RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES
INSTITUTE OF PHILOSOPHY

History of Philosophy Yearbook 2025

Vol. 40

Supplement
Book Reviews

Moscow
2025

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

Историко-философский ежегодник 2025

Т. 40

Приложение
Книжное обозрение

Москва
2025

ISSN 0134-8655
eISSN 2782-6538

Историко-философский ежегодник
2025. Т. 40. Приложение. Книжное обозрение

Главный редактор: А.А. Столяров
(Институт философии РАН, Москва, Россия)

Редакционная коллегия

Маттиас Бормут (Университет Ольденбурга, Ольденбург, Германия); К.Ю. Бурмистров (Институт философии РАН, Москва, Россия); М.Ф. Быкова (Университет Северной Каролины, Роли, США); В.В. Васильев (МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия); Кеннет Вестфаль (Европейская академия, Триест, Италия); Н.А. Дмитриева (Академия Кантиана, БФУ им. И. Канта, Калининград, Россия; Московский педагогический государственный университет, Москва, Россия); Эверт ван дер Звеерде (Университет Неймегена, Неймеген, Нидерланды); О.И. Кусенко (Институт философии РАН, Москва, Россия); А.В. Смирнов (Институт философии РАН, Москва, Россия); А.А. Столяров (Институт философии РАН, Москва, Россия); Хельмут Хайт (Университет Тунцзи, Шанхай, Китай; Коллегия Фридриха Ницше, Веймар, Германия); А.Т. Юнусов (Институт философии РАН, Москва, Россия)

Редакционный совет

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 Гардзанити (Флорентийский университет, Флоренция, Италия); 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); Ю.В. Синеокая* (Российская академия наук, Россия); Э.Ю. Соловьёв (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)

* Признана иностранным агентом Министерством юстиции Российской Федерации 16.02.2024

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.

Журнал включен в: Ядро Российского индекса научного цитирования (РИНЦ); Единый государственный перечень научных изданий (ЕГПНИ); ERIH PLUS

Мнение авторов может не совпадать с точкой зрения редакции

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

Сайт: https://ife.iphras.ru

© Институт философии РАН, 2025

ISSN 0134-8655
eISSN 2782-6538

History of Philosophy Yearbook
2025. Vol. 40. Supplement. Book Reviews

Editor-in-Chief: Alexander A. Stoliarov
(RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia)

Editorial Board

Matthias Bormuth (University of Oldenburg, Oldenburg, Germany); Konstantin Yu. Burmistrov (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia); Marina F. Bykova (North Carolina State University, Raleigh, NC, USA); Nina A. Dmitrieva (Academia Kantiana, Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad, Russia; Moscow State Pedagogical University, Moscow, Russia); Helmut Heit (Tongji University, Shanghai, China; Kolleg Friedrich Nietzsche, Weimar, Germany); Artem T. Iunusov (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia); Olga I. Kusenko (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia); Andrey V. Smirnov (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia); Alexander A. Stoliarov (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia); Vadim V. Vasilyev (Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia); Kenneth R. Westphal (Academia Europaea, Trieste, Italy); Evert van der Zweerde (Radboud University, Nijmigen, the Netherlands)

Advisory Board

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); 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); Maria A. Solopova (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia); Yulia V. Sineokaya* (Russian Academy of Sciences, Russia); Erikh Yu. 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)

* By Russian law we are required to inform the readers that 16.02.2024 Yulia V. Sineokaya was officially included in the list of foreign agents by the Ministry of the Justice of Russian Federation

Publisher: Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences

Frequency: annualy. 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 from November 23, 2021

Abstracting and Indexing: Core of Russian Science Citation Index (RSCI); Unified State Register of Scientific Publications (USRS); ERIH PLUS

The views and opinions expressed herein are those of the authors and do not necessarily represent the views of the editorial staff

Editorial address: 109240, 12/1 Goncharnaya St., Moscow, Russia

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

Website: https://ife.iphras.ru



© Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, 2025

От редакции

На протяжении последних нескольких лет в номерах «Историко-философского ежегодника» рос и расширялся раздел рецензий – в прошлом году он достиг пятой части объема выпуска. Начиная с этого года мы выносим его в отдельное издание – «Книжное обозрение». Оно станет приложением к «Ежегоднику» и будет полностью состоять из рецензий на историко-философские новинки русскоязычного книгоиздания.

Специализированных изданий на русском языке, посвященных рецензиям на книги по философии, к сожалению, сейчас не существует. Меж тем такие издания очень полезны для нормального функционирования научного сообщества – свидетельством чему служит то, какую роль играют и какой авторитет имеют, например, «Notre Dame Philosophical Reviews» или «The Classical Review» за рубежом. Возможность свериться с надежным и авторитетным источником, позволяющим узнать, что за последнее время вышло и что из вышедшего действительно заслуживает внимания, важна для создания представления об общем исследовательском поле. В условиях, когда всякая область исследования склонна фрагментироваться и расползаться на специализированные поддисциплины, обзорные издания наводят мосты между специалистами, которые могли бы без них совсем потерять друг друга из виду.

Наше Приложение замыслено как подобное обзорное издание. Его предметная область достаточно ограничена. Во-первых, оно посвящено только книгам, касающимся *истории философии*. Исследованиям, находящимся на границе между историей философии и другими смежными дисциплинами, также может найтись место на его страницах, но его главным предметом

© Редакция ИФЕ, 2025

являются именно историко-философские издания. Во-вторых, в каждом из выпусков мы рассматриваем лишь историко-философские новинки *последнего года*: в текущем выпуске 2024–2025 гг.; в следующем – 2025–2026 гг. и т.д. Таким образом, в каждом новом выпуске мы хотели бы предложить читателю ответ на вопрос: «Что вышло на русском языке по истории философии за минувший год?» Наконец, в-третьих, как видно из сформулированного выше вопроса, мы публикуем рецензии лишь на *русскоязычные* историко-философские новинки истекшего года. Ограничиваясь русскоязычными новинками, мы оказываемся способны в перспективе охватить в своих обзорах почти всё, что выходит в этом сегменте мировой истории философии ежегодно и дать хорошее представление о нём как для тех, кто сам в нём работает, так и для тех, кто хотел бы изучить его со стороны.

В первом выпуске «Книжного обозрения» ИФЕ читатель найдет 35 рецензий на переводы, сборники и монографии в области истории философии. Нельзя сказать, что мы тем самым охватили все заметные историко-философские новинки истекшего года (некоторые оставшиеся за кадром издания см. в разделе «Другие книги по истории философии на русском языке, вышедшие в 2024 г.» в конце выпуска). Но мы рассчитываем, что со временем наш охват будет расширяться. Мы также приглашаем издательства и авторов информировать нас о выпускаемых ими книгах, связанных с историей философии. Но главное – мы надеемся, что «Книжное обозрение» ИФЕ найдет своих читателей и будет интересным и полезным. В конце концов, во многом мы делаем этот журнал потому, что такого издания не хватает нам самим.

Редакция «Историко-философского ежегодника»

ИОНИЙСКАЯ НАУКА ДЛЯ ВСЕХ

Карло Ровелли. *Анаксимандр и рождение науки*. Перевод с английского А.В. Смоляка. М.: АСТ, 2024. – 288 с. ISBN 978-5-17-159094-9.

DOI: 10.21146/0134-8655-2025-40-2-8-19 УДК 1(091)

Карло Ровелли – всемирно известный физик-теоретик, основоположник теории петлевой квантовой гравитации и популяризатор науки. В роли последнего он прежде всего и выступает в этой книге, посвященной довольно неожиданному для человека его бэкграунда предмету: Анаксимандру из Милета, одному из самых ранних древнегреческих философов, о которых нам хоть что-то известно.

В действительности у этой книги сразу два главных героя: помимо Анаксимандра это, собственно, наука как таковая. Ровелли видит в Анаксимандре отправную точку в истории рационального мышления в целом и европейской науки в частности: подзаголовок одного из английских названий этой книги[1], «Первый ученый», хорошо на это указывает. Таким образом, Ровелли берется за рассуждение сразу в двух областях, в которых он является скорее любителем, чем профессионалом: в истории античной философии и в истории и философии науки (пусть со второй он как профессиональный ученый имеет довольно тесные сношения). Часто подобные затеи заканчиваются самым постыдным для

[1] По ускользающим от моего понимания причинам эта книга существует одновременно под двумя разными заголовками на французском и тремя – на английском языке (тексты этих изданий никак не отличаются). Путаницы для отечественного читателя прибавляет и то, что, хотя оригинал книги – французский (что отражено на титульном листе русского издания), русский перевод сделан с английского (о чём сказано там же).

© Юнусов А.Т., 2025

взявшихся за них образом. Но не в данном случае. Хотя Ровелли любитель в той сфере, о которой он пишет (и книга не лишена определенных признаков непрофессионализма, о которых я скажу ниже), но любитель талантливый, проницательный и добросовестный.

Ровелли не претендует на то, чтобы сказать об Анаксимандре что-то принципиально новое: перед нами не исследовательская монография, но популярное изложение, дополненное любопытной авторской перспективой. Изложение это выполнено точно, доступно, увлекательно и достаточно полно. Отдельно стоит отметить, что в книге много хорошо подобранного графического иллюстративного материала, помогающего читателю где-то лучше понять мысль Ровелли, а где-то – полнее погрузиться в обрисовываемую им атмосферу. В повествовании о фактической стороне дела нет серьезных ошибок и почти нет натяжек. Ровелли также сопровождает пересказ исторического материала своими комментариями, касающимися, во-первых, вероятной аргументации Анаксимандра в пользу его тезисов, какой она представляется ему самому, а во-вторых, причин, сделавших эту аргументацию возможной, и ее ценности. Его реконструкция причин, по которым Анаксимандр приходит к своим выводам, при всей своей незамысловатости и прямолинейности (впрочем, вполне уместной в случае Анаксимандра: едва ли его собственные объяснения могли бы быть замысловатыми) часто весьма правдоподобна (см., например, позаимствованное у Дёрка Купри объяснение того, как тщательное наблюдение за траекторией звезд на небе могло привести Анаксимандра к мысли о том, что Земля окружена пустотой со всех сторон, с. 93–96), хотя многочисленные «разумеется» и «конечно же», которыми он сопровождает свои догадки, несколько режут глаз привыкшему к осторожности в рассуждениях о досократиках историку философии.

В целом комментарии и авторская позиция Ровелли, несмотря на свою простоту, также являются интересными и важными для потенциального читателя этой книги и по большей части вызывают мое согласие по существу. Ровелли замечает, что при ознакомлении с обычными пересказами об учении милетцев о первоначале часто бывает непонятно, «как из такой

бессмыслицы могла родиться философия» (с. 110) – и с этим трудно спорить. Чтобы понять, что ценного можно увидеть в суждениях наподобие «всё есть вода» или «Земля подобна шапочке, вращающейся на голове», человеку, не склонному черпать радость в причудливости причудливых мыслей самой по себе, нужны пояснения. Главное из объяснений Ровелли, которому он уделяет много внимания и к которому он возвращается снова и снова (с. 51; 75; 84; 96–97; гл. 6; с. 158–161; 185; 239; 243–244; 269–270), состоит в том, что ценность милетской *гистории* связана с тем, что она представляет собой рождение критического мышления как такового, попытку самостоятельного и исследовательского объяснения того, что до сих пор объяснялось традицией. Первые шаги этого только нащупывающего свою дорогу нового способа мышления могут казаться нам с высоты наших сегодняшних знаний возмутительно смешными, но по сравнению с традиционными и некритически воспринимаемыми на веру объяснениями мира они представляют собой *гигантский* скачок вперед в той мере, в какой они самостоятельны, основаны на доводах и рассуждении и открыты для обсуждения и пересмотра. Ровелли проводит постоянные аналогии между подходами Анаксимандра и подходами последующей науки, подчеркивая, что способ мышления милетца груб и примитивен, но общая его траектория (постулирование естественной ненаблюдаемой теоретической сущности для объяснения наблюдаемых процессов: с. 119–123; представление о существовании устойчивых законов природы: с. 123–129; уважительное, но критическое отношение к достижениям своих учителей и предшественников: с. 136–138) одновременно революционна по сравнению с тем, что было до него, и совершенно правильна как общее направление. И если наивность и ошибочность заключений милетцев бросается нам в глаза, то, во-первых, едва ли можно ожидать большей изощренности от только нащупывающей свой путь самостоятельной мысли, а во-вторых, сама причина того, что мы можем быть к ним столь снисходительны, в том, что мы очень далеко продвинулись именно на том пути, первый шаг которого сделали они.

Ровелли, впрочем, готов идти еще дальше и сказать, что размышления милетцев вовсе не так смешны и ошибочны, как

может показаться на первый взгляд. Не только способ мышления, но и многие конкретные выводы Анаксимандра кажутся ему грубыми в деталях, но верными по существу. Иногда он явно преступает в этом меру. Так, довольно странной мне представляется та настойчивость, с которой он утверждает, что ответ Анаксимандра на вопрос о том, почему Земля не падает (она находится в центре Вселенной и равноудалена от всех крайних точек, так что у нее нет никаких причин двигаться скорее в одну сторону, чем в другую), «совершенно правильный» (с. 99) и не хуже ответа Ньютона (с. 105) – и это при том, что в поздних главах книги Ровелли решительно выступает против культурного релятивизма и тезиса о несоизмеримости научных высказываний в разных научных системах и их равноценности.

Как бы то ни было, Анаксимандр для Ровелли – это первое звено в длинной и славной истории человеческой науки. Иногда выстраиваемые Ровелли цепи преемственности от Анаксимандра к современным естествоиспытателям вполне разумны, иногда выглядят как натяжка (см. рассуждение о законах природы на с. 123–128: Анаксимандр решил, что природа упорядочена законами (этот вывод сделан Ровелли исключительно на основании текста фрагмента Анаксимандра); Пифагор позаимствовал у него эту идею (Ровелли хочется верить в сообщение Ямвлиха об общении двух философов) и добавил к ней мысль о математическом описании этих законов, Платон задался целью описать в этих терминах движение небесных тел и так далее, через Птолемея, Коперника, Кеплера и Ньютона к современным физикам; но у истоков всей этой величественной истории стоит Анаксимандр). Но хотя иногда излишнее рвение итальянского физика вызывает улыбку, его оценка ценности мысли Анаксимандра в истории человечества в целом кажется мне совершенно верной.

Приятно, что Ровелли уделяет должное внимание источниковедению: несмотря на популярный характер книги, он не преподносит сведения об Анаксимандре как свалившиеся с неба, а указывает, в каком виде и через какие руки они до нас дошли (например, с. 64–65; 73–74). Читателю весьма полезно иметь представление об этом пути. Бывает автору свойственна и разумная осторожность (мы не знаем об отношениях Фалеса

и Анаксимандра и была ли в Милете школа: с. 130–131). Однако периодически эта осторожность сменяется довольно смелыми и плохо обоснованными утверждениями (школа, наверное, была: с. 131), а иногда Ровелли и вовсе позволяет себе в пересказе источников вольности, граничащие с подлогом – что тем опаснее, что он не дает в этих случаях ссылок на конкретные источники и места, в которых почерпнуты пересказываемые им сведения. Например, Сократ у него встает после (а не во время) исполнения на сцене «Облаков» Аристофана и делает это, «чтобы сообщить о своем присутствии и поприветствовать зрителей» (с. 79, ср. Ael. *VH* II.13), а одним из обвинений против него на суде, по мнению Ровелли, было то, что он объяснял метеорологические явления без ссылки на богов (с. 80). В другом месте он говорит, что «христиане сожгли и опустошили Великую [Александрийскую. – *А.Ю.*] библиотеку» (с. 238): для этого распространенного в популярной интеллектуальной культуре мнения нет никаких хороших оснований в источниках.

В изложении и обсуждении тех тем, которым посвящена книга, Ровелли опирается на прекрасную исследовательскую литературу (Чарльз Кан, Марсель Конш, Дёрк Купри, Дж.Э.Р. Ллойд, Жан-Поль Вернан и т.д.), которую он, насколько можно судить, основательно проштудировал. Подкупает и то, что, в отличие от многих своих коллег, Ровелли очень хорошо знает по первоисточникам историю науки – многие ли современные физики читали «Альмагест», «Об обращении небесных сфер», «Два диалога», «Математические начала», работы Фарадея, Максвелла и т.п.? И всё же периодически недостаток профессионализма автора дает о себе знать.

Так, Ровелли несколько раз повторяет важную, видимо, для него мысль о досадной пропасти между естественными и гуманитарными науками, образовавшейся в современном знании, списывая на нее многие беды, включая недооценку величия Анаксимандра современными людьми. Отрадно, что сам он, физик-теоретик, пытается эту пропасть преодолеть, ввязываясь в написание книги на глубоко гуманитарную тему. И хотя зазор действительно есть, те свидетельства в его пользу, которые приводит Ровелли, выглядят очень странно, и, кажется, связаны с тем, что в предмете, о котором он пишет, – он скорее

любитель, чем профессионал. Так, на с. 90 он сетует на то, что, обсуждая «Федон» Платона, исследователи больше обращают внимания на рассуждения о бессмертии души, чем на первое прямое историческое свидетельство мысли о шарообразности Земли. Но на тот факт, что здесь Земля впервые описана шарообразной, вопреки словам Ровелли, обращают внимание почти все комментаторы. Да, по большей части они этим указанием ограничиваются, тогда как бессмертие души подвергается куда более обстоятельному обсуждению. Но причина этого не в естественно-научной неграмотности историков философии, а в том, что о бессмертии души Платон в «Федоне» рассуждает тщательно и подробно, предлагая в пользу этого тезиса сложную, интересную и содержащую множество трудностей аргументацию: здесь есть, что обсуждать, комментировать и исследовать. Тогда как мысль о шарообразности Земли вводится, хотя и красочно, но довольно кратко и без обоснований: с чем именно мог бы работать здесь историк философии?

