T.* Humankind. Solidarity with Non-human People. London and New York: Verso, 2018. 224 p.
- Ross D.W.* Aristotle. London; New York: Routledge, 1995. 336 p.

Slavery and Origins of Its Discontents

Daniil O. Aronson

PhD in Philosophy, Research Fellow. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Gonchamaya Str., 109240 Moscow, Russian Federation, e-mail: aronson.d.o@gmail.com

Abstract. Aristotle believed that some people are slaves by nature and that for them the condition of slavery is just and beneficial. This outlook is a consequence of key aspects of his philosophy. First, since the concepts of acting and being acted upon are used as basic categories of thinking, any change and movement is conceived as an asymmetric relation, where something acts and something else undergoes action, while the more a thing is able to act, the closer it is to perfection. Second, since nature makes no leaps, there are intermediate links between man and animal. People closest to animals and, therefore, least able to act, are naturally predisposed to follow the orders of their superiors.

Immanuel Kant carried out the most influential reform of Aristotelianism in modern times. He removed acting and being acted upon from the list of categories, and placed man outside physical nature, attributing to him the quality of moral personality, which has no preconditions in animals. As a moral being, man, alone in nature, retained the ability to act and undergo action. Slavery turned out more or less unacceptable, because all people were deemed free in their ability to act and equal in this absolute privilege over the rest of nature. At the same time, the very concepts of slavery and man began not so much to refer to specific phenomena as to express their moral and legal assessment. This referential ambiguity is a cause of discontents that the topic of slavery continues to generate today.

Keywords: slavery, nature, acting and being acted upon, community, state, happiness, Aristotle, Kant, categories, continuity

For citation: Aronson, D.O. “Rabstvo. Proiskhozhdenie bespokoistva” [Slavery and Origins of Its Discontents], *Istoriko-filosofskii ezhegodnik*, 2021, No. 36, pp. 365–383. (In Russian).

References

- Aristotle. “Fizika” [Physics], in: Aristotle. *Sochineniya: v 4 t.* [Works in 4 Volumes], Vol. 3. Moscow: Mysl’ Publ., 1981, pp. 59–378. (In Russian)
- Aristotle. “Kategorii” [Categories], in: Aristotle. *Sochineniya: v 4 t.* [Works in 4 Volumes], Vol. 2. Moscow: Mysl’ Publ., 1978, pp. 51–90. (In Russian)
- Aristotle. “Metafizika” [Metaphysics], in: Aristotle. *Sochineniya: v 4 t.* [Works in 4 Volumes], Vol. 1. Moscow: Mysl’ Publ., 1976, pp. 63–368. (In Russian)

- Aristotle. "Nikomakhova etika" [Nicomachean Ethics], in: Aristotle. *Sochineniya: v 4 t.* [Works in 4 Volumes], Vol. 4. Moscow: Mysl' Publ., 1983, pp. 53–294. (In Russian)
- Aristotle. "O dushe" [On the Soul], in: Aristotle. *Sochineniya: v 4 t.* [Works in 4 Volumes], Vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1976, pp. 369–450. (In Russian)
- Aristotle. "Politika" [Politics], in: Aristotle. *Sochineniya: v 4 t.* [Works in 4 Volumes], Vol. 4. Moscow: Mysl' Publ., 1983, pp. 375–644. (In Russian)
- Aristotle. *Istoriya zhivotnykh* [The History of Animals]. Moscow.: RGGU Publ., 1996. 528 pp. (In Russian)
- Aristotle. *Metaphysics* [<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0052>, accessed on 16.08.2021].
- Armitage, D. *The Declaration of Independence: A Global History*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2007. 320 pp.
- Aronson, O. V. "Svoboda, ravenstvo i rabstvo" [Liberty, Equality and Slavery], *Polilog/Polylogos*, 2020, Vol. 4, No. 3 [<https://polylogos-journal.ru/s258770110012636-1-1/>, accessed on 03.08.2021]. (In Russian)
- Bacon, F. *Novyi organon* [Novum Organum]. Leningrad: Sotsekgiz Publ., 1935. 384 pp. (In Russian)
- Bodnar, I. "Aristotle's Natural Philosophy", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* [<https://plato.stanford.edu/entries/aristotle-natphil/>, accessed on 13.08.2021].
- Callard, A. "Should We Cancel Aristotle?", *New York Times*, 21.07.2020 [<https://www.nytimes.com/2020/07/21/opinion/should-we-cancel-aristotle.html>, accessed on 16.08.2021].
- Dovatur, A.I. *Rabstvo v Attike v VI–V vv. do n.e.* [Slavery in Attics in the sixth and the fifth century BC]. Leningrad: Nauka Publ., 1980. 135 pp. (In Russian)
- Gadzhikurbanov, A.G. "Razlichenie eticheskikh i intellektual'nykh dobrodetelei v moral'nykh doktrinah Aristotelya i Spinozy (sravnitel'nyi analiz)" [The Distinction between Ethical and Intellectual Virtues in the Moral Doctrines of Aristotle and Spinoza (a comparative analysis)], *Filosofskaya mysl'*, 2016, No. 3, pp. 1–22 [https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=18086, accessed on 11.08.2021]. (In Russian)
- Hobbs, T. "Leviafan" [Leviathan], *Sochineniya: v 2 t.* [Works in Two Volumes], ed. by V.V. Sokolov, Vol. 2. Moscow: Mysl' Publ., 1991, pp. 5–285. (In Russian)

- Kant, I. “Kritika chistogo razuma. 2-e izdanie (B), 1787” [Kritik der reinen Vernunft. 2. Auflage (B), 1787], hrsg. von N. Motroschilova, T. Dlugatsch, B. Tuschling, U. Vogel, in: Kant I. *Sochineniya na nemetskom i russkom yazykakh* [Werke. Zweisprachige deutsch-russische Ausgabe], Bd. 2. Tbd. 1. Moscow: Nauka Publ., 2006. 1081 pp. (In Russian and German)
- Kant, I. *Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken* [<https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/verzeichnisse-gesamt.html>, accessed on 11.08.2021].
- Kraut, R. “Nature in Aristotle’s Ethics and Politics”, *Social Philosophy and Policy*, 2007, No. 24 (2), pp. 199–219.
- La Boétie, E. *Rassuzhdeniya o dobrovol’nom rabstve* [Discourse on Voluntary Servitude]. Moscow: Izd. Akademii Nauk SSSR Publ., 1952. 200 pp. (In Russian)
- Lebedev, A.V. *Logos Geraklita. Rekonstruktsiya mysli i slova (s novym kriticheskim izdaniem fragmentov)* [Heraclitus’s Logos. A Reconstruction of Thought and Word (With a New Critical Edition of the Fragments)]. St. Petersburg: Nauka Publ., 2014. 533 pp. (In Russian)
- Morton, T. *Humankind. Solidarity with Non-human People*. London and New York: Verso, 2018. 224 pp.
- Platonov, R. S. “Sotsial’no-politicheskaya traktovka kontseptsii rabstva po prirode v filosofii Aristotelya” [Social and Political Interpretation of the Concept of Natural Slavery in Aristotle’s Philosophy], *Polilog/Polylogos*, 2019, Vol. 3, No. 4 [<https://polylog.jes.su/s258770110007796-7-1/>, accessed on 18.03.2020]. (In Russian)
- Platonov, R.S. “Eticheskaya traktovka rabstva po prirode v filosofii Aristotelya” [An Ethical Interpretation of the Concept of Natural Slavery in Aristotle’s Philosophy], *Ethical Thought*, 2020, Vol. 20, No. 2, pp. 19–36. (In Russian)
- Ross, W.D. *Aristotle*. London; New York: Routledge, 1995. 336 pp.

РЕЦЕНЗИИ

Витгенштейн Л. Zettel.

Пер. В. Анашвили. М.: Ad Marginem, 2020. 240 с.

Для цитирования: Чугайнова Ю.И. Рец. на кн.: Витгенштейн Л. Zettel / Пер. В. Анашвили // Историко-философский ежегодник. 2021. № 36. С. 384–388.

For citation: Chugainova, J.I. “Rets. na kn.: Wittgenstein, L. Zettel / trans. by V. Anashvili” [Review: Wittgenstein, L. Zettel, trans. by V. Anashvili], *Istoriko-filosofskii ezhegodnik*, 2021, No. 36, pp. 384–388. (In Russian)

В 2020 г. вышло русское издание «Zettel» Людвиг Витгенштейна. За долгое время это первая крупная публикация философа на русском языке. Наиболее активно работы Витгенштейна переводились в 1990-е гг., а самым крупным изданием этого периода становится 2-томное издание 1994 г. под названием «Философские работы», включающее в себя все «крупные» тексты Витгенштейна: «Логико-философский трактат», «Философские исследования», «О достоверности», «Культура и ценность» в переводе крупного советского витгенштейноведа М.С. Козловой и Ю.А. Асеева. В начале XX в. Витгенштейн переводился уже не так активно, точнее сказать уже знакомые на русском языке тексты заново переводились и заново издавались. Особенно стоит отметить трехязычное издание

«Логико-философского трактата» 2011 г., содержащее немецкий оригинал, русский перевод Добронравова и Лахути, а также 2 английских перевода (Огдена и Пирса, МакГиннеса). Таким образом, на данный момент все крупные работы Витгенштейна имеют несколько вариантов переводов на русский язык, но переводческая деятельность до недавнего времени не затрагивала «Zettel». Как и все изданные на сегодняшний день тексты Витгенштейна, «Zettel» представляет собой последовательность пронумерованных заметок. Согласно предисловию к русскому переводу уникальность именно этого набора заметок состоит в том, «что коллекцию выписок и фрагментов «Zettel» формировал сам Витгенштейн, а «Философские исследования», «О достоверности», «Культуру и ценность», «Философскую грамматику», «Заметки о цвете», «Заметки о философии психологии» и т.д. – посторонние люди, нигде при этом не эксплицируя принципы, на основании которых осуществлялась публикация, не фиксируя, из каких манускриптов и машинописей набираются фрагменты, на какой стадии обработки и правки они находились на момент смерти автора и т.п.»¹. Впрочем, о том, что именно это собрание заметок составлено самим Витгенштейном, мы узнаем от Элизабет Энском и Генриха фон Вригта в их предисловии к «Zettel». Первое издание «Zettel» вышло в свет в 1967 г. сразу на двух языках – в оригинале на немецком и с английским переводом, под редакцией литературных душеприказчиков Витгенштейна фон Вригта и Энском (она же сделала перевод на английский язык). В систематизации заметок им помог Питер Гич. Сами заметки представляли собой фрагменты машинописных текстов, которые Витгенштейн хранил в коробке с надписью «Zettel». Этот материал был написан Витгенштейном с 1929 по 1948 г., хотя в предисловии обращается внимание на то, что большинство заметок относятся к 1945–1948 гг.

Возвращаясь к предисловию к русскому переводу «Zettel», стоит сказать, что фон Вригт, Энском, а также Р. Рис и есть «посторонние люди», сформировавшие корпус изданий позднего Витгенштейна таким, каким мы его знаем. Вригт, Энском и Рис – ученики и последователи Витгенштейна, ставшие его

¹ Витгенштейн Л. Zettel. М.: Ad Marginem, 2020. С. 14.

литературными душеприказчиками. Считается, что за каждым из них было закреплено определенное направление, в рамках которого они занимались публикацией и комментированием философского наследия Витгенштейна: «фон Вригту было доверено логическое, Энском – метафизическое, а Рису – мистическое»². С развитием витгенштейноведения действительно стали возникать вопросы по поводу систематизации и объединения тех или иных фрагментов наследия в одном издании, в том числе по тем причинам, которые указаны в предисловии переводчиком. Например, как и в случае с «Zettel», предисловие фон Вригта и Энском, сопровождающее издание нескольких записных книжек Витгенштейна под одной обложкой с названием «О достоверности», сообщало о том, что эта публикация не является выборкой. Но по мере того, как для исследователей становились доступны неопубликованные материалы наследия Витгенштейна, одного редакторского заверения стало недостаточно, а вопросы о систематизации наследия перерастали в недоверие к редакторам³.

Тем не менее, не отрицая назревшие вопросы относительно прозрачности принципов, которые служат основанием для публикации витгенштейновского наследия, мы можем наблюдать тематическую общность заметок, объединенных названием «Zettel». Главной темой «Zettel» является философия психологии. Первая заметка направляет нас к обсуждению Витгенштейном психологии Джеймса. Речь идет о том, что предшествует акту говорения. У Джеймса еще до акта говорения та мысль, которую собираются озвучить, присутствует в сознании как намерение. Именно эту связь между мыслью, намерением и произнесенным словом исследует Витгенштейн. Анализируя эту проблему на примере высказываний «Он сказал это» / «Он не просто сказал это, он имел это в виду», Второе высказывание

² Biletzki A. (Over)Interpreting Wittgenstein. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2003. P. 194.

³ Подробнее об этой проблеме см.: Biletzki A. (Over)Interpreting Wittgenstein. P. 187–198; Stern D. The Availability of Wittgenstein's Philosophy // The Cambridge Companion to Wittgenstein / Ed. by H. Sluga and D.G. Stern. New York: Cambridge University Press, 1996. P. 442–476.

соответствует идее Джеймса, и Витгенштейн указывает на то, что в этом случае между мыслью и словом вводится дополнительный элемент (подразумевание), который делает высказывание более значимым. Но для Витгенштейна Джеймс создает ложную картину использования выражений языка. Помимо этого развернуто рассматриваются примеры употребления выражений чувственных ощущений и ментальных состояний. Конечно, среди преимущественно философско-психологической тематики обнаруживаются вкрапления более общих рассуждений о философии. Особенно стоит отметить, что русское издание снабжено дополнительными (по сравнению с оригинальным изданием) примечаниями переводчика, которые и поясняют отсылки к Джеймсу, и дают навигацию по другим работам Витгенштейна, что помогает при чтении. Так, если читатель «Zettel» не знаком с текстами «Философских исследований», «Голубой книги» или «Коричневой книги» и не осведомлен о «языковых играх», «грамматике» и «следовании правилу», то реконструировать эти понятия, опираясь на сам «Zettel», будет проблематично. Этот пробел как раз удачно компенсируется примечаниями переводчика.

Наверно, самое точное описание места «Zettel» среди других работ Витгенштейна дано в одной из рецензий на ее первое издание «Я не должен говорить ни того, что «Zettel» содержит новые идеи, ни того, что все это уже было. Очевидно, что «Zettel» не будет иметь влияния «Философских исследований», но это вклад в наше понимание мысли Витгенштейна хотя бы потому, что некоторые знакомые ландшафты кажутся новыми и свежими благодаря новым описаниям, которые они получают»⁴. «Zettel» играет скорее второстепенную роль по отношению к тем же «Философским исследованиям». Многие фрагменты из «Zettel» пересекаются с «Философскими исследованиями». Например, то, что касается обсуждения Джеймса, созвучно последним заметкам первой части «Философских исследований» приблизительно с §647 по §691. Несмотря на такой «вспомогательный» характер этой работы она все же интересна

⁴ Gustafson D. Wittgenstein's Zettel // Philosophy. 1968. Vol. 43. No. 164. P. 164.

как материал для исследования связи витгенштейнианства и прагматизма, а также как источник дополнительных примеров к темам «Философских исследований».

Лучшую рекомендацию для чтения Витгенштейна дает сам Витгенштейн: «Язык – лабиринт путей. Тыходишь с одной стороны и знаешь свой путь; ты идешь к тому же месту с другой стороны и уже не знаешь пути». В этом смысле «Zettel» – это одна из карт философского лабиринта, которую составил Витгенштейн.

*Юлия Игоревна Чугайнова,
философский факультет МГУ
имени М.В. Ломоносова*

М. Хайдеггер: pro et contra, антология.
Науч. ред. Ю.М. Романенко. СПб.: РХГА, 2020.
1152 с.; **М. Хайдеггер и русская философская
мысль.** Коллективная монография. Отв. ред.
Ю.М. Романенко. СПб.: РХГА, 2021. 383 с.

Для цитирования: Михайлов И.А. Рец. на кн.: М. Хайдеггер: pro et contra, антология / Науч. ред. Ю.М. Романенко; М. Хайдеггер и русская философская мысль / Отв. ред. Ю.М. Романенко // Историко-философский ежегодник. 2021. № 36. С. 389–408.

For citation: Mikhailov, I.A. “Rets. na kn.: Romanenko Yu. (ed.) M. Khaidegger i russkaya filosofskaya mysl’; Romanenko Yu. (ed.) M. Khaidegger: pro et contra, Antologiya” [Review: Romanenko Yu. (ed.) M. Heidegger and the Russian Philosophical Thought; Romanenko Yu. (ed.) M. Heidegger: pro et contra, Anthology], *Istoriko-filosofskii ezhegodnik*, 2021, No. 36, pp. 389–408. (In Russian)

Heavy is good, heavy is reliable.
Boris ‘The Blade’

Очередной сборник работ о Хайдеггере¹, состоящий из одной тысячи (и еще полутора сотен) страниц, уже в силу своего объема пробуждает надежду, что здесь получит освещение большая часть тем, имеющих отношение к философии Хайдеггера.

¹ М. Хайдеггер: pro et contra, антология / Науч. ред. Ю.М. Романенко; вступ. статья Ю.М. Романенко, С.А. Коначева, А.Б. Паткуль, А.Э. Савин, А.В. Михайловский, Н.А. Артеменко. 2-е изд. СПб.: РХГА, 2020. 1152 с. (Русский Путь). – Далее цитируется как РС; ссылки в тексте.

Наряду с необычайно большим объемом тома обращают на себя внимание два обстоятельства, связанных с авторским коллективом, взявшимся за эту работу. Первое касается научного редактора книги. Обыкновенно мы ожидаем, что за сложное дело систематизации исследований в некоторой научной области берется человек, сам известный своими достижениями в этой области. Однако времена меняются. «Руководитель проекта и научный редактор книги», Ю.М. Романенко, еще года три назад ни в каком интересе к Хайдеггеру не замеченный, за эту работу берется². Второе обстоятельство касается необычайно большого количества авторов этого тома, которые были записаны в «составители». Их ровно 12 человек³. И это совершенно особый («наш, российский»?) феномен. Обыкновенно авторами научного проекта (научной идеи) – по крайней мере, в области философии – становятся не более 3–4 человек. Насколько, должно быть, титаническая была проделана работа, если для отбора *свидетельств* о философии Хайдеггера понадобилось целых 12 философов! Впрочем, как становится ясно уже из Предисловия, даже в сокращенном варианте этого пестрого коллектива – т.е. в качестве авторов вступительной статьи к сборнику⁴ – составителям не удалось достичь единства в определении научного подхода⁵. Помимо «разнородности

² Вероятно, начало интереса к Хайдеггеру (и, одновременно, появление намерения «систематизировать», подвести итоги всей многообразной рецепции Хайдеггера в России) следует датировать 2018 г. – одновременно с началом исследовательского проекта по проекту РФФИ «Рецепция и трансформация идей Мартина Хайдеггера в русской философской мысли» (2018–2020) № 18-011-00753, где Ю.М. Романенко выступал руководителем.

³ Помимо самого Ю.М. Романенко, также: Н.А. Артеменко, Д.Н. Гончарко, С.А. Коначева, А.Н. Крюков, А.В. Михайловский, С.В. Никоненко, А.Б. Паткуль, А.Э. Савин, В.Г. Арсланов, А.С. Лагурев, К.М. Антонов.

⁴ Написать ее доверили лишь половине из составителей (это Ю.М. Романенко, С.А. Коначева, А.В. Паткуль, А.Э. Савин, А.В. Михайловский, Н.А. Артеменко).

⁵ «Унифицировать разные подходы не представилось возможным», признают авторы (с. 7, сноска). Чуть далее составители пытаются выдать это за достоинство книги: воплощение самой идеи «pro et contra», «настоящий полифонический комплекс» (РС. С. 11).

стилистики и разности индивидуальных оценок», признаваемых самими авторами (РС. С. 7, сноска), указанные особенности напрямую сказались на качестве вводного текста: он имеет реферативно-назывательный, не аналитически-концептуальный характер; «актуальность и эвристичность» того, что составители называют «новой и оригинальной», методологической реконструкции «непрямой рецепции и обратной (“зеркальной”) рецепции философских идей» разглядеть не удастся.

В современной западной истории философии есть давняя и богатая традиция сборников, посвященных наиболее значимым философам современности (Гегелю, Дильтею, Brentano, Гуссерлю, Хайдеггеру) или их основным философским трудам. В отношении западных изданий жанровая и стилистическая определенность опознается достаточно определенно: это либо значимые отклики современников (последователей/учеников) мыслителя, высвечивающие важные аспекты мыслителя, в честь которого собирают книгу, либо представления отдельных проблем его философии, выполненные современными авторами, как правило, хорошо ориентирующимися в актуальных вопросах, поднятых их коллегами. Как обстоит дело с «русским Хайдеггером»?

Весь корпус перепечатанных в этом сборнике работ можно условно разделить на четыре группы: 1. Публикация фрагментов из работ русских религиозных философов первой половины XX в. (РС. С. 31–61, 87–89). 2. Тексты современных авторов, пытающихся затем вывести некоторые закономерности из этих кратких и обрывочных упоминаний (РС. С. 62–87). 3. Тексты авторов, которые вплоть до середины 90-х гг. своими работами о Хайдеггере или переводами его работ сформировали представление об этом философе в российском пространстве. (В алфавитном порядке: А.В. Ахутин, В.В. Библихин, Т.В. Васильева, П.П. Гайденко, А.А. Михайлов, А.В. Михайлов, В.И. Молчанов, Н.В. Мотрошилова, В.А. Подорога, Э.Ю. Соловьев, С.С. Хоружий, А.Г. Черняков⁶). 4. Разнородная по своему

⁶ Несколько особняком в этом ряду стоит известный германист А.В. Гулыга, для которого Хайдеггер никогда не был темой специального интереса, а также поэт А.В. Вознесенский, рассказывающий о своей личной встрече с философом.

качеству группа текстов, ранее публиковавшихся начиная с конца 90-х гг. Первые две группы текстов должны создать впечатление «исторической глубины» рецепции Хайдеггера, третья – представить основные парадигмы его интерпретации. Четвертая должна подтвердить, что «дело Хайдеггера живо» и продолжает оставаться в фокусе современных исследований. Посмотрим, что получилось в результате.

«Именем Хайдеггера»

«Хайдеггер в России», «Наш, российский Хайдеггер» – этот лейтмотив, внутренний нерв значительной части современных публикаций о немецком мыслителе, и он предельно отчетливо замечен на примере этого сборника. К сожалению, большая часть опубликованных текстов имеет к выбранному сюжетному герою, в честь которого они были выстроены, весьма отдаленное отношение. Это особенно хорошо заметно на примере Бердяева, но также и по материалам других авторов (Франк, Левицкий). Единственная закономерность, верно связующая все эти тексты, – это упоминание имени Хайдеггера или каких-либо слов, синтаксически совпадающих с теми, что некогда использовал немецкий философ. Признаться, этот подход кажется мне совершенно тупиковым. В 90-х его уже пытались использовать для феноменологии. Однако активная пропаганда т.н. феноменологии в России – так же, как и в этом альманахе по Хайдеггеру – использовала наиболее базовый уровень «сигнальной системы» (использование некоего ключевого слова), а потому только и могла в итоге обнаружить «несоответствие» интерпретации – тому, *что* интерпретируется, но никак не объяснить, в чем суть этого несоответствия. Результатом оказались фрустрация и чувство горделивого высокомерия.

Удивительно, но и едва ли не то же самое настроение демонстрируют и российские религиозные мыслители. (Похоже, уровень составителей соответствует тому, что они отбирают.) Большая часть этих текстов имеет отношение не к Хайдеггеру, а скорее подходила бы для хрестоматии о патологиях рецепции историко-философского наследия. По каким закономерностям

русский автор «узнает» нечто в текстах немецкого философа? Он проецирует на текст некоторые свои *ожидания* от того, чем может быть философия. В ряде случаев это набор личностных переживаний, который вообще сложно как-то комментировать. Описывая свои чувства от утраты жены, Бердяев вдруг протестует: «Не могу примириться с конечностью человеческого существования, которую Хайдеггер считает последней истинной» (РС. С. 47; орфография оригинала. – *И.М.*). Но где и когда Хайдеггер говорил нечто столь невообразимое? А неважно! Такая вот у его русского читателя «интуиция». Или вот еще одно прозрение.

«Мое отличие от Хайдеггера. Бытие и истина у него травма, сукровица, не отражение», – заявляет Лившиц (РС. С. 163).

Я понимаю, конечно, что обрывки сложных текстов немецкого мыслителя могут встраиваться у человека иной философской культуры (и уровня) в какое-то свое, особым образом организованное сознание. Только какое отношение все это имеет к философским проблемам?

Итак, первая главная проблема сборника в том, что он построен вокруг идеи «Хайдеггер в России», за которой не стоит никакой особой философской глубины. Высказывания российских философов 1930–1950-х гг. ничего не открывают нам относительно хайдеггеровской философии. Они больше говорят о самих русских философах, об их поисках, о том, как они понимают природу философского знания, к чему стремятся – чем о Хайдеггере⁷. Поэтому, строго говоря, эти тексты в сборнике о *Хайдеггере* совершенно неуместны. Они создают иллюзию философско-релевантной рецепции там, где ее и в помине не было. Они создают *миф традиции*.

Означает ли это, что тема «Бердяев/Хайдеггер» или «Франк/Хайдеггер» не заслуживает обсуждения? Конечно же, нет. Но делать это надо тогда с уважением к обеим сторонам. К Хайдеггеру – так, чтобы мы не принимали любые высказывания

⁷ Таковы, к примеру, несколько страниц цитат, выписанных С.Л. Франком из «Бытия и времени» (РС. С. 55–61) – в сборнике они почему-то фигурируют как «конспект».

о нем (да и вообще о любом другом великом философе) за выражение собственно философского подхода. С уважением к русской философской традиции – т.е. так, чтобы главной нашей задачей было не выискивание западных слов, которые в ней встречаются, но мы исходили бы из задач, которые эта русская философия перед собой ставит, и уж только на основе этого мы пытались бы затем определить, что и почему оказывается для нее неприемлемым, а что могло бы стать позитивной альтернативой.

К сожалению, нет никаких следов того, что составители хотя бы подозревают о существовании этой проблемы. Похоже, каждый факт упоминания Хайдеггера в русскоязычных публикациях столетней давности рассматривается ими с совершенной серьезностью как значимая философская данность, свидетельствующая о «рецепции» Хайдеггера в России. «Не будет преувеличением сказать, что к настоящему моменту сложилась аутентичная отечественная традиция перевода, прочтения и осмысления хайдеггеровских трудов» – заявляют авторы сборника (РС. С. 7). Что же именно это означает слово «аутентичный», столь любимое теми, кто воодушевляется языком Хайдеггера? Подразумевает ли оно точность? Адекватность? Воспроизведение тех основных проблем (и проектов их решения), которые были важны для немецкого философа?

Подобранные тексты авторов разных поколений пестрят «проницательными» разоблачениями: у Хайдеггера то «нет ответа», то он «сам сознаёт противоречивость своей философии» (РС. С. 127). При этом, однако, они тиражируют штампы неадекватных впечатлений о немецком философе. С завидным упрямством экзистенциалы «Бытия и времени» интерпретируются как «трагические» (РС. С. 91), Хайдеггер предстает непременно как «нигилист» (РС. С. 91, 126) Ни составители сборника, ни воспроизводимые ими авторы, судя по всему, не знают, кто дал начало традиции определять философию Хайдеггера как «глубоко *атеистическую*» (РС. С. 127, 128). Они не помнят, кто первый начал – за неимением лучшего! – записывать и Хайдеггера, и Ясперса, и, конечно, Сартра в «экзистенциализм» (а уж внутри этого экзистенциализма проводить систематизацию на «религиозный» и «атеистический»).

Вечное возвращение того же самого

Сама идея серии «Pro et contra» построена на убеждении, что повторная публикация некоторых «наиболее важных» текстов может стать значимым научным фактом. Что несколько (много) текстов, напечатанных повторно, способны на тот эффект, который не удался им по отдельности. Посмотрим, как обстоит дело с этими повторами. Заметная часть текстов воспроизводится не просто повторно, а уже в третий или даже четвертый раз. Так, например, «Ландшафт Шварцвальда» В.А. Подороги, фрагменты из которого приведены в этом сборнике (РС. С. 391–438), печатался до этого по крайней мере дважды, третье издание последовало в 2021 г.⁸ Совершенно особую форму этот «метод повторения» приобретает в случае текста А.В. Ахутина. Впервые опубликованный более 20 лет тому назад⁹, он сразу же привлек мое внимание как подробно обоснованная позиция известного исследователя по одной из центральных проблем хайдеггеровской философии. Это заслуживало обсуждения и разбора, об этом *стоило* говорить. В переводческой конференции, которую я организовывал год спустя¹⁰, копия этой публикации открывала «ридер» подготовленных для обсуждения материалов. Обсуждения, однако, не состоялось. В тот раз я впервые столкнулся с характерным для российской научной жизни феноменом, подтверждавшимся в последующие годы еще не раз: невыговоренность, не-озвученность собственной мыслительной жизни, характерная для подавляющего

⁸ Подорога В.А. Выражение и смысл. Ландшафтные миры философии. М., 1995. С. 246–330; Подорога В.А. Метафизика ландшафта. Коммуникативные стратегии в философской культуре XIX–XX веков. М.: Канон-Плюс, 2013. (См. также: Подорога В.А. Метафизика ландшафта: Коммуникативные стратегии в философской культуре XIX–XX вв. (О С. Киркегоре, Ф. Ницше, М. Хайдеггере). М.: Наука, 1993). Метафизика ландшафта: коммуникативные стратегии в философской культуре XIX–XX веков. М.: Канон-Плюс, 2021. 2-е изд.

⁹ Ахутин А.В. Dasein (материалы к истолкованию) // Философия в поисках онтологии: Сборник трудов Самарской гуманитарной академии. Вып. 5. Самара: Изд-во СаГА, 1998. С. 3–58.

¹⁰ «Проблемы перевода литературы по феноменологии и герменевтике» (Москва, октябрь 1999 г.).

большинства наших исследователей, настолько велика, что все силы, все внимание отдаются на озвучивание «своего» – собственной «позиции». Сколь бы случайной, фрагментарной, не относящейся к сути дела она ни была¹¹. Единственным эффектом привлечения внимания к этой статье стала ее перепечатка «Логосом» год спустя¹². Как это часто бывает, спустя некоторое время этот же текст воспроизводится снова, на этот раз в составе авторского сборника статей¹³. Однако и на этот, *третий* раз, никто, как кажется, не обращает внимания на серьезные проблемы, связанные с предложенным автором подходом к интерпретации Хайдеггера. Но вот то же самое нам предлагают уже по *четвертому* кругу (РС. С. 332–356), и тогда сам факт публикации одного и того же текста превращается уже в некоторый совершенно особого рода феномен. Мы теперь имеем дело как бы с регулярным – ритуально-назидательным? – воспроизведением «того же самого». Зачем? Потому ли, что воспроизводимое имеет непреходящее научное значение для нашей научной жизни? Однако фактически происходит нечто иное. Регулярно воспроизводимое консервируют в его неосмысленности и непонятности. Сама эта непонятность начинает функционировать как образец или «стандарт» интерпретации. Постоянство воспроизведения суггерировало устойчивость и надежность воспроизводимого. Воспроизведение создает иллюзию традиции.

В ряде случаев музейность этого помещенного в позолоченную раму портрета приобретает гротескные, если не печальные черты. Наряду с фрагментами русской религиозной или публицистической мысли, благополучно обогнувшей Хайдеггера

¹¹ В результате обсуждения на разного рода научных форумах (конгрессы, конференции, семинары) чаще всего имеют форму озвучивания различных мнений, которые связаны друг с другом лишь через общность звучания упоминаемых слов («Гуссерль», «Хайдеггер», «феноменология» и т.п.).

¹² Ахутин А.В. Dasein (материалы к истолкованию) // Логос. 2000. № 5/6 (26). С. 89–123. https://www.ruthenia.ru/logos/number/2000_5_6/2000_5-6_10.htm

¹³ Ахутин А.В. Поворотные времена. Статьи и наброски. СПб.: Наука, 2005. С. 551–600.

по касательной, составители считают необходимым воспроизвести наиболее одиозные образцы советской пропаганды, которым, вообще говоря, не место в сборнике научных статей¹⁴. Мне кажется, соединять в одном сборнике фельетоны-доносы и тексты философские – плохой стиль. Это безвкусно¹⁵.

* * *

Идея повторения как повторного воспроизведения некоторого набора текстов не является ни главной, ни исходной. Чуть позже я выскажу несколько гипотез о том, какую роль это повторение играет. Но обратим внимание на еще одну бросающуюся в глаза особенность подготовленного сборника «Pro et contra». Совершенно очевидно, работа над этой книгой ведется также и при еще одной руководящей идее (или цели). Она заключается не только в максимально полном воспроизведении прошлого, но также и идее *максимально широкого охвата*, возможно более полной репрезентации того, что составители считают исследованиями Хайдеггера. Именно поэтому задача заключается в том, чтобы «втиснуть» в него максимально большее количество текстов. Авторы должно быть как можно больше. Это осуществимо только если дать материалы в сокращенном варианте. Выбрав из них наиболее важное и ценное и отмечая выпущенные части одним из распространенных инструментов (знак «<...>»). Однако это решение сыграло с составителями злую шутку. Случайность, нерелевантность философии Хайдеггера, заметная уже на уровне выбора авторов и их произведений, воспроизводится здесь снова, но только с еще большей наглядностью. Чем более энергично вы кромсаете текст, вырезая «менее важное» иногда через каждые два-три предложения (РС. С. 565–589) – тем более вы стилизуете публикуемый

¹⁴ Так, например, воспроизводится фрагмент из идеологического фельетона середины 40-х гг.: *Быховский Б.Э.* Фельдфебели в Вольтерах (фашизм и философия). М.: Госполитиздат, 1943. С. 35–39. «Обер-лакеи фашизма», «горячечный бред», «датский обскурант, кликуша и психопат... Серен Кьеркегор...» – вот лишь немногие выражения этого пасквиля.

¹⁵ За Быховским у составителей тут же следует П.П. Гайденко.

текст под документ необычайной смысловой насыщенности. Наподобие тех фрагментов, которые делают для разного рода антологий из трудов Фомы Аквинского, Николая Кузанского, Иммануила Канта и многих-многих других мыслителей прошлого¹⁶. Но тем самым вы делаете еще более очевидным интеллектуальную ограниченность сохранных крупниц мудрости. В некоторых случаях эта ограниченность становится гротескно очевидной. Как, например, во фрагментах статьи Д.Ю. Дорофеева (РС. С. 1079–1089). Бывают авторы, встретив имя которых в качестве автора публикации, вы можете рассчитывать на интересный, профессионально написанный текст. А есть и те, которые являются «символом некачества». К числу последних, вне всякого сомнения, принадлежит Дорофеев. Если вы встречаете в его публикациях диковато звучащие пассажи, которым не удастся найти адекватности в работах философов¹⁷, о которых пишет этот автор, удивляться не стоит: на каком бы иностранном языке он ни читал, понимает он прочитанное весьма приблизительно¹⁸.

В питерском сборнике есть и многие другие «символы некачества». Наиболее ярким из них является А.Г. Дугин. Повторно предоставляя площадку советской идеологии, составители пропагандируют также идеологию *новую*. Последние лет десять приспособить Хайдеггера к борьбе за «Русский Логос»

¹⁶ Ср.: Антология мировой философии: в 4 т. М.: Мысль, 1970. Т. 2. С. 56–65; Т. 3. С. 102–104; 110–111 и т.д.

¹⁷ Например: «...Хайдеггер в “Бытии и времени” говорит о Dasein-аналитике как о “экзистенциальной антропологии”...» (РС. С. 1086).

¹⁸ Он неверно передает смысл слов, сказанных Хайдеггером Гуссерлю в 1929 г., на праздновании юбилея Гуссерля (ср.: Мартин Хайдеггер: сб. статей / Под ред. Д.Ю. Дорофеева, СПб.: РХГИ, 2004. С. 43; ср.: The Cambridge Companion to Heidegger / Ed. by Ch. Guignon. Cambridge, 1993. P. 84). Суть нацистских законов о «чистоте расы» 1933 г. Дорофееву, по всей видимости, не известна: он говорит о «чистке законов» нацистами» (там же. С. 44 / Cambridge Companion to Heidegger. P. 86). Неточности или ошибки здесь едва ли не на каждой странице подготовленного в 2004 г. издания. Тексты на немецком Дорофеев также понимает плохо. Это подтверждают его переводы в издании: Философская антропология Макса Шелера: уроки, критика, перспективы / Под ред. Д.Ю. Дорофеева. СПб.: Алетейя, 2011. 568 с.

в своих многочисленных публикациях и видеолекциях пытается А.Г. Дугин. «...[Н]еобходимо полное доверие к самому этому процессу, к чтению как таковому»; «надо вначале вслушаться», «надо настроиться»; «чтобы разочароваться, надо предварительно очароваться», – призывает нас этот автор (РС. С. 652). «Логика сегодня скучна, – продолжает он. – Западная цивилизация за две тысячи четыреста лет успела в ней разочароваться» (РС. С. 653). Однако всякий раз, когда в этих трескучих выражениях предлагают «настроиться, вслушаться и очароваться», забыть про «скучную» логику, чтобы тут же «фасцинироваться» – *Логосом*, мне чудится лишь захлёбывающийся от собственного волнения голос А. Проханова, агитирующего нас за «русскую Идею». Осознают ли составители, что предоставляют в этом сборнике площадку для агитации автору, цели которого довольно далеки от собственно философских? Писателю, который стремится «выжать» из популярного философа максимум пользы для своей неоязыческой идеологии? Как бы то ни было, А.Г. Дугин, популярный автор ютуб-роликов и видеолекций, впервые оказался в компании авторов, которые вроде бы занимаются философией на профессиональной основе.

Что не так?

Первая главная проблема сборника заключается уже в самой его идее: составители исходят из того, что у нас имела традиция рецепции Хайдеггера, значимость которой сохраняется и по сей день. Эту традицию, считают они, имеет смысл воспроизводить. Вместо того, например, чтобы попробовать прочесть Хайдеггера внимательнее. Вторая проблема вытекает из первой: этот подбор текстов случаен; он не основан на знакомстве с Хайдеггером. *К сожалению, воспроизведенная в сборнике советская рецепция философии Хайдеггера не может сегодня стать основой для серьезного мыслителя.* Несомненно, многим такая оценка покажется несправедливой или излишне суровой. Для ее иллюстрации я укажу на ряд наиболее очевидных проблем. Каждая из них будет касаться принципиальных для Хайдеггера вопросов.

Во-первых, русскоязычная практика интерпретации Хайдеггера совершенно неверно определяет *место* этого мыслителя в философской традиции двух последних столетий. В чем конкретно это проявляется?

1. Одна из главных проблем – в помещении его в контекст идей т.н. экзистенциализма. До середины 1960-х гг. это было отчасти неизбежно (в силу влияния французской философии на европейскую и американскую) – однако уже к началу 80-х гг. в западной литературе такие интерпретации перестали доминировать, уступив первенство более дифференцированному подходу. В советской философии, изолированной от исследований Запада, этот подход был законсервирован и продолжает воспроизводиться до сих пор. Кроме того, российские исследователи, как кажется, даже не задумываются о совершенно необходимых здесь терминологических разграничениях: «экзистенциализм» (Сартра) / «экзистенц-философия» (Ясперса) и «экзистенциальная философия» (как более расплывчатое и аморфное образование). Третий вариант фигурирует в качестве варианта, эквивалентного первому (РС. С. 66). При этом Хайдеггер не имеет отношения ни к одному из них. Вообще, сама тема экзистенциализма – это своего рода «слепое пятно» отечественной философии. Никто толком не знает, что это такое и когда появилось. Непонятно, к чему это можно применять. Выражение «глубоко экзистенциальный» (РС. С. 526) уже с 60–70-х гг. – необычайно распространенный и ничего уже не означающий штамп.

2. Вторая по популярности – рассмотрение Хайдеггера как продолжателя гуссерлевской феноменологии (в связи с чем *Dasein* частенько интерпретируется как видоизмененная проблема сознания [РС. С. 50, 53]). – Здесь надо заметить, что два лекционных курса (всего два!)¹⁹, на которые только и может хоть как-то опереться подобная интерпретация, имели вполне конкретную учебно-педагогическую цель. Собственно, в «Бытии и времени» философ значительно более тщательно и осторожно выбирает терминологию.

¹⁹ Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени / Пер. Е.В. Борисова. Томск: Водолей, 1998; Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии / Пер. с нем. А.Г. Чернякова. СПб., 2001.

Все остальные беды в значительной мере проистекают из этой неверной контекстуализации. Неверно определены *основные задачи* философии Хайдеггера. Вслед за тем неверно определены и *основные проблемы*, которые ставит и решает Хайдеггер ради достижения этих задач. Непонимание места Хайдеггера в контексте философии XX в. и невнимание к терминологии, которую он с большой тщательностью выбирает, выражается в не-распознании смысла ключевых понятий его философии. Приведу всего лишь 4 примера.

2.1. Систематические проблемы с *Dasein*, центральным термином хайдеггеровской философии периода «Бытия и времени».

2.2. Неверно понято, как и с какими целями Хайдеггер вводит категориальную пару «*Eigentlichkeit/Uneigentlichkeit*». – В «Бытии и времени» это необходимо, поскольку Хайдеггер не желает исходить из той или иной «заранее данной» сущности человека; сущее, о котором должна пойти речь, всегда «индивидуально», «всегда мое»²⁰, каждый раз я-сам. Если отказываешься от традиционной сетки философских категорий, то первые констатации вполне могут оказаться довольно скромными, а иногда еще и балансирующими на грани тавтологии. Вот так и получается, что первые характеристики того особого сущего, сущность которого ему заранее не предначертана, конкретизируется как альтернатива «собственности» (ориентированности на себя и свои «возможности») и несобственности (т.е. обращенности не на себя, а «в мир», на любое другое сущее) (БВ, 43). Предупреждая наиболее вероятное неверное понимание этого термина, Хайдеггер специально отмечает: несобственность «однако не означает, к примеру, “меньше” бытия или “более низкого” бытийного уровня» (БВ, 43). Вопреки этому начиная с 60-х гг. российская интерпретация навязывает Хайдеггеру аксиологически-ценностную дихотомию «подлинного/неподлинного» (в данном сборнике: РС. С. 50–54, 60, 67, 77, 88–89, 123–126, 140, 167, 171, 190). Данная интерпретация в значительной мере ориентируется на англоязычные интерпретации

²⁰ Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. В.В. Бибихина. М., 1997. С. 42. (Далее: БВ; цитируется в тексте.)