В других случаях Ровелли ломится в открытую дверь. Так, он утверждает, что Анаксимандр недооценен в истории мысли (с. 14), а говоря о переходе от мифологических к естественно-научным объяснениям, случившемся в Милете, он утверждает, что «этот переход между двумя эпохами был упущен из виду» древними и новыми авторами (с. 76–77). Но лично мне трудно указать на какие-либо релевантные источники, где роль ионийской научной революции, одним из творцов которой был Анаксимандр, всячески бы не подчеркивалась; кроме того, сам же Ровелли приводит в другом месте (с. 109) цитаты Чарльза Кана (одного из главных исследователей Анаксимандра) и Карла Поппера (одного из самых уважаемых теоретиков научного метода), выносящих самую высокую оценку значимости мысли милетца. С другой стороны, Ровелли утверждает, что современные мыслители недооценивают Анаксимандра, потому что они виновны в «непонимании некоторых центральных аспектов научной мысли» (с. 16), и после этого триумфально объясняет природу научного знания: оно – не набор окончательных застывших истин, а критический поиск, постоянно подверженный пересмотру и расширяющий наше понимание собственного незнания (с. 16–20). Для человека, знакомого с современной

философией науки хотя бы на самом поверхностном уровне, это выглядит как набор трюизмов, и трудно понять, кто бы из людей, которым вообще известно имя Анаксимандра, мог этого не понимать. Стоит, впрочем, признать, что, во-первых, суждения Ровелли являются хотя и вовсе не столь прорывными, как кажется ему самому, но всё же истинами, и истинами действительно *важными*, а во-вторых, читатель этой книги, в отличие от тех, кому ее автор адресует этот упрек, может этих истин действительно не знать: в конце концов, известное известно немногим, а «Анаксимандр» написан в жанре популярной книги и обращен к широкой аудитории.

Временами Ровелли свойственно высокомерие талантливого любителя, накладывающееся на высокомерие естественного ученого. Так, обсуждая «апейрон» Анаксимандра, он говорит, что не будет «вступать в дискуссию о точном значении этого термина», поскольку считает ее «нерелевантной с *научной* (курсив мой. – *А.Ю.*) точки зрения» (с. 117), и далее замечает, что важно не то, почему Анаксимандр назвал так свое первоначало, а какую роль оно играет в его системе (в конце концов, наименования типа «электрона» или «кварка» совершенно случайны). Это показывает, что Ровелли не понимает, почему о значении анаксимандровского τὸ ἄπειρον ведутся споры: дело в том, что при скудности свидетельств и сомнениях в их надежности понимание мысли, лежащей за выбором наименования, само участвует в реконструкции того, что под ним имелось в виду и как оно должно было работать в системе. Можно понимать, как долгие и туманные споры об этом могут раздражать естественника, привыкшего к быстрой ясности, но это именно *научный* вопрос.

Местами Ровелли склонен выдавать желаемое за действительное. Так, ему, судя по всему, хотелось бы видеть в милетцах чистых натуралистов, полностью исключивших божественное из сферы объяснения мира. Поэтому он отвергает свидетельство Аристотеля о Фалесе (с. 231), согласно которому тот, возможно, думал, что всё полно богов, и подчеркивает свидетельство Августина, который утверждал, что Анаксимандр не приписал ничего божественного уму (с. 232). Пафос Ровелли понятен и в какой-то мере симпатичен, но едва ли у нас есть для

него надежная почва. Милетцы, безусловно, искали объяснения, альтернативные объяснениям *традиционной* религии, но, как особенно ярко показывает пример Аристотеля, отрицать традиционную религию – не обязательно значит полностью исключать божественное из сферы объяснения естественного мира. Тенденция, которую намечает ионийская *гистория*, безусловно, *ведет в сторону* натурализма и отказа от апелляций к божествам в объяснениях, но история последующей греческой мысли, не исключая и ее наиболее натуралистических представителей (эпикурейцев), скорее показывает, что столь резких и немедленных границ, как представляется Ровелли, в этой сфере никогда не было. И дело не ограничивается мыслью греческой: еще Ньютон прибегал к рассуждениям о «чувствилище Бога» в своих теориях (на что ссылается и сам Ровелли – с. 243)[2].

Примерно в середине книги повествование Ровелли об Анаксимандре постепенно начинает сопровождаться обсуждением некоторых более общих тем. Читателю предлагаются краткие исторические очерки о других милетцах (с. 111–116), о Пифагоре (с. 124–125), Платоне (с. 125–128), о доклассической, микенской Греции (с. 142–147), о греческом алфавите (с. 147–155). Все они вполне уместны при разговоре об Анаксимандре и зарождении критической мысли в Древней Греции для прояснения контекста соответствующих событий и попытки их объяснения. Ровелли повторяет хорошо известные тезисы о связи зарождения рациональной мысли в полисной Греции с ее политическим устройством (демократическая состязательность; отсутствие облеченного политической или религиозной властью сословия: с. 155–161), с широким распространением алфавитного письма и обширными культурными контактами Милета (с. 161–168), ссылаясь, разумеется, на Вернана и других достойных исследователей «греческого чуда». Его не в чем упрекнуть: эти довольно внятно и проникновенно пересказанные им тезисы так же разумны сегодня, как и в то время, когда они впервые были высказаны, а известное вновь известно немногим.

---

[2] Эти мои замечания не следует расценивать как *поддержку* подобного научно-религиозного синкретизма; в его оценке я полностью на стороне Ровелли. Но это не должно мешать признанию исторических фактов

В последних главах (начиная с 8-й и особенно в гл. 9–11) Ровелли отходит от собственно Анаксимандра довольно далеко, и имя милетца почти перестает встречаться в тексте. Книга становится похожей скорее на эссе о науке и научном мировоззрении (в понимании Ровелли) в целом, чем на повествование об Анаксимандре. Ровелли обсуждает природу научного знания (гл. 8), поиск истины в контексте культурного релятивизма (гл. 9), проблему соотношения науки и религии (гл. 10), мифопоэтическое мышление, возникновение и природу религии (гл. 11). Используя ту мерку, с которой он сам подходит к Анаксимандру, можно сказать, что не всегда его способ выражения и уровень дискуссии кажутся мне вполне удачными (многое из того, что Ровелли, галопируя, обсуждает здесь, куда сложнее, чем ему, судя по всему, кажется[3]; но для любителя его рассуждения весьма достойны, и большей тонкости, пожалуй, нельзя ожидать от популярной книги), но общая интенция и направления мысли, как правило, вызывают мое согласие.

Особенно интересны в этой части взгляды одного из ведущих физиков-теоретиков современности на философию науки и эпистемологию. Ровелли отвергает инструментализм и принимает некоторую версию реализма, а также солидаризируется с фаллибилизмом и антифундаментализмом. Он также дает краткий очерк теорий Поппера и Куна и довольно рудиментарную критику их воззрений. Немного (и не совсем заслуженно) достается Попперу, но куда больше (и, пожалуй, куда более заслуженно) – Куну. Ровелли недоволен тезисом американца о том, что научные революции происходят в виде радикального разрыва со старой парадигмой, и пытается показать, что в значительном количестве самых важных случаев научных прорывов, от Коперника до Эйнштейна, глубокая преемственность

[3] Например, его критика культурного и ценностного релятивизма (при признании релятивизма ограниченного) является несколько топорной, и сам тот релятивизм, который оказывается под огнем, может быть сформулирован лучше и защищен хитрее, чем то кажется Ровелли; впрочем, такие «тонкие» версии релятивизма в широкой культуре не в ходу, а Ровелли направляет свой удар именно по тем культурным явлениям, которые актуально присутствуют в широкой, популярной интеллектуальной дискуссии.

новой научной теории по сравнению со старой не позволяет говорить о разрыве: «Несоизмеримость? Очевидно, что перед нами одна и та же исследовательская программа. Если и существуют два человека, которые по-настоящему понимают друг друга, то это Птолемей и Коперник» (с. 198).

В целом можно сказать, что несмотря на все свои недостатки «Анаксимандр» Ровелли представляет собой весьма достойную и полезную книгу. За недостатком конкурентов – это сегодня лучшее популярное введение в раннюю греческую философию на русском языке для самого широкого круга лиц: написанное доступно, добросовестно, увлекательно, с опорой на материал и с привязкой к актуальным сюжетам и проблемам современности.

Несколько слов об издании книги. Предложенный читателю перевод выполнен по большей части на хорошем и прозрачном русском языке; встречаются, однако и досадные ошибки и странности. Так, на с. 180 сказано:

> Четырнадцать миллиардов лет назад Вселенная сжалась и превратилась в огненный шар.

Сжалась и превратилась? Это подразумевало бы, что Ровелли считает, что до Большого Взрыва Вселенная также существовала в несжатом состоянии. В действительности Ровелли говорит всего лишь: «…was squeezed into a fireball» (p. 110)[4], т.е. «была сжатой в огненный шар».

На с. 183–184 английское прилагательное visionary, употребленное в отношении науки, передается как «провидческая»; но речь здесь не о провидцах, а о визионерах (как это же слово совершенно верно переведено на с. 210).

На с. 218 переводчик не разобрался в несложном сюжете из истории науки. Ровелли описывает два астрономических измерения, произведенных примерно в одно и то же время в разных точках нашей планеты.

---

[4] Ссылки на английский текст – по изданию Carlo Rovelli. *The First Scientist. Anaximander and His Legacy* (Yardley: Westholme, 2011). Поскольку перевод сделан с английского, то несмотря на то, что оригинальным изданием следует считать французское, я сверял текст именно с английским его вариантом.

> Первое – это знаменитое измерение высоты Солнца над горизонтом на основании географической широты, выполненное Эратосфеном […]. Второе измерение – идентично тому, что было выполнено в Китае примерно в то же время, но с другой целью.

В итоге получается как будто три измерения – одно сделано Эратосфеном, второе – в Китае, а третье – где-то еще (где?), и оно «идентично» второму. Кроме того, высота Солнца над горизонтом каким-то образом выясняется *на основании* географической широты. В английском варианте читаем:

> The first is the celebrated measurement of the variation with latitude of the height of the Sun on the horizon, performed by Eratosthenes […]. The second measurement is the same one, made in China at more or less the same time, but with a different goal (p. 135).

То есть по-русски должно быть: «Первое – это знаменитое измерение *разницы* высоты Солнца над горизонтом *в зависимости от*[5] географической широты, выполненное Эратосфеном. Второе измерение, *точно такое же*, сделано в Китае примерно в то же время, но с другой целью».

На с. 257: название работы Марселя Гоше «The Disenchantment of the World» переведено как «Разочарование мира». Гоше явно имеет в виду термин Вебера, который на русский принято переводить как «расколдовывание», а не «разочарование».

Посетовать можно также и на то, что греческий текст во всех случаях, кроме одного (фрагмент Анаксимандра на с. 63), напечатан совсем без диакритик и часто с орфографическими ошибками. Ясно, что в обращенной к широкому читателю книге греческий текст – это скорее роскошное излишество, но уж если издатель решил печатать греческие символы, то надо бы это делать как следует.

Наконец, стоит отметить и еще одну не слишком приятную особенность русского издания книги: вместо раздела с примечаниями и библиографией нас на последней странице книги приветствует qr-код, ведущий на интернет-страницу издательства с этими разделами работы Ровелли. С такой практикой

[5] На схеме на с. 219 переведено именно так, и это правильно.

я сталкиваюсь впервые; надеюсь, она не пустит корни в отечественном книжном деле (а это решение именно русского издания – в английском и французском изданиях эти разделы напечатаны под одной обложкой с остальным текстом). Срезание ссылочного аппарата и библиографического раздела из соображений экономии в книге, объясняющей широкому читателю, что такое организованный научный поиск и коллективное исследование, выглядит печальной аллегорией существования науки в Отечестве.

Институт философии РАН **А.Т. Юнусов**
forty-two@mail.ru

У.К.Ч. Гатри. *История греческой философии*. Том 5. *Поздний Платон и Академия*. Перевод с английского Н.М. Селивёрстова под редакцией В.В. Прокопенко. СПб.: Владимир Даль, 2024. – 799 с. ISBN 978-5-93615-361-7.

DOI: 10.21146/0134-8655-2025-40-2-19-29 УДК 1(091)

Издательство «Владимир Даль» продолжает публиковать перевод шеститомной «Истории греческой философии» шотландского филолога-классика и историка философии У.К.Ч. Гатри (1906–1981), выпустив пятый том, в оригинале вышедший в 1978 г. Формально и содержательно он является второй частью предыдущего тома: оба они посвящены Платону, пятый – диалогам, традиционно считающимся поздними («Кратил», «Парменид», «Теэтет», «Софист», «Политик», «Филеб», «Тимей», «Законы»), spuria et dubia, письмам, «неписаному» учению Платона, а также его ближайшим соратникам (Евдоксу Книдскому, Спевсиппу, Ксенократу, Гераклиду Понтийскому).

Поскольку это продолжение, к нему применима та же самая общая характеристика, что и к первой части: благодаря

© Наранович С.В., 2025

тому, что работа Гатри богата ссылками на ученых XIX и XX вв., таких как Грот, Целлер, Виламовиц, Корнфорд, Шори, Фридлендер, Чернисс, Властос и многих других, это один из самых репрезентативных срезов состояния платоноведения на конец 1970-х гг. Даже в тех случаях, когда современного читателя эти ссылки могут удивить, они полезны: скажем, не раз и не два Гатри приводит интерпретации Карла Поппера, которые сегодня едва ли находятся в мейнстриме платоноведения, тогда как полвека назад воспринимались всерьез, а значит, представляют определенный интерес в качестве еще одной страницы истории философии.

Ценность труда Гатри состоит, конечно, не только в дискуссии с остальными учеными, но и в его собственной точке зрения на Платона. В общих чертах мы ее уже охарактеризовали в рецензии на предыдущий том, назвав Гатри «умеренным девелопменталистом», воздающим должное в том числе таким сторонникам унитаризма, как Поль Шори. Эта умеренность Гатри в особенности заметна в настоящем томе, на протяжении которого он неоднократно старается представить поздние диалоги, несмотря на определенные модификации платоновских позиций, не порывающими с философией «зрелого Платона», но находящимися в неразрывном единстве с ней.

Здесь мы обратим внимание лишь на несколько отдельных моментов, в первую очередь связанных с магистральной линией, проходящей через оба тома, – платоновским учением об Идеях, которое, согласно Гатри, заключается в том, что:

> так называемые универсалии есть не просто умственные концепты, но объективные реальности, которым свойственны совершенство и вечность, недоступные в ощущении, но постигаемые после интенсивной подготовки своего рода умозрением и существующие независимо от своих изменчивых и несовершенных проявлений или копий, которые составляют все, что нам дано в опыте этой жизни (с. 578).

«Парменида», «Теэтета», «Софиста» и «Политика» Гатри выделяет в отдельную группу диалогов, в которых «мысль Платона совершает примечательный поворот», ставящий под вопрос исходную «предпосылку или гипотезу о существовании

неизменных Идей – Блага, Прекрасного и остальных» (с. 59). Обсуждая «Парменида», Гатри подчеркивает, что разобраться в его замысле «весьма трудно», и предпринималось уже столько интерпретаций, что к любой следует «относиться к большим недоверием» (с. 96). Он решительно отвергает точку зрения, что в «Пармениде» Платон отказался от «концепции Идей как трансцендентных образцов», указывая на то, что большая часть диалога представляет собой не более (но и не менее) чем «гимнастику ума» и

> диалектическое упражнение в аристотелевском смысле, полезное в первую очередь для тренировки ума, во вторую очередь – чтобы побороться с оппонентами на их территории и, наконец, для совершенствования в самой философии (с. 90).

Это «тренировочное упражнение, одно из ряда необходимых, прежде чем приступить к позитивному поиску истины» (с. 95), посредством которого Платон не отказывается от учения об Идеях, но, наоборот, укрепляет его и подвергает проверке.

В том же ключе Гатри рассматривает «Теэтет»: отсутствие в нём прямых упоминаний Идей не должно ввергать читателя в заблуждение, поскольку главный урок диалога заключается в том, что попытки определить знание, не опираясь на Идеи, обречены на неудачу,

> что учение «Федона» и «Государств», «Пира» и «Федра» не было отброшено и что успешный поиск природы знания возможен по ту сторону ограничений, наложенных Платоном на самого себя (с. 146).

Поиск «выхода из затруднений», поставленных в «Пармениде» и «Теэтете», продолжается в «Софисте», где

> под более благосклонным элеатским присмотром мы начинаем строить на так расчищенной почве и узнаем, например, что одни Идеи могут комбинироваться, а другие – нет (с. 97).

Противостоя исследователям, полагавшим «Софист» еще одним диалогом, в котором Платон распрощался со своим прежним учением об Идеях, Гатри продолжает аргументировать, что в этом диалоге Платон по-прежнему имеет в виду «не просто

умозрительные понятия, но реальности, существующие объективно и независимо» (с. 248). Как с сожалением отмечает Гатри, если бы к «Софисту» Платон уже отказался от «метафорического языка, неотделимого от учения об Идеях», который «не подходил для исследования областей логики и языка» (с. 249), то «философии было бы легче развиваться» (с. 250).

«Политик» — это «странный и очаровательный диалог», который «в такой же мере является произведением искусства, или философским гобеленом, как и любое другое сочинение Платона» (с. 297). Для Гатри этот диалог, по-прежнему предполагающий почти что «религиозную веру в сверхчувственную область божественных сущностей» (с. 272), важен тем, что в нём Платон предпринимает попытки (которые затем в других отношениях продолжит в «Филебе», «Тимее» и «Законах») опустить свою философию с небес на землю и занять более «практическую» позицию, нежели чем в «Государстве», сосредоточившись на «искусстве управления на человеческом, “не самом” лучшем, уровне и правильном применении метода более поздней диалектики» (с. 298). В свою очередь, в «Тимее» Платон

> не забросил человеческие дела ради космологии и естественных наук. Его задача заключалась в том, чтобы поместить человека в его вселенское окружение и сделать выводы относительной человеческой жизни (с. 378).

В пятом томе Гатри отходит от читательской стратегии, заявленной в предыдущем применительно к ранним диалогам, которые он старался рассматривать в отдельности, без привлечения всего остального платоновского корпуса. Так, для

> полного понимания «Филеба» его следует читать в свете родственного ему диалога «Тимей» […] То же самое относится к «Политику», где более полно и ясно объясняются природа и важность *metron* и *metrion* (с. 366).

Что касается Идей в «Тимее», то основное отличие от диалогов «зрелого» периода заключается в том, что,

> следуя или предшествуя тенденции «Филеба», Идеи теперь служат только формальными причинами (если воспользоваться знакомыми аристотелевскими терминами), уступив самостоятельной

> силе [т.е. демиургу. – *С.Н.*] квазиэффективную функцию, которой они довольно смутно наделялись в «Федоне» (с. 392).