Хайдеггера²¹, которые в те годы были доступны в советских библиотеках; она отчасти предопределена также его неверной контекстуализацией как «экзистенциалиста».

2.3. Приписывая Хайдеггеру ценностные характеристики там, где они отсутствуют и не обращая внимания на совершенно естественную для онтологии того времени «ценностную нейтральность», русскоязычные публикации систематически ошибаются в отношении философа к вопросу о ценностях²².

2.4. Необыкновенно значимая для философии XX в. проблема эмоций и чувств, намеченная у Фр. Brentano, затем разработанная в трудах т.н. мюнхенских феноменологов (Т. Липпс, А. Пфендер), а затем блистательно разработанная М. Шелером, встраивается Хайдеггером в онтологию (!) через экзистенциал «*Befindlichkeit*» («расположенности») – структуры, которая лежит в основе того, что мы знаем как «настроения» (БВ, § 28–29). Однако и эта проблема ускользает от советских интерпретаций 60-х, отчего Хайдеггеру приписывают беспомощную тавтологичность²³.

²¹ В английском для категориальной пары «собственное»/«несобственное» не удается подобрать более удачных эквивалентов, нежели *authentic/unauthentic* – так в обоих имеющихся переводах на английский: Heidegger M. *Being and Time* / Transl. by J. Macquarrie & E. Robinson. Oxford UK; Cambridge USA: Blackwell, 1962. 589 p.; Heidegger M. *Being and Time* / J. Stambaugh translation. N.Y.: SUNY press, 1996. xvii, 487 p.; 2010. 2nd revised edit. 512 p.

²² «Более отрицательное значение, чем то, которое получило понятие ценности в философии Хайдеггера, трудно себе представить» – утверждает один из авторов (РС. С. 204).

²³ «...под феноменом *настроенности* он онтологически рассматривает не что иное, как то, что в онтическом плане хорошо известно как *настроение*», – полагает П.П. Гайденко (С. 141. Курсив мой. – И.М.). К слову, здесь составители, не заметив ошибки распознавания текста, оставили: «онтическом» (что особенно досадно ввиду критики Хайдеггером традиционной парадигмы зрения, видения (ср., напр., БВ, § 36). К слову, таких огрехов, причем в написании важнейших философских терминов, крайне много. Авторы систематически ошибаются в ключевых понятиях (напр., ошибаясь в написании “*élan vital*” [РС. С. 521]),

Питерская вариация «нашего российского» Хайдеггера

Итак, начнем. Господи, благослови!

Т. Горичева

Золотая осень. Церковь Андрея Первозванного к северу от Питера. А на этом фоне – Мартин Хайдеггер, слегка согнувшийся от напряжения: что-то тяжелое в советском эмалированном ведре образца 70-х гг. Чтобы сделать связь между культурами предельно отчетливой, название очередного сборника, «М. Хайдеггер и русская философская мысль»²⁴, дублируется на немецком языке, шрифтом, стилизованным под *Textur*. Замысел и жанр еще одной книги, посвященной Хайдеггеру, заставляет теряться в догадках. Она подготовлена примерно той же командой, что выпускала издание «Pro et contra»; в Предисловии заявлена как ее продолжение (МХ. С. 4). Точно так же, как и сборник 2020 г., вторая книга выходит в 2021 г. сразу 2-м изданием. В 2020 г. авторский коллектив стремился всячески обосновать свои амбиции на уровне «всероссийском»: претендуя на «целостный охват» рецепции идей немецкого философа в нашей стране, на «новую методологию» изучения его трудов. В 2021 г. задачи не менее масштабны:

...рассмотреть исторические истоки русской хайдеггерианы, методологические особенности истолкования его²⁵ текстов, а также перспективные направления трансформации его идей в современной ситуации как у нас в стране, так и за рубежом (МХ. С. 4).

Фактически же авторы занимаются более скромными делами. 200 экземпляров новой книги посвящены в основном двум задачам: (а) разъяснению текстов, опубликованных годом ранее в серии «Pro et contra» (т.е., в общем, тому, чего не хватало в раннее изданном томе), а также (б) реконструкции истории того,

²⁴ М. Хайдеггер и русская философская мысль. Коллективная монография / Отв. ред. Ю.М. Романенко. СПб.: РХГА, 2021. 383 с. (Далее: МХ; ссылки в тексте).

²⁵ Подразумевается, очевидно, Хайдеггер. – *И.М.*

как развивалось изучение Хайдеггера в Санкт-Петербурге. Наш, российский Хайдеггер теперь все более отчетливо опознается как *наш питерский* Хайдеггер. Через обе книги проходит это совершенно особое рассогласование между притязанием на всеобщность²⁶ и стремлением к локализации философа, к раскрытию того личностного, задушевного, что связывает питерских мыслителей с немецким автором (быть может, еще даже более мощным). Книга бережно воспроизводит материалы обсуждений, которые проходили в научных кружках и философских салонах Санкт-Петербурга. Мольба о благословении Господнем перед началом обсуждения философских идей (РС. С. 233), особая кулуарность упоминания всех когда-либо участвовавших в разговорах о Хайдеггере, по имени-отчеству (МХ. С. 101–155), да уже и сам факт подробного пересказа этих разговоров создают особый эффект причастности этого-вот и там-то вот формирующегося круга для нашего, всероссийского понимания немецкого философа. И действительно, величие немецкого мыслителя таково, что у каждого, похоже, должен быть «свой, личный хайдеггер», своя история соприкосновения с ним. Эта история, сколь бы мало она ни сообщала об идеях немецкого мыслителя, тщательно сохраняется и оберегается. Во всех своих мельчайших деталях (РС. С. 233–253, 254–266).

Итак, решение второй, «личностной» задачи удалось наиболее выпукло и убедительно. Решение же первой, содержательной, трудно счесть удачным. Для сборника в целом характерен стиль альманаха, хорошо знакомого многим по выходявшим в 90-х гг. «Метафизическим исследованиям»: вроде бы названы верные темы – однако статья заканчивается еще до того, как автор успел сформулировать проблему²⁷. Не удается раскрыть тему «герменевтическая феноменология» (МХ. С. 5–33). Обширные цитаты из российских и зарубежных авторов не проясняют природу ни герменевтики, ни феноменологии, не говоря уже

²⁶ «...настоящее издание внесет свой вклад в прояснение фундаментальных вопросов, которые были поставлены германским мыслителем» – надеются авторы (МХ. С. 4).

²⁷ Так же обстоит дело и в «Pro et contra» (ср. публикации Ю.М. Романенко [РС. С. 1063–1070])

об их «соединении». Некоторые из предложенных в этом сборнике интерпретаций вызывают сильное недоумение. Развязный фельетон Быховского, оказывается, был опубликован в «Pro et contra» неспроста: «...его сталинистская трактовка философии Хайдеггера, пусть и ошибочная, несравненно ближе к ее марксистскому пониманию и к истине хайдеггеровской мысли, чем последующие ее интерпретации у Лукача и в “поднадзорном советском неомарксизме”» – убеждает нас А.Э. Савин (с. 82). Если в 70–80-х гг. обращение к западным мыслителям – в том числе к Хайдеггеру – для многих в нашей стране было средством «духовной фронды» против официальной идеологии, то сейчас свободомыслие демонстрируют, обнаруживая везде и повсюду *марксизм*. Да что там марксизм! А.Э. Савин идет еще дальше, заявляя:

идея приоритета бытия над сознанием роднит философию Хайдеггера и ленинизм (С. 84).

Совершенно замечательный тезис! Как видно, автор не допускает мысли, что Ленин и Хайдеггер могли использовать слово «бытие» в совершенно различных смыслах.

Можно заметить, что Хайдеггер как мыслитель является вызовом, препятствием для большей части авторов, опубликованных в этом сборнике. Каждый борется с ним как может и как умеет. Кто выбирая исключительно биографические сюжеты в качестве значимых, а кто – политические. Лишь немногим авторам удастся выбрать философски в целом адекватный, корректный тон (ср. фрагмент из книги Т.В. Васильевой²⁸). Масштаб немецкого мыслителя таков, что для утверждения собственной, авторской *концепции* непременно необходима *полемика* с Хайдеггером. С.С. Хоружий разворачивает ее ради обоснования своего проекта «синергичной антропологии» (РС. С. 939–962; ср.: с. 357–372). Э.Ю. Соловьев навязывает хайдеггеровскому мышлению «претензии на неоригинализм» (РС. С. 313, 312) и т.п.²⁹ В.А. Подорога использует

²⁸ Васильева Т.В. Семь встреч с М. Хайдеггером. М., 2004. С. 99–116.

²⁹ Притом что идеи немецкой традиции исторического мышления безусловно важны для Хайдеггера, Э.Ю. Соловьев конструирует немецкий историзм

понятийные аллюзии, предоставляемые текстами немецкого мыслителя для своих собственных ландшафтно-антропологических идей. Следуя логике собственной творческой мысли, каждый из современных исследователей делает при этом то, что должен. Однако что это значит для сборника в целом? В итоге, мы получили несколько групп материалов. Одна разносит Хайдеггера в пух и прах за «грехи» и ошибки, которые сами же авторы немецкому философу и приписали. Вторая вдохновляется звучанием или ассоциативными возможностями некоторых понятий немецкого мыслителя и плетет понятийную ткань собственной философии⁵⁰. Третья делится впечатлениями и ассоциациями, возникавшими при чтении работ этого философа или даже личной встрече с ним. Четвертую группу образуют материалы неясного жанра и назначения; некоторые похожи скорее на конспект лекции популярного характера (Ф.И. Гиренок, РС. С. 552–564): формулировки приблизительны, а критика Хайдеггера не очень понятно даже с чем относится. Эти первые четыре группы имеют примерно одинаковое отношение к Хайдеггеру. Пятую группу текстов можно уподобить попыткам максимально точно описать цвет, фактуру и все в деталях складки фрагмента какого-то огромного животного, скрытого от наблюдателя дощатым забором. Через щели в ограде то тут, то там удастся разглядеть лишь отдельные мелькающие фрагменты этого существа; о его форме и размерах остается только догадываться. Информации настолько мало, что иногда приходится пользоваться записями переговоров наблюдателей, занявших разные места вокруг забора. Результат немногим лучше, нежели исследование слона в известной притче.

не без определенных упрощений. В этом «историзме» присутствуют Лютер, Гегель и Фейербах, однако нет ни следа Дильтея и Йорка фон Вартенбурга.

⁵⁰ Жанровое разделение «вариаций на тему» и собственно интерпретаций совершенно необходимо. В противном случае вы постоянно попадаете в ловушку, используя для «разъяснения» некоего философа прошлого слова мыслителя, который занимается обоснованием *собственной* философии. Так, например, не следует использовать Левинаса – тем более позднего, периода «Гуманизма другого человека» для интерпретации Хайдеггера (РС. С. 515, 525). И не стоит называть В.А. Подорогу «комментатором» (РС. С. 25).

Мы уже говорили о том, что не менее половины всех материалов сборника «Pro et contra» публикуется уже в 3-й или 4-й раз (вероятно, чтобы более прочно закрепилось в памяти у читателя). Однако зачем составителям непременно необходимо в очередной раз публиковать откровенно слабые тексты? Неужели они сами не видят их ущербности? Сборник статей, вышедший годом позже, частично раскрывает тайну. Очевидно, забота о создании видимости традиции рецепции идей заметно преобладает над стремлением понять идеи немецкого философа. Составителям важно не только создать иллюзию традиции, но еще и центрировать ее непременно вокруг Санкт-Петербурга. На фоне тщательно вычерчиваемой истории исследования Хайдеггера в *России* все более отчетливо проступают контуры особой *питерской* традиции, памятником которой становятся оба недавно опубликованных сборника. Эта «традиция» постепенно замыкается сама на себя. В одном издании она публикует тексты своих представителей, а в следующем эти тексты обсуждает (РС. С. 617–624 / МХ. С. 132–137); она теперь все больше интересуется собой – например, историей «онтологического общества» Санкт-Петербурга или обсуждения Хайдеггера на философском факультете СПбГУ (МХ. С. 109–156).

Для философии сегодняшних дней одним из вернейших способов показать влияние некоей идеи означает демонстрация ее присутствия в самых разных культурах, т.е. проведения т.н. компаративного анализа. Любой, кто этим занимается, уже своей способностью к «сравнению» возвышается до позиции наблюдателя, мало кому доступной. Пользуются этим приемом и в сборнике «РС». Однако компаративные параллели, бессмысленные и беспощадные, помогают мало. Тем более, что для их проведения авторам кажется достаточным шапочного знакомства с темой³¹.

³¹ «Любому человеку, мало-мальски знакомому с текстами Хайдеггера и его пониманием Dasein («здесь-теперь-бытие»), а также с культурами Востока, сразу же приходят на ум...» (РС. С. 504) – так выглядит для автора минимально необходимое условие для компаративного анализа. Вот только *что* значит в философии быть знакомым с чем-то «мало-мальски»? (Приблизительность понимания термина «Dasein» автор иллюстрирует достаточно наглядно.) Что

* * *

Мы можем подвести определенные итоги. Для российской мысли Мартин Хайдеггер является сложным персонажем. Он вызывает целую гамму чувств: восторга и восхищения, любопытства, возмущения, негодования, неудовольствия и т.п. Эту противоречивую фигуру в российской традиции непременно следует каким-то образом локализовать, «вписать». Необходимо этого дикого зверя как-то «приручить». Тогда, возможно, ты, говорящий и пишущий о нем, найдешь свою связь с российской, а заодно и с западноевропейской традицией. И наконец-то освободишься для выражения собственных творческих идей.

«Короче говоря, Хайдеггер – в духовном отношении тупик. Преодолеть его можно лишь одним способом – повернуться к нему спиной и искать свободного пути» (РС. С. 91).

Сообразно этому девизу, выступающему интеллектуальным лейтмотивом обоих питерских изданий, нам открывается достаточно большой набор общих рассуждений о философии Хайдеггера, еще более богатая и разнообразная гамма чувств, вызываемых этим мыслителем. Мы видим, что самые первые попытки прочтения одного из сложнейших произведений XX в. закончились неудачно. Уже тогда это стало поводом для несколько высокомерного отношения к тому, что осталось непонятым. Сохраняющуюся и по сей день неизвестность Хайдеггера в России начинают представлять как богатую традицию интерпретаций. Однако увесистые тома не способны создать видимость присутствия.

*Игорь Анатольевич Михайлов,
Институт философии РАН*

бы могла означать для европейца «мало-мальская» степень знакомства с другими культурами? Что в некоторых странах для еды используют палочки, а в других встречаются чудачки, гуляющие босиком по раскаленным углям?

Многие из предложенных авторами «компаративных» параллелей откровенно сомнительны. Так, например, авторы пишут о «глубоко экзистенциальном» характере даосской мысли, о «даосском экзистенциализме» в учении «Чжуан-цзы» (С. 526), при этом под «экзистенциальным» понимая – иллюзорное (С. 527). Это, конечно же, неверно.

**Джохадзе И. Брэндом о Гегеле:
опыт аналитического прочтения
«Феноменологии духа».**

М.: Канон+, РООИ «Реабилитация», 2021. 224 с.

Для цитирования: Логинов Е.В. Рец. на кн.: Джохадзе И. Брэндом о Гегеле: опыт аналитического прочтения // Историко-философский ежегодник. 2021. № 36. С. 409–413.

For citation: Loginov, E.V. “Rets. na kn.: Dzhokhadze I. Brendom o Gegele: opyt analiticheskogo prochteniya” [Review: Dzhokhadze I. Brandom’s Hegel: An Analytical Reading of the Phenomenology of Spirit], *Istoriko-filosofskii ezhegodnik*, 2021, No. 36, pp. 409–413. (In Russian)

Новая книга Игоря Джохадзе посвящена одному конкретному аспекту творчества Роберта Брэндома – его неопрагматистскому истолкованию «Феноменологии духа» Г.В.Ф. Гегеля. Эту работу можно считать некоторым дополнением к книге Джохадзе «Аналитический прагматизм Роберта Брэндома» (2015).

Брэндом – один из самых заметных современных философов, системостроитель и человек, который пытается быть наследником одновременно прагматизма, зрелой аналитической философии второй половины прошлого века и немецкого метафизического идеализма. Такое сочетание действительно провоцирует интерес: одним покажется странным в наш век почти победившего физикализма быть всерьез очарованным идеалистическими системами; другим будет неясно, как после Голгофы духа можно без иронии смотреть на попытки американских

профессоров разобраться отдельно в истине, отдельно в значении, отдельно в сознании и т.п. Чтобы выяснить, как такое сочетание возможно внутри творчества Брэндома, вполне разумно обращаться не только к его собственно теоретическим работам, но и к историко-философским трудам. Благо свою философию Брэндом действительно пытается подпитывать не только историческими упоминаниями (как это порой делает его коллега по т.н. «аналитическому гегельянству» Дж. Макдауэлл), а предлагает некоторые развернутые толкования крупных явлений в истории западноевропейской философии. В данном случае он обратился к «Феноменологии духа», результатом чего стала работа «A Spirit of Trust: A Reading of Hegel's Phenomenology» (2019). Это фундаментальное исследование и находится в центре внимания Джохадзе в рецензируемой книге.

Можно ли говорить о том, Брэндом явил нам новое слово в гегелеведении? Нет, считает Джохадзе. Прочтение, которое предлагает нам Брэндом, является чуть ли не намеренно аисторичным. Ему важно не найти истину относительно того, что думал Гегель о том-то и том-то (что должно быть целью гегелеведа), а важно понять, что мы можем сделать с Гегелем сегодня. Честно говоря, порой при знакомстве с гегелевыми штудиями Брэндома появляется ощущение, – особенно на фоне его основных работ, таких как «Make It Explicit» (1994), – что он чуть ли не шутит. В 2002 г. он обратился к наследию Гегеля в сборнике свободных историко-философских эссе «Tales of the Mighty Dead», а в 2008 г. опубликовал *рецензию* на «Феноменологию духа», в которой он сообщил англоязычной публике о работе ранее неизвестного йенского философа Георга Гегеля, удивительным образом предвосхитившего послевоенный холизм в аналитической философии. С другой стороны, довольно трудно примирить оценку Брэндома как человека, который недопустимо несерьезно относится к наследию Гегеля, с тем фактом, что в «A Spirit of Trust» более восьми сотен страниц плотного текста. Книга Джохадзе позволяет нам подступить к этому кажущемуся противоречию между чуть ли не юмористическим настроем Брэндома и фундаментальностью его работы. Каким предстает нам Гегель в джохадзовой интерпретации работы Брэндома?

Прежде всего, это идеалист в метафизике, но реалист в теории познания: разум не создает реальность, он ее конструирует и репрезентирует. При этом некоторые части реальности невозможны, если имеют место некоторые другие части реальности. Например, моя чашка не может быть синей, если она уже белая (в одном и том же смысле, в одном и то же отношении, разумеется). А это говорит нам о том, что сама реальность как таковая имеет концептуальную природу.

Как и англоязычные «гегельянцы» прошлого, такие как Брэдли, Брэндом прилагает усилия, чтобы не казаться при этом утверждением психологистом и берклианцем. Впрочем, как показал юный Дж.Э. Мур, Брэдли как раз не смог последовательно держаться антипсихологизма. Брэндом считает, что он избегает этой участи. В частности, насколько я понимаю, он считает так как раз потому, что полагается на раннюю аналитическую философию, но не на Мура, а на Фреге. Гегелевское различие явление/реальность Брэндом призывает понимать как фрегевское различие смысла/значения. То, что есть для сознания, есть смысл; то, что дано в этом смысле, есть значение, или реальность. Это, мне кажется, продуктивная и интересная аналогия, однако, она сама не может заставить познание работать. Нужна структура, в рамках которой мы будем взаимодействовать со смыслами, выяснять, на какие значения они указывают. Эта структура является центром ранней философии Гегеля, считает Брэндом.

Речь идет о теме борьбы за признание, которая стала знаменитой благодаря популярности пассажа про раба и господина. Конечно, после французского гегельянства XX в. в этом суждении нет ничего нового, однако Брэндом все же вносит свою лепту в историю этого сюжета: он увязывает известные рассуждения Гегеля про признание с прагматистским фаллибилизмом и антифундаментализмом, и распространяет логику этой образа на все познание. Поскольку у нас нет права полагаться на чувственную достоверность, мы должны довериться тому, как наше познание растворено в социальных практиках, главным механизмом которых является как раз признание, которое существенно у Гегеля для самосознания.

На мой взгляд, крайне рискованно распространять образ, который в феноменологическом рассмотрении выступил как

момент довольно незрелого самосознания, в качестве основания для общества, которое относится к сфере объективного духа. Внутри гегелевской мысли как таковой, насколько я ее понимаю, то, что делает Брэндом, невозможно. Мало того, что тут смешиваются разные ее уровни. Так и внутри уровня самосознания дело вовсе не обстоит так мило, как описывает Брэндом, – борьба за признание есть именно что *борьба*, это вовсе не журнальная полемика между уважаемыми людьми, как это получается у Брэндома¹. Я также не уверен соответствует ли то, что он говорит о признании и сообществе, прагматизму. Насколько я понимаю роль признания сообществом у Пирса, дело не обстоит таким образом, что то, что вытребовало себе всеобщее признание, и есть действительно истинное. Объяснение идет с другой стороны: то, что есть действительно истинное, рано или поздно получит признание сообщества. Впрочем, разумеется, Брэндом вправе не считаться с этими особенностями идей Гегеля и Пирса. Однако когда он говорит, что дух Гегеля есть «сумма самосознаний», которые друг друга признают, трудно удержаться от вопроса о том, действительно ли это *толкование* Гегеля хотя бы каком-то смысле?

В этом контексте интересен спор Брэндома с Макдауэллом, который приводит Джохадзе. Макдауэлл считает, что в «диалектике раба и господина» речь идет про одного индивида, в котором выделяются два модуса: рабский и господский. Брэндом возражает, что тут не учтена интересубъективная природа рациональности: познание сущностно социально. Это действительно интересный спор, однако, мне кажется, он все же лишь косвенно касается Гегеля. «Феноменология духа» частично построена на игре между точкой зрения философа, который уже прошел феноменологический путь, и точкой зрения духа в каждом конкретном моменте. Для духа на уровне «диалектики» господства и рабства действительно есть два самосознания, но из перспективы философа мы видим, что все время дух был

¹ Конечно, ученый порой ставит очень многое на свои научные убеждения. Но говорить, что современный научный работник всегда, главным образом или в основном борется за признание так, как это описано у Гегеля в пассаже про раба и господина, кажется, все же чрезмерно.

един. Я не хочу сказать, что феноменологический путь не мог бы быть иным, это отдельный большой вопрос. Но я действительно думаю, что тот путь, который описывает Гегель, лишь отдаленно напоминает то, о чем говорит Брэндом. И Джохадзе это убедительно показывает². Он считает, что Брэндом «перескакивает» через целые главы и разделы «Феноменологии духа» – и это действительно так. А между тем, работа Гегеля – это введение в систему науки, а вовсе не собрание остроумных наблюдений. Такой метод толкования, пожалуй, до некоторой степени был бы уместен применительно, например, к «Опыту» Локка, но в отношении к Гегелю он дает странные результаты.

Впрочем, такие странные интерпретации в истории философии в итоге порой оказываются продуктивны, что очевидно на примере, скажем, творчества А. Кожева. Проблема, однако, кажется, в том, что Кожев, оригинально истолковав Гегеля, дал европейской философии новые темы. Брэндом же пытается показать, – в духе своей шуточной рецензии на Гегеля – что Гегель говорит о том же, что и аналитические философы. Но что так понятый Гегель может добавить к тому, что аналитические философы уже знают? Неясно. Джохадзе говорит, что рассмотрение Брэндомом Гегеля прежде всего помогает нам понять самого Брэндома. Но в чем? Это осталось для меня непонятным.

*Евгений Владимирович Логинов,
философский факультет МГУ
имени М.В. Ломоносова*

² Любопытно, что в последние годы второго десятилетия текущего века тема признания в связи с Гегелем получила развитие не только в аналитическом прагматизме Брэндома, который от аналитической философии идет к континентальной, но и у Резы Негарестани в работе «Intelligence and Spirit» (2018), которую можно, с определенной точки зрения, рассматривать как попытку с глубоко «континентальной» стороны зайти на «территорию» аналитических философов.

Кюн М. Кант: Биография.

Пер. с англ. яз. А. Васильевой,

под науч. ред. К. Чепурина.

М.: Издательский дом «Дело»

РАНХиГС, 2020. 608 с.

Для цитирования: Жаворонков А.Г. Рец. на кн.: Кюн М. Кант: Биография // Историко-философский ежегодник. 2021. № 36. С. 414–418.

For citation: Zhavoronkov, A.G. “Rets. na kn.: Kühn M. Kant: Biografiya” [Review: Kühn M. Kant: A Biography], *Istoriko-filosofskii ezhegodnik*, 2021, No. 36, pp. 414–418. (In Russian)

Уже давно стало общим местом говорить о Канте как о классическом кабинетном мыслителе, жизнь которого была подчинена жестким правилам, а следовательно, крайне скучна для внешнего наблюдателя. Этот взгляд во многом определили многочисленные биографии Канта, начиная с тех, что были написаны его современниками и друзьями – Боровски, Васиански и Яхманом, – и заканчивая теми, чьими авторами становились известные философы и кантоведы XX в. (Форлендер, Кассирер и мн. др.). К сожалению, не является исключением и написанная живым и доступным языком биография А.В. Гулыги, сыгравшая, наряду с выходом академического издания работ Канта, ключевую роль в дальнейшей популяризации философии Канта в русскоязычной среде. Уже в предисловии к ней мы читаем, что «у Канта нет иной биографии, кроме истории его учения», т.е. внутренней истории мыслей, в противоположность монотонной и в целом малоинтересной для читателей

«внешней» истории¹. Лишь в последние несколько десятилетий «монохромная» тенденция изображения Канта претерпела серьезную трансформацию – в значительной мере благодаря выходу биографии Манфреда Кюна, теперь опубликованной и на русском языке.

В немецкоязычной и англоязычной среде книга Кюна неслучайно и вполне обоснованно служит современным «золотым стандартом» для биографий Канта, заменив собой вышедшую в 1924 г. двухтомную биографию Карла Форлендера. В обширном прологе Кюн уделяет внимание как книге Форлендера, так и другим биографиям, справедливо воздавая должное и Гулыге как автору одного из лучших существующих жизнеописаний Канта. Очень убедительно и наглядно восстанавливая контекст написания и публикации биографий Боровски, Васиански и Яхмана, Кюн объясняет причины их сходств – как в апологетическом тоне, так и в выборе материала². Упоминает Кюн и о других близких друзьях Канта (Якобе Краусе и Карле Людвиге Пёршке), которые могли бы написать его биографии, но по разным причинам этого не сделали.

Важной отличительной чертой и неоспоримым достоинством книги Кюна, проявляющимися уже в прологе, является то, что ее автор с самого начала ставит перед собой две основные, связанные друг с другом задачи – представить цельную картину эволюции идей Канта и, в отличие от своих предшественников, доказать, что жизнь «внешняя» Канта была ничуть не менее интересна, чем жизнь «внутренняя». В целом, если не принимать во внимание некоторые частные вопросы, о которых будет сказано чуть ниже, Кюну удается достичь обеих целей. В его биографии Кант представлен не одномерным моральным образцом (как в апологетических биографиях, написанных его современниками), а человеком с непростым характером – глубоким и многосторонним, но в то же время не лишенным слабостей и недостатков. В последнем отношении

¹ Гулыга А.В. Кант. М.: Молодая гвардия, 1977. С. 5.

² Методологически дистанцируясь от этих биографий, Кюн в то же время – вполне справедливо – признает их важность как исторических источников и регулярно к ним обращается.

характерна история о вражде Канта с крузианцем Даниэлем Вейманом, его конкурентом за профессорское место в Альбертине. В свою очередь, философское развитие Канта Кюн описывает в доступной для широкой аудитории форме, успешно избегая грубых ошибок и упрощений.

Событиям ранних и средних лет жизни Канта Кюн нарочито и обоснованно уделяет большее внимание, чем годам поздним, поскольку именно последние оказываются в фокусе биографий, написанных друзьями философа. Правда, о ранней жизни Канта и даже о годах его философского расцвета мы, несмотря на значительные продвижения в изучении текстов и контекстов того времени, а также на вышедшие академические издания кантовских лекций и писем, все еще знаем меньше, чем о периоде с конца 1770-х гг. По этой причине в тех нередких случаях, когда дошедшие до нас сведения не могут быть убедительно и окончательно подтверждены, Кюн не стесняется говорить, что некоторое событие или обстоятельство жизни Канта является лишь вероятным, хотя и вполне вписывается в логику рассуждений биографа.

Содержательные достоинства исследования Кюна являются следствиями глубины и основательности его подхода. Кюн детально описывает все грани социальной жизни Канта, его отношения с друзьями, коллегами и учениками – на фоне широкого контекста интеллектуальной жизни Германии XVIII в. Одна из наиболее удачных линий в повествовании Кюна рисует читателям картину развития кантовских представлений о религии, а также поясняет причины его сложного отношения к теологии, в особенности к пиетизму, широко представленному в академических кругах Кенигсберга³. В частности, Кюн наглядно показывает, насколько основанное на современном историко-философском каноне представление о методах современной Канту философии расходится с фактической ситуацией ее преподавания

³ В то же время, в отличие от ранних биографов Канта, Кюн не считает, что пиетизм оказал значительного влияния на кантовскую философию. С этой точкой зрения солидарны и другие ведущие исследователи, например Аллен Вуд (см.: Wood, A. Kant and Religion. Cambridge: Cambridge University Press, 2020. P. 110).

в прусских университетах, в которых в течение большей части XVIII в. теология все еще доминировала над философией, а такие мыслители, как Декарт, упоминались преимущественно в негативно-полюемическом контексте. В описании поздних лет Канта Кюн не обходит вниманием такие важные темы, как его негативное отношение к попыткам дальнейшего развития своей критической философии, в частности в работах Фихте, академической карьере которого Кант деятельно способствовал. Полного списка подобных примеров с пояснениями хватило бы на отдельную статью.

Относительно небольшие недостатки книги Кюна касаются не того, что написано, а того, что в ней отсутствует. Так, у Кюна мы не находим следов довольно активной – уже на момент выхода оригинального английского издания в 2001 г. – академической дискуссии о понятии расы в философии Канта: эту полемику, как и обсуждение вопросов, связанных с отношением Канта к женщинам, Кюн почти полностью обходит вниманием, ограничиваясь лишь пересказом пары небольших анекдотов (например, на с. 169–170). (Впрочем, на подобный упрек можно было бы ответить, что участие во всех острых дискуссиях вокруг философии Канта не входит в задачи автора интеллектуальной биографии, в отличие от авторов специальных, преимущественно небиографических по своему характеру исследований.) Кроме того, Кюн недостаточно подробно прописывает некоторые темы, касающиеся философских влияний, к примеру роли идей и концепций Юма (в т.ч. его принципа причинности), на формирование кантовской критической философии. Последнее обстоятельство, на которое указывает и ряд известных кантоведов⁴, вызывает особое сожаление: Кюн предлагает нестандартный для кантоведческого мейнстрима взгляд, упоминая о значительном характере этих влияний, однако в дальнейшем не развивает свой тезис об адекватности понимания Кантом юмовского принципа.

В целом предложенная Кюном версия жизнеописания Канта представляет собой образцовую интеллектуальную биографию философа, нашедшую баланс между детальным и красочным

⁴ См., например, рецензию Т. Штурма: Sturm, T. Review: Kant: A Biography, *The Philosophical Quarterly*, 2004, Vol. 54, No. 216, pp. 478–479.

изображением исторических событий и убедительным описанием генезиса и развития ключевых идей, происходившим в этом контексте. Русский перевод книги выполнен на хорошем уровне и успешно передает легкий стиль оригинала. Единственным курьезом является замена аутентичного портрета, использованного в английской версии, на профиль Фридриха Генриха Якоби; впрочем, эта ошибка характерна для многих книг о Канте.

*Алексей Геннадьевич Жаворонков,
Институт философии Франкфуртского университета
им. И.В. Гёте; Институт философии РАН*

**Аронсон Д.О. Сделки разума:
конституция кантовской философии права.
М.: Издательский Дом ЯСК, 2020. 240 с.**

Для цитирования: Судаков А.К. Рец. на кн.: Аронсон Д.О. Сделки разума: конституция кантовской философии права // Историко-философский ежегодник. 2021. № 36. С. 419–429.

For citation: Sudakov, A.K. “Rets. na kn.: Aronson D.O. Sdelki razuma: konstitutsiya kantovskoi filosofii prava” [Review: Aronson D.O. Deals of Reason: The Constitution of Kant’s Philosophy of Right], *Istoriko-filosofskii ezhegodnik*, 2021, No. 36, pp. 419–429. (In Russian)

Систематика трансцендентальной философии Иммануила Канта хранит в себе одно примечательное умолчание. Первая часть «Метафизики нравов» (1797) посвящена изложению критической философии права, однако систематика философских наук, как она выглядит в основополагающих работах Канта 1780-х гг., отдельной науки права, казалось бы, не включает. В этой связи возникает неизменно дискуссионный среди кантоведов вопрос: есть ли у философии права Канта законное место в системе критического идеализма, и если да, то каково оно и каков специфический предмет философской науки права. В другой формулировке это вопрос о способе обоснования понятия права в трансцендентальной философии: осуществляется ли оно при посредстве категорического императива морали в той или иной его формулировке, так что и сам «всеобщий принцип права» есть в таком случае своего рода категорический императив и, стало быть, синтетическое суждение априори, или же проводится независимо от морального принципа и от этики в целом, и в таком случае всеобщий принцип права

вполне может быть аналитическим положением. Именно эта проблема находится в фокусе внимания монографии Д.О. Аронсона, представляющей собой сильно переработанную версию его диссертации.

Если диссертация автора ограничивалась проблематикой системы и метода кантовской практической философии, то данная монография анализирует логику обоснования понятия права в метафизике нравов Канта в более широком контексте: начиная с развитого в «Критике чистого разума» понятия о мире как совокупности предметов возможного опыта, с антиномии природной и свободной каузальности и кантовской концепции рассудка и разума. Постольку разговор о понятии и принципах права дает повод автору представить свое видение критической философии в целом. Он считает даже подобное укрупнение масштаба рассмотрения неизбежным: коль скоро сам Кеннигсбергский философ не указал философии права места в системе, исследователь вынужден «в какой-то момент отложить тексты Канта в сторону и перейти к спекуляциям, подтвердить которые прямыми ссылками на первоисточник невозможно» (с. 171). Впрочем, если уж таких «спекуляций» в подобном случае избежать невозможно, важно следить, «чтоб множество не накоплялось их», но, что еще важнее, чтобы они не вступали в противоречие с достоверно установленным на основании «первоисточника». Д.О. Аронсон считает возможным говорить о юридической стилистике кантовского философского проекта: так, например, дедукция категорий «устроена как разбор тяжбы, в которой воображение – истец, рассудок – ответчик, а опыт – оспариваемое владение» (с. 13); трансцендентальная диалектика также задумана как судебный разбор тяжбы эмпиризма и догматизма (с. 12). Рассудок – законодатель в сфере познания, но воображение, рассудок, разум, способность суждения и чувственность постоянно заняты выяснением своих взаимных прав и полномочий в познавательном синтезе, и если на основании тех прав, которые они признали друг за другом, они не могут разрешить своего спора о законности притязаний, «им приходится идти на сделку» (с. 22). Документами таких сделок разума оказываются положения, именуемые постулатами. Исследование конституции практической философии в свете

такого рода трансцендентальных тяжб о правомочиях, безусловно, представляет значительный философский интерес, особенно в таких ситуациях, когда (как предполагается) у нас нет возможности сослаться на документированную позицию «первоисточника»; и такое исследование оправдано – до тех, однако, пор, пока у нас не появляется причины признать соглашение о подобной «сделке разума» выходящим за рамки компетенции высоких договаривающихся сторон. Подобная сделка рискованна, ибо во всякое время может быть оспорена и признана ничтожной на основании конституционных положений всеобщего царства целей.

Опыт разумного существа в философии Канта есть, как полагает Д.О. Аронсон, единство системы синтезов предмета и представления. Разумное существо имеет опыт познания и опыт желания. В первом предметы служат основаниями представлений, во втором – разумные представления становятся причиной действительности своих предметов. Высшее единство опыта, которое в познании есть трансцендентальная апперцепция, в сфере желания есть чистая воля. Определяющее основание воли находится в разуме действующего субъекта; определяющее основание произволения суть конкретные цели действия и контекст их достижения, а постольку «субъективные условия желания» (с. 35). Практический закон есть для Канта положение, имеющее силу для воли каждого разумного существа, безотносительно субъективных условий. Такой принцип возможен только, если чистый разум сам по себе может определять волю безотносительно субъективных условий. Доказательство такой возможности, или дедукция свободы, становится поэтому основной задачей чистой практической философии Канта (с. 29, 36). Безусловный практический синтез опыта по принципам разума есть и предмет практической философии по Канту, и фактум чистого практического разума. Фактум практического разума есть безусловное определение воли нравственным законом, действительное как «цепочка желающего синтеза от практического принципа до... аппрегензии» (с. 48). И вот практическая цель разума состоит в том, чтобы вся эта совокупность синтезов опыта «подчинилась чистой воле... как своей непосредственной причине» (с. 48), – для чего необходимо,

чтобы чувственный мир был телеологически сообразен нравственному закону. А для этого эмпирическое воление (как материю практического мира) должно быть возможно представить как «определяющееся сугубо формальным мотивом» (с. 50). Это нравственное определение воли опосредуется фактумом практического разума как необходимой предпосылкой в двух аспектах: эмпирическое воление существует во внешнем чувстве, как *поступок*, и во внутреннем чувстве, как *мотив*¹. В первом отношении практический закон есть «формальное ограничение на дозволенные поступки во внешнем чувстве» (с. 51), и мыслится как принуждающий меня внешним образом. Здесь возникает формула о субъективных принципах как имеющих силу всеобщих законов природы. Во втором отношении закон причинно определяет волю во внутреннем опыте, и в этом качестве он определяет материю воления, или его цель. Такая цель сама по себе есть само внутренне послушное закону разумное существо: формула человечности как цели. Эти две формулы объединяются затем в формулировке императива как закона автономии во всеобщем царстве целей.

Примерно в таком виде реконструируется в работе Д.О. Аронсона критическая этика, которая, как настаивает впоследствии автор, отнюдь не является основанием критической теории права. Сама по себе эта реконструкция не вызывает возражений, кроме только того, что «поступок» трактуется здесь как желание, действительное «во внешнем чувстве», как *движение массы в пространстве*² (которому другая масса может

¹ Здесь следует отметить, что увлечение автора категориями внешнего и внутреннего чувства из кантовской *трансцендентальной эстетики* едва ли плодотворно для критической *этики*: оба эти чувства суть ведь формы *пассивного аффицирования*, так что «желание» не только не существует во внешнем чувстве, «как поступок», оно не существует в нем даже просто как движущееся тело, поскольку понятие последнего предполагает чистый рассудочный синтез. Аналогично во внутреннем чувстве «желание» не существует не только как мотив, т.е. побудительное к поступку основание, но даже просто как основание. Иное дело, если под внутренним чувством мы будем понимать совесть, уважение к закону и т.п.; однако право на такое отождествление нуждается в особом обосновании.

² Поступок «можно изобразить как определенную последовательность движений материи» (с. 63).

оказать сопротивление, если ей позволяет ее количество). Максима как субъективный принцип, фактически определяющий действие субъекта, не поддается эмпирическому наблюдению и описанию, которое возможно для движений физических тел макромира, популяций животных и т.д. Отсюда автор делает вывод, что познание практического принципа как мотивирующего начала возможно только путем «конструирования», а именно через совокупность следующих из этого принципа поступков (с. 63): конструкция принципа есть конструкция совокупности действий на его основе; таким образом мы как бы извлекаем нравственно-практический принцип во внешний опыт (в сферу внешнего чувства) (с. 63). Нам представляется, однако, что излагаемая Кантом процедура этической универсализации подобной, так сказать, экстериоризации отнюдь не предполагает, собственно, потому, что подвергаются ей не просто движения протяженной материи в пространстве, но сознательные, т.е. внутренние обусловленные, акты разумной свободы. Первая формула категорического императива у Канта отнюдь не предполагает подобного усечения понятия «действия», определяя нравственное качество «действия» через способность его *максимы* быть всеобщим принципом воли. Если *всякое* эмпирическое воление действительно и как внешний поступок, и как мотивация, то возможность практической науки (=науки о законах воления), отвлекающейся от нравственного качества мотивации, подлежит серьезному сомнению. Неоднократное упоминание в тексте о том, что мотив действия, как относящийся ко внутреннему чувству, не поддается научному конструированию (с. 63, 72, 76), связывается автором с тем обстоятельством, что предметы внутреннего чувства не поддаются математизации «подобно физическому понятию силы» (с. 131). Нам кажется, впрочем, что это представление об этической реальности опирается на идеал практической науки, близкий скорее Спинозе и радикальным деятелям «Просвещения», чем Канту, и что эта (впрочем, бесспорная) взаимная чуждость этики и математики не воспрепятствовала Канту в его опытах собственно *этического* конструирования.

Тем не менее в главе II монографии автор пытается указать систематическое место философии права в критическом идеализме именно в этом смысле. Фактум теоретического разума

есть трансцендентальное единство апперцепции, и способность суждения подводит отдельные представления под этот фактум при помощи «постулатов эмпирического мышления», указывающих критерии модальности (возможности, действительности и необходимости) представлений. По убеждению Д.О. Аронсона, то же самое имеет место и в области практического разума, поэтому и здесь возможно то, что согласно с формальными условиями опыта, действительно то, что согласно с его материальными условиями, а необходимо то, связь чего с действительным определена согласно всеобщим условиям опыта. Поэтому познание основоположений практических наук также происходит путем «особого применения постулатов эмпирического мышления» (с. 59). Познание нравственно возможного, действительного и необходимого совершается через применение теоретических постулатов возможности, действительности и необходимости к природе как совокупности предметов возможного опыта, с тем только отличием, что в этой нравственной природе теоретически возможно только то, что практически возможно, а теоретически необходимо то, что в фактической природе отнюдь не необходимо (с. 65); постольку это – контрфактическая природа. Бытие всякого практического принципа законом этой природы является постольку критерием практического закона – и критерием практической оценки вообще. Воление, совместимое с бытием всякого практического принципа законом природы, нравственно возможно (с. 67). Воление, цель которого есть нравственная действительность его самого и всякого другого воления, нравственно действительно (там же). Воление, являющееся учредительным принципом законодательства всех возможных желаний, нравственно необходимо (с. 68).