В обсуждении «Тимея» Гатри подробно анализирует «темное и трудное понятие» Восприемницы становления, χώρα, которую, с его точки зрения, не следует трактовать ни как телесную материю, ни как пустое пространство и чистую протяженность, но как «матрицу», которая никогда не пуста, как полагал Целлер, но всегда наполнена

> телами первичного рода, движущимися во всех смыслах слова *kinesis*, изменяющимися, порождаемыми и гибнущими, сталкивающимися друг с другом […] и сообщающими это движение самой Восприемнице (с. 412).

«Законам», самому большому платоновскому диалогу, уделено относительно немного страниц – всего 95 (в то время как «Теэтету» – 89, а «Тимею» и «Критию», рассматриваемым совместно – больше 100). Традиционное пренебрежение этим сочинением не обошло и Гатри, который долгое время разочаровывался

> из-за препятствия, поставленного на нашем пути самим Платоном: многословной и скучной проповеди в первых двух книгах на тему моральных и воспитательных преимуществ вечеринок с выпивкой (с. 585).

Вместе с тем его рассмотрение этого диалога отличается большой взвешенностью – Гатри далек от того, чтобы вслед за Поппером утверждать, что Платон в «Законах» выступает основоположником «тоталитарного милитаризма». Он подчеркивает, что о тотальном подчинении приказам речь идет исключительно в контексте военной подготовки и службы, тогда как в гражданской жизни «идеалом является не то, чтобы все подавляли инициативу и исполняли приказы начальника» (с. 538). По Платону, пишет Гатри,

> подлинный досуг и культура […] никогда не бывают следствиями войны. Следует проводить свою жизнь в игре определенного рода, в жертвоприношении, пении и танце и тем самым завоевывать благосклонность богов и противостоять врагам (с. 539).

Точно так же Гатри не может согласиться с точкой зрения некоторых исследователей, что «в критском государстве Платона не будет философов и философии», показывая, что точно так же, как в «Государстве», философия будет уделом немногих – членов Ночного совета, которые должны быть мастерами в том, чтобы уметь «отнести к одной идее множество непохожих вещей», т.е. в той «диалектике, которую мы знаем по “Софисту” как отличительный признак чистого философа» (с. 569). Роль Идей в «Законах» Гатри видит примерно тем же образом, что и в «Теэтете»: несмотря на практически полное отсутствие их упоминаний,

> весь характер «Законов» свидетельствует о том, что Платон никогда не отказывался от главного тезиса о существовании и парадигматическом характере Идей (с. 579).

Глава о приписываемых Платону письмах позволяет в очередной раз оценить разнообразие мнений среди платоноведов. Подобно тому, как в предыдущем томе Гатри приводил диаметрально противоположные мнения касательно «Горгия», «Протагора» и «Гиппия большего», точно так же и здесь, как отмечает он по поводу знаменитого пассажа VII письма, в котором говорится о философии,

> во всей литературе, посвященной Письмам, поражает то, как д-р А безошибочно узнает «руку Мастера» в пассажах, которые для д-ра Б выглядят тривиальными, абсурдными и совершенно недостойными Платона. Если включаться в игру, я в данном случае на стороне А: никто, кроме Платона, не мог или не мог бы написать так, и данный пассаж представляет собой не что иное, как его собственную попытку сжато изложить на нескольких страницах сущность своей поздней философии (с. 614).

Последующий анализ Гатри представляет большой интерес вне зависимости от того, подлинное ли VII письмо или подложное, – фактически обсуждение этого письма предоставляет Гатри повод подвести итог и свести воедино многие линии, обсуждавшиеся на протяжении обоих томов и касающиеся платоновской онтологии, эпистемологии и диалектического метода. В этой же главе он делает один из главных выводов всего

тома – о том, что отправной точкой философии Платона служит его интерес к «индивидуумам», т.е. к реальным вещам, которые относятся

> к здравому смыслу и обычной жизни, и его проблема состоит в том, можем ли мы обладать знанием о них […]. Какого рода знанием мы можем обладать об индивидууме, поскольку о них не может быть никакой науки? (с. 630).

Платон вводит Идеи «в качестве разрешения трудностей, связанных с нашим восприятием индивидуальных феноменов» (с. 632). Конечная цель диалектики состоит не в открытии наивысших всеобъемлющих Идей или высших принципов, но в том, чтобы

> получить через последовательные правильные разделения на род и виды наименьший поддающийся определению класс – атомарные, или неделимые, виды – и так максимально приблизиться к индивидууму (с. 635).

Наконец, глава о «неписаном» учении Платона послужит прививкой здравомыслия тем, кто чересчур увлекается идеями так называемой Тюбингенской школы. Указывая, что ее основоположники Г.-И. Кремер и К. Гайзер и так уже подверглись обстоятельной критике, Гатри обещает к ней ничего не добавлять и высказать лишь несколько общих соображений, однако даже этих соображений достаточно, чтобы наглядно показать все слабые места тюбингенцев. В оставшейся части главы Гатри предпринимает попытку согласовать свидетельства Аристотеля, касающиеся Большого-и-Малого, Единого и Идей-Чисел, с диалогами Платона:

> Как только мы понимаем, что диада Большое-и-Малое – это наше старое знакомое *Apeiron*, туман начинает рассеиваться; и то, что Неопределенную Диаду или Большое-и-Малое Платон должен был взять в качестве специального термина для *Apeiron*, находит подкрепление в его собственных сочинениях (с. 656).

Переходя к переводу, напомним, что он находился в центре нашего внимания в рецензиях на четвертый и третий тома, поскольку был столь низкого качества, что не позволял нормально ознакомиться с содержанием книг. Перевод настоящего

тома тоже не вызывает желания его похвалить, но всё же не содержит такого невообразимого количества фактических и речевых ошибок, как в предыдущих. Вместе с тем уже по приведенным цитатам читатель мог заметить, что научная и литературная редактура текста оставляет желать лучшего. Как и в предыдущих томах, в некоторых случаях перевод заставляет задуматься об уровне квалификации переводчика и редактора. Приведем лишь самые бросающиеся в глаза примеры:

> Причастие «аорист» (the aorist participle), как часто бывает, несет нагрузку смыслового глагола (с. 89).

По переводу только двух этих слов видно, что ни переводчик, ни редактор не имеют никакого представления о греческом языке и том, что это за такое загадочное «причастие “аорист”». Кто-то мог бы возразить, что им и не нужно разбираться в классической филологии, но всё же для книги, изобилующей цитатами на древнегреческом (а в некоторых особо сложных случаях Гатри обсуждает и грамматику оригинального текста), хорошо было бы подыскать научного редактора, обладающего хотя бы минимальными познаниями в древнегреческом, чтобы избежать столь кричащих ошибок.

Сомнения закрадываются не только в филологической, но и историко-философской компетенции переводчика и редактора:

> Секст объединяет Ксенократа с остальными представителями старой Академии, перипатетиками и стоиками, в связи с их делением на либо хорошее (good), либо плохое (bad), либо ни то ни другое. Эта классификация, вроде бы проложившая путь для стоического учения о «беспристрастности» (indifferents), была прочно укоренена в философии самого Платона (с. 733).

Конечно, в данном контексте good и bad было бы правильнее перевести терминами «благо» и «зло», а не «хорошее» и «плохое», но эта проблема меркнет по сравнению с переводом indifferents, т.е. «безразличного», базового термина эллинистической философии, как «беспристрастности».

К сожалению, в переводе хватает таких досадных терминологических ошибок. Часто текст заставляет усомниться не только в историко-философской компетенции людей, над

ним работавших, но и просто во владении нормами русского языка. На протяжении всей книги английское antithesis ошибочно переводится как «антитезис», что раз за разом дает абсурдное значение, которое нисколько не смущает переводчика и редактора:

> Гермоген и Кратил поспорили о статусе имен в терминах актуального в то время антитезиса *nomos-physis* (с. 17).
>
> В качестве упражнения им теперь надо применить дедуктивную процедуру к обеим сторонам парменидовского антитезиса – и к гипотезе Единого, и к ее противоположности (с. 90).
>
> Кейт усматривает два парадокса, связанных, соответственно, с высказываниями, что идеи *становятся* знаемыми и они же *есть* знаемые. Я не нахожу этого антитезиса в тексте (с. 228).
>
> Простой антитезис между дедукцией и индукцией вряд ли подходит (с. 326).
>
> В 61e1 мы имеем знакомый антитезис между «возникающим и погибающим» (с. 364).
>
> Антитезис γενέσει и λόγῳ (или εἴδει) πρότερον – его излюбленный (с. 466).
>
> Акцент на антитезисе *nomos-physis* показывает, что Платон в первую очередь имел в виду великих софистов (с. 553).
>
> О софистах как коллективных сторонниках антитезиса *nomos-physis* см. т. III и об Архелае и связи данного антитезиса с эволюционными физическими теориями (там же).

Разумеется, во всех этих случаях речь идет о противопоставлении или, если уж хочется использовать заимствованное слово, антитезе, а не антитезисе, который в русском языке обозначает противоположность тезису.

В преследующем читателя на протяжении всей книги ощущении, что Гатри пишет тяжелым и неудобоваримым языком, виноват исключительно перевод (в оригинале язык Гатри как раз отличается ясностью и доступностью) и странные

переводческие решения, объяснимые разве что незнанием и английского, и русского языков:

> Кратил отвечает, что эти случаи не аналогичны, но Сократ настаивает на согласованном моменте (presses the agreed point), что и картины, и имена являются изображениями (с. 29).

На самом деле Сократ настаивает на «принятом положении», относительно которого они выше согласились с Кратилом.

> По этому поводу продолжается спор, восходящий еще к последнему веку (goes well back into the last century) (с. 52).

Спор восходит к предыдущему, т.е. XIX в.

Напоминая основные черты учения об Идеях в «Федоне», Гатри отмечает:

> Идеи, соответствующие ценностным понятиям, таким как благое и прекрасное (Forms corresponding to value-concepts such as good and beautiful) (с. 67).

Чуть ниже, описывая сложный способ постижения Идей, о которых нам напоминают их несовершенные воплощения на земле, «вначале смутно, однако благодаря усердию в философской жизни все более отчетливо», он говорит, что от этого процесса

> неотделима устойчивая ассоциация Идей с важностью (association of the Forms with value) […] даже в случае Идей, вроде бы не имеющих какой-то особой важности (Forms which might not seem to have any special value) (с. 68).

Конечно, речь идет ни о какой не важности, а о связи Идей с ценностью и сферой ценностного, о чём шла речь предложением выше.

> От него [Платона. – *С.Н.*] можно было бы ожидать, что, сказав, что как движущиеся, так и неподвижные вещи существуют, он спросит: подразумеваем ли мы под этим, что они (либо один, либо оба класса) движутся либо покоятся? И несмотря на то что существование – это не то же самое, из этого нельзя сделать абсурдный вывод, что ни то ни другое не движется и не покоится, что следует из (явно неоправданной) замены движением и покоем движущихся и покоящихся вещей (с. 223–224).

Сравним с оригиналом:

> Having said that both moving and unmoved things exist, he might be expected to ask, do we mean by this that they are (either one or both classes) moving or at rest? And although to say that they exist is not the same thing, it does not entail the absurd consequence that neither is either moving or at rest (p. 143 английского издания).

То есть «сказав, что и движущиеся, и неподвижные вещи существуют, он мог бы уточнить, подразумеваем ли мы, что они движутся или находятся в покое? И хотя утверждение, что они существуют, означает не то же самое, оно вовсе не влечет абсурдного следствия, что ни те ни другие вещи не двигаются и не покоятся».

Этот печальный список можно было бы продолжать еще долго, но будем считать, что о качестве переводов в издательстве «Владимир Даль», в особенности с учетом отмеченного в рецензиях на предыдущие два тома, сказано уже достаточно. Остается только сожалеть, что замечательная, монументальная работа Уильяма Гатри год за годом получает на русском столь несовершенное воплощение.

РГГУ **С.В. Наранович**
snaranovich@gmail.com

Д.С. Курдыбайло. *Куррикулум для теурга*. Калининград: Издательство БФУ имени И. Канта, 2024. – 202 с. ISBN 978-5-9971-0879-3.

DOI: 10.21146/0134-8655-2025-40-2-29-41 УДК 1(091)

Монография Д.С. Курдыбайло «Куррикулум для теурга» входит в серию книг «История куррикулума», которая объединяет монографии, посвященные вопросам наставничества

© Волкова Н.П., 2025

и ученичества[1]. Перед автором стояла задача показать становление образовательного стандарта в области изучения философии и теологии поздней Античности и раннего Средневековья. Понятие «теург» автор использует достаточно широко: теург – это человек, одержимый поиском единства различных сфер знания (физического и метафизического, диалектического и мистического и пр.). Однако теургом руководит не столько поиск единого знания, сколько поиск единого мировосприятия и мировоззрения, который в то время увлекал как языческих, так и христианских философов и богословов. Кроме того, как отмечает автор, когда речь идет об образовании, то имеется в виду не такое школьное образование, которое предполагает естественное завершение, а непрерывный процесс возвращения души к первым принципам, поэтому, говоря о «куррикулуме для теурга», автор делает упор не на структуру образования, а на структуру знания, которое представляет собой ступени восхождения души к Единому началу.

Автор последовательно показывает, каким образом различные тексты – диалоги Платона, сочинения Аристотеля, Халдейские оракулы и др. – входили в круг чтения языческих и христианских платоников. Текст монографии состоит их четырех частей, каждая из которых представляет собой самостоятельный очерк. Первая глава «Становление неоплатонического куррикулума» рассказывает о формировании в неоплатонических школах корпуса текстов, обязательных для прочтения. В центре этого исследования оказывается обсуждение принципов формирования «канона» Ямвлиха, а также отношение избранных произведений Платона к другим значимым для неоплатоников текстам, таким как сочинения Аристотеля и Халдейские оракулы. Вторая глава «Куррикулум в Александрийской школе» посвящена Александрийскому огласительному училищу и его главным представителям – Клименту Александрийскому и Оригену, а в качестве отправной точки исследования рассматривается фигура Филона. Третья глава «Аристотелевское наследие и учение

[1] Первая вышедшая в этой серии книга: В.К. Пичугина и А.С. Жирнова, *Куррикулум для героя: Геракл и Ахиллес* (Калининград: Издательство Балтийского федерального университета, 2023).

о “началах”» посвящена теме рецепции естественно-научных сочинений Аристотеля в языческом неоплатонизме. Четвертая глава «Языческая теургия и христианская мистика» подробно разбирает проблему «Халдейских оракулов» и появление теургии как самостоятельной духовной практики. В ней также рассматривается, каким образом христианская традиция была переосмыслена в терминах языческого неоплатонизма. Все представленные темы обладают исключительной актуальностью, тем более что на русском языке не так много посвященных им работ. Автор затрагивает очень широкий круг проблем, каждая из которых, по существу, нуждается в отдельной большой или даже в нескольких монографиях. Исследование основывается на большом количестве источников, часть которых не переведена на русский язык. Книга написана хорошим языком, почти нет опечаток, греческие термины переданы корректно.

Ввиду большого объема рассматриваемого материала, я остановлюсь только на одном вопросе, связанном с принципами формирования «канона» Ямвлиха, а именно – насколько обоснованным является представление о связи порядка чтения диалогов Платона с иерархией неоплатонических добродетелей. Известно, что изучение платоновских диалогов в Античности прошло значительную эволюцию: от среднего платонизма (I–II вв. н.э.) до зрелого неоплатонизма (IV–VI вв. н.э.). В этот период сформировался жесткий канон текстов, используемых в обучении, а их порядок и интерпретация подчинялись определенным философским и мистико-математическим принципам. К IV в. в неоплатонических школах утвердилась схема, предложенная Ямвлихом. Принципы отбора двенадцати платоновских диалогов, как и их названия, не упоминаются в дошедших до нас текстах самого Ямвлиха. Поэтому для реконструкции «канона» используются «Комментарий к Алкивиаду I»[2] и «Комментарий к Парменид у»[3] Прокла, «Пролегомены к платоновской

[2] Proclus, *Commentary on Plato’s Alcibiades I*, ed. L.G. Westerink, tr. W. O’Neill (The Prometheus Trust, 2011).

[3] Proclus, *On Plato’s Parmenides*, ed. Carlos Steel, 3 vols. (Oxford: Oxford University Press, 2007–2009).

философии»[4] анонимного автора VI в. и другие тексты. «Канон» Ямвлиха кодифицировал определенные предпочтения среди диалогов, которые можно обнаружить уже у Плотина[5], а после Ямвлиха он стал стандартным форматом для изучения платоновских диалогов в неоплатонических школах. Выбор диалогов был не случайным. В его основу легли принципы, обеспечивающие систематичность и последовательность курса чтения Платона. Главная сложность реконструкции «канона» Ямвлиха на основании сохранившихся источников состоит в том, что в «Пролегоменах», где о «каноне» говорится наиболее подробно, присутствуют ошибки и лакуны. Чтобы восстановить утраченную логику, Вестеринк, издатель «Пролегоменов», предпринял масштабную реконструкцию текста, результаты которой подробно пересказывает Курдыбайло. Согласно Вестеринку, текст «Пролегоменов» имел своим источником утраченный трактат Прокла, о котором тот упоминает в «Комментарии к Алкивиаду I»[6] и там же рассказывает о порядке чтения платоновских диалогов[7]. Прокл выделяет два цикла, или порядка (τάξις), чтения диалогов Платона. Первый состоит из 10-ти диалогов, «в которых, кажется, охвачена вся философия Платона (τὴν ὅλην τοῦ Πλάτωνος περιέχεσθαι φιλοσοφίαν)[8]». Второй короткий цикл составляют диалоги «Тимей» и «Парменид». Прокл завершает свои рассуждения так: «Какие эти десять диалогов и каким образом полагается их располагать, а также каким образом они суммируются в двух диалогах, которые следуют за ними, мы изложили в другом сочинении (προηγουμένως ἐν ἄλλοις πεπραγματεύμεθα)»[9]. Из «Пролегоменов» мы узнаем, что первый цикл начинался с чтения «Алкивиада I», «Горгия» и «Федона», а завершался диалогом «Филеб». Кроме того,

---

[4] *Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy*, ed. L.G. Westerink, 2nd ed. (The Prometheus Trust, 2011).

[5] См. подробнее: B.F. Hathaway, «The Neoplatonic Interpretation of Plato: Remarks on its Decisive Characteristics», *Journal of the History of Philosophy* 7, no. 1 (1969): 20–22.

[6] Proclus, *Commentary on Plato's* Alcibiades I, 11, ll. 15–17.

[7] *Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy*, XXXII–XXXIII.