Это своеобразное умозаключение по аналогии в ситуации, базовые определения которой искомую аналогию исключают, имеющее поэтому закономерным следствием превышение полномочий, представляет собой явную параллель умозаключению, в силу которого в «Критике практического разума» вводится понятие о типике практического разума: Закону свободы, говорит Кант, нельзя поставить в соответствие никакое созерцание и никакую схему воображения, которая необходимо требуется для всякого закона природы, ибо свобода есть «причинность,

не обусловленная чувственно»³. Применение нравственного закона к предметам природы может поэтому опосредовать только рассудок, дающий формальное понятие закона природы; он делает это для способности суждения и в ее интересах⁴. Поэтому «всеобщий закон природы» есть «тип оценки максим наших поступков согласно нравственным принципам»⁵. Не изображая закон морали в таком законе природы, якобы нельзя гарантировать «возможность его употребления»⁶. Понятие типики разума также появляется вследствие некоторого решения судебной тяжбы эмпиризма и мистицизма, вследствие которого у практической способности суждения не остается «ничего, кроме того, что действительно может быть представлено через поступки в чувственно воспринимаемом мире по формальному правилу закона природы вообще»⁷; т.е. здесь также можно предполагать своего рода сделку разума (столь же рискованную по существу). Автор рассматриваемой книги также называет критерием практической оценки форму закона природы вообще, безотносительно характера этой природы, и потому находит допустимым перенос на мышление о нравственной природе (как совокупности произволений) правил и форм, действительных при мышлении о физической природе (как совокупности тел). Закон свободы, будучи безусловным, не требует и даже не допускает схематизации; тем менее оправдано выводить из такой формальной схематизации типологию практических наук, в каждой из которых в этом случае безвыходно уединяется только одна из модальностей нравственного опыта, который, однако, в действительности дан в каждое мгновение как целостный опыт. Именно это и происходит в предлагаемой Д.О. Аронсоном систематике практических учений.

³ Кант И. Критика практического разума // Кант И. Сочинения в 4-х томах на немецком и русском языках. Т. III. М.: Московский философский фонд, 1997. С. 457.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 459.

⁶ Там же.

⁷ Там же. С. 463.

*Учение о нравственно возможном, или дозволенном, есть право; в то же время оно есть моральная возможность принуждения. Законы внешнего (юридического) законодательства суть практически возможные принципы действия, направленные на принуждение. Нравственная возможность, т.е. правомерность или легальность, принципа действия не зависит от того, является ли этот принцип собственной максимой субъекта или навязывается ему извне авторитетом положительного законодательства. Поэтому конкретная формулировка максимы поступка не имеет значения для его правовой оценки; главное, чтобы принцип его совершения был сообразен праву или подводит под сообразный праву принцип (с. 73)*⁸.

Учение о нравственно действительном есть не моральная антропология, как читатели Канта привыкли считать со времени выхода в свет «Основоположения к метафизике нравов» (1785), а моральная телеология. Этот пункт есть один из темных моментов в концепции автора: с одной стороны, практическая действительность есть совокупность максим произвольных разумных существ (с. 59); в этом смысле учение о практически действительном должно быть теорией фактических максим. Но максима, а значит, практическая действительность в целом, не поддается наблюдению; а постольку суждения о ней не поддаются удостоверению опытом (в качестве общезначимых, однако не в качестве фактов личной биографии). Моральная антропология, говорит автор, вообще невозможна как наука. Психология морали, впрочем, едва ли заявляла когда-либо ньютоновские претензии, по мерке которых, видимо, автор объявляет ее невозможной. В особенности загадочно звучит утверждение автора, что положения моральной телеологии, как учения о нравственной действительности (и постольку – о чем-то, что реально отнюдь не в сослагательном, а в изъявительном наклонении), суть «суждения надежды» (с. 75). Нравственный опыт, говорит Д.О. Аронсон, внушает надежду как «действи-

⁸ Само по себе это совершенно верно; только невозможно обойти того факта, что субъективный принцип совершения поступка и есть максима: кантовский всеобщий принцип права гласит, что право всякое действие, по максиме которого возможно сосуществование внешних свобод по всеобщему закону.

тельный благодаря нравственному закону» (с. 121); однако действительной благодаря нравственному закону может быть названа любая уже реальная в обиходе добрая практика, которая постольку не имеет отношения к *надежде*.

Учение о нравственно необходимом есть *этика*. Долг и есть нравственная необходимость поступка. Этические принципы необходимы постольку, поскольку относятся к некоторым действительным предметам; предметами же в этике являются максимы произволения. Объективная необходимость поступка есть его моральность; но этической оценке подлежит не сам поступок, а только его максима, его субъективный принцип (с. 76). Морально добрый деятель стремится действовать по доброй максиме; однако он никогда не может достоверно знать, что его максима действительно добра⁹. Дело, впрочем, не только в достоверности: какие же максимы *действительно добры*? Кантоведы привыкли думать, что это устанавливается в ходе этического теста или умственного эксперимента, имеющего вид применения категорического императива к нравственной ситуации, - т.е., что это - *внутриэтическая* проблема. Однако Д.О. Аронсон иного мнения, - и это, пожалуй, самое парадоксальное положение в рассматриваемой книге. Знание того, какие максимы действительно добры, есть знание того, какие практические принципы были бы добрыми, если бы были приняты в качестве субъективных стратегий. Но практические принципы, которые *могли бы* быть нравственно добрыми, суть принципы нравственно *возможные*; итак, знание о том, какие практические принципы нравственно добры, «заимствуется этикой из права» (с. 77). Во всякой этике поэтому научности ровно столько, сколько в ней есть юриспруденции (там же). Такое утверждение весьма притязательно и означает, прежде всего, что всякое нравственно доброе (=нравственно необходимое)

⁹ Поэтому добрый человек, в представлении автора, неизменно есть не более чем «как-если-бы»-добрый человек. Критический философ вообще имеет дело не с реальностями, а только с умозрительными возможностями, о которых он даже лишен возможности установить, соответствует ли его представлениям и его понятию предмета нечто реальное, «но изучает возможное отношение между ними» (с. 13)!

действие есть обязательно и без исключений действие, соответствующее с правом (=нравственно возможное), т.е. что не может быть нравственно добрых действий, противоречащих законам строгого права, и строго соответствующих естественному праву стратегий, приходящих в разногласие с законами нравственности. Собственно говоря, к подобному выводу склоняла уже принятая автором систематика практических наук по категориям модальности: практические науки, существенное различие которых состоит в *модальности* утверждаемых ими нормативных содержаний, вполне логично будет представить имеющими *одно содержание*. Этика заимствует свои базовые критерии из права, в контрфактической природе возможно только соответствующее праву, следовательно, в этой природе необходимо (=нравственно добро) также только соответствующее праву. Кроме того, ориентация философской науки права на нравственно возможное, и постольку на дозволенное (а не предписанное), означает претензию на изъятие *правовых обязанностей* из ведения философии права; в самом деле, если «все обязанности, как обязанности, относятся к этике», правовые обязанности также не могут составлять исключения и удаляются в политическую, судебную и т.п. прикладные этики. Право оказывается теорией одних только дозволений, но тогда не вполне ясно, как эти сугубые дозволения могут затем заимствоваться этикой в качестве принципов безусловного долженствования.

Глава III посвящена различным концептам свободы в кантовской практической философии. Здесь особенно интересен раздел о внутренней и внешней свободе; понятие последней, ключевое для философии права, трактуется как умопостигаемая способность чистой воли влиять на эмпирическое произволение (с. 115). Уместность данной главы подвергается, однако, сомнению после замечания автора о том, что право, как совокупность практически возможного, может быть осмыслено и без обращения к постулату свободы (с. 119). Главы IV и V рассматривают, в свете изложенного выше понятия о критической философии права, внутреннюю логику кантовской теории права разума, в двух основных ее разделах, как теории частного и публичного права. Заключительная VI глава представляет собой обзор и анализ литературы по теме. Вероятно, было бы

более естественно и полезно для читателя, если бы этот обзор не завершал, а предварял собственное исследование. Само же это исследование, при всей спорности излагаемого в нем взгляда на идею права у Канта, при всей формальной «непричесанности» отдельных пассажей, нужно признать замечательным событием в нашей историко-философской литературе последних лет, и впечатляющим опытом самостоятельной мысли на кантовских основаниях. А кто мыслит сам, всегда идет через чашу.

*Андрей Константинович Судаков,
Институт философии РАН*

**Васильев В.В. Дэвид Юм
и загадки его философии.
М.: ЛЕНАНД, 2020. 704 с.**

Для цитирования: Беседин А.П. Рец. на кн.: Васильев В.В. Дэвид Юм и загадки его философии // Историко-философский ежегодник. 2021. № 36. С. 430–434.

For citation: Besedin, A.P. “Rets. na kn.: Vasilyev V.V. Devid Yum i zagadki ego filosofii” [Review: Vasilyev V.V. David Hume and the Riddles of His Philosophy], *Istoriko-filosofskii ezhegodnik*, 2021, No. 36, pp. 430–434. (In Russian)

Работа В.В. Васильева – это первая монография о Дэвиде Юме на русском языке с советских времен. Она представляет собой разностороннее виртуозное исследование наследия одного из крупнейших философов прошлого и соответствует самым высоким стандартам современных интеллектуальных биографий философов. Хотя интеллектуальной биографией она является лишь частично.

Прежде чем перейти к рассмотрению содержания книги, я хотел бы на мгновение обратить внимание на этот труд как на артефакт. Семисотстраничный том внушает уважение уже своими размерами: рыхлая бумага придает ему дополнительный объем, гарантируя, что эта книга будет доминировать на полке. Кажется, что дополнительная пухлость придана книге неслучайно: с одной стороны, ее массивность перекликается с мощной фигурой толстяка Юма на обложке; с другой, сам внешний вид уже говорит, что это книга не для легкого чтения, а для медленного вдумчивого изучения. Хотя, нужно отметить, что стиль этой работы, скорее, легкий:

во множестве мест автор мог бы уйти в историко-философские или интерпретационные детали, утопить в них читателя. Но он как будто скользит от одной темы к другой, не задерживаясь ни на чем слишком долго и в тот же время говоря обо всем исчерпывающе.

Книга состоит из трех неравных по объему частей, соответствующих разным подходам, применяемым Васильевым к предмету своего исследования. В первой части Васильев реконструирует основные философские достижения Юма в области онтологии, эпистемологии, философии религии, свободы воли, этики и метаэтики, психологии, метафилософии и показывает их значение для современной философии. Здесь обсуждается учение Юма о причинности, о привычке и вере, его критика чудес и доказательств бытия Бога, компатибилистская теория свободы воли, учение о симпатии и добродетелях, ассоциации аффектах и другие, прочно связанные с юмовской философией темы. Юм здесь предстает перед нами как современный философ: автор, во многом сформировавший философский контекст XXI в. Эта первая концептуальная часть книги может быть рекомендована к прочтению студентам как прекрасное введение в философию Юма без углубления в биографические подробности и загадки его мысли.

Вторая часть, занимающая большую часть книги, пятьсот страниц, посвящена интеллектуальной биографии Юма: рассказ о жизни философа переплетен с изложением его произведений, которому отводится главенствующее место. Этой части свойственна особенная многогранность. Во-первых, читатель узнает из нее о жизни Юма. Биография философа в изложении Васильева завораживает: концентрация на его характере сочетается с вниманием к бытовым мелочам. Не слишком много и не слишком мало деталей используется для создания яркого и живого портрета Юма. Во-вторых, Васильев излагает содержание всех работ Юма, сопровождая это изложение пронизательным историко-философским комментарием. Наконец, в-третьих, перед нами разворачивается историко-философский детектив, в котором решаются многочисленные загадки юмовской философии. Васильев реконструирует содержание ранней несохранившейся работы Юма по философии религии, доказывая сам факт существования этой работы, проясняет, в чем состояла

«новая арена мысли» которую открыл для себя Юм на заре своего творчества и о которой он сообщает в «Письме к врачу», восстанавливает порядок написания книг «Трактата о человеческой природе», реконструирует основные идеи не дошедшего до нас эссе о геометрии. Но особое внимание Васильев уделяет «Диалогам о естественной религии» – работе Юма, вышедшей уже после его смерти. «Диалоги» обрамляют вторую часть книги: в ранней работе Юма о религии уже были заложены основы «Диалогов», потом Юм всю жизнь работал над этой книгой и только после его смерти она увидела свет. Одним из выводов книги, пожалуй, в наибольшей степени открывающих читателю характер Юма, специфику его философии, состоит в том, что «Диалоги» – это беседа между двумя сторонами личности Юма, Юмом-скептиком и Юмом-позитивным философом (с. 653), беседа, продолжавшаяся всю жизнь.

Кроме того, Васильев анализирует разные направления творчества Юма. Он называет их проектами и насчитывает их три: антропологический, религиозоведческий и исторический (с. 476). В «Трактате о человеческой природе» и работах, являющихся его переложениями и продолжениями, развивается антропологический проект. Ему Васильев уделяет больше всего места. Юм предстает здесь предшественником Канта, пытающимся ответить на вопрос «Что такое человек?» Религиоведческий проект реализован, главным образом, в «Диалогах о естественной религии». Главной исторической работой Юма является, разумеется, его «История Англии». Ее рассмотрению Васильев также отводит довольно много места, что делает его книгу исключительно разносторонней и всеобъемлющей. Интересно, что «Естественную историю религии» Васильев относит к историческим работам Юма (с. 477).

Самая маленькая, третья, часть книги подводит итог проделанной работе и называется «Интерпретации». В этой части Васильев предлагает свой ответ на вопрос о юмовском скептицизме, решить который можно, только пройдя весь предшествующий путь. Васильев делает такой вывод: «По своим интенциям, сохранившимся у Юма на протяжении всей его жизни, он был позитивным мыслителем... Скептицизм Юма оказывается всего лишь оборотной стороной его идейной креативности» (с. 632). В этой же части Васильев подводит итог решенным им

загадкам юмовской философии. Стоит отметить позитивный настрой самого Васильева, который видит у Юма загадки, а не тайны, головоломки, которые ждут своего решения, а не неразрешимые клубки противоречий. Такая установка может даже создать впечатление, будто никаких трудностей в интерпретации Юма уже не осталось.

Несмотря на безусловные достоинства, необходимо высказать и некоторые критические замечания к этой книге. Мастерский анализ Васильевым текстов, касающихся раннего развития юмовской мысли, и полученные им выводы относительно времени написания, объема и содержания несохранившейся работы по философии религии, безусловно, являются большим вкладом в историю философии. Однако один момент в этом анализе может вызвать вопросы. Выясняя, какую «новую арену мысли» открыл для себя Юм, Васильев предлагает единственную, «одну из самых простых», гипотезу: «“Новая арена мысли”, о которой писал Юм, это попросту поле философского дискурса и аргументации» (с. 151). Непонятно, почему автор не выдвигает других гипотез и останавливается на этой, хотя и простой, но отнюдь не столь очевидной. Открытие Юма, о котором он эмоционально рассказывает через пять лет, оказывается очень наивным. Неужели Юму, которому в юном возрасте была столь интересна философия, поле философской аргументации должно было открыться в результате некоего озарения? На с. 643 Васильев уже по-другому характеризует это открытие: «У Юма стала получаться философская аргументация, открылось то самое неистощимое философское воображение, которому он был обязан нестандартными подходами, находками и скептическими настроениями». Это описание относится уже как будто к оригинальному методу Юма, а не «просто полю философского дискурса». Кажется, что характеристику «новой арены мысли» можно уточнить.

Другое возражение касается общего контекста европейской философии, в который Юм оказывается помещен в недостаточной мере. Описывая работу одного из биографов Юма, Васильев характеризует его подход так: «При рассмотрении работ Юма автор допускает, что тот был более всего озабочен размещением своих идей в контексте тогдашних дискуссий» (с. 125). Подход

Васильева тяготеет к другой крайности: кажется, что Юм – абсолютно уникальный, оригинальный, новаторский философ – создает свои теории без какого бы то ни было историко-философского контекста. Разумеется, Васильев в надлежащих местах упоминает влияние на Юма Мальбранша, Локка, Бейля, Кларка, Беркли, однако эти фигуры не создают какого-то культурного фона, атмосферы, в которой работал Юм.

Наконец, можно отметить, что не всем философским идеям Юма в книге уделено равное внимание. Бросается в глаза, что в первой «концептуальной» части работы не обсуждаются эстетика и политическая философия Юма. В случае с эстетикой это можно объяснить тем, что Васильев считает, что у Юма нет позитивной эстетической теории (с. 475). Но в случае с политической философией, большое значение которой для революции в Америке Васильев отмечает (с. 560), такое вряд ли можно сказать. Политическая философия Юма явно заслуживает отдельного рассмотрения вместе с другими его ключевыми идеями. Кроме того, она создает некоторую проблему для васильевской классификации юмовских проектов: должна ли она быть отнесена к антропологическому или историческому проекту (наверное, не к религиозному)? Или она представляет собой отдельный проект? Учитывая, что можно поставить вопрос и о корректности отнесения «Естественной истории религии» исключительно к историческому проекту, проблему разграничения юмовских проектов можно заострить. Разделы, посвященные политической философии Юма, распределены по второй части книги, из-за чего читательское внимание не концентрируется на этой важной проблематике.

Приведенные возражения, однако, лишь подчеркивают достоинства работы: смелые и аргументированные гипотезы Васильева являются прекрасным примером историко-философской работы, на первый план в книге выдвинуты оригинальные, новаторские идеи Юма, а эстетические и политические идеи философа разобраны в основном тексте второй части, хотя и не концентрированно. Таким образом, книга Васильева представляет собой один из эталонных примеров работы подобного жанра.

*Артём Петрович Беседин,
философский факультет МГУ имени М.В. Ломоносова*

**Вдовина Г.В. Химеры в лесах схоластики.
Ens rationis и объективное бытие: монография.**

СПб.: Изд-во СПбПДА: Изд-во РГПУ
им. А.И. Герцена, 2020. 440 с.

Для цитирования: Маслов Д.К. Рец. на кн.: Вдовина Г.В. Химеры в лесах схоластики. Ens rationis и объективное бытие // Историко-философский ежегодник. 2021. № 36. С. 435–439.

For citation: Maslov, D.K. “Rets. na kn.: Vdovina G.V. Khimery v lesakh skholastiki. Ens rationis I ob’ektivnoe bytie” [Review: Vdovina G.V. Chimeras in the Forests of Scholasticism. Ens rationis and Objective Being], *Istoriko-filosofskii ezhegodnik*, 2021, No. 36, pp. 435–439. (In Russian)

Книга об *ens rationis* в схоластической философии XVII в. является продолжением серии фундаментальных трудов Г.В. Вдовиной, в которых она выступает первопроходцем, открывающим доселе почти неизведанные пласты философии раннего Нового времени: «Язык неочевидного» (2009) и «Интенциональность и жизнь» (2019). Если средневековая схоластика XII–XIV вв. была предметом изучения широкого исследователей на протяжении всего последнего столетия, то схоластическая мысль последующих веков – начиная с XV в. и заканчивая XVIII в. – до сих пор остается в значительной степени terra incognita на карте истории философии. По мере того как белые пятна на этой карте будут заполняться, каноническая картина развития философской мысли Нового времени очевидно подвергнется существенной ревизии и будет включать в себя пост-

средневековую схоластику уже не в качестве маргинального явления на фоне Декарта и других авторов XVII в., вошедших в историко-философский канон, но в качестве важной части философии *longue durée*, которая растянулась от позднеантичных школ до заката аристотелизмов в XVIII в. и образует магистральную линию развития европейской метафизики. Своей книгой Г.В. Вдовина делает важный вклад в новую историю философии Нового времени.

Химера, частый персонаж на страницах средневековых сочинений, до сих пор встречалась широкому читателю философских произведений XVII в. лишь эпизодически – разве что у Спинозы. Благодаря труду Г.В. Вдовиной мы обнаруживаем, что «дневник» химеры гораздо длиннее, чем думалось. Можно сказать, автором найдена целая утерянная тетрадь этого дневника.

Книга начинается с пространного введения, в котором автор излагает воззрения на «ментальное сущее» в средневековой мысли. В отличие от авторов XVII в., средневековые схоластики едва ли рассматривали вопрос о ментальном сущем вполне систематически, их взгляды на *ens rationis* приходится собирать из разных мест и контекстов, и общий обзор средневековых трактовок *ens rationis* и смежных сюжетов пока еще дело будущего. Текст введения и отдельные пассажи из последующих глав – один из «заделов» на это будущее, наряду с работами, которые в ближайшее время ждет публикация в номере *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales*, посвященном ментальному бытию. В своем введении Г.В. Вдовина излагает, прежде всего, концепцию ментального сущего как относящегося к «объективному бытию» – концепцию, оформившуюся в XIV в. и ставшую точкой отсчета для дискуссий XVII в. Тем самым автор обозначает тему, которая оказывается центральной для всей монографии. Эту тему можно совсем кратко и в общем обозначить как «феноменологический поворот» схоластической философии к рассмотрению смысловой предметности как коррелятивной когнитивным актам и требующей для себя онтологии интенциональных объектов. Наиболее близкие современные параллели теориям XVII в. Г.В. Вдовина находит у Алексиуса Майнонга, чье имя

не раз всплывает при разговоре о бытии ментального сущего – например, при анализе учения Себастьяна Искьердо о ментальном сущем.