[8] Пер. мой. – *Н.В.*

[9] Пер. мой. – *Н.В.*

«Пролегомены» сообщают нам еще четыре названия: «Кратил», «Теэтет», «Федр» и «Пир». На основании «Комментария к Пармениду»[10] Прокла Вестеринк восстанавливает два недостающих диалога – «Софист» и «Политик». Таким образом, выстраивается последовательность из десяти диалогов в каноне Ямвлиха: «Алкивиад» – «Горгий» – «Федон» – «Кратил» – «Теэтет» – «Софист» – «Политик» – «Федр» – «Пир» – «Филеб».

Курдыбайло принимает реконструкцию порядка диалогов, предложенную Вестеринком, но не соглашается с предложенным им принципом формирования «канона». Согласно Вестеринку, порядок диалогов определялся, с одной стороны, принципом деления добродетелей на физические, этические, политические, катартические и теоретические, а с другой стороны, принятым делением философского знания на этику, логику, физику и теологию[11]. О том, что порядок диалогов в «каноне» Ямвлиха соответствует неоплатонической иерархии добродетелей, сообщает сам анонимный автор «Пролегоменов»:

> Порядок этих двенадцати диалогов стоит рассмотреть, поскольку их всегда принято читать и изучать. Так вот, первым нужно читать «Алкивиада», так как этот диалог помогает нам узнать самих себя. Ведь необходимо вначале познать себя самих, а потом уж – то, что вне нас; да и как могли бы мы узнавать это, не зная себя? Последним следует разбирать «Филеба», так как в нём идет речь о благе, запредельном всему; поэтому и диалог этот должен занимать особое место и стоять последним. Между этими двумя диалогами следует расположить всё остальное следующим образом: поскольку существуют добродетели пяти степеней – природные (φυσικαί), нравственные (ἠθικαί), общественные (πολιτικαί), очистительные (καθαρτικαί) и созерцательные (θεωρητικαί), первым нужно читать «Горгия», где затрагиваются вопросы общественной жизни, а вторым – «Федона», в котором идет речь об очищении, ведь за жизнью общественной идет жизнь очистительная[12].

---

[10] Proclus, *On Plato's* Parmenides, 774, ll. 25–26.

[11] *Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy*, XXXV–XL.

[12] *Анонимные пролегомены к платоновской философии*, пер. Т.Ю. Бородай и А.А. Пичхадзе, в *Диалоги: в 4 т.*, Платон (М.: Мысль, 1986), 4:664–694.

Учение о добродетелях, их видах и порядке, претерпело значительную эволюцию в неоплатонизме. Анонимный автор упоминает пять степеней добродетелей, тогда как другие авторы, например Дамаский, называли шесть, добавляя парадигматические (или теургические). Вестеринк устанавливает соответствие между добродетелями и диалогами, которые к ним относились, следующим образом. Если природные и нравственные добродетели вынести за скобки философских занятий (потому что природные добродетели врождены, а этические приобретаются путем упражнений), то общественные добродетели представлены диалогом «Горгий», очистительные – «Федоном», а остальные диалоги («Кратил», «Теэтет», «Софист», «Политик», «Федр» и «Пир») соответствуют теоретической добродетели. Все знания, которые возникают в душе благодаря созерцательной добродетели, имеют своим предметом подлинно сущее, но представлено оно может быть различно: либо в именах (ἐν ὀνόμασι), либо в мыслях (ἐν νοήμασι), либо в самих вещах (ἐν πράγμασιν). Поэтому первым из диалогов, принадлежащих теоретической добродетели, идет «Кратил», потому что он учит об именах, а вторым – «Теэтет», потому что в нём поставлен вопрос о мыслимости сущего. «Кратил» и «Теэтет» относятся к логическим диалогам. За ними идут диалоги, посвященные исследованию сущего в вещах. Изучением природы Платон занят в «Софисте» и «Политике», а исследованием теологических предметов – в «Федре» и «Пире». В «Филебе» речь идет о благе, а значит, этот диалог уже выше теоретических добродетелей.

Курдыбайло хочет оспорить утверждение Вестеринка о том, что степени добродетели являются одним из ключевых принципов формирования «канона» Ямвлиха. Курдыбайло отмечает, что выше процитированный фрагмент «Пролегоменов» свидетельствует не более чем об устоявшейся традиции связывать «канон» Ямвлиха с иерархией добродетелей, тогда как утверждать, что «канон» сформирован Ямвлихом в соответствии с иерархией добродетелей, неверно (с. 39). Автор предлагает свое собственное объяснение порядка диалогов в «каноне». Он считает, что Ямвлих использовал главным образом мифологический подход в интерпретации диалогов, в котором главную роль играет определение предмета, или цели (σκοπός), диалога,

потому что именно σκοπός сообщает тексту органическое единство. Курдыбайло считает, что в каждом диалоге Ямвлих выделял центрального мифологического персонажа, который рассматривался как цель, или предмет, диалога (σκοπός). Рассмотрим предложенный подход на примере анализа «Горгия». Комментарий к «Горгию» Ямвлиха не сохранился. Однако Олимпиодор в своем комментарии к «Горгию» упоминает тех, кто считал, что предметом «Горгия» является демиург, а анонимные «Пролегомены» говорят о тех, кто видел цель диалога в «самосозерцающем уме». По мнению Тарранта, в каждом из этих свидетельств стоит учитывать возможность того, что речь, хоть и не явно, идет именно о Ямвлихе. Так, Ямвлих отождествлял софиста из одноименного платоновского диалога с демиургом подлунного мира и подробно обосновывал эту точку зрения, ссылаясь на различные определения и описания софиста. Такое отождествление платоновского софиста с фигурой демиурга показывает эзотерический, или мифологический, подход к интерпретации диалога: софист становится не столько темой «Софиста», сколько конечным объектом, или целью. Таким образом, термин σκοπός подходит для обозначения скрытой эзотерической цели. Такой подход позволил Ямвлиху увидеть в «Горгии» произведение, которое в конечном итоге раскрывает демиургическую силу[13]. Следуя подходу Тарранта, Курдыбайло определяет главные действующие лица в других диалогах «канона». Ими оказываются даймон Сократа в «Алкивиаде», демиург – в «Горгии», Зевс – в «Федре», Эрот – в «Пире» и т.д. Курдыбайло отмечает, что сохранившиеся тексты Ямвлиха не дают нам достаточных оснований утверждать, каким именно образом Ямвлих определял главную мифологическую фигуру в каждом из диалогов. Для определения σκοπός диалогов Курдыбайло привлекает обширный материал других неоплатоников, в основном Прокла. Кроме того, он также отмечает, что не всегда можно проследить четкую иерархию мифологических персонажей: например, трудно объяснить, почему Эрот оказывается выше Зевса. Тем не менее автор делает вывод, что «именно

[13] Olympiodorus, *Commentary on Plato's* Gorgias, trans. Robin Jackson, Kimon Lycos, and Harold Tarrant (Leiden: Brill, 1998), 23–28.

философский миф, а не иерархия добродетелей – вот что, скорее всего, было руководящим принципом для Ямвлиха при составлении канона» (с. 68).

Такой вывод кажется не вполне обоснованным. Во-первых, если в качестве главного возражения против иерархии добродетелей как основного принципа формирования «канона» автор называет отсутствие свидетельств самого Ямвлиха (с. 39), то тут их едва ли больше. Во-вторых, путь восхождения к первым началам предполагает восхождение по ступеням добродетели, потому что подлинное познание предполагает трансформацию душевных способностей.

Для того чтобы показать значимость иерархии добродетелей для неоплатоников, необходимо кратко осветить историю ее формирования. Учение о добродетелях, их видах и порядке претерпело значительную эволюцию в неоплатонизме. Начало формирования иерархии неоплатонических добродетелей положил Плотин. В Эннеаде I 2, стремясь определить, какие добродетели позволяют человеку уподобиться богу («Теэтет» 176b1–d1), в качестве отправной точки Плотин берет четыре кардинальные добродетели из IV книги «Государства» (434d2–444a9) и сопоставляет их с одноименными добродетелями из «Федона» (68c5–69e5). Плотин ставит вопрос, каким образом можно уподобиться богу через добродетель, если сам бог добродетелью не обладает. На примере добродетелей из «Государства», или, в терминологии Плотина, гражданских добродетелей, он показывает, что такими добродетелями бог обладать не может хотя бы потому, что они предполагают общественное существование. Однако нельзя сказать, что бог вообще лишен добродетели: по-видимому, ему присуща какая-то иная форма добродетели.

Как показывает Д.В. Бугай во вступительной статье к переводу Эннеады I 2, ответом на поставленный вопрос служит учение Плотина об уподоблении[14]. Уподобление, согласно Плотину, не предполагает тождества. Если рассматривать вопрос о подобии вещей идеям, мы увидим, что все те меры, которые

[14] Плотин, *О добродетелях*, пер. Д.В. Бугая, *Вопросы философии*, № 8 (2002): 134–150.

определяют телесные вещи – число, порядок, форма, – не имеют места в умопостигаемом. И тем не менее вещи подобны идеям, но не в смысле тождества. Отсюда возникают два вида добродетели – менее и более высокий. Первый вид – гражданские добродетели. Они оказываются мерами в материи души, потому что без меры невозможно уподобление. Тогда как добродетели из «Федона» Плотин называет очистительными. Они более высокие, потому что помогают душе уподобиться более высокому началу, уму: «Поэтому справедливость (δικαιοσύνη) у души – больше содействовать уму, рассудительность (τὸ σωφρονεῖν) – поворот внутрь к уму, мужество (ἀνδρία) – бесстрастие уподобления тому по природе бесстрастному, на коего взирает…» (с. 6, 23–25)[15]. В очистительных добродетелях Плотин также различает два аспекта – процесс очищения, с одной стороны, и состояние достижения чистоты и созерцания, с другой (с. 4–6). Но даже достигнув состояния чистоты, душа остается только благовидной, чтобы сохранять это состояние, ей необходимо пребывать вместе с Благом.

Рассуждения Плотина трудно схематизировать. Однако Курдыбайло решительно утверждает, что у Плотина есть два уровня добродетелей на двух онтологических уровнях. На примере гражданской добродетели он выстраивает следующую схему:

	Очистительные
Парадигматические добродетели в уме	
	Гражданские
	Очистительные
Добродетели в душе	
	Гражданские

Не упоминая статью Д.В. Бугая и не ссылаясь ни на какие исследовательские работы, автор в качестве доказательства приводит только цитату из трактата Плотина в переводе Т.Г. Сидаша:

> Мудрость и рассудительность состоят в созерцании того, чем обладает ум, ум же обладает ими посредством касания. Обе

[15] Пер. Д.В. Бугая.

> двояки: одна находится в уме, другая в душе. И если она в уме, то не является добродетелью, она добродетель, если в душе. А что же она в уме? Его энергия и то, что она есть: а то, что пришло оттуда и существует в другом, является здесь добродетелью. Ибо и справедливость в себе, и каждая добродетель не являются добродетелями, но подобны парадигме: добродетель же есть то, что произошло в душе от парадигмы.

Обратимся к греческому тексту:

> Ἡ σοφία μὲν καὶ φρόνησις ἐν θεωρίᾳ ὧν νοῦς ἔχει· νοῦς δὲ τῇ ἐπαφῇ. Διττὴ δὲ ἑκατέρα, ἡ μὲν ἐν νῷ οὖσα, ἡ δὲ ἐν ψυχῇ. Κἀκεῖ μὲν οὐκ ἀρετή, ἐν δὲ ψυχῇ ἀρετή. Ἐκεῖ οὖν τί; Ἐνέργεια αὐτοῦ καὶ ὅ ἐστιν· ἐνταῦθα δὲ τὸ ἐν ἄλλῳ ἐκεῖθεν ἀρετή. Οὐδὲ γὰρ αὐτοδικαιοσύνη καὶ ἑκάστη ἀρετή, ἀλλ᾽ οἷον παράδειγμα· τὸ δὲ ἀπ᾽ αὐτῆς ἐν ψυχῇ ἀρετή[16].

И к переводу Д.В. Бугая:

> Мудрость и разумение – в созерцании того, чем обладает ум. А ум обладает, прикасаясь. И созерцание двояко: одно в уме, другое в душе. И там не добродетель, в душе же добродетель. А что же там? Действие его и то, что он есть. Здесь же сущая в ином добродетель, происходящая оттуда. Ведь там нет ни самосправедливости, ни любой другой такого рода добродетели, но как бы образец. А от него добродетель в душе.

Сравнивая переводы, мы видим, что под Διττὴ δὲ ἑκατέρα Плотин вовсе не имеет ввиду два вида мудрости и разумения, а говорит о двух видах созерцания. Таким образом, Курдыбайло строит свою схему с двумя уровнями добродетелей в душе и в уме, основываясь на ошибочном переводе Сидаша.

Возвращаясь к вопросу о неоплатонической иерархии добродетелей, у Порфирия два аспекта очищения (процесс очищения и состояние достижения чистоты и созерцания) предстают как два отдельных уровня добродетели – «очистительные» (*катартические*) и «созерцательные» (*теоретические*). Хотя это явная дальнейшая формализация, она не является грубым искажением мысли Плотина. Более радикальное изменение

[16] P. Henry and H.-R. Schwyzer, *Plotini opera,* 3 vols. (Leiden: Brill), 1:1951.

заключается в том, что Порфирий вводит четвертый, еще более высокий тип добродетелей, а именно *парадигматические* добродетели[17]. Следующий шаг в расширении иерархии добродетелей принадлежит Ямвлиху. Вестеринк полагает, что, вероятно, именно Ямвлих в своем утраченном сочинении «*О добродетелях*» расширил иерархию добродетелей как вниз, так и вверх. Вестеринк восстанавливает доктрину Ямвлиха, основываясь на комментариях Дамаския и Олимпиодора к «Федону», «Пролегоменах», а также на «Жизни Прокла» Марина. Дамаский (I §§ 143–144) приписывает Ямвлиху введение парадигматических (παραδειγματικαί) и иератических (ἱερατικαί) добродетелей[18], а «Пролегоменам» (§ 26) – физических и этических добродетелей. Как отмечает Вестеринк, неясным моментом у Ямвлиха, по-видимому, был именно вопрос о том, тождественны ли *парадигматические* (παραδειγματικαί) и *иератические или теургические* добродетели (θεουργικαί или ἱερατικαί ἀρεταί) или нет[19], потому что тут источники расходятся: у Олимпиодора (8, § 4,5 – § 6.17) παραδειγματικαί соответствуют θεουργικαί[20], тогда как Дамаский проводит четкое различие между παραδειγματικαί и ἱερατικαί ἀρεταί[21]. В итоге иерархия добродетелей Ямвлиха, согласно Дамаскию, выглядит так:

– иератические,
– парадигматические,
– теоретические,
– катартические,
– политические,
– этические,
– физические.

---

[17] См. подробнее: Порфирий, *Подступы к умопостигаемому*, пер. и комм. С.В. Месяц, в *ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Исследования по истории платонизма* (М.: Кругъ, 2013), 758–792.

[18] Damascius, *The Greek Commentaries on Plato's* Phaedo, vol. 2, *Damascius*, ed. L.G. Westerink (Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 1977), 86–87.

[19] Olympiodorus, *Commentary on Plato's* Phaedo, ed. and trans. L.G. Westerink (Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 1976), 117–118.

[20] Olympiodorus, *Commentary on Plato's* Phaedo, 117–118.

[21] Damascius, *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo*, 86–88.

Начиная с Плотина и Порфирия, неоплатоники настаивают на том, что без должной подготовки, т.е. без очищения и возвращения к уму, душа ничего познавать не может. Путь познания предполагает добродетель. Здесь я сошлюсь на недавнюю работу Финамора «Ямвлих о степенях добродетели»[22], которую Курдыбайло не упоминает. В ней автор отмечает, что уже из трудов Плотина и Порфирия ясно, что степени добродетели неразрывно связаны с этапами жизни души. Политические добродетели необходимы душе, когда она находится в телесном мире, очистительные – душе, когда она освобождается от тела и его страстей. Высшие добродетели, следовательно, связаны с еще более высокими стадиями восхождения и уподобления души богам. У Дамаския парадигматические добродетели принадлежат не только Уму, но и душе, когда она соединяется с ним без всякого разделения[23]. Олимпиодор объясняет такое соединение души и Ума с помощью следующей аналогии[24]. Подобно тому, как наш глаз отличается от того, что его освещает, поскольку глаз освещен, но позже он каким-то образом объединяется, соединяется и как бы становится единым и солнцеподобным, так и наша душа вначале освещается Умом и приходит к своему осуществлению благодаря созерцательным добродетелям, а позже сама как бы становится освещающей благодаря парадигматическим добродетелям. Таким образом, душа соединена с Умом и видит умопостигаемые объекты не отдельно, посредством участия в Уме, а будучи действительно единой с ним. На основании этих свидетельств, Финамор приходит к двум важным выводам. Во-первых, Ямвлих безусловно принимал идею о том, что восхождение души включает не только совершенствование ее мышления, но и совершенствование добродетелей, которые обеспечивают и сопровождают изменение способа мышления. Во-вторых, совершенствование процесса мышления, его коренная трансформация, сопутствует

[22] J.F. Finamore, «Iamblichus on the Grades of Virtue», in *Iamblichus and the Foundations of Late Platonism,* ed. Eugene Afonasin, John Dillon, and John F. Finamore (Leiden, Boston: Brill 2012), 113–132.

[23] Damascius, *Commentary on Plato's* Phaedo, 86–87.

[24] Olympiodorus, *Commentary on Plato's* Phaedo, 118.

сближению и соединению с высшими принципами. Каждый шаг в восхождении, как и каждая степень добродетели, предполагает всё большую степень единства мысли, и это возрастание единства совпадает с процессом соединения с высшими принципами. Таким образом, трудно себе представить, чтобы Ямвлих, так заботившийся о восхождении души к первым принципам, мог упустить из рассмотрения восхождение по степеням добродетели как необходимый принцип воспитания души.

На основании рассмотренного мною сюжета о формировании «канона» Ямвлиха можно утверждать, что сделанные автором выводы могут быть подвергнуты сомнению и нуждаются в дополнительном обосновании. Приходится отметить, что в тексте периодически встречаются и другие голословные или даже неверные утверждения. Например, что все античные авторы, кроме стоиков, придерживались представления о вечности мира (с. 14). А как же Плутарх, посвятивший целый комментарий к «Тимею», в котором он доказывал, что мир имеет начало во времени? Или его ученик Аттик? Также я бы хотела отметить, что для такой обширной тематики в монографии использовано достаточно мало исследовательской литературы, я насчитала всего 78 источников (список литературы не пронумерован). Выбор исследований иногда вызывает недоумение. Например, в качестве *современного* взгляда на вопрос об аутентичности платоновских диалогов предлагаются работы Лосева и Гатри (с. 13). Несмотря на высказанные замечания, монография Д.С. Курдыбайло «Куррикулум для теурга» заслуживает внимания читателей, в ней поднимаются очень важные и малоизученные в России темы, также она дает представление о широком круге источников и их современных изданиях.