В каком смысле «есть» то, что лишено существования вне души? Можно ли говорить о «бытии» и о мыслимости применительно к тому, что невозможно? Что делает невозможное невозможным? Вопросы множатся, и далее, при изложении автором концепций *ens rationis* у авторов XVII в., мы встречаем переплетение множества философских сюжетов: здесь и эпистемология познавательных актов, и теория модальностей, и проблема универсалий, и семантика терминов и высказываний. В самом деле, химера или, беря предмет шире, ментальное сущее, оказывается для схоластиков идеальным местом пересечения разных линий аргументаций и местом столкновения разных «оптик». Однако за всем многообразием трактовок и аргументов можно разглядеть главное: стремление схоластиков прояснить онтологию условий мыслимости предметов мышления.

Г.В. Вдовина обстоятельно излагает множество концепций ментального сущего, начиная свой обзор с Томаса Комптона Карлтона, который, наряду с иезуитами Ричардом Лингом и Антонио Бернардо де Кирсом, придерживался узкого понимания ментального сущего как невозможного сущего. В «интенционально-конститутивной онтологии» (Г.В. Вдовина) Комптона Карлтона есть множество интересных подробностей. Так, например, он очевидно отвергает понятие условной невозможности. Невозможность, выступающая как обратное условной необходимости, предполагает эпистемическое условие: «Всякий, кто утверждает, что Петр учится, когда он не учится, имеет невозможный объект, ведь он утверждает, что тот учится, когда он не учится...» (с. 62). Но, как показывает Г.В. Вдовина, ментальное сущее, согласно Комптону Карлтону, «в своем внутреннем бытии соотносится только с термином когнитивного действия, не с самим действием», поэтому акт, в данном случае акт утверждения, ложен, тогда как объект «остается возможным и реальным» (см.: там же). Ментальные сущие обладают чтойностью и наделены, как мы видим, некоторым «внутренним бытием». Химеры, согласно Комптону Карлтону, суть «позитивные фикции». Иными словами, невозможные объекты

наделены у него определенной смысловой самостоятельностью, не сводимой к эпистемическим условиям. Более широкую трактовку ментального сущего Г.В. Вдовина находит у кармелита Дионисио Бласко, который делит *ens rationis* на химерическое и логическое ментальное сущее. Примечательно, что, как показывает автор, Бласко формулирует деление видов существования ментального сущего со ссылкой на «Метафизику» известного кармелита XIV в. Иоанна Баконторпа, делящего на три вида существование реального сущего. Но что это за «Метафизика»? Упоминание «Lectura super Metaphysicam» Баконторпа, действительно, засвидетельствовано в источниках и приводится Чарльзом Лором, но дошедший до нас текст «Метафизики» является компиляцией, составленной Иеронимом Аймо из св. Клементя на основе комментария Баконторпа к «Сентенциям» и изданной в Турине в 1669 г., лишь за три года до публикации «Философского курса» Бласко. В любом случае к сказанному Г.В. Вдовиной можно было бы добавить, что не только упомянутое различие, но и вся концепция ментального сущего у Бласко в своей основе, возможно, имеет рассуждения Баконторпа точкой своего отсчета. В самом деле, Баконторп (*Sent* I, d. 19, q. 1, ed. Madrid 1754) критикует тех, кто полагает, что лишь химеры и другие выдумки, которым ничто не соответствует в реальности, являются *entia rationis*, ведь не вымышленные «в строгом смысле слова» (*praecise*) понятия рода и вида, т.е. вторые интенции, также полагаются ментальными сущими. *Ens rationis*, по Баконторпу, заключено в «интеллигибельном», «репрезентативном» или «объективном» бытии. Интересный оборот понятие ментального сущего принимает у Джона Панча, который отрицает определение ментального как того, что обладает только объективным бытием (это, как кажется, плохо сочетается с его же утверждением, что нельзя описывать ментальное сущее через отношение к реальному существованию). Согласно Панчу, *entia rationis* предсуществуют как идеальные объекты. Г.В. Вдовина показывает отличие концепций этих и других авторов – Себастьяна Искьердо, Гаэтано Феличе Веране – от понимания ментального сущего у Суареса: если для Суареса *ens rationis* – это отрицания и лишения, то последующие схоластики отделяют невозможные объекты

от отрицаний и рассматривают их как некоторое «позитивное сущее». Впрочем, не все авторы придерживались такого понимания, и диапазон мнений был широким – от своего рода «платонизма» или, по крайней мере, «авиценнизма» Искьердо до отрицания данности ментального сущего Стефано Спинолой, у которого Г.В. Вдовина усматривает параллели с Оккамом. В рамках рецензии невозможно даже просто перечислить основные тезисы всех авторов, которых изучила Г.В. Вдовина. Ментальное сущее рассматривается в книге с разных сторон: в контекстах разговора об отрицаниях, полемик XVII в., схоластических дискуссий о Божественном знании. Монография выстроена очень гармонично, описание схоластических концепций удачно соседствует в ней с анализом, с выдвиганием авторских аргументов, прослеживанием параллелей. Г.В. Вдовина блистательно и понятно излагает очень замысловатые теории, что делает книгу доступной не только для узких специалистов, но и для всякого читателя, интересующегося историей философии. В приложении автор публикует свои переводы из Франциско Суареса и Томаса Комптона Карлтона, и здесь следует отметить мастерство переводчика, передающего смысл порой труднопереводимых схоластических понятий. Это относится не только к переводам, но и ко всей работе – автор создает выверенный и понятный язык, на котором поздняя схоластическая философия начинает говорить с русскоязычным читателем.

*Данила Константинович Маслов,
философский факультет МГУ
имени М.В. Ломоносова*

Плешков А.А. Истоки философии времени. Платон и предшественники.

М.: Издательский дом Высшей школы
экономики, 2021. 328 с.

Для цитирования: Вольф М.Н. Рец. на кн.: Плешков А.А. Истоки философии времени. Платон и предшественники // Историко-философский ежегодник. 2021. № 36. С. 440–448.

For citation: Volf, M.N. “Rets. na kn.: Pleshkov A.A. Istoki filosofii vremeni. Platon i ego predshestvenniki” [Review: Pleshkov A.A. The Origins of the Philosophy of Time. Plato and Predecessors], *Istoriko-filosofskii ezhegodnik*, 2021, No. 36, pp. 440–448. (In Russian)

Мы видели, как времени рука
Срывает все, во что рядится время...
Шекспир, 64-й Сонет

Только появившись из печати, книга А.А. Плешкова немедленно привлекла к себе внимание: темы времени и Платона вряд ли когда-либо выйдут из философской моды, и тем более интригующе они смотрятся вместе. Автор обещает новый ракурс в обсуждении предложенных тем. Вместо привычного для историков философии подхода – если ранжировать эти подходы сообразно *стреле времени* – «читать вперед», т.е. рассматривая Платона через призму наследующих ему учений, неоплатоников, Августина и др., предлагавших казалось бы ясный, а главное, *философский* комментарий на то, что же хотел сказать Платон о времени, автор предпочитает «читать назад», размещая учение Платона в контекст предшествующей традиции, и становится, тем

самым, на зыбкую почву древнегреческой поэзии, трагедии, истории, отталкиваясь в своей интерпретации не от философских теорий и строгих аргументов, а от художественных образов и сюжетных ходов.

Читатель, которого привлечет словосочетание «философия времени», скорее всего будет разочарован. Он не найдет в книге собственно *философии времени* или того, как истоки этой философии оформляются в раннегреческой мысли и у Платона. В книге исчезающе мало современных теоретических подходов к пониманию времени, с тем чтобы читатель мог составить себе представление о том, в каком направлении движется современная мысль и каким образом в нее может быть вписан Платон. Не обсуждаются реалистские или антиреалистские подходы, не освещаются их оценки понятия времени, немного говорится о субъективности или объективности времени, но ничего – в контексте современных дискуссий об этом, практически ничего – о релятивности или симультанности времени, нет обсуждения возможных подходов к интерпретациям самого времени – временных дыр, петель, стрел, конусов, путешествий во времени и им сопутствующих временных парадоксов, хотя местами текст чувствителен к этим вопросам и обладает потенциалом для их обсуждения (особенно раздел «Образы вечного», где обсуждается «время богов», с. 36 и далее). Не рассматривается вопрос о применимости аппарата современной физики или математики для решения вопросов времени и полезности этих инструментов для понимания античных концепций и пр., хотя в методологическом введении к книге автор выражает надежду, что реализуемый им «реконструктивистский подход – это привитая к аналитической философии герменевтика», и сообщает, что он черпал вдохновение в современной аналитической философии и аналитической философии религии не меньше, чем в работах Гадамера и Козеллека» (с. 24). Между тем аналитическая философия никогда не обходилась без определенных реверансов в сторону сциентизма и актуальных научных теорий. С другой стороны, «чтение назад», от Платона, и не предполагает, что автору придется «тащить» громоздкие современные штудии по физике и математике в мир эпоса и трагедии.

Из всей современной философии времени автор выбирает два подхода к истолкованию времени – этерналистский и темпо-

ралистский для объяснения интерпретаций вечности (с. 33, 89, 92), согласующиеся с А- и В-теориями времени МакТаггарта (с. 207 и далее), и строит все свое рассуждение вокруг этих двух возможных подходов, показывая, согласуемы ли античные воззрения на время с этими двумя концепциями.

Что же читатель найдет в этой книге? Прежде всего автор интересуется наполнением концепта времени в античности до и у Платона, его внутренняя структура – вечность, мгновенность и собственно время. Именно в этих понятиях оформляется и структура книги с тремя одноименными главами. Грубо говоря, если поднятые выше вопросы о философии времени определяются скорее физикой времени, то автор нацелен на онтологию времени (хотя физике времени он также не чужд, но в несколько ином ключе; об этом – ниже). Структура книги – ее выигрышная сторона. Автор анализирует три указанных онтологических состояния времени, разбивая каждую главу еще на 2 части: первая обсуждает контекст заданного понятия, вторая – его содержание у Платона. Выбранные для анализа понятия – это «αἰών, αἰδιος и αἰεί в первой главе, καιρός и ἐξαιφνης во второй, наконец, χρόνος (а также ἦμαρ и ὥρα) в третьей» (с. 25), а контекст задается множеством античных авторов, среди которых солируют Парменид, Гесиод и Эмпедокл в соответствующих главах. Подчеркнем, что такой анализ представляет определенный интерес; в частности, ἐξαιφνης – слово специфическое платоновскому вокабуляру и прояснение его семантики положительно сказывается на понимании терминологических особенностей словаря Платона; καιρός – слово, вероятно популярное в современных риторических исследованиях, публицистике, неориторике, что также делает актуальным его разбор в античных контекстах. Среди платоновских диалогов исключительное внимание автор уделяет «Тимею», в чуть меньшей мере – «Пармениду» и отчасти – «Государству».

Сразу следует отметить, что, несмотря на строгую и соразмерную структуру, лексико-семантический анализ понятий играет в книге преобладающую роль. Для уточнения того или иного значения, демонстрации семантики какого-либо концепта, ее оформления и последующей трансформации автор приводит бесчисленное количество цитат из классических текстов.

При этом возникает ощущение, что книге не хватает аналитичности, она перегружена словами и оттенками их смыслов, описаниями, цитированием, именами, так что местами текст превращается в справочник значений тех или иных концептов. Именно поэтому в эпиграф рецензии вынесены строки из 64-го Сонета Шекспира: кажется, не осталось ни единого понятия и ни единого текста, который бы автор не включил в свое рассмотрение, если только они каким-то образом контекстуально связаны со временем. И хотя предложенная автором выборка представительна и он в неторопливой и обстоятельной манере возвращает нас далеко назад в прошлое, кому-то давая шанс еще раз вспомнить лучшие классические образцы античной поэзии и эпоса, неискушенному же читателю предоставляя уникальную возможность с ними познакомиться, все же такой стиль и подход делает существенный крен в античную литературу, культуру и лингвистику, уводя в сторону от собственно философии.

Впрочем, я осознаю, что такая претензия обусловлена вкусовщиной и элементарной сложившейся практикой разных историко-философских школ – или строить текст более аналитично, стремясь реконструировать или сформулировать как можно более строго возможное рассуждение, аргумент, модель и т.д., или подойти к делу более *à la classics*, в дескриптивной манере, когда целям информирования и убеждения читателя будут служить цитаты и парафразы. Автору книги гораздо ближе последний подход.

Еще одна особенность всех трех разделов, посвященных контексту, также снижающая градус аналитичности текста, – это желание автора широкими мазками охватить все, на его взгляд, имеющее отношение к делу, плотно упаковать в текст все, что имеет какое-то отношение к обсуждаемому вопросу, даже то, что, вероятно, не слишком полезно для ясности рассуждения (однажды избыточно цитируется У. Джеймс в связи с введением технического понятия «мнимого» настоящего (с. 119), подробно обсуждается «щедрая» и «экономная» интерпретации знаков сущего без существенного использования этих концептов для развития авторской аргументации (с. 93–106) и пр.). Автор не углубляется в частности, хотя обставляет ими все свое повествование. К примеру, анализируя апорию о стреле

Зенона (с. 94–96), отмечает неправоту интерпретации ее Аристотелем, который вводит в объяснение апории неделимые «теперь», но не использует потенциал апорий Зенона, в частности, т.н. квантовый эффект Зенона для формирования контекста представлений о вечности, ради которой автором и привлекаются элеаты. Однако в этом есть несомненный плюс, поскольку все это создает определенный контекст уже не только для самих взглядов на время в античности, но и контекст для возможного обсуждения читателем этих вопросов уже на полях книги, на которое у самого автора не хватило бы ни сил, ни отведенного на книгу места. Впрочем, это общий «грех» контекст-ориентированных работ – контекст имеет тенденцию расширяться до бесконечности и вовлекать на свою орбиту бесчисленное количество новых обстоятельств, событий или фактов. В какой-то мере автор поддается этой силе контекста, однако четко держит повествование в заранее оговоренных для него рамках.

В целом все три контекст-обусловленных раздела (бытие Парменида и элеатов, хаос Гесиода, космические циклы Эмпедокла) в процессе чтения казались мне не совсем релевантными *философии времени*, поскольку по большей части имели отношение скорее к онтологии или космологии, нежели к собственной проблематике времени, однако после прочтения раздела «Время у Платона» «пазл» сложился.

Разделы, посвященные вечности, мгновенности и времени у Платона, автор начинает и заканчивает пассажем из «Тимея» (37с–38с, в последней главе расширенном до 39а–е), где Платон дает свое условное определение времени. Фактически на протяжении всей книги автор собирает детали, которые позволили бы уточнить и прояснить это определение. Для этого ему нужны обстоятельные экскурсы в «Парменид», с анализом понятия «настоящее», которое, как мы видим в результате, выпадает из набора измерений времени, фактически исключается из времени, но не может быть включено и в вечность. «Принципиальное значение здесь имеет, – заключает автор, – теснейшая связка между вопросом о времени и вопросом о бытии: категория времени не просто одна из, она ключевая при определении онтологического статуса объекта» (с. 112). Затем автор снова переходит к «Тимею» и демонстрирует на сходных

с «Парменидом» контекстах, что вечность и здесь должна пониматься как настоящее (с. 116 и далее). «Однако если в “Пармениде” настоящее рассматривается как особый конститутивный, но все же элемент времени, то в “Тимее” Платон рассматривает это настоящее как метафизический принцип, говоря о его независимом от времени существовании» (с. 125). Относительно вечности автор заключает, что она есть, во-первых, полнота бытия; во-вторых, принцип единства существующего; в-третьих, вечность есть условие существования самого времени (с. 131).

Переходя от вечности к мгновенности, «третьему виду» наряду с бытием и становлением, автор делает крайне важный вывод о полном совпадении характеристик мгновенности и материи, факт, который обычно упускался в исследовательской литературе. «Мгновенность» материи проясняет многие ее трудные для понимания характеристики у Платона, ее многозначность и разноименность, позволяет понять как именно материя существует, вернее, не-существует. «Мгновенность у Платона обозначает особый способ не-бытия материи – всегда иное и иное, лишенное всякой оформленности, находящееся вне времени, но лежащее в начале и конце всего становящегося необходимого условие космоса» (с. 210).

Совершенно в ином ключе, нежели в «Тимее» или «Пармениде» представляется философия времени в «Государстве», которая обсуждается автором в третьей главе, в разделе «Время у Платона». Автор перечисляет 4 основные черты собственно платоновской философии времени в «Государстве», которые совсем уж мало «тянут» на привычную философию времени: 1) совпадение астрономии с хронологией; 2) зависимость астрономии от математики, причем математика является необходимым условием постижения времени; 3) ограниченность наблюдательной астрономии и требование изучать астрономию через общие положения; 4) неразрывная связь астрономии с психологией.

Соответственно, к концу чтения мы все больше и больше укрепляемся в мысли, что философия времени у Платона – это фактически физика и даже космология, плотно переплетенная с онтологией. Именно в третьей главе автор раскрывает карты:

«копия вечности», тот самый искомый вечный образ, движущийся от числа к числу – не что иное, как небо. Иначе говоря, «временем Платон называет именно движение неба согласно числу» (с. 277), время «можно интерпретировать как определенное свойство неба или специфическое (разумное) восприятие движения небесных светил» (с. 280), «описание организации мировой души, и как следствие, временной организации космоса совпадает с диалектикой “великих родов бытия”» (с. 284), и, наконец, этическое измерение времени: человек должен уподобить свою жизнь божественной причине, поскольку точно так же, как «в своей целостности космос передает истину собственного образца», так и «жизнь человека оказывается прекрасной, счастливой, только если не подвержена разрывам небытия» (с. 287).

Итак, автор пишет не о философии времени Платона как таковой, а о космологии Платона через призму понятия времени, и становятся вполне понятны экскурсы в предшествующих главах и разделах в проблематику бытия. Иначе говоря, если бы автор назвал свою книгу «Семантика времени и космология у Платона», это адекватнее отразило бы ее содержание.

Из всех дискуссионных моментов, которые возникали в процессе чтения книги, позволю себе отметить только один. Наверное, все согласятся, что у каждой эпохи есть свои характерные понятия, описывающие тот или иной концепт. У автора получилось предельно точно показать и динамику, и трансформацию, и сохранность тех или иных концептов, характеризующих различные аспекты понимания времени. Он говорит о некоторых естественных для нас, но трудных для античности аспектах понимания времени (с. 232). Однако при этом он сам не до конца выдерживает этот методологический принцип. А именно для автора настолько *естественно*, что время *течет*, что он даже не обращает внимания, что в приведенной им подборке значений того, что *делает* время (глаголы «давать», «исполнять», «изобличать», «погубить», «скрывать» и особенно много – со значением «ходить» (с. 230–231)) значение «течь» отсутствует. Не встречая в явном виде значения «текучести» в анализируемых текстах, автор тем не менее настаивает: «Можно сказать, что оно течет из неиссякаемого будущего через события настоящего в мертвую

статилу прошлого» (с. 227) или «Текучесть времени также имплицитно уже подразумевалась в рассмотренных примерах. Даже когда речь шла о “пустом” времени у Гомера, χρόνος оказывался тем, что позволяет говорить об изменении» (с. 230).

В отличие от автора я не уверена, что главная метафора в отношении времени, которая для нас давно стала его атрибутом, его *текучесть*, действительно может быть атрибутирована платоновскому, и тем более раннегреческому представлению о времени. Текучесть скорее синонимизируется с изменчивостью (автор чувствует это, см. цитату выше), но неудобна для целей автора, чего он не замечает. Текучесть времени содержит в себе так тщательно избегаемый автором смысл непрерывности времени, который, как он сам же хорошо показал, не свойственен античным представлениям. Говорить о том, что древняя греческая мысль признавала, что время «течет» или «летит», т.е. отождествить его со стрелой или потоком, действительно нельзя. Приведем пример. Платон, согласно сохранившейся легенде (Афиней, Пир мудрецов, 4.174с), – изобретатель ночных часов (будильника) на основе клепсидры, что фактически приписывает ему нахождение *способа измерения времени*. Автор пишет о клепсидрах в суде, об их политической роли, равно как о политической роли времени, но не говорит об их бытовом повседневном значении, о том, что простейшие клепсидры стояли в домах на женской половине, и именно женщины следили за измерением времени в доме, тогда как мужчины – за его пределами, в городе, в судах. Именно клепсидра как *инструмент измерения* времени обязала нас говорить о том, что время *течет*, капля за каплей вытекая из сосудов *как бы вместе* с водой. Но значение клепсидры не в том, чтобы показать текучесть и тем самым некоторую *субстанциальность* времени, – этот момент так и остается всего лишь *буквальной демонстрацией* принципа действия прибора. Суть ее в том, что она обеспечивает размещение человека на некоторой шкале, ранжирует и лимитирует порядок его действий, его жизненный уклад, ничего не говоря о природе времени. В этом смысле хотелось бы пожелать автору либо усилить свои аргументы в отношении *текучести*, либо в принципе пересмотреть этот момент.