Институт философии РАН **Н.П. Волкова**
go2nadya@gmail.com

Секст Эмпирик как интеллектуальный транквилизатор

Мария Лоренца Кьезара. *Секст как лекарство от тревоги. Чему мы можем научиться у философов-скептиков*. Перевод с итальянского Анны Филосян. М.: Альпина, 2024. – 144 с. ISBN 978-5-9614-9493-8.

DOI: 10.21146/0134-8655-2025-40-2-42-48 УДК 1(091)

Первое, на что нужно обратить внимание, говоря об этой книге – это ее жанр. С одной стороны, это работа в некотором смысле по истории философии: она повествует об античном скептицизме и Сексте Эмпирике и кратко описывает историю первого и философию второго. С другой стороны, это не исследование, а популярное изложение для самого широкого круга читателей. Специалисты бывают склонны смотреть на книги такого жанра свысока, но я, напротив, считаю их очень важными: популярные введения в предмет наших исследований делают то, чем мы занимаемся, общим достоянием, тогда как без них оно оставалось бы спрятанным под толщей технических трудностей в интеллектуальные закрома, над которыми чахнет дюжина жадных до знаний профессоров. Наконец, эта книга претендует не только рассказать своему читателю что-то об античном скептицизме, но и тем самым дать ему в руки некоторый инструмент для решения его собственных трудностей: Кьезара считает, что философские рецепты античных скептиков актуальны и сегодня. В этом смысле она не только является популярным изложением историко-философского сюжета, но и развивает (впрочем, также в популярном ключе) некоторые содержательные философские тезисы.

Русские издатели дали книге вольное и несколько игривое название (видимо, рассчитывая примерно на следующий эффект: что-что как лекарство от тревоги?): в оригинале книга называется «Семь коротких лекций о скептицизме». Это, помимо прочего, объясняет, почему в самой книге автор постоянно

© Юнусов А.Т., 2025

говорит «в этой лекции» и «в следующей лекции», при том, что в тексте никак не оговорено, что нам будут предложены именно «лекции». Перевод книги в целом хорош: в смысле стиля и правильности построения фразы он не затрудняет чтение, а в смысле передачи технической терминологии он, как правило, точен. Неприятное впечатление оставляют лишь примечания переводчика и научного редактора. Они написаны на плохом русском языке и не демонстрируют хорошего понимания предмета[1]. К счастью, они чрезвычайно редки. В целом качество издания этой небольшой книжицы (140 страниц ее уменьшенного формата можно прочитать за вечер, по 20–30 минут на лекцию) оставляет приятное впечатление.

Историко-философская часть этой работы выполнена на достаточно высоком для такого издания уровне: Кьезара, профессор Миланского университета и автор «Истории греческого скептицизма»[2], хорошо знает свой предмет. Некоторое удивление может поначалу вызвать полное отсутствие ссылок на источники в тексте; но более внимательное ознакомление с книгой обнаруживает, что ссылки есть, просто они вынесены в отдельную главу в конце книги, где Кьезара объясняет, в каких источниках можно найти пересказанные ею в основном тексте фрагменты – видимо, это техническое решение связано с популярным характером книги. Пересказ исторических данных и тезисов античных скептиков выполнен компетентно и одновременно, насколько я могу судить, на очень доступном уровне. Знакомый с античным скептицизмом читатель не найдет здесь для себя чего-то нового, но тот, кому об античном скептицизме не известно ничего, может составить себе по этой книге неплохое предварительное представление о данном предмете.

---

[1] Один пример: примечание к слову «апорийный»: «от “апория” (от греч. безысходность, безвыходное положение) – это вымышленная, логически верная ситуация (или суждение), которая не может существовать в реальности, в которой рассуждения ведут к противоречивым выводам и кажется невозможным найти ответ или решение […]» (с. 20). Достаточно было сказать, что по-гречески «апория» – это «затруднение».

[2] Maria Lorenza Chiesara, *Storia dello scetticismo greco* (Torino: Einaudi, 2003).

В отношении историко-философской части обсуждаемой работы у меня есть одна претензия, но, чтобы она стала понятнее, следует сначала сказать о другой составляющей книги: той, где Кьезара переходит из модуса историка философии в модус автора, рекомендующего скептицизм читателю от своего собственного имени. Эта часть книги кажется мне провалом на грани катастрофы.

Рассуждения Кьезары о полезности философии античных скептиков для нас сегодня характеризуются *полным* отсутствием критической дистанции в отношении своего предмета. Кьезара легко соглашается с самыми слабыми доводами и рассуждениями Секста и с почти одинаковым энтузиазмом горячо рекомендует читателю всё, что бы тот ни сказал; читать такое в книге о философе, главным врагом которого служит догматизм во всех его проявлениях, право слово, просто неловко. Собственно, из текста книги может сложиться впечатление, что слабых мест и проблем у античных скептиков просто нет. Кьезара *ни разу* не проблематизирует обсуждаемые ею тезисы скептиков и не делает никаких намеков на то, что какие-то части их системы могут нуждаться в ревизии или доработке. Например, обсуждая

> печальный пример владельца малого бизнеса, которому приходится выбирать, уволить ли ему часть сотрудников или поставить под угрозу жизнь своей компании […],

Кьезара пишет:

> признание того, что абсолютно правильного решения не существует, могло бы его успокоить и побудить спокойно взглянуть на проблему, пытаясь представить практические последствия обоих вариантов. В конечном итоге одно из двух решений может показаться менее ужасным и непоправимым, чем другое […] (с. 47–48).

Это рассуждение оставляет массу вопросов. Почему тот, кто думает, что правильного решения нет, будет склонен выбрать «менее ужасное» решение, а не какое угодно? И если он всё-таки выбирает «менее ужасное» решение, то не потому ли, что он считает его всё-таки правильным? Рекомендация рассмотреть

практические последствия – это солидаризация с консеквенциализмом в нормативной этике, но консеквенциализм не является скептической позицией и требует принятия содержательных убеждений; причем же здесь скептицизм?

Возможно, на все эти вопросы античные скептики устами Кьезары вполне способны ответить[3]. Но Кьезара не просто не делает ничего, чтобы развеять подобные сомнения читателя: она даже не указывает на возможность увидеть в этом рассуждении какую-то проблему.

Приведенный пример не является редким или исключительным. Значительная часть книги состоит из рекомендаций, которые высказаны, но не подвергнуты сколько-нибудь удовлетворительному обсуждению или обоснованию. Так, на с. 50–53 пересказывается учение Секста о том, что когда мы переживаем холод, жажду, страдания и т.п., воздержание от суждения о том, что с нами происходит зло, может помочь нам лучше переносить эти тяготы, потому что мы не будем переживать дополнительных тягот от мысли, что с нами происходит зло; Кьезара, как всегда, солидаризируется с Секстом, замечая, что:

> даже если вы подвергаетесь насилию или угнетению, стремление не поддаваться страху и гневу […], может помочь им противостоять (с. 52–53).

Это, пожалуй, верно, но вновь: если речь идет об избавлении от страха и гнева, то причем здесь скептицизм? Во-первых, чтобы добиться терапевтического эффекта, связанного с убеждениями, следует, кажется, скорее считать, что страдания определенно *не являются* злом (и в целом неясно, почему воздержание от суждения в этом и других вопросах не будет производить как раз дезориентирующего и пугающего эффекта: почему мир, в котором нет никакой возможности понять, что именно является хорошим, а что – плохим, должен успокаивать, а не тревожить нас?). Во-вторых, есть масса способов избавиться от гнева и страха, не предполагающих никакой работы с убеждениями о том, что страдания (не) являются злом, и они, кажется, куда эффективнее.

---

[3] Впрочем, сомневаюсь.

В целом Кьезара раз за разом утверждает (впрочем, никогда не проговаривая этого эксплицитно), что путь античного скептика ведет в том же направлении, в каком указывают ценности Просвещения и современного либерального общества. Скептик будет противостоять тирании (с. 63–65), способствовать общественной солидарности (с. 65–66; гл. VII), верить научным данным, а не теориям заговора и лженауке (гл. VI) и т.п. Но каждый раз ее обоснование этих тезисов просто смехотворно: в лучшем случае она повторяет малоубедительные ответы Секста на возражения, с которыми он сталкивался в свое время; нередко никакого обоснования не предлагается вовсе.

Отсутствие обсуждения острых и проблемных моментов учения скептиков нельзя объяснить популярным характером книги. Сколь бы книга ни была ориентирована на широкую аудиторию, это не может служить оправданием некритического отношения к пересказываемому материалу. И даже современные стоики, пересказывая в своих вполне популярных публикациях учение античной Стои, которое они в целом намерены защищать, признаю́т, что в нём есть проблемные места, и пытаются либо предложить менее очевидную, но призванную решить теоретические проблемы интерпретацию этих мест, либо скорректировать древние учения[4]. Кьезара же пишет книгу, в которой нет ни одного (!) тезиса Секста и его товарищей, которому не была бы выражена всецелая поддержка. Живший 19 веков назад беотийский врач невероятным (в более чем одном смысле) образом оказался прав буквально во всём.

О таких вещах, как сравнение античного скептицизма с более современными антидогматическими позициями, речи, разумеется, также не идет: в последней главе Кьезара кратко упоминает некоторых продолжателей древнего скептицизма, но не останавливается на сути различий между ними. А ведь именно от такого сравнения читатель Кьезары мог бы выиграть более всего. Самое ценное, что есть в скептицизме – это как раз антидогматический настрой: враждебность по отношению к твердолобой уверенности в тезисах, принимаемых без

[4] См., например, Джон Селларс, *Стоицизм* (М.: Ad Marginem, 2025).

достаточных на то оснований. Через Секста проходит тянущаяся от эленхоса Сократа линия эпистемической гигиены, доживающая до наших дней в виде теорий критического мышления, процедурной рациональности, фаллибилизма и т.п. И хотя скептикам нельзя не отдать должного как важному звену в истории критической рациональности, очень трудно представить, как можно всерьез отстаивать позицию, согласно которой их – очень ранний и очень путаный – подход к этой проблеме выигрывает у других подходов или хотя бы оказывается не хуже их, и Кьезара не делает ничего, чтобы сделать эту позицию правдоподобной. Античный скептицизм в ее изложении вызывает ощущение преисполненности непоследовательностями, противоречиями и необоснованными скачками. Так, несомненно, над нами всегда нависает возможность ошибки, но радикальный отказ от вынесения истинностных оценок и формирования убеждений, проповедуемый скептиками, кажется совершенно несоразмерным проблеме и почти истерической реакцией на эту трудность, которая куда благоразумнее решается признанием фаллибильности наших убеждений и готовностью в любой момент их пересмотреть, если для этого появятся хорошие основания. А признание возможности действовать на основании «видимой природы вещей» или «неизбежных привязанностей», кажется, неизбежно предполагает принятие нагруженного теоретического тезиса о том, что та и другие *действительно* существуют, что, кажется, трудно совместить с проповедуемым стоиками воздержанием от суждения. Повторю, возможно, впечатление глубоких внутренних проблем древнего скепсиса ошибочно – но тогда на его современных защитниках вроде Кьезары лежит обязанность его развеять, тогда как работа Кьезары это впечатление только усугубляет и, что хуже всего, при этом настойчиво продолжает преподносить это сомнительное интеллектуальное снадобье как панацею.

В конечном счете интеллектуальная осторожность и осмотрительность – это и правда лекарство от многих бед человеческого существования. Но (следуя метафоре самого Секста, которую охотно воспроизводит Кьезара) любое лекарство, если преступить в его дозе меру, превращается в яд. Кьезара прописывает философию Секста как седатив: лекарство от тревоги,

помогающее нам справиться с волнениями враждебного и неясного мира. Но в той концентрации и по тому рецепту, по какому его отпускает Кьезара, скептицизм, боюсь, грозит оказать на разум не успокаивающий, а глубоко снотворный эффект. Усыпленный транквилизатором Кьезары разум обращает мало внимания на аргументацию, обоснованность, надежность, внутреннюю последовательность и непротиворечивость. Впрочем, зачем думать, если главная цель – поменьше переживать?

Институт философии РАН

А.Т. Юнусов
forty-two@mail.ru

Вальтер Бершин. *Греко-латинское Средневековье: от блаженного Иеронима до Николая Кузанского*. Перевод с немецкого А. Виноградова. М.: АСТ, 2024. – 416 с. ISBN 978-5-17-165601-0.

DOI: 10.21146/0134-8655-2025-40-2-48-53 УДК 1(091)

Вальтер Бершин (Walter Berschin) – выдающийся немецкий филолог-медиевист, профессор латинской словесности Гейдельбергского университета, руководитель престижного семинара по латинской филологии Средних веков и Нового времени, автор монументального пятитомного исследования «Биография и стиль эпохи в латинском Средневековье» (Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter, Штутгарт, 1986–2004), посвященного латинской агиографии и ее связи с литературными стилями различных периодов Средневековья. Его монография «Греко-латинское средневековье» (Griechisch-lateinisches Mittelalter) представляет собой всестороннее исследование культурного взаимодействия между греческим Востоком и латинским Западом, охватывающее период с IV по XV вв. Основное внимание автор уделяет феномену двуязычия, переводческой

© Карпов К.В., 2025

деятельности, роли Византии как посредника в передаче античного наследия, а также динамике угасания и возрождения греческого языка в Западной Европе.

Это классическое исследование, посвященное важной и давно обсуждаемой проблеме. Вообще, вопрос о «западном эллинизме» был излюбленным предметом изучения медиевистов начиная с XVII в. В XX в. к нему обращались такие выдающиеся ученые, как Бернхард Бишофф, Людвиг Траубе, Пьер Курсель, Марио Эспозито и Роберто Вейсс, каждый из которых внес свой вклад в изучение различных аспектов этой темы. Значимость вклада Бершина заключается в том, что его книга охватывает всё Средневековье как в географическом, так и в хронологическом отношении, объединяя достижения современной ему науки – трудов многих историков, палеографов и филологов.

Бершина не интересует тривиальный вопрос о степени владения греческим языком на Западе. За этим вопросом скрывается множество методологических и интерпретационных сложностей: что вообще означает «знать греческий язык» в контексте средневековой Западной Европы? Главная цель автора – проследить влияние греческой учености, какими бы путями и средствами она ни передавалась, на латинскую литературу Запада. Литургисты, учителя, паломники, художники, послы, торговцы и прежде всего переводчики, – деятельность всех их становится объектом тщательного анализа с точки зрения греко-латинского литературного обмена. Благодаря кропотливому изучению и искусному чтению множества разнородных источников Бершину удается зафиксировать непрерывные контакты между греческим и латинским интеллектуальными мирами на протяжении всего Средневековья. В определенные периоды и в отдельных регионах Запада интерес к греческим текстам был особенно заметен: в остготской Италии, каролингских землях, Оттоновской Германии, норманнской Сицилии, в Испании и Англии XIII–XIV вв. Лишь после катастрофы 1453 г. живая связь с греческим миром оборвалась, и Запад обратился к изучению замкнутой, далекой, «идеализированной» греческой Античности, превратив ее наследие в интеллектуальный музей.

Если говорить о структуре книги, то в двенадцати главах Бершин детально исследует мир западных ученых, школ

и переводчиков. Латинские и греческие тексты (последние даны маюскулом, как в средневековых рукописях) переведены на немецкий язык. Соответственно, в русском издании они переводятся с языка оригинала. Ключевые аспекты разбираются в библиографических примечаниях, набранных мелким шрифтом, а каждая глава сопровождается подробными комментариями.

Выделим основные смысловые блоки исследования Бершина.

Первый аспект – двуязычие как основа средневековой культуры (V–IX вв.). Бершин начинает анализ с позднеантичного периода, подчеркивая, что Рим и Италия оставались зоной активного греко-латинского двуязычия даже после падения Западной империи. В главах, посвященных V–VII вв., он анализирует греческие элементы в латинской культуре: деятельность грекоязычных пап (например, Захарии), использование греческого в литургии и документах, билингвизм в эпиграфике (надписи в римских церквях), а также ключевых фигур-посредников – Дионисия Малого, переводившего канонические тексты, и Северина Боэция, чья нереализованная до конца программа полного перевода корпусов сочинений Платона и Аристотеля и синтеза их философий тем не менее заложила основы средневековой логики. Особое внимание уделено монастырским центрам: греческим обителям Южной Италии (например, Гроттаферрате) и римским скрипториям, где сохранялись двуязычные рукописи.

Второй аспект – влияние греческого языка на латинский Запад и механизмы греко-латинского культурного обмена. Особое внимание уделено контактам между Византией и Западом, осуществлявшимся через дипломатию и администрацию – Равеннский экзархат как уникальный пример греко-латинского синтеза (греческие чиновники, архитектура Сан-Витале, двуязычные документы), церковные связи – полемика вокруг иконоборчества (VIII–IX вв.) и миссия свв. Кирилла и Мефодия к славянам, затронувшая и латинский мир, а также переводы богословских текстов – акты Вселенских соборов, сочинения Отцов Церкви (такие, как труды Максима Исповедника).

Третий аспект – деятельность переводчиков и центров учености. Бершин показывает роль отдельных интеллектуалов и монастырей в сохранении греческого наследия. В главах

о VII–IX вв. рассматривается работа ирландских и англосаксонских монахов с греческими рукописями (например, в Сен-Галлене и Райхенау), анализируется деятельность Иоанна Скота, вероятно, контактировавшего с византийскими учеными в Италии, осуществившего перевод Ареопагитик с греческого и синтезировавшего неоплатонизм с христианской теологией. Бершин показывает, что Каролингское возрождение в целом сыграло роль в возобновлении почти потухших контактов с грекоязычным миром – придворные школы при Карле Великом весьма способствовали возрождению интереса к греческой учености, а потому при них возобновилось предподавание греческого, который изучался как часть artes liberales, хотя уровень владения языком оставался базовым.

Четвертый аспект – упадок и возрождение греческого языка на Западе. Бершин выделяет два переломных момента: VII–VIII вв. (сокращение греческого влияния после арабских завоеваний и утрата византийских территорий в Италии: Бершин отмечает исчезновение греческой эпиграфики и упрощение языка в сохранившихся рукописях) и XII–XIII вв. (новый этап переводческой активности, связанный с крестовыми походами и прямыми контактами с Византией, переводческими центрами в Толедо, где изначально практиковались переводы с арабского, и Сицилии, где изначально при норманских королях греческая литература переводилась непосредственно с греческого). Особое внимание уделено Вильему из Мёрбеке.

Пятый аспект – рецепция греческой учености гуманистами. Бершин опровергает стереотип о «внезапном открытии» греческой культуры в XIV–XV вв., показывая, что этот процесс имел глубокие корни в Каролингском возрождении и деятельности средневековых скрипториев. Ранний итальянский гуманизм, по его мнению, обязан своим расцветом византийским ученым, таким как Мануил Хрисолор, который преподавал греческий во Флоренции и вдохновил таких учеников, как Леонардо Бруни, а также греческим рукописям, привезенным после падения Константинополя, а кроме того, и более ранним контактам (через Венецию и Южную Италию), а средневековая латинская (в том числе и схоластическая) традиция подготовила почву для ренессансного гуманизма.

В своей работе Бершин сочетает филологический анализ с погружением в исторический контекст, демонстрируя, что граница между «греческим Востоком» и «латинским Западом» была порой условной. Уже с самого начала изложения он рассуждает, к сожалению, в непривычных для отечественного читателя хронологических и географических рамках. Так, Средние века для него начались тогда, когда еще вполне существовала Античность (нижняя граница его анализа – деятельность Иеронима Стридонского), соответственно, и конец Средневековья приходится не на XV в., как это порой принято, а тоже растягивается. Что касается географических границ, то сама тема раздвигает наши представления о Средневековье: он показывает, что с точки зрения интеллектуальной истории оно захватывает не только Западную и Центральную Европу, но, по крайней мере, и греческий Восток, т.е. Малую Азию, Левант и Северную Африку. Остается только порадоваться, что эти представления, позволяющие более адекватно представить интеллектуальную историю Средних веков, станут теперь доступны широкому кругу читателей, интересующихся историей.

Что касается русского перевода, то он выполнен добросовестно: он адекватен оригиналу, воспринимается легко. Особенно хорошо, что для русского издания автор внес исправления в оригинальный текст. В издании был сохранен оригинальный формат библиографических ссылок. Переводчик пишет, что это вызвано «трудностями по поиску и библиографической сверке узкоспециальных работ, в изобилии приводимых Бершином в сносках и основном тексте» (с. 6). По-моему, это довольно вялое оправдание. Следование принятым стандартам, каким бы скучным и трудоемким оно ни было, всё-таки необходимо для издания, считающего себя академическим. Той же критики заслуживает и условность хронологической таблицы (фактически – простое перечисление дат). Как таблицей, т.е. хронологическим сравнением событий в разных регионах, ей пользоваться невозможно. Тем не менее это не умаляет ценности проделанной работы, за которую переводчику и редакционной коллегии следует выразить самую глубокую благодарность.

В заключение отмечу, что тема греко-латинских контактов и влияний в Средневековье далеко не единственная. Внимания заслуживают также история греко-сирийских, арабо-латинских, греко-сиро-арабских, арабо-еврейских, славяно-греко-латинских контактов. По этим темам имеются интересные исследования, которые, надеюсь, редколлегия серии «Страдающее Средневековье» также представит отечественному широкому читателю.

Институт философии РАН

К.В. Карпов
kirill.karpov@gmail.com

Ибн Сина (Авиценна). *Исцеление. Теология*. В 2 т. Перевод с арабского, примечания и послесловие Т. Ибрагима. Институт востоковедения Российской Академии наук, Центр арабских и исламских исследований. М.: ИВ РАН; Садра, 2024. – 720 с.; 600 с. ISBN 978-5-907543-86-7; 978-5-907552-51-7.

DOI: 10.21146/0134-8655-2025-40-2-53-57 УДК 1(091)

С переводной литературой по средневековой философии и теологии в России дела обстоят не слишком хорошо. Если сравнивать объем переводов классических текстов той эпохи на европейские языки и на русский, то сравнение будет далеко не в нашу пользу. Это касается как христианской западной философии и теологии, так и ближневосточной – арабской и еврейской. Нет необходимости доказывать, насколько важно изучение философских и богословских традиций разных культур, и особенно тех, что непосредственно повлияли на генезис европейской науки. Последняя получала импульсы к развитию начиная с XII в. во многом от арабской теолого-философской мысли. Ее представители в глазах христианских схоластов XIII–XVI столетий стали авторитетами, на мнение которых

© Федчук Д.А., 2025

ссылались для подтверждения обсуждаемых в трактатах положений. Авиценна был наиболее признанным автором из арабов. Его литературное наследие очень велико. Хотя писал он не только на философские темы, но и на медицинские, в философии им сделано немало. Европейское Средневековье в XIII в. было знакомо с Ибн Синой по трактату под латинским названием «Liber de philosophia prima sive scientia divina» («Книга о первой философии, или Божественное знание»), переведенному с арабского в середине XII в. Однако это произведение – лишь малая часть теолого-философского наследия Авиценны.

Чтобы понимать более близкую нам европейскую средневековую мысль, требуется в определенной степени быть знакомым и с повлиявшей на нее арабской естественной теологией, т.е. с тем разделом знания, который рассматривает Первоначало с точки зрения дарованной человеку по природе способности познания, без опоры на авторитет священного текста и личного религиозного опыта. Без этих знаний понимание схоластики и истории рассматриваемых в ней вопросов будет однобоким, неполным. Занимающиеся латинским Средневековьем исследователи, как правило, не знакомы с арабским языком, поэтому читать труды восточных авторов они могут лишь в переводах. Из философских сочинений Авиценны на русском языке до сих пор имелся перевод «Книги знания», выполненный в 1980 г. А.М. Богоутдиновым[1]. Это важный текст, но его недостаточно для изучения мысли Авиценны в полной мере. Во многом лакуну и восполняет новое издание, представляющее собой один из разделов энциклопедического сочинения «Исцеление», которое считается самым большим философско-теологическим трудом, написанным одним автором: оно включает 22 тома. Это своего рода прототип для будущих христианских схоластических «Сумм».

Первый том нового русского перевода содержит сам трактат «Теология». Второй том «Дополнения» – это приложения, и они очень важны. Во-первых, во второй том входит еще один раздел из «Исцеления» – «Психология». Обращение к ней при чтении «Теологии» помогает лучше понимать Авиценну в тех местах,

[1] Ибн Сина, *Избранные философские произведения* (М.: Наука, 1980).

где он пишет, например, о познавательных способностях души. Во-вторых, из текстов Ибн Сины сюда включены также отрывки из логической части «Исцеления» и «Физики». Продолжает том «Дополнений» пространная статья переводчика и составителя Тауфика Ибрагима, в которой он рассматривает и комментирует все разделы «Теологии» в историко-философском контексте.

Структура издаваемого трактата сложна, ибо он отражает все основополагающие темы первой философии (метафизики), которые с XIII в. будут представлены и в западной христианской схоластике: объект и предмет первой философии; субстанция и акциденция; потенциальное и актуальное; природа общих понятий (универсалий); учение о причинах бытия сущего; понятия тождества и различия; доказательства бытия Бога и познание Его атрибутов; исхождение вещей из Первоначала и возвращение к Нему; божественный промысел; порядок универсума и причины наличия в нём зла; благо и блаженство разумной души; этические проблемы; важность пророчества, его обоснование и связь с верой. Последний раздел имел особую значимость и для иудейской философии в целом, что объясняется прямым влиянием арабской рационалистической традиции на формирование еврейской теологии в Средние века.

Таким образом, нам дан образец теолого-философского трактата как суммы всех имеющихся знаний об универсуме, причине его бытия и человеке в его отношении к Богу и познанию. По сути, раздел «Теология» огромного произведения Ибн Сины есть экспликация и дальнейшая оригинальная разработка основных категорий метафизики Аристотеля, пересаженных в почву исламского монотеизма и заново отрефлексированных автором. Но последний не просто повторяет идеи Стагирита, а осуществляет их синтез с собственными концепциями. Безусловно, перипатетизм Авиценны – это результат проделанной им сложной герменевтики, однако она помогает нам сегодня лучше понять и самого Аристотеля. Мы имеем дело с одним из эталонных примеров работы с понятиями в философии. Переводчиком, в свою очередь, проведена очень непростая и добросовестная работа по поиску русских аналогов арабских терминов. Перевод не оперирует кальками с арабского, а предлагает читателю корректные варианты, имеющие связь с русскоязычной

традицией перевода философских категорий, во многом основанной на латинизированных вариантах терминов: так уж сложилось, что отечественная и европейская философии терминологически связаны именно со схоластикой, подыскавшей корреляты греческим понятиям в латинском языке. Поэтому, например, «возможность» и «действительность» (араб. *куввӑ* и *фи'ль*) переданы латинскими «потенция» и «акт». Транскрипция на русский арабских слов при первом их употреблении в тексте всегда дается рядом в скобках. Для поиска соответствий между арабскими и русскими понятиями в конце второго тома имеется раздел «Арабские термины». Правда, сложность его использования связана с тем, что транслитерированные на русский слова стоят в алфавитном порядке, что подразумевает знание читателем арабских оригиналов. Тем не менее сам факт наличия данного перечня и его обширность позволяют получить очень ценную в ряде случаев информацию.

Важным достоинством издания является «Подробное оглавление разделов», приводимое в каждом из томов после основного текста и подробно отражающее сложную структуру и содержание трактатов. Оригинальные произведения Авиценны, разумеется, не были разделены на параграфы, однако переводчик осуществил кропотливую и непростую работу по детальному разбиению текста и внесению в него заголовков выделенных рубрик, точно отражающих содержание. В итоге ориентироваться в очень объемной «Теологии» достаточно просто. Кроме того, весь текст снабжен комментариями – как текстологическими, лингвистическими, так и философскими, эксплицирующими конкретные содержательные моменты, которые могут быть непонятны читателю. Комментарий очень подробный и оформлен в виде концевых сносок со сквозной нумерацией по каждому тому. Хочу всё-таки заметить, что количество комментариев к подобного рода сочинениям не бывает избыточным, оно может быть только недостаточным. Если нет желания читать их все, то всегда можно пропустить. Отечественные издания философских работ древних авторов раньше часто страдали именно нехваткой комментирующих пояснений.

В целом весь научный аппарат перевода продуман очень тщательно и помогает читателю в понимании фундаментальных

смыслов сложной метафизики Ибн Сины; он дает возможность относительно быстро находить нужные разделы и понятия. В равной мере прекрасно представлен весь библиографический аппарат. Вначале предложен список изданий сочинений Авиценны, а это ни много ни мало семьдесят четыре единицы. Затем идет пространный перечень других первоисточников и научной литературы на разных языках, релевантных для произведений Авиценны, входящих в каждый из томов.

Сам язык перевода выглядит высокопрофессиональным. Переданные на русском философские категории, построение философской фразы, умение транслировать сложный смысл с арабского на русский – всё это соответствует нашей философской языковой традиции и, если можно так выразиться, не отдает подстрочником – т.е. текст в целом хорошо читается и понимается – разумеется, при условии определенной философской и теологической подготовки читателя.

Таким образом, русскоязычное философское сообщество теперь имеет выполненный на высоком научном уровне перевод «Теологии» Ибн Сины, которая в полном виде представляет основные положения его метафизики и дает возможность не только изучить мысль самого Авиценны, но и продумать заново философию Аристотеля, а также заметить важнейшие историко-философские связи между средневековым арабским перипатетизмом и христианской схоластикой, начавшейся в XIII в. и продолжавшейся до века XVIII. Изучение сочинений Ибн Сины из нового издания поможет нам сегодняшним еще раз понять, как происходила та самая передача научных знаний (*translatio studiorum*) от греков и римлян, христиан эпохи патристики, затем через арабов и далее – европейской научной и философской традиции.

РГПУ имени А.И. Герцена
СПбГУ

Д.А. Федчук
fedchukd@list.ru

Паштет из Аверроэса

Жан-Батист Брене. *Что значит мыслить? Арабо-латинский ответ*. Перевод с французского Д. Шаховой. М.: Ад Маргинем Пресс, 2024. – 152 с. ISBN 978-5-91103-733-8.

DOI: 10.21146/0134-8655-2025-40-2-58-63 УДК 1(091)

Марк Лебье в своей рецензии на «Что значит мыслить?» писал:

> Состоящая из пятнадцати коротких глав, эта книга предлагает столько же определений мысли (pensée), образующих лоскутное одеяло, гобелен[1].

Я не вполне согласен с такой оценкой; на мой взгляд, речь идет не о лоскутном одеяле или гобелене, но о типичном постмодернистском пастише, или, согласно изначальному значению итальянского «pasticcio», паштете. Как указывает Клэр Боуэн, изучение кулинарных истоков пастиша важно для понимания сути этого жанра, поскольку пастиш, как и паштет, «использует узнаваемые ингредиенты, но не предлагает новой субстанции»[2]. В случае работы Брене основой для паштетной массы, как видно из титула сочинения, являются средневековые арабские и латинские философы (прежде всего Аверроэс и Фома Аквинский), к которым для остроты и изысканности автор добавляет Хайдеггера (уже само название «Что значит мыслить?» является отсылкой к его «Was heißt Denken?»), Фрейда, Пазолини, Музиля, Брюса Ли и многие, многие другие «узнаваемые ингредиенты». Как и любой пастиш, сочинение Брене является

[1] Marc Lebiez, «Richesse de la pensée arabe classique», in *En attendant Nadeau*, n° 152, 1 juin 2022, https://www.en-attendant-nadeau.fr/2022/06/01/brenet-pensee-arabe-classique/

[2] Clair Bowen, «Pastiche», in *Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics*, 4th ed., ed. by Stephen Cushman et al. (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2012), 1005.

© Апполонов А.В., 2025

вторичным художественным произведением, имитирующим чужой стиль (стили), причем когерентность конечного продукта автора интересует мало: он просто непринужденно развлекается, сохраняя при этом лукавую постмодернистскую серьезность.

Эти рассуждения общего характера я проиллюстрирую далее конкретным примером из шестой главы сочинения Брене, которая называется «Связываться, смыкаться». В данной главе автор анализирует известную доктрину Фомы Аквинского, которая в историко-философской литературе обычно описывается при помощи латинского выражения «conversio ad phantasmata» («обращение к фантасмам»). Смысл этой доктрины заключается в том, что человеческий разум, пока он соединен с телом, не может актуально мыслить без обращения к фантасму, т.е. к чувственному образу, являющемуся подобием частной вещи (ST I, q. 84, a. 7). Согласно Аквинату, источником любого человеческого знания является чувственное восприятие, и потому «nihil est in intellectu quod prius in sensu non erat» («в разуме нет ничего, что не было бы прежде дано в чувстве»). Однако здесь имеются определенные нюансы. Когда мы воспринимаем, например, яблоко, то непосредственно, при помощи внешних чувств, мы воспринимаем лишь цвет, форму, запах и т.д. Образ, или фантасм, яблока как такового формируется уже внутренними чувствами (прежде всего воображением, или фантасией, phantasia), соединяющими эти отдельные восприятия. Будучи чувственным образом, фантасм является частным, как и все, что связано с чувствами. Однако именно из этого частного образа разум посредством абстрагирования извлекает умопостигаемое содержание, формируя общее понятие «яблоко». При этом Фома полагал, что разум нуждается в обращении к фантасму не только для приобретения нового знания, но и вообще для любого акта мышления (это, по его мнению, должно быть ясно из того, что люди, чьи внутренние чувства, которые, как тогда считалось, локализованы в головном мозге, повреждены (например, в результате травмы или болезни), не могут адекватно мыслить). Следует отметить, что учение об обращении к фантасмам имело греческое, а не арабское или латинское, происхождение и являлось интегральной частью аристотелевской антропологии, в рамках

которой человек рассматривался как существо, составленное из формы (разумной души) и материи (тела); последователи Аристотеля (в том числе и Фома Аквинский) полагали, что такое строение ответственно за специфически человеческий способ интеллектуального познания, включавший и необходимость обращения к фантасмам[3].

Свою интерпретацию этой концепции Брене начинает с утверждения, что обращение к фантасму требуется не только для того, чтобы «схватить универсальное» (или, как писал Фома Аквинский, «чтобы созерцать общую природу (natura universalis), существующую в частной вещи» (op. cit., in corp.)), но также и для того, чтобы «воспринимать» «вибрации» и «послание» фантасмов (с. 54). Каким образом нематериальный разум, чья активность также нематериальна, должен воспринимать «вибрации» чувственных образов, пребывающих в воображении, Брене не поясняет. Такой подход, впрочем, позволяет ему сделать вывод, что «диапазон мысли широк, она – одновременно разумный и чувственный акт» (с. 55) – вывод, который выглядит крайне сомнительно, поскольку мышление как таковое, согласно Фоме Аквинскому, нематериально, а фантасм в некотором смысле материален и соотносится с актом мышления не как нечто, принадлежащее к его сущности, но «instrumentaliter» (т.е. как внешний инструмент, задействуемый при осуществлении этого акта (De malo, q. 16, a. 12, ad 3)). Всё это, однако, необходимо Брене для последующего внедрения в средневековую философию терминологии Мартина Хайдеггера: фантасм оказывается у него «овремененным следом вещи, которая тоже овременена», а потому благодаря фантасму «нам удается сомкнуть с разумом, вмешать в него эту принципиальную временность» (с. 55–56). Добыв из фантасма

[3] Подробнее см.: Norman Kretzmann, «Philosophy of Mind», in *The Cambridge Companion to Aquinas*, ed. by Norman Kretzmann and Eleonore Stump (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 128–159; James B. South, «Intellectual Knowledge of Material Particulars in Thomas Aquinas: An Introduction», in *Aquinas on Mind and Intellect: New Essays*, ed. by Jeremiah Hackett (Oakdale NY: Dowling College Press, 1996), 85–115; Therese Scarpelli Cory, «What Is an Intellectual "Turn"»? *Tópicos, Revista de Filosofía* 45 (2013): 129–162.

время, Брене затем добывает из него и *бытие*: «время позволяет нам сфокусироваться не только на абстрактной сущности, но и на акте бытия материальной вещи» (там же). Совершая эти манипуляции, французский литератор не дает никаких ссылок на источники, которые могли бы подтвердить его оригинальные идеи, что, впрочем, вполне объяснимо, учитывая жанровую принадлежность сочинения Брене. После хайдеггеровской темы у Брене появляется Зигмунд Фрейд. Французский литератор спорит с его утверждением, что провозглашенный Моисеем

> запрет изображать Бога […] означал пренебрежение чувственным восприятием по сравнению с представлением, которое можно назвать абстрактным, триумф духовности над чувственностью, строго говоря, отказ от влечений вместе с его психологически неизбежными последствиями[4].

На это Брене, опираясь на свой анализ концепции «conversio ad phantasmata», отвечает, что «ради доступа в высшую и невидимую область умозрения» человеческому разуму вовсе не требовалось «принудительное преодоление чувств и образов» (с. 56) и что в авраамическом монотеизме «не может быть и речи об устранении чувственного восприятия в пользу абстрактного представления» (с. 57)[5]. Кроме того, он пытается стать бóльшим фрейдистом, чем сам Фрейд, обнаруживая в трудах средневековых теологов эрос и танатос – так же, как раньше уже обнаружил в них хайдеггеровские бытие и время. «Мысль, – настаивает Брене, – не нейтральна, не отдельна, не изолирована от всего чувственного, она воплощает в своей необходимой связи с образом живой, эротический, сексуальный импульс», а кроме того, она включает и «влечение к смерти» (с. 58–59).

---

[4] Зигмунд Фрейд, «Человек Моисей и монотеистическая религия: три очерка (1939 [1934–1938])», в *Хрестоматия в 3 т*. Т. 2: *Вопросы общества и происхождение религии* (М.: Когито-центр, 2016), 423.

[5] Конечно, здесь можно было бы задать вопрос: «Какое отношение аристотелевское учение об обращении к фантасмам, реактуализированное в очень узких теологических кругах Европы XIII в., может иметь к заповедям Моисея и к историческим христианству и иудаизму?» – но, разумеется, это не тот вопрос, который мог бы привлечь внимание Брене.

В качестве необходимого комментария к этим зарисовкам французского литератора замечу, что Брене путает (намеренно или в силу недостатка необходимых компетенций – этого я, разумеется, не знаю) порядок приобретения знания (понятия) о некоем объекте и собственно знание (понятие) об объекте как таковое. Конечно же, никто в Средние века не считал, что если человеческое мышление о Боге как-то связано с чувственными образами (фантасмами), то итоговые теологические представления должны включать некую чувственность типа «живого, эротического, сексуального импульса» и т.п. Нам нет необходимости строить догадки по поводу того, как принцип «conversio ad phantasmata» соотносился с теологической мыслью, поскольку Фома Аквинский эксплицитно высказался по этому поводу:

> Бестелесные [вещи], у которых нет фантасмов, познаются нами благодаря сравнению с чувственно воспринимаемыми телами, у которых фантасмы имеются […] Мы познаем Бога как причину (ut causam), через превосходство (per excessum) и через удаление (per remotionem), а прочие бестелесные субстанции мы в этой жизни можем познавать только через удаление или через некое сравнение с телесными [вещами]. И потому, когда мы мыслим нечто о таковых [бестелесных вещах], мы необходимо должны обращаться к фантасмам тел, хотя у самих [бестелесных вещей] нет фантасмов (ST I, q. 84, a. 7, ad 3).

Смысл сказанного довольно прозрачен. Бестелесные вещи (Бог, ангелы и демоны) не воспринимаются чувствами, а потому не могут познаваться в соответствии с обычным порядком познания. Однако они могут познаваться через соотнесение с телесными вещами, причем Бог постигается: 1) как причина этих вещей, 2) как то, что бесконечно превосходит эти вещи во всех отношениях, а также 3) как то, что лишено любых телесных характеристик. Такая познавательная процедура предполагала последовательное приписывание Богу суперлативов (сверхразумный, сверхблагой и т.д.), а также характеристик, подчеркивающих его отличие от телесных и воспринимаемых чувствами вещей (бестелесность, безграничность и т.д.), т.е. своего рода отвлечение, или абстрагирование от всего чувственного. Так что, вопреки утверждениям Брене, «ради доступа в высшую и невидимую область умозрения» человеческому разуму

действительно требовалось «принудительное преодоление чувств и образов», а потому Фрейд в некотором смысле прав. Чтобы сделать сказанное еще более понятным, я приведу следующую аналогию. Идеи Брене, касающиеся обращения к фантасмам, тождественны утверждению, что из упомянутого выше аристотелевско-томистского принципа «в разуме нет ничего, что не было бы прежде дано в чувстве», следует, что Бог является чувственно воспринимаемым объектом – ведь как иначе разум смог бы сформулировать понятие о Боге? Эти идеи, соответственно, настолько курьезны и несостоятельны, что мне даже как-то неловко за французского литератора.

Закончив с Фрейдом, Брене переходит к Роберту Музилю, в связи с чем определяет мысль то ли как «шишковидную железу», то ли как «огромный микроб» (с. 61). Такая смена оптики, вероятно, нуждается в каких-то дополнительных комментариях, однако я позволю себе на этом остановиться и перейти к завершающей ремарке.

Читая работу Брене, я часто задавался вопросом: «В расчете на какую аудиторию французский литератор сочинял этот околофилософский пастиш?» Один из возможных ответов на данный вопрос был предложен Фарисом Османовичем Нофалом, автором замечательной рецензии на «Что значит мыслить?». По его мнению,

> сочинение Брене – типичная «история болезни», манифест, интересный, как водится в среде европейских теоретиков, лишь самим его составителям[6].

С этим вердиктом можно согласиться, а можно счесть его слишком суровым; тем не менее в любом случае несомненно одно: для истории философии как научной дисциплины эссе французского литератора никакого интереса не представляет.

Институт философии РАН **А.В. Апполонов**
alexeyapp@yandex.ru

[6] Ф.О. Нофал, «Арабо-латинский вопрос». Рецензия на *Что значит мыслить? Арабо-латинский ответ*, Жан-Батист Брене, *Ишрак. Журнал исламской философии* 2. № 1 (2024): 119.

Фома Аквинский. *Сумма теологии*. Т. VI. *Вторая часть Второй части. Вопросы 47–122*. Билингва латинско-русский. Перевод с латинского А.В. Апполонова и А.А. Сочилина. Под редакцией Н. Лобковица и А.В. Апполонова. М.: Ленанд, 2024. – 736 с. ISBN 978-5-9710-9970-3 (Серия Bibliotheca Scholastica, № 10).

DOI: 10.21146/0134-8655-2025-40-2-64-66 УДК 1(091)

Очередной этап титанической многолетней работы по переводу на русский язык «Суммы теологии» Фомы Аквинского увенчался выходом в свет в 2024 г. шестого тома издания (с параллельным латинским текстом). В него вошли вопросы 47–122 второго раздела второй части «Суммы», так называемой Secunda Secundae, посвященной последовательному рассмотрению добродетелей.

Этика Фомы – это огромная разветвленная система. Том VI настоящего издания охватывает лишь два ее элемента, а именно добродетели благоразумия и справедливости. Соответственно, содержание разделяется на два резко различных по объему трактата: трактат о благоразумии включает вопросы 47–56 (89 страниц), а трактат о справедливости – вопросы 57–122 (605 страниц). В каждом трактате рассматриваются определение и существо соответствующей добродетели, ее разноуровневые части и противоположные каждой из частей пороки. Очевидно, что в основе томистского анализа лежит аристотелевское учение о добродетелях. На этот философский каркас Фома наращивает плоть христианского богословия, ставя в параллель каждой естественной добродетели дар божественной благодати и прослеживая его действие как в душе человека, так и в человеческой активности во внешнем мире, в отношениях человека с Богом и другими людьми. Взаимодействие естественных и вложенных Богом («влитых», infusae) добродетелей закрепляется в заповедях, относящихся к каждой из них. Это особенно наглядно демонстрирует трактат о справедливости, где ее

© Вдовина Г.В., 2025

приложение как к внутренней жизни христианина, так и к его бытовой и религиозной практике развертывается в широкую картину христианской жизни. Именно здесь находит себе место рассмотрение набожности и суеверий, правды и лжи, торговых операций и ростовщичества, судебной практики и связанных с нею злоупотреблений.

Так как том VI содержит вопросы, относящиеся только к двум частным элементам этической системы Фомы, представляется крайне важным и удачным решением то, что в книгу включен (после основного текста) сжатый, но весьма информативный очерк этой системы в целом, составленный А.В. Апполоновым. Благодаря этому читатель данного тома получает контекст, в который вписываются оба трактата и общий комментарий к аретологии (учению о добродетелях) Аквината.

Что касается собственно перевода, он вполне доброкачествен и при этом читабелен, что далеко не одно и то же. Переводчик старается передавать латинский текст максимально точно, но позволяет переводу дышать, не связывая себя ученически буквальным следованием оригиналу. Поэтому данный перевод можно рекомендовать для различных целей как работу, выполненную на высоком профессиональном уровне (хотя применительно к схоластике вообще остается верным, на мой взгляд, то, что некогда сказал Э. Жильсон о текстах Дунса Скота: они всего понятнее, когда читаешь их на латыни).

Хотелось бы сказать о значении данного перевода. С содержательной стороны он вводит в наше научное пространство важнейший текст авторитетнейшего теолога. Учение Фомы о благоразумии и особенно о справедливости послужило фундаментом для построения множества будущих этических, социологических и даже экономических систем, не говоря уже о моральной теологии позднего Средневековья и Нового времени. Но есть еще один аспект, в котором труд А.В. Апполонова и его коллег чрезвычайно важен; это касается не только тома VI, но и всего начинания по переводу «Суммы теологии» в целом: его существенный вклад в выработку русского языка схоластики и русской схоластической терминологии. Переводы схоластических текстов не только пестрят разнородными аналогами латинских терминов, что нехорошо концептуально и эстетически,

но и часто обнаруживают отсутствие их единообразного понимания. Между тем язык схоластики наиболее тонок и строг из языков западных философских традиций. Русский текст «Суммы теологии» Фомы Аквинского – отличный полигон для испытания и внедрения адекватной схоластической терминологии и схоластического языка.

Институт философии РАН

Г.В. Вдовина
galvd1@yandex.ru

Г.В. Вдовина, ред. *Начала интенциональной философии: от поздних схоластов до Майнонга*. М.: Центр гуманитарных инициатив, 2024. – 444 с. ISSN 978-5-98712-935-7.

DOI: 10.21146/0134-8655-2025-40-2-66-73 УДК 1(091)

Коллективная монография «Начала интенциональной философии: от поздних схоластов до Майнонга», включающая в себя статьи Галины Владимировны Вдовиной, Виталия Львовича Иванова, Владимира Валерьевича Селивёрстова и Дмитрия Геннадьевича Миронова, представляет собой прекрасное исследование, посвященное анализу теорий австрийских философов XIX – начала XX в., а также поиску истоков этих теорий в схоластической мысли. Книга как бы распадается на два больших смысловых блока: в первом блоке, который составляют статьи Вдовиной и Иванова, внимание сфокусировано на исследовании связей и параллелей между австрийской философией и поздней схоластикой. Авторы разбирают концепции схоластов XVII в. и анализируют различные позднесхоластические дискуссии, связанные с интенциональной проблематикой. Второй же блок, куда входят статьи Селивёрстова и Миронова, посвящен рассмотрению именно австрийской интенциональной философии: в центре внимания оказываются Франц

© Бобкова В.Е., 2025

Брентано и его ученики, среди которых особенно важное место занимает Алексиус Майнонг.

В книге «Психология с эмпирической точки зрения» Брентано, давая определение интенциональности, ссылается на средневековых схоластов, однако не уточняет, кого именно он имеет в виду. В связи с этим перед исследователями до сих пор стоит вопрос о том, кто из схоластов оказал на него влияние. Г.В. Вдовина в своем исследовании пытается выявить «ту часть схоластической традиции, которая в максимальной степени близка к Брентано содержательно и структурно» (с. 59). Галина Владимировна разбирает концепции средневековых авторов, обращаясь сначала к идеям Фомы Аквинского, а затем переходя к более поздним авторам: Генриху Гентскому, Дунсу Скоту, Гервею Наталису и др. Вдовина поясняет, что неудачи в поисках истоков интенциональной философии Брентано связаны во многом с тем, что они велись не в том месте: часто историки философии обращались к наследию Фомы Аквинского и, обнаружив, что у него присутствует лишь схожая терминология, но не проблема интенциональности, делали вывод, что автором этого понятия был Брентано, а в схоластической философии проблема интенциональности отсутствовала. Такой вывод, однако, неверен. Уже в схоластике XIV–XVI вв. обнаруживаются отдельные элементы, близкие идеям Брентано. Однако, как подчеркивает Вдовина, в средневековой схоластике тема интенциональности была подчинена нуждам теологии, собственное же место она получила лишь в барочной схоластике. Именно в этот период создаются детально проработанные концепции интенциональности, и именно этот этап развития схоластической мысли наиболее близок к интенциональной психологии Брентано: тщательное сопоставление демонстрирует, что можно выявить очень существенные параллели между его идеями и теориями поздних схоластов. Кроме того, Вдовина показывает, что важные параллели можно обнаружить и в случае с теорией предметов Майнонга. Например, для теории предметов одним из ключевых был тезис о внебытии чистого предмета: по Майнонгу, любой предмет, независимо от того, существует он или нет, возможен он или невозможен, каким-то образом «дан» познанию, данность – это его универсальное свойство.

Ни бытие, ни небытие не заложены в природе самого предмета. Схожее представление о предмете обнаруживается и у некоторых схоластов. Например, Джон Панч определяет вещь как

> всё то, что может быть предметом познания, будет ли оно чем-то реальным или ментальным, позитивным или негативным (с. 75).

Также и Игнасио Франсиско Пейнадо считает, что предметом может быть не только реальное сущее, но и ens rationis, т.е. сущее, которое обладает бытием только как объект мышления. Он обосновывает это тем, что мы способны познавать различия между фиктивными сущими, например, между кентавром и козлооленем. Они могут схватываться интеллектом как различные, а значит, они не есть чистое ничто (с. 75).

Вдовина выделяет и другие крайне важные параллели. Например, она показывает, что разработкой предельно общей науки о предмете вообще, т.е. науки, включающей рассмотрение как реального, так и ментального сущего, занимались некоторые поздние схоласты. Различие между их подходами и подходом Майнонга заключается лишь в том, что

> схоласты не стали вводить теорию предмета как отдельную дисциплину; они предпочли расширить границы уже существовавшей науки метафизики, включив в ее полный предмет не только существующее и не только реальное, но также ирреальное, в смысле принципиально не способного к бытию (с. 79).

Вопрос о корнях теории предметов продолжает исследовать В.Л. Иванов, уделяя особое внимание сопоставлению теории Майнонга и учения испанского иезуита XVII в. Себастьяна Искьердо. Иванову удается выявить существенные сходства между их теориями: например, ключевые для теории предметов положения о внебытийности предмета как такового и о независимости так-бытия предмета от бытия и небытия близки к понятию чтойностного статуса, которое играет крайне важную роль в философии Искьердо. Под «статусом вещей» Искьердо понимал

> тот их способ бытия, на основании которого о них может быть известна или [выражена] в суждении некая объективная истина (с. 124).

Искьердо выделял множество различных статусов вещей, но самым фундаментальным было разделение на чтойностный статус и экзистенциальный статус. В чтойностном статусе пребывают все необходимые истины о сущностях всех вещей, как существующих, так и не существующих. Эти истины составляют основу для большинства теоретических наук. Чтойностный статус полностью независим от экзистенциального статуса, к которому принадлежат истины о существовании, такие как «Петр существует сейчас», «Бог существует» и т.д. Такое разделение сближает учение Искьердо с теорией Майнонга: по Майнонгу, «так-бытие» предмета, т.е. его чтойность, или сущностные свойства, предположено любому способу бытия, в том числе существованию. В целом и Майнонг, и Искьердо выделяются на фоне обширной метафизической традиции, признававшей «первенство существования как основного способа бытия вещей» (с. 238). Иванов подробно рассматривает и другие важные параллели между двумя теориями, однако при этом обращает внимание и на существенные различия, связанные с разным представлением Искьердо и Майнонга о структуре теоретического знания, а также с разным эпистемологическим контекстом. В силу наличия этих различий Иванов делает вывод о том, что,

> если и возможно говорить о некотором «продолжении» схоластической традиции в австрийской философии после конца схоластики, речь скорее должна идти о присутствии отдельных элементов схоластического знания и лишь в весьма сильно трансформированном смысле (с. 243).

В своем блоке статей Иванов рассматривает множество различных онтологических, эпистемологических и теологических вопросов, находившихся в центре внимания философов-иезуитов XVII в. Один из ключевых сюжетов этой части книги – понятие истины и его трансформация в позднесхоластической традиции. Также Иванов подробно анализирует дискуссию об основании необходимых и вечных истин, разгоревшуюся между испанскими иезуитами Гаспаром де Рибаденейрой, Себастьяном Искьердо и Антонио Бернальдо де Киросом. Если Рибаденейра и Бернальдо де Кирос, следуя за Антонио Пересом,

полагали, что основанием истинности пропозиций о сущностях тварных вещей является Бог, то Искьердо выступал с критикой этой позиции: с его точки зрения, их истинность не может основываться на чем-то внешнем, даже на сущности Бога. Для прояснения позиции Искьердо Иванов освещает его онтологическое учение о статусах вещей и объективной истине.

Вопрос о влиянии позднесхоластической философии на школу Брентано затрагивается и во втором блоке статей, посвященном непосредственно представителям австрийской интенциональной философии. В одной из статей Д.Г. Миронов обсуждает, насколько правомерно считать Бернарда Больцано посредником между этими двумя философскими традициями. Одной из важных частей философского проекта Больцано было его учение о «предложениях в себе» (Sätze an sich). Хотя Больцано и указывал на Лейбница как на источник этого учения, всё же между их позициями было существенное расхождение: если Лейбниц считал, что основание вечных истин – это божественный интеллект, то Больцано с этим не был согласен и полагал, что истины в себе независимы от Бога. С его точки зрения,

> не потому нечто истинно, что так познал Бог; наоборот, Бог познал его так, поскольку оно именно таково (с. 346).

В этом отношении позиция Больцано очень близка к позиции Искьердо, и, как отмечает Миронов, Больцано читал источники, через которые мог познакомиться с этим учением. Миронов также рассматривает, как Брентано и его ученики оценивали учение Больцано, насколько корректно интерпретировали его идеи и в какой мере Больцано повлиял на представителей школы Брентано. Хотя Брентано и его ученики по-разному понимали и оценивали важные элементы философского учения Больцано, всё же есть нечто, что объединяет их как с Больцано, так и с Искьердо – это «стремление выстроить строго научную философию», а также «защита научного объективизма, борьба с психологизмом и субъективизмом» (с. 347).