В целом книга оставляет приятное впечатление. Язык книги грамотный, ясный, интересный (за исключением досадного «гилозаизма», непонятно как вкравшегося в текст; очевидно, имеется в виду понятие *гилозоизма*, образованного от двух греческих корней ὄλη и ζώη)). Прекрасные выдержки из античной классики, яркие и внятные метафоры и схемы, наглядные иллюстрации и таблицы – все это способствует наилучшему пониманию задумки автора и вполне позволяет расширить читательскую аудиторию, привлекая всех, от студентов до специалистов, включая тех, кто интересуется классической древностью и темпоральной проблематикой (хотя эта последняя категория, пожалуй, будет мало удовлетворена).

*Марина Николаевна Вольф,
Институт философии и права
Сибирского отделения РАН*

Лукашев А.А. Мир смысла в немногих словах: философские взгляды Махмуда Шабистари в контексте эпохи. Отв. ред. А.В. Смирнов. М.: ООО «Садра», 2020. 320 с.; **Шабистари М. Цветник тайны (персидский текст поэмы, перевод, комментарий).** Пер., комм., пред. А.А. Лукашева; отв. ред. Н.Ю. Чалисова. М.: ООО «Садра», 2021. 360 с.

Для цитирования: Федорова Ю.Е. Рец. на кн.: Лукашев А.А. Мир смысла в немногих словах: философские взгляды Махмуда Шабистари в контексте эпохи / Отв. ред. А.В. Смирнов; Шабистари М. Цветник тайны (персидский текст поэмы, перевод, комментарий) / Пер., комм., пред. А.А. Лукашева; отв. ред. Н.Ю. Чалисова // Историко-философский ежегодник. 2021. № 36. С. 449–454.

For citation: Fedorova, Yu.E. “Rets. na kn.: Lukashev A.A. Mir smysla v nemnogikh slovakh: filosofskie vzglyady Mahmuda Shabistari v kontekste epokhi, ed. by A.V. Smirnov; Shabistari, M. Tsvetnik tainy (persidskii tekst poemu, perevod, kommentarii), trans., comm., introd. by A.A. Lukashev, ed. by N.Yu. Chalisova” [Review: Lukashev A.A. A World of Mystery in a Few Words. Philosophy of Mahmud Shabistari in the Context of His Epoch, ed. by A.V. Smirnov; Lukashev, A.A. (trans., comm., introd.) Shabistari, Mahmud. The Secret Rose Garden (Persian text, translation, commentary), ed. by N. Chalisova], *Istoriko-filosofskii ezhegodnik*, 2021, No. 36, pp. 449–454. (In Russian)

В конце 2020 г. – начале 2021 г. в институтской серии «Философская мысль исламского мира» вышли в свет две книги

к. филос. н., старшего научного сотрудника сектора философии исламского мира А.А. Лукашева: «Мир смысла в немногих словах: философские взгляды Махмуда Шабистари в контексте эпохи» и «Махмуд Шабистари. Цветник тайны (персидский текст поэмы, перевод, комментарий)». Этот двухтомный труд суммирует важнейшие научные результаты, полученные А.А. Лукашевым в ходе многолетних исследований творчества Махмуда Шабистари – одного из крупнейших представителей средневекового персидского суфизма. В первой книге вниманию читателей предлагается историко-философская реконструкция философских взглядов Шабистари. Во второй – представлен полный комментированный перевод его знаменитой поэмы «Цветник тайны» (*Гулшан-и рāз*). Именно этот перевод и был положен в основу монографического исследования.

Книга А.А. Лукашева «Мир смысла в немногих словах: философские взгляды Махмуда Шабистари в контексте эпохи» (2020) – интересная и по-настоящему новаторская работа, важность которой для современных отечественных историко-философских исследований трудно переоценить. Благодаря обширной библиографии и вдумчивому анализу первоисточников она органично встраивается в череду работ, посвященных исследованию персидской поэтической традиции и суфизма. Среди них особое место занимают классические труды Э. Брауна и Я. Рипки, А.М. Шиммель и Л. Льюиса, А.Э. Бертельса и Е.А. Бертельса, М.Л. Рейснер и А.Н. Ардашниковой и др. В этих книгах пристальное внимание к культурно-историческим особенностям эпох, когда создавались литературные сочинения, сочетается со скрупулезным филологическим анализом поэтических текстов, исследованием их композиции, жанрового своеобразия, системы образов, стилистических приемов, используемых отдельными авторами и т.п.

Исследование А.А. Лукашева заметно выделяется на фоне подобного рода книг. За ней стоит многолетний и не случайный исследовательский интерес автора, отражающий его научные интересы и приоритеты. Продолжая традицию изучения классической персидской поэзии, в основе которой лежит перевод и комментирование первоисточников, А.А. Лукашев избирает принципиально иную стратегию анализа поэтического текста.

Подходя к тексту с позиции исследователя-философа, он обращает внимание на то, что «скрывается» за поэтическими топами и средствами художественной выразительности, т.е. на систему автохтонных для исламской культуры категорий, и предлагает осмысление философских взглядов Шабистари с учетом выявленных им категориальных соотношений. Все это позволяет А.А. Лукашеву вскрыть и представить на суд читателей т.н. философскую составляющую поэмы «Цветник тайны» – одного из наиболее значимых и авторитетных произведений персидской суфийской мысли конца XIII – XIV вв. – и описать философские взгляды Шабистари в формате строгой системы взаимосвязанных категорий.

Сначала коснемся вопроса об уникальной для отечественных работ этого жанра исследовании. Выбор композиционного строя книги был во многом обусловлен как культурной принадлежностью самого Шабистари, для которого характерна особая парадигма мышления, так и содержательным наполнением рассматриваемого сочинения – поэмы «Цветник тайны».

Книга продумана и четко выстроена. Набор основных элементов, составляющих содержание монографического исследования, вполне привычен: нас встречает и бережно воссозданный культурно-исторический контекст, и подробный экскурс в историю традиции поэтологического трактата и суфийской поэмы (*маснавӣ*), и биографическая справка о Шабистари, и обзор его основных сочинений, и подробный анализ текста поэмы «Цветник тайны». А вот способ соединения этих элементов может показаться несколько непривычным, т.к. А.А. Лукашев стремится исследовать теоретическое наследие Шабистари сквозь призму основных категориальных соотношений. В философском дискурсе поэта организующую роль играют основополагающие для теоретического мышления представители исламской культуры категориальные соотношения – «основа – ветвь» (*асл – фар’*) и «явное – скрытое» (*зāхир – бāтин*) – и также ряд восходящих к ним категорий. Поэтому общая логика развития исследования в книге предполагает переход от явным образом выраженной «высказанности» (*алфāз*) к сокрытым смыслам (*ма’āнин*). В то время как структурообразующим принципом работы становится соотношение «основа – ветвь»,

благодаря которому осмысливается процедуры вывода частей из целого. А.А. Лукашев берет за основу принцип исследования культуры средствами самой культуры и последовательно проводит эту стратегию через всю книгу. Он ставит целью показать, каким образом в поэме «Цветник тайны» находит осмысление важнейшее для исламской культуры положение о единобожии (*тавхїд*).

Итак, исследование распадается на две части, находящиеся в состоянии зеркального соответствия по отношению друг другу. Первая часть – *Алфāз* – составляет предельный фон всех рассуждений автора, обозначает тот самый существенно значимый контекст, в который далее помещается поэтическое творчество Шабистари. Затем в фокусе исследования оказывается его *маснавї* «Цветник тайны». Этот текст принадлежит сразу трем ветвям передачи теоретического знания о единобожии в исламской культуре. Во-первых, это дидактическая поэма (*маснавї*), а по сути, философский трактат, облеченный в поэтическую форму. Во-вторых, это также и трактат по теории суфийского учения. В-третьих, это поэтологический трактат, в котором приводятся рассуждения о значении основных поэтических концептов, получивших широкое распространение в среде суфийских поэтов. Исследование в этой части книги разворачивается в серию различных по тематике, но дополняющих друг друга ответвлений, рассматривающих более узкий круг вопросов. Все они исходят из единой основы, которой является текст Корана и принцип *тавхїд*.

Вторая часть исследования – *Ма'āнин* – целиком посвящена разбору нескольких категориальных отношений, находящихся в отношении противопоставления: «единое – множественное»; «часть – целое»; «бытие – небытие»; «истина – ложь»; «необходимое – возможное»; «вера – неверие». Подробно рассматривая эти соотношения, А.А. Лукашев убедительно показывает, что в истолковании сущности Первоначала (Бога) и его связи с творением Шабистари шел совершенно особым путем. В поэме «Цветник тайны» он развивал мысль о том, что подлинным бытием обладает только вечный и единый Бог, а все, что кроме него, т.е. сотворенный множественный мир, оказывается небытийным и иллюзорным. Благодаря схеме, предложенной

А.А. Лукашевым, четко обрисовывается ход мысли Шабистари: все упоминаемые им пары категорий оказываются равноудалены от центральной точки – Бога и таким образом составляют окружность. Понимая познание как движение от полюса «иллюзорности» (внешняя сторона окружности) к полюсу «истинности» (внутренняя сторона окружности), Шабистари задает и способ осмысления этих категориальных соотношений: истинными признаются только те, которые располагаются внутри окружности. Более того эти «истинные» понятия оказываются тождественными друг другу, т.к. «отсылают» к Богу, единственно подлинному объекту познания. Таким образом, онтологические воззрения Шабистари, полагающие бытие Бога истинным, а мира – иллюзорным, находят отражение в понимании способа познания и в осмыслении системы категорий.

Отдельно хотелось бы отметить прекрасно выполненный перевод поэмы «Цветник тайны». Изданный с параллельным персидским текстом и снабженный научным комментарием, он станет незаменимым подспорьем для наших коллег, исламоведов и востоковедов, специализирующихся на изучении классической литературы Ирана и персидской философской традиции. А.А. Лукашев отмечает, что, работая над переводом, он всегда стремился дать наиболее объективную интерпретацию первоисточника. Действительно, перевод всегда предполагает работу в области значений: мы пытаемся сначала понять, а затем адекватно передать на нашем родном языке то, что было уложено мусульманами в иные, чем наши, языковые схемы. В этом деле нередки случаи смысловых искажений, которые могут существенным образом осложнить и без того непростой путь к пониманию сочинения, созданного в рамках иной культуры. А.А. Лукашеву удастся свести их к минимуму благодаря обращению к «голосу традиции». Он привлекает все доступные классические и современные комментарии к поэме, созданные представителями одной с Шабистари традиции, тщательно комментирует сложные для понимания фрагменты текста, обстоятельно разъясняет специальные термины и культурно-исторические реалии.

Эксплицируя специфику философского дискурса Шабистари, А.А. Лукашев сознательно отходит от привычной всем нам

модели историко-философского исследования. И этот шаг оказывается методологически верным и безупречно исполненным. Глубоко фундированное исследование А.А. Лукашева убедительно показывает исключительную важность теоретического наследия Шабистари для изучения наследия суфийских поэтов XIII–XIV вв. Эта книга заслуживает самого внимательного, вдумчивого изучения и определенной готовности от читателя сменить привычную «оптику» и мыслить с опорой на атохтонную для исламской культуры систему категорий. Чтобы наглядно показать способ осмысления принципа *тавхїд*, развиваемый Шабистари, А.А. Лукашев как бы «зашивает» в композицию книги путь к осознанию единства и единственности Бога. Наиболее впечатляющего эффекта он добивается, заложив в композицию книги отсылку к форме розы – уникального цветка, символизирующего божественного Возлюбленного. Как дивная роза распускает лепестки, радуя всех красотой и благоуханием, так и монография А.А. Лукашева, выстроенная по модели этого прекрасного цветка, непременно откроет перед читателями сокрытый до поры мир суфийской мудрости.

*Юлия Евгеньевна Федорова,
Институт философии РАН*

История арабо-мусульманской философии: Учебник и Антология. Под ред. А.В. Смирнова. М.: Академический проект; ООО «Садра», 2020. 623 с.

Для цитирования: Лукашев А.А. Рец. на кн.: История арабо-мусульманской философии: Учебник и Антология / Под ред. А.В. Смирнова // Историко-философский ежегодник. 2021. № 36. С. 455–462.

For citation: Lukashev, A.A. “Rets. na kn.: Smirnov A.V. (ed.) Istoriya arabo-musul'manskoi filosofii: Uchebnik i Antologiya” [Review: Smirnov A.V. (ed.) History of Islamic Philosophy: Textbook and Antology], *Istoriiko-filosofskii ezhegodnik*, 2021, No. 36, pp. 455–462. (In Russian)

Книга представляет собой уникальное издание для российской истории философии и использует подходы, отличающие ее от аналогичных западных учебников.

В русскоязычном научном пространстве ее можно считать в некотором смысле преемницей монографии Е.А. Фроловой «Арабская философия: прошлое и настоящее»¹ в силу того, что обе работы предлагают читателю целостный взгляд на историю исламской мысли и философии, начиная с ее истоков – священных текстов ислама – и заканчивая философскими учениями Новейшего времени. Кроме того, Е.А. Фролова стала и одним из авторов нового учебника под ред. А.В. Смирнова.

¹ Фролова Е.А. Арабская философия: прошлое и настоящее. М.: Языки славянских культур, 2010.

Конечно, существуют англоязычные работы, претендующие на полный охват истории исламской философии, хотя, строго говоря, это не учебники, а полноценные монографические исследования. Наиболее известными являются книги А. Корбена (первое франкоязычное издание – 1964 г., переведено на русский и издано в 2013 г.², последнее русскоязычное четвертое издание вышло в 2018 г.), М. Фахри «История исламской философии»³ и фундаментальный труд, в работе над которым принял участие цвет западного исламоведения – «История исламской философии» под редакцией Сеййеда Хоссейна Насра и Оливера Лемана⁴.

Все эти работы имеют свои особенности.

Анри Корбен – признанный классик XX в. в области истории исламской философии. Это удивительная, многогранная личность, достойная не только отдельного исследования, но и приключенческого романа. Он общался с ведущими мировыми философами своего времени, переводил не только исламскую классику, но и работы Хайдеггера, общался с Бердяевым, Карлом Бартом, Эрнестом Кассирером и др. И, хотя события Второй мировой войны помешали ему защитить докторскую диссертацию, Корбен стал известен не только как знаток истории исламской философии, в которой он, действительно, прекрасно разбирался, но и как самобытный философ. Для него восточный материал был не просто объектом исследования, для французского ученого он был источником истины, которую Корбен искал и в философии, и в оккультизме, и в масонстве⁵. Свою истину он нашел в шиитском мистицизме, и его личные предпочтения явно прослеживаются на страницах «Истории исламской философии», которую он стремится свести к иранскому материалу. Его пренебрежение арабским видно даже

² Анри Корбен. История исламской философии. М.: ООО «Садра», 2018.

³ M. Fakhri. A History of Islamic Philosophy. New York: Columbia University Press, 1983.

⁴ History of Islamic Philosophy / Ed. by Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman. London; New York: Routledge, 1996.

⁵ Подробнее о жизни и творчестве А. Корбена см.: Анри Корбен. Световой человек в иранском суфизме. М.: ООО «Садра», 2021. С. 8–50.

в мелочах, в частности, довольно показательно, что он неверно воспроизводит имя известного арабского философа Ибн Мискавайха как Ибн Маскуйа (Ibn Maskûyeh)⁶. Тем не менее книга содержит много ценного материала, а специфический эзотерический взгляд на исламскую философию сделал ее чрезвычайно популярной среди читателей.

Книга Фахри в более академическом ключе рассматривает исламскую философию, делая акцент на том, как на нее повлияла греческая, иранская и индийская культуры. Кроме того, в той же степени, в какой Корбен отдает предпочтение иранскому материалу (преимущественно шиизму), Фахри акцентирует свое внимание на арабо-язычных, в основном, суннитских источниках, практически игнорируя персоязычную традицию.

Фундаментальный труд под редакцией Сеййеда Хоссейна Насра и Оливера Лемана, изданный в 1996 г., во многом компенсирует недостатки предыдущих изданий. Авторы работы стремятся предложить читателям образ полной и всеохватной истории исламской философии, рассматривая и ее истоки (Коран, хадисы, греческую и сирийскую мысль), и все ее направления, уделяя внимание в равной степени суннитской и шиитской традициям. Более того, авторы приводят подробный обзор средневековой еврейской мысли, которая развивалась не просто под влиянием арабской философии, она по праву может считаться одной из ее ветвей. В книгу вошли даже разделы, посвященные Анри Корбену и исследованиям по исламской философии в России и СССР. Однако таким представителям традиции персидского философско-дидактического эпоса, как Санаи, Аттар, Руми и Шабистари, уделено существенно меньше внимания, чем они того заслуживают. Если в отношении Санаи, Аттара, Руми это и может быть оправдано тем, что философская составляющая их творчества не вполне очевидна и требует особых подходов для своей интерпретации, то Шабистари как автор философского трактата «Верная Истина...», безусловно, заслуживает более пристального внимания. Кроме того, Сеййед Хоссейн Наср является одним из наиболее видных ныне

⁶ Анри Корбен. История исламской философии. М.: ООО «Садра», 2018. С. 176.

здравствующих традиционалистов, продолжателем дела Шуона, Генона и др., что также не могло не отразиться на его работе.

В России преподавание исламской философии велось преимущественно в рамках курса по истории философий Востока. Основными пособиями здесь были книга Е.А. Фроловой «История средневековой арабо-исламской философии: учебное пособие»⁷, учебник Н.С. Кирабаева и М.М. аль-Джанаби «История классической арабо-мусульманской философии»⁸ и учебник «История восточной философии» под ред. М.Т. Степанянц. Впоследствии, в 2006 г. вышла расширенная версия пособия Е.А. Фроловой⁹, в 2010 г. вышла ее же монография «Арабская философия: прошлое и настоящее», а в 2011 г. была опубликована монография М.Т. Степанянц «Восточные философии. Учебник для вузов»¹⁰, где содержится в том числе и раздел по исламской философии. Заслуживает внимания также работа Н.В. Ефремовой «Ислам: философия, религия, культура: учебное пособие», изданная при поддержке Фонда Ибн Сины. При всех своих очевидных достоинствах последние две работы не посвящены непосредственно исламской философии: в книге М.Т. Степанянц исламский раздел входит в книгу наряду с китайским и индийским, а в работе Н.В. Ефремовой философия рассмотрена наряду с религией и культурой.

Пособие Н.С. Кирабаева и М.М. аль-Джанаби ограничивается рассмотрением классического периода исламской философии, хотя в нем также присутствуют разделы по философии Ибн Халдуна и рецепции исламской философии в западноевропейской схоластике. Таким образом, содержание работы оказывается несколько шире темы, заявленной в названии. Отлич-

⁷ Фролова Е.А. История средневековой арабо-исламской философии: Учеб. пособие. Рос. акад. наук, Ин-т философии. М.: ИФРАН, 1995.

⁸ Кирабаев Н.С., аль-Джанаби М.М. История классической арабо-мусульманской философии: учебное пособие. М.: РУДН, 2016.

⁹ Фролова Е.А. История арабо-мусульманской философии. Средние века и современность: учебное пособие. Российская акад. наук, Ин-т философии. М.: ИФ РАН, 2006.

¹⁰ Степанянц М.Т. Восточные философии. Учебник для вузов. М.: Академический проект, 2011.

тельной чертой книги является то, что ее содержание выстроено вокруг идеи культурного духа исламской цивилизации. Особенностью исламского культурного духа, по мнению авторов, является интенция к репрезентации единой всеобщей Истины, которая ранее озвучивалась философами и пророками и которая обращена ко всему человечеству. Так авторы учебника объясняют открытость исламской мысли и исламской цивилизации к принятию и творческому переосмыслению идей, порожденных в ином культурном пространстве.

Монография Е.А. Фроловой, очевидно, послужила источником вдохновения для авторов учебника «История арабо-мусульманской философии: Учебник и Антология», который, в целом, воспроизводит структуру книги Е.А. Фроловой, но предлагает читателю гораздо больше материала за счет существенного расширения разделов, имеющих в работе Е.А. Фроловой, добавления новых разделов, связанных преимущественно с иранской философией и рассмотрения логико-смысловых оснований исламской культуры. Кроме того, Е.А. Фролова стала одним из авторов нового учебника.

Таким образом, учебник под редакцией А.В. Смирнова не копирует ни один из вышеперечисленных образцов. Он превосходит объемом и широтой тематического охвата упомянутые русскоязычные учебники и учебные пособия и может конкурировать с основными аналогичными англоязычными изданиями.

В отличие от работы А. Корбена, который пытается едва ли не свести всю исламскую философию к ее иранской составляющей, в учебнике под ред. А.В. Смирнова предпочтение отдается арабоязычной исламской философии, неслучайно книга называется «История арабо-мусульманской философии». Одной из причин выбора именно такого названия стал также старый советский стереотип о том, что слово «исламский» применимо исключительно к религиозному, в то время как характеристика «арабо-мусульманский» свободна от религиозного подтекста. Таким образом слово «исламский» в восприятии ученых, состоявшихся в специфических условиях советского государства, может указывать на то, что речь идет о религиозной, а не о философской литературе. Это – специфическая особенность российского интеллектуального пространства, западные коллеги

не стесняются называть философию, развивавшуюся в рамках исламской культуры, исламской философией, что видно из названий вышеприведенных работ.