Миронов освещает не только онтологические аспекты философии Больцано, но и этические. Одна из статей посвящена учению Больцано о высшем нравственном законе и той роли, какую оно играет для его учения о религии и государстве. Для

прояснения исторического контекста Миронов рассматривает моральные теории австрийского Просвещения. Помимо философии Больцано, Миронов исследует также важные аспекты философии Майнонга. Он рассматривает семантическое учение Майнонга и в связи с этим анализирует также важные положения философии языка Брентано и их развитие у ученика Брентано Антона Марти.

В.В. Селивёрстов также уделяет большое внимание философии Майнонга и обсуждает неоднозначные понятия и проблемные места в его теории предметов. Одно из таких неоднозначных понятий – понятие внебытия. Майнонг пришел к нему не сразу. Пытаясь определить онтологический статус несуществующих предметов представления, сначала он ввел понятие квазибытия, которое занимает как бы промежуточное положение между бытием и небытием. Однако вскоре Майнонг понял, что это понятие не самое удачное, так как оно размывает границы между бытием и небытием. Отказавшись от него, он стал использовать понятие внебытия. С этим понятием тесно связан принцип внебытия, согласно которому

> в суждении любой предмет должен рассматриваться как находящийся по ту сторону бытия и небытия (с. 272).

Если принцип внебытия учитывался последователями Майнонга, то само понятие внебытия остается непроясненным. Что именно Майнонг понимал под внебытием? Можно ли назвать внебытие областью предметов или же это свойство, которым предметы обладают? Селивёрстов рассматривает интерпретации, предложенные Д. Жакеттом, Р. Гроссманом, Г. Пристом и Д. Финдли и обсуждает, какие из них точнее соответствуют теории Майнонга.

Одну из статей Селивёрстов посвящает дискуссии между Майнонгом и Расселом. Из нее мы узнаем, насколько корректно Рассел понимал теорию Майнонга и как позиция самого Майнонга менялась в ходе этой дискуссии. Селивёрстов показывает, что проблема «существующей золотой горы», связанная с тем, что, согласно теории Майнонга, «существующая золотая гора» оказывается и существующей, и несуществующей, «оказывается неразрешимой в рамках оригинальной теории предметов без

нарушения какого-либо из ее принципов» (с. 288). Селивёрстов анализирует решения, предложенные учеником Майнонга Эрнстом Малли и Дэйлом Жакеттом, и показывает, что эти решения, хотя и успешно справляются с проблемой, нарушают основные принципы теории Майнонга.

Кроме того, Селивёрстов рассматривает крайне важную для школы Брентано дискуссию о структуре интенциональности. В центре этой дискуссии стоял вопрос о том,

> состоит ли схема интенциональности исключительно из интенционального акта и предмета или же в нее еще входит и содержание представления? (с. 248).

Многие исследователи полагали, что сам Брентано не проводил различение между содержанием представления и предметом, а введение данного различения – результат дальнейшей разработки структуры интенциональности его учениками. Также известно, что Брентано был крайне недоволен тем, что его ученики использовали это различение. Как поясняет Селивёрстов,

> если исходить из того, что, согласно Брентано, внешняя реальность в полном смысле слова недоступна, а физические феномены относятся к внешней реальности, то последние просто являются содержанием психических явлений, имманентным предметом, а никакого другого предмета быть не может, поэтому и различение между содержанием и предметом проводить бессмысленно (с. 250).

Однако недавние исследования показали, что Брентано всё же проводил различение между содержанием и предметом, о чём свидетельствуют рукописи лекций 1860–1880-х гг. Селивёрстов пытается разобраться в этом запутанном вопросе и описывает, в каком контексте Брентано проводил это различение, а также сопоставляет его с подходами его учеников Хёфлера, Твардовского и Майнонга.

Рецензируемая книга очень насыщенна по содержанию, и в рамках рецензии невозможно перечислить всё множество затронутых в ней сюжетов. Она позволяет познакомиться с богатством и разнообразием идей австрийской философии, а также

узнать о влиянии теорий Майнонга и Малли на представителей аналитической философии: Т. Парсонса, Р. Роутли и Э. Залты. Также монография устанавливает связь между поздней схоластикой и школой Брентано, что позволяет устранить разрыв между двумя этими философскими традициями и увидеть, что многие проблемы, обсуждавшиеся в брентановской школе, уже поднимались в поздней схоластике. Такое сопоставление показывает, что обращение к схоластическому наследию крайне актуально.

Институт философии РАН **В.Е. Бобкова**
vasilisa.bobkova.09@gmail.com

Брахмадева. *Параматмапракаша-вритти.* Вступительная статья, перевод с санскрита и апабхрамши и приложения Н.А. Железновой. М.: Наука; Восточная литература, 2024. – 392 с. ISBN 978-5-02-040606-3.

DOI: 10.21146/0134-8655-2025-40-2-73-77 УДК 1(091)

Когда говорят об истории философии, часто имеется в виду не более чем «расширенный комментарий к Платону»[1]. Однако подходить к такой дисциплине надо комплексно: судить о философии как о феномене можно, только приняв во внимание всё многообразие мировых культур. В этом смысле незаслуженным выглядит недостаточное внимание российских и западных историков философии к наследию Индии, которая породила самобытную, непохожую на западную, но оттого еще более интересную и важную для нас традицию. Если принимать тезис о том, что homo sapiens с биологической

[1] Выражение, приписываемое А.Н. Уайтхеду, не содержащееся в его работах, но отражающее его убеждение о важности влияния мысли Платона на европейскую философию.

© Титлин Л.И., 2025

точки зрения одинаков во всех частях мира независимо от цвета кожи или разреза глаз, – важно знать, какие разные формы может принимать человеческая мысль в зависимости от среды и культурных факторов. Осведомленность читательской аудитории относительно индийской философии, а в особенности академических исследований по ней, невелика, и во многом тому виной неразвитость этого направления в нашей науке.

Тем отраднее видеть новую книгу Натальи Железновой – событие для российской индологии. Автор книги является уникальным специалистом, о чём свидетельствует ряд премий, полученных ею непосредственно из рук джайнов, – в России джайнизмом так серьезно и фундаментально не занимается больше, наверное, никто. Железнова начинала с изучения наследия Кундакунды (между II и IV вв.) – «столпа» джайнской философии. В 2005 г. вышла монография о Кундакунде, сопровождающаяся переводами текстов самого Кундакунды и его ученика (согласно традиции дигамбаров[2]) Умасвати[3]. В 2015 г. вышел ее перевод с санскрита «Сарвартхасиддхи» Пуджьяпады (V–VI вв.), комментария к «Таттвартха-адхигама-сутре» – ключевому компендиуму воззрений джайнов философа Умасвати (III–IV вв.)[4]. В 2022 г. исследователь опубликовала перевод «Таттвартха-раджаварттики» Акаланки Бхатты (VIII в.) – субкомментария на «Таттвартха-адхигама-сутру» Умасвати. В 2019 г. настал черед Брахмадевы (XIV в.) – в 2019 г. Н. Железнова выпускает перевод «Дравьясангграха-вритти» – комментарий Брахмадевы на компендиум Немичандры (X–XI вв.), в котором комментатор подробно раскрывает джайнскую онтологию, эпистемологию и этику.

«Параматмапракаша-вритти», о которой мы ведем речь, является комментарием Брахмадевы на «Сияние высшего атмана»

---

[2] Одно из двух направлений джайнизма (букв. «одетые в стороны света»), т.е. нагие. Придерживаются более аскетического образа жизни, имеют иные литературу и догматы, чем у второго направления – *шветамбаров* («одетых в белое»).

[3] Н.А. Железнова, *Учение Кундакунды в философско-религиозной традиции джайнизма* (М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2005).

[4] Пуджьяпада. *Сарвартхасиддхи*, вступит. ст., пер. с санскрита, прил. Н.А. Железновой (М.: Ин-т востоковедения РАН; Наука – Вост. лит., 2015).

(«Парамаппапаясу») Йогинду (IV в.). Хотя читатель уже встретил в тексте этой рецензии множество сложных иностранных слов, переводчик отмечает, что текст самого Йогинду отличается «легкостью изложения […] простым стилем и использованием минимального количества технических терминов […]» (с. 9). Текст Йогинду – это, по сути, поэтическая иллюстрация, наглядная, простая и доступная демонстрация для легкого усвоения слушателем джайнских идей об атмане. Именно поэтому она так актуальна для современного человека, мало знающего о джайнизме или не имеющего глубоких познаний в индийской философии.

Основная идея произведения Йогинду – учение о трех атманах. Не будет преувеличением сказать, что атман – ключевой и даже системообразующий концепт для индийской философии. Это слово в разных индийских традициях понимали поразному: и как индивидуальную душу, и как первопринцип, представляющий собой одно и то же в человеке и во всем бытии, и даже как тело; пытались избавиться от «цепляния» за него (в буддизме), отрицали его существование.

Три вида атмана по «Сиянию высшего атмана» – это «глупый, разумный и иной – Брахман» (с. 42). Под «глупым атманом» понимается человек, отождествляющий себя (а в санскрите слово *атман* – еще и возвратное местоимение «себя») с телом, «своими» вещами, имуществом, своей семьей, окружением, родом, кланом, кастой и варной. «Разумный» представляет собой промежуточный этап, тот атман, который наделен «различающим познанием» и способен отделять себя от всего внешнего и видеть высший атман. «[…] Духовная субстанция, [высший] атман, мыслится как вечная сущность, переходящая с одного уровня существования на другой…»[5], «высший атман неизменен, вечен и тожде-

[5] Проявим небольшое занудство и отметим, что автор перевода утверждает, что лишь школа *чарваков* (индийских «материалистов», отрицавших перерождение и закон кармы) была не согласна с такой позицией относительно атмана, будто бы забывая о буддизме, в рамках которого совершенно невозможно говорить о том, что есть «чистый атман», некая «вечная сущность», которая бы переходила «с одного уровня существования на другой…» (см.: с. 44, сноска 51).

ственен только самому себе. По своей природе он наделен четырьмя безграничными атрибутами, т.е. совершенным знанием, совершенным ви́дением, совершенным поведением и совершенной силой» (с. 48), он бесстрастный, блаженный, единый и чистый (с. 46).

Сочинение Йогинду, или «корневой (mula) текст» (в Индии так называется тот текст, на который пишется комментарий), написан на языке *апабхрамша*. Апабхрамша – среднеиндийский литературный язык V–X вв., который можно считать одним из так называемых «пра́критов» (если сильно упрощать, их можно определить как среднеиндийские языки, в индийской культуре противопоставляемые санскриту как «обработанному» языку[6]). Наталья Железнова, наверное, единственный человек в России, который владеет пракритами, и тем более джайнскими. Ранее читатели видели ее работу с *джайн-шаурасени*[7] (при переводе «Дравьясангграха-вритти» Брахмадевы), теперь же науке представлен полноценный перевод религиозно-философского текста с апабхрамши. Среди самих индийцев не было единого мнения, что такое пракриты и откуда они взялись. Нет единства относительно их истории и у современных ученых, поэтому российскому читателю будет актуально большое пояснение относительно истории пракритов, которое делает автор в разделе 2 введения «Язык Пп (Парамаппапаясу. – *Л.Т.*) и проблема возникновения пракритов».

Также немаловажным выглядит и другое отступление, которое рассказывает о типах индийских комментариев и структуре индийской комментаторской традиции (с. 35–36).

Во введении к переводу содержится интересный религиоведческий экскурс о феномене мистицизма. Исследователь выделяет два основных взгляда на мистицизм: 1) эссенциализм (виднейший представитель – У. Джеймс), который утверждает, что мистический опыт является общим для всех религий; 2) конструктивизм, или контекстуализм, который настаивает,

---

[6] Одно из значений слова saṁskṛta – «украшенный, разработанный».

[7] Как отмечает Железнова, – *джайн-шаурасени* – литературно-обработанный пракрит Северо-Западной Индии, использовавшийся джайнами до IV в. (см.: Брахмадева, *Параматмапракаша-вритти,* 25–26).

что есть только отдельно «еврейская мистика», «христианская мистика» и т.д.

Читая книгу Железновой, мы вынуждены задаваться вопросом: является ли текст Йогинду (который, по крайней мере в интерпретации Железновой, принадлежит мистицизму), философским? Автор перевода пишет:

> В тексте нет логического обоснования выдвигаемых положений, нет аргументированной строгости приводимых примеров, нет опровержения позиции оппонентов, нет собственно полемики. Автор ничего не доказывает, а только показывает, не убеждает, а призывает (с. 21–22).

В свете этой цитаты ответ на наш вопрос будет, безусловно, отрицательным. Но Брахмадева, выступая в своем тексте комментатором, истолкователем, принадлежащим к определенному направлению мысли, «профессиональным философом» своей эпохи, и исследователь Наталья Железнова, осмысляя «Сияние высшего атмана» в рамках уже своих рациональных систем, творят философию.

Для занимающихся философским санскритом особенно полезно обратить внимание на страницы введения, где исследователь подробно описывает внутреннюю структуру текстов Йогинду (с. 37–41) и Брахмадевы и обращает особое внимание на слова-маркеры, такие как iti bhāvārthaḥ («таков настоящий смысл»), ityabhiprāyaḥ («таков смысл»), дихотомии samudāya – viśeṣ (общий – особенный смысл), upādeya – heya (то, что нужно рассмотреть в этом месте комментария, и то, что нужно оставить в стороне) (с. 38–39). Всё это то, что исследователь «наживает» непосильным трудом работы – с реальными текстами и что не найдешь ни в каких классических учебниках санскрита. Для индолога также будет полезным то, что автор перевода приводит целиком текст «Парамаппапаясу» на апабхрамше. Перевод снабжен подробными комментариями в конце книги, библиографией, указателями терминов, имен и сочинений.

Институт философии РАН **Л.И. Титлин**
titlus@gmail.com

В алембике машинного перевода

Эндрю Викс. *Парацельс. Умозрительная теория и кризис ранней Реформации.* Перевод с английского Г.Н. Зеникова. М.: АиК, 2024. – 238 с. ISBN 978-5-6051317-2-4.

DOI: 10.21146/0134-8655-2025-40-2-78-85 УДК 1(091)

Место рецензируемой работы вполне однозначно: «в алембике» машинного перевода «среди» неизменно недобросовестных издателей-плагиаторов. Это становится ясно уже после знакомства с неудобочитаемой аннотацией к изданию, продублированной на его обороте, которая является машинным переводом первых трех абзацев (с пропуском отдельных предложений) рецензии Уильяма Энгеля на знаковое исследование Эндрю Уикса[1] – разумеется, без каких-либо указаний на использованный источник[2]. Право, жаль тратить место на страницах академического журнала на перечисление всех смысловых несуразностей и речевых ошибок, подписанных именем переводчика Г.Н. Зеникова. Приведу лишь несколько примеров, ясно показывающих ignorantiam magnam всех, причастных к изданию. Так, в финале предисловия, говоря о своем методическом кредо, Уикс пишет:

> I will argue for a text-centered historicism that approaches the writings of Paracelsus as writings, not as collections of sayings by an oracular genius and not as grist for a postmodern theoretical mill (p. xi)[3].

[1] Я считаю более корректной такую транскрипцию американской фамилии Weeks.

[2] William E. Engel, Review of *Paracelsus: Speculative Theory and the Crisis of the Early Reformation*, by Andrew Weeks, *The Journal of English and Germanic Philology* 97, no. 2 (April 1998): 247.

[3] Все англоязычные ссылки в тексте – на издание Andrew Weeks, *Paracelsus: Speculative Theory and the Crisis of the Early Reformation* (New York: SUNY Press, 1996).

© Гурьянов И.Г., 2025

Вполне очевидно намерение автора указать, что многозначное слово «writings» означает для него именно «письменные источники», с которыми он будет работать историко-филологическими методами. В переводе же предисловия читаем (предложение почти полностью перекочевало и в аннотацию к изданию):

> Я буду обсуждать относительно текстово-центрированного историзма, который подходит к писаниям Парацельса, как к трудам, а не как к сборникам изречений пророческого гения, и не как зерно для постмодерной теоретической мельницы (с. 10).

В главе «Чума и спасение» Уикс касается чрезвычайно важной для него темы языка произведений Парацельса, начиная рассуждение следующим образом (авторская орфография сохранена):

> The possibility of Paracelsus's writings original treatises in the language of the people, combining medicine, nature, philosophy, and alchemy with religious and social preoccupations resides in the coincidence of several developments (p. 50).

Я специально выбрал это место, потому что его синтаксис мне, не носителю языка, представляется не вполне прозрачным (возможно, вследствие опечатки). Однако же мысль автора остается понятной: в этом помогает рассмотрение предложения в контексте абзаца в целом. В переводе же попытка построить осмысленное высказывание на русском языке даже не предпринимается – это пример «изречений пророчествующего гения», от которых сам американский исследователь ранее предостерегал своих читателей:

> Возможность работ Парацельса – оригинальных трактатов на языке народа, сочетающих медицину, природу, философию и алхимию с религиозными и социальными озабоченностями – пребывает в совпадении некоторых событий (с. 62).

Затруднительно сказать, действительно ли перевод Зеникова был сделан в 2023 г., однако же на момент написания рецензии большинство современных машин, использующих LLM, справляется

с передачей смысла этих предложений уже намного лучше, чем он. Специализация издательства «АиК»[4] на переводах исключительно с английского языка[5] классических текстов западной эзотерической традиции наводит на мысль, что представленная выше переводческая стратегия не просто следствие корысти или небрежения, но своего рода обфускация, характерная для эзотерического дискурса[6]. Ведь верстка издания выполнена с известным тщанием, а оформление библиографических ссылок было изменено (конечно, не без опечаток в запятых и кавычках). К примечанию 32, в котором Уикс оставил без перевода пространную немецкую цитату из работы Фридриха Гундольфа «Парацельс» 1927 г., в рецензируемой работе дан русский перевод соответствующего фрагмента этого литературно-философского эссе, выпущенного в 2014 г. издательством «Владимир Даль» (с. 215). Всё это выглядит избыточным трудом для откровенной халтуры, выдающей себя за «научное издание» (как указано на последней странице рядом с выходными данными). В то же время в рецензируемую работу не включили посвящение Уикса, обращенное к членам семьи, а также именной и предметный указатель: поскольку нумерация страниц перевода не совпадает с оригиналом