Некоторый арабоцентризм первого издания учебника под ред. А.В. Смирнова был отчасти преодолен за счет включения во второе издание персоязычного материала и, в первую очередь, параграфа, посвященного Насиру Хусраву, подготовленный на материале его прозаического философского трактата «Раскрытие и освобождение». Кроме того, внимание к произведениям, относящимся к персоязычной суфийской философско-поэтической традиции (поэмы Санаи, Атгара, Руми, Шабистари) отличает этот учебник от западных аналогов, которые практически игнорируют данный пласт текстов. Отсутствие внимания к этой области исламской мысли связано, конечно, не с недостаточной изученностью традиции философско-дидактического эпоса (*маснави*) на Западе, а с неочевидностью ее философской составляющей. В отличие от традиционного для философской литературы жанра трактата, в поэмах используется принципиально иной инструментарий, философские идеи выражены аллегорически и требуют особого подхода и компетенций для философской интерпретации.

Кроме того, в отличие от работы под редакцией С.Х. Насра и О. Лемана, учебник под редакцией А.В. Смирнова, содержит раздел по еврейской философии, которую вполне можно считать частью арабо-мусульманской философской традиции (ключевые представители еврейского калама писали свои работы на арабском в контексте философских поисков арабо-мусульманских философов). В коллективе Сектора философии исламского мира есть специалисты, которые могли бы справиться с заполнением этой лакуны, и, можно надеяться, что в третьем издании учебника мы увидим и этот раздел.

Как бы то ни было, работа стала результатом многолетних усилий авторов из различных российских и зарубежных институтов. Большая часть книги написана А.В. Смирновым. Это разделы «Философия в контексте арабо-мусульманской культуры», «Мутазилизм», «Ишракизм», «Исмаилизм» (в соавторстве с Т.Г. Корнеевой), «Суфизм» (в соавторстве с А.А. Лукашевым и Ю.Е. Федоровой), «Обустройство мира»: новая наука Ибн Халдуна». Над этими темами Андрей Вадимович

активно работает начиная с 1990 г. Он является автором переводов классических текстов ключевых представителей этих направлений, а его оригинальная логико-смысловая теория нашла выражение в интерпретации им исламской культуры и, несомненно, повлияла на структуру и общее содержание работы, что также отличает ее от российских и зарубежных аналогов.

В разделы по фалсафе и исламской философии XX в. вошли наиболее актуальные результаты исследований Е.А. Фроловой, которыми она занимается с 1965 г., а раздел по философии эпохи Сефевидов писал ведущий мировой специалист в этой области – Янис Эшотс. К сожалению, пока мы работали над данным обзором, пришло известие о трагической кончине Яниса, ставшей тяжелым ударом для его друзей и историко-философского исламоведения в целом. Мы же ждем посмертное издание его книги «Philosophical School of Işfahān and the Gnostic of Shīrāz», материалы которой могли бы существенно расширить подготовленный им раздел учебника, но, видимо, параграфы, посвященные ширазской и тегеранской школам, теперь уже будут ждать другого автора.

Разделы учебника расположены в хронологическом порядке: классическая, постклассическая, современная арабо-мусульманская философия. В разделе по классической исламской философии хронологический принцип не соблюдается ввиду того, что школы исламской философии существовали параллельно друг другу и любая их последовательность неизбежно будет условной.

Композиция учебника выстроена не только на основании хронологического принципа. Ответственный редактор издания, академик А.В. Смирнов, в качестве связующих нитей работы использовал фундаментальные для исламской культуры принципы формирования осмысленности, которые он называет логико-смысловыми. В учебнике показано, как парадигмальные модели исламской культуры (их описанию посвящен отдельный раздел учебника) проявляются не только в пространстве священных текстов, но и в различных направлениях исламской философии. Благодаря этому авторам учебника удастся продемонстрировать исламскую философию не как собрание заимствований из разных источников (Греции, Ирана, Индии,

например, как мы видим в учебнике Фахри), а как самостоятельное явление, которое зиждется на основании своей уникальной формы рациональности.

Большим достоинством издания, которое также отличает его от аналогичных работ, является объемная антология переводов источников по исламской философии, многие из которых были подготовлены специально для этой книги. Антология текстов позволяет заинтересованному читателю прикоснуться непосредственно к тем сочинениям, критический разбор которых он может найти на страницах учебника.

На данный момент книга выдержала уже два издания. Во втором издании учебник и антология вышли одним томом. Работа, как мы уже упоминали выше, была дополнена новыми параграфами по персоязычной философии суфизма и исмаилизма. В антологию, соответственно, вошли переводы отрывков из сочинений представителей этих направлений, была проведена дополнительная редакция остальных разделов.

Хотя книга и называется учебником, ее содержание существенно превосходит формат учебного пособия. Среди русскоязычных изданий она выделяется объемом и широтой охвата историко-философского материала в области исламской философии. Работа написана доступным языком в соответствии с высокими академическими стандартами и может быть полезна всем интересующимся философией и культурой Востока.

*Андрей Александрович Лукашев,
Институт философии РАН*

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

АРОНСОН Даниил Олегович, кандидат философских наук, научный сотрудник сектора истории западной философии Института философии РАН.

БЕСЕДИН Артем Петрович, кандидат философских наук, доцент кафедры истории зарубежной философии Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова.

ВАРЛАМОВА Мария Николаевна, кандидат философских наук, ассоциированный научный сотрудник сектора античной и средневековой философии и науки Института философии РАН.

ВАСИЛЬЕВ Вадим Валерьевич, доктор философских наук, член-корреспондент РАН, профессор, заведующий кафедрой истории зарубежной философии философского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова.

ВОЛЬФ Марина Николаевна, доктор философских наук, профессор, директор Института философии и права СО РАН.

ЖАВОРОНКОВ Алексей Геннадьевич, кандидат филологических наук, кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора истории западной философии Института философии РАН; старший научный сотрудник Института философии Франкфуртского университета им. И.В. Гёте.

КИССЕЛЬ Вольфганг Штефан, профессор, директор Института междисциплинарных европейских исследований Бременского университета.

КОРСАКОВ Сергей Николаевич, доктор философских наук, доцент, ведущий научный сотрудник сектора истории русской философии Института философии РАН.

КРОТОВ Артем Александрович, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой истории и теории мировой культуры философского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова.

КУСЕНКО Ольга Игоревна, кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора истории западной философии Института философии РАН.

ЛОГИНОВ Евгений Владимирович, кандидат философских наук, младший научный сотрудник кафедры истории зарубежной философии Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова.

ЛУКАШЕВ Андрей Александрович, кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора философии исламского мира Института философии РАН.

МАСЛОВ Данила Константинович, кандидат философских наук, доцент кафедры истории зарубежной философии Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова.

МЕСЯЦ Светлана Викторовна, кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора истории западной философии Института философии РАН.

МИРОНОВА Дагмар Вали Герта, кандидат философских наук, доцент кафедры истории и теории политики факультета политологии Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова.

МИХАЙЛОВ Игорь Анатольевич, кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора истории западной философии Института философии РАН.

НЕРЕТИНА Светлана Сергеевна, доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник сектора философских проблем социальных и гуманитарных наук Института философии РАН.

ПЕТРОВ Валерий Валентинович, доктор философских наук, главный научный сотрудник, руководитель сектора античной и средневековой философии и науки Института философии РАН.

СИНЕОКАЯ Юлия Вадимовна, доктор философских наук, профессор РАН, член-корреспондент РАН, главный научный сотрудник, руководитель сектора истории западной философии Института философии РАН, заместитель директора Института философии РАН.

СУДАКОВ Андрей Константинович, доктор философских наук, ведущий научный сотрудник сектора философии религии Института философии РАН.

ФЕДОРОВА Юлия Евгеньевна, кандидат философских наук, научный сотрудник сектора философии исламского мира Института философии РАН.

ЦВАЛЕН Регула М., доктор философии, научный руководитель Исследовательского центра Сергея Булгакова Института экуменических исследований Фрибургского университета.

ЧУГАЙНОВА Юлия Игоревна, старший преподаватель кафедры философии языка и коммуникации Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова.

ЮЛЕН Мишель, доктор философии, заслуженный профессор индийской и сравнительной философии университета Париж IV Сорбонна.

CONTRIBUTORS

Daniil O. ARONSON, PhD in Philosophy, Research Fellow at the Department of the History of Western Philosophy. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

Artem P. BESEDIN, PhD in Philosophy, Associate Professor at the Department of History of World Philosophy, Faculty of Philosophy. Lomonosov Moscow State University.

Julia I. CHUGAINOVA, Senior Lecturer at the Department of Philosophy of Language and Communication, Faculty of Philosophy. Lomonosov Moscow State University.

Yulia E. FEDOROVA, PhD in Philosophy, Research Fellow at the Department of Philosophy of Islamic World. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

Michel HULIN, Dr. hab. in Philosophy, Professor Emeritus of Indian and Comparative Philosophy. Sorbonne University, Paris.

Wolfgang Stephan KISSEL, Dr. hab., Professor at the Department of Cultural History of the Eastern European Countries of the University of Bremen, Director of the Institute for Interdisciplinary European Studies of the University of Bremen.

Sergei N. KORSAKOV, DSc in Philosophy, Associate Professor, Leading Research Fellow at the Department of the History of Russian Philosophy. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

Artem A. KROTOV, DSc in Philosophy, Professor, Head of the Department of History and Theory of World Culture, Faculty of Philosophy. Lomonosov Moscow State University.

Ol'ga I. KUSENKO, PhD in Philosophy, Senior Research Fellow at the Department of the History of Western Philosophy. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

Evgeny V. LOGINOV, PhD in Philosophy, Junior Research Fellow at the Department of History of World Philosophy, Faculty of Philosophy. Lomonosov Moscow State University.

Andrey A. LUKASHEV, PhD in Philosophy, Senior Research Fellow at the Department of Philosophy of Islamic World. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

Danila K. MASLOV, PhD in Philosophy, Associate Professor at the Department of History of World Philosophy, Faculty of Philosophy. Lomonosov Moscow State University.

Svetlana V. MESYATS, PhD in Philosophy, Senior Research Fellow at the Department of the History of Western Philosophy. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

Igor A. MIKHAYLOV, PhD in Philosophy, Senior Research Fellow at the Department of the History of Western Philosophy. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

Dagmar Walli Herta MIRONOWA, PhD in Philosophy, Associate Professor at the Department of History and Theory of Politics, Faculty of Political Science. Lomonosov Moscow State University.

Svetlana S. NERETINA, DSc in Philosophy, Professor, Chief Research Fellow at the Department of Philosophical Problems in Social Sciences and Humanities. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

Valery V. PETROFF, DSc in Philosophy, Chief Research Fellow, Head of the Department of Ancient and Mediaeval Philosophy and Science. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

Yulia V. SINEOKAYA, DSc in Philosophy, Professor of the Russian Academy of Sciences, Corresponding Member of the Russian Academy of Sciences, Chief Research Fellow, Head of the Department of the History of Western Philosophy. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

Andrey K. SUDAKOV, DSc in Philosophy, Leading Research Fellow at the Department of the Philosophy of Religion. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

Maria N. VARLAMOVA, PhD in Philosophy, Associate Research Fellow at the Department of Ancient and Mediaeval Philosophy and Science. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

Vadim V. VASILYEV, DSc in Philosophy, Corresponding Member of the Russian Academy of Sciences, Professor, Head of the Department of History of World Philosophy, Faculty of Philosophy. Lomonosov Moscow State University.

Marina N. VOLF, DSc in Philosophy, Professor, Director of the Institute of Philosophy and Law of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences.

Alexey G. ZHAVORONKOV, PhD in Classical Philology, PhD in Philosophy, Senior Research Fellow at the Department of the History of Western Philosophy. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences; Research Fellow at the Institute of Philosophy. Goethe University Frankfurt.

Regula M. ZWAHLEN, DSc in Philosophy, Director of Sergij Bulgakov Research Centre at the University of Fribourg.

СОДЕРЖАНИЕ

Ю.В. Синеокая. Историко-философский Ежегодник: итоги и замыслы (памяти главного редактора Нелли Васильевны Мотрошиловой).....	6
---	---

ИССЛЕДОВАНИЯ

В.В. Васильев. Дэвид Юм: классические и современные интерпретации.....	11
А.А. Кротов. Мен де Биран и Наполеон: фрагмент пути философа к «новой антропологии».....	25
А.П. Беседин. Лейбниц над пропастью гоббсианской философии: о влиянии Гоббса на раннюю концепцию свободы Лейбница.....	42
С.С. Неретина. Вера и разум в средневековой философии.....	66
Д.В.Г. Миронова. Современные прочтения «Defensor pacis» Марсилия Падуанского.....	90
В.В. Петров. Перевернутый человек, опрокинутый мир: трансмиграции одного мотива.....	109
С.В. Месяц. Аристотелевская теория сна глазами современной науки.....	142
М.Н. Варламова. Проблема определения души как начала движения у Аристотеля и Александра Афродисийского.....	162
Regula M. Zwahlen Guth. Eine Flaschenpost für das 21. Jahrhundert? Zum 150. Geburtstag von Vater Sergij Bulgakov.....	196
Wolfgang Stephan Kissel. Kulturelle Übersetzung als Integrationsstrategie. Intellektuelle Biographien russischer Philosophen im Exil nach 1945.....	221
О.И. Кусенко. Данте между Средневековьем и Ренессансом. Философская дантология Флоренского, Лосева и Бибикина.....	251
Michel Hulin. Lucidity in Inebriety, or Sāṃkhya as a Spiritual Practice.....	274

ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКАЯ ИСТОРИОГРАФИЯ

С.Н. Корсаков, Ю.В. Синеокая. История классической западной философии в Институте философии РАН (к 100-летию Института философии РАН: 1921–2021).....	286
---	-----

ДИСКУССИИ

А.Г. Жаворонков. Антропология Канта в контексте дебатов о расизме в истории философии.....	339
Д.О. Аронсон. Рабство. Происхождение беспокойства.....	365

РЕЦЕНЗИИ

<i>Ю.И. Чугайнова.</i> Витгенштейн Л. Zettel. Пер. В. Анашвили. М.: Ad Marginem, 2020. 240 с.	384
<i>И.А. Михайлов.</i> М. Хайдеггер: pro et contra, антология. Науч. ред. Ю.М. Романенко. СПб.: РХГА, 2020. 1152 с.; М. Хайдеггер и русская философская мысль. Коллективная монография. Отв. ред. Ю.М. Романенко. СПб.: РХГА, 2021. 383 с.	389
<i>Е.В. Логинов.</i> Джохадзе И. Брэндом о Гегеле: опыт аналитического прочтения «Феноменологии духа». М.: Канон+, РООИ «Реабилитация», 2021. 224 с.	409
<i>А.Г. Жаворонков.</i> Кюн М. Кант: Биография. Пер. с англ. яз. А. Васильевой, под науч. ред. К. Чепурина. М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2020. 608 с.	414
<i>А.К. Судаков.</i> Аронсон Д.О. Сделки разума: конституция кантовской философии права. М.: Издательский Дом ЯСК, 2020. 240 с.	419
<i>А.П. Беседин.</i> Васильев В.В. Дэвид Юм и загадки его философии. М.: ЛЕНАНД, 2020. 704 с.	430
<i>Д.К. Маслов.</i> Вдовина Г.В. Химеры в лесах схоластики. Ens rationis и объективное бытие: монография. СПб.: Изд-во СПбПДА: Изд-во РГПУ им. А.И. Герцена, 2020. 440 с.	435
<i>М.Н. Вольф.</i> Плешков А.А. Истоки философии времени. Платон и предшественники. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2021. 328 с.	440
<i>Ю.Е. Федорова.</i> Лукашев А.А. Мир смысла в немногих словах: философские взгляды Махмуда Шабистари в контексте эпохи. Отв. ред. А.В. Смирнов. М.: ООО «Садра», 2020. 320 с.; Шабистари М. Цветник тайны (персидский текст поэмы, перевод, комментарий). Пер., комм., пред. А.А. Лукашева; отв. ред. Н.Ю. Чалисова. М.: ООО «Садра», 2021. 360 с.	449
<i>А.А. Лукашев.</i> История арабо-мусульманской философии: Учебник и Антология. Под ред. А.В. Смирнова. М.: Академический проект; ООО «Садра», 2020. 623 с.	455
Сведения об авторах.....	463

CONTENTS

<i>Yulia V. Sineokaya</i> . History of Philosophy Yearbook: Overview and Outlook (In Memory of Editor-in-Chief Nelly V. Motroshilova).....	6
--	---

STUDIES

<i>Vadim V. Vasilyev</i> . David Hume: Classical and Contemporary Interpretations.....	11
<i>Artem A. Krotov</i> . Maine de Biran and Napoleon: A fragment of the Philosopher's Path to the "New Anthropology"	25
<i>Artem P. Besedin</i> . Leibniz Over the Precipice of Hobbes' Philosophy: Hobbes' Influence on Leibniz's Early Conception of Freedom.....	42
<i>Svetlana S. Neretina</i> . Faith and Reason in Medieval Philosophy.....	66
<i>Dagmar W.H. Mironowa</i> . Modern Approaches to "Defensor Pacis" by Marsilius of Padua.....	90
<i>Valery V. Petroff</i> . The Upside-Down Man, the Overturned World: Transmigrations of a Motive.....	109
<i>Svetlana V. Mesyats</i> . Aristotle's Theory of Sleep Viewed by Modern Science.....	142
<i>Maria N. Varlamova</i> . The Definition of the Soul as an Efficient Cause of Bodily Motion in Aristotle and Alexander of Aphrodisias.....	162
<i>Regula M. Zwahlen Guth</i> . Eine Flaschenpost für das 21. Jahrhundert? Zum 150. Geburtstag von Vater Sergij Bulgakov.....	196
<i>Wolfgang Stephan Kissel</i> . Kulturelle Übersetzung als Integrationsstrategie. Intellektuelle Biographien russischer Philosophen im Exil nach 1945.....	221
<i>Ol'ga I. Kusenko</i> . <i>Dante Between the Middle Ages and the Renaissance. Florensky, Losev and Bibikhin on Dante</i>	251
<i>Michel Hulin</i> . Lucidity in Inebriety, or Sām̄khya as a Spiritual Practice.....	274

HISTORIOGRAPHY OF HISTORY OF PHILOSOPHY

<i>Sergei N. Korsakov, Yulia V. Sineokaya</i> . Study of the History of Western Philosophy at the RAS Institute of Philosophy (To the 100th Anniversary of the Institute of Philosophy: 1921–2021)...	286
---	-----

DISCUSSIONS

<i>Alexey G. Zhavoronkov</i> . Kant's Anthropology in the Context of the Debates on Racism in the History of Philosophy.....	339
<i>Daniil O. Aronson</i> . Slavery and Origins of Its Discontents.....	365

REVIEWS

<i>Julia I. Chugainova.</i> Wittgenstein, L. Zettel, trans. by V. Anashvili.....	384
<i>Igor A. Mikhaylov.</i> Romanenko, Yu. (ed.) M. Heidegger and the Russian Philosophical Thought; Romanenko, Yu. (ed.) M. Heidegger: pro et contra, Anthology.....	389
<i>Evgeny V. Loginov.</i> Dzhokhadze, I. Brandom's Hegel: An Analytical Reading of the Phenomenology of Spirit.....	409
<i>Alexey G. Zhavoronkov.</i> Kühn, M. Kant: A Biography, trans. by A. Vasilieva.....	414
<i>Andrey K. Sudakov.</i> Aronson, D.O. Deals of Reason: The Constitution of Kant's Philosophy of Right.....	419
<i>Artem P. Besedin.</i> Vasilyev, V.V. David Hume and the Riddles of His Philosophy.....	430
<i>Danila K. Maslov.</i> Vdovina, G.V. Chimeras in the Forests of Scholasticism. Ens rationis and Objective Being.....	435
<i>Marina N. Volf.</i> Pleshkov, A.A. The Origins of the Philosophy of Time. Plato and Predecessors.....	440
<i>Yulia E. Fedorova.</i> Lukashev, A.A. A World of Mystery in a Few Words. Philosophy of Mahmud Shabistari in the Context of His Epoch, ed. by A. V. Smirnov; Lukashev, A.A. (trans., comm., introd.) Shabistari, Mahmud. The Secret Rose Garden (Persian text, translation, commentary), ed. by N. Chalisova.....	449
<i>Andrey A. Lukashev.</i> Smirnov, A.V. (ed.) History of Islamic Philosophy: Textbook and Anthology.....	455
Contributors.....	465

Научно-теоретический журнал

Историко-философский ежегодник 2021. № 36

Учредитель и издатель: Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт философии Российской академии наук

Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС77-82346 от 23 ноября 2021 г.

Главный редактор *Ю.В. Синеокая*

Зам. главного редактора *А.Г. Жаворонков*

Ответственный секретарь *Н.А. Татаренко*

Научный редактор *А.Т. Юнусов*

Заведующая редакцией *О.И. Кусенко*

Редактор *Е.С. Марчукова*

Художник *А.А. Ромашова*

Технический редактор *Е.А. Морозова*

Подписано в печать с оригинал-макета 20.12.21.

Формат 60×90 1/16. Печать офсетная. Гарнитура IPH Astra Serif.

Усл. печ. л. 29,5. Уч.-изд. л. 24,84. Тираж 1000 экз. Заказ № 4

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерная верстка: *Е.А. Морозова*

Отпечатано в ООО «БУМАЖНИК»

127238, г. Москва, Дмитровское шоссе, д. 46, корп. 2

E-mail: info@bum1990.ru

тел.: +7 (495) 971 05 24

Информацию о журнале «Историко-философский ежегодник» см. на сайте:

<https://ife.iphras.ru/about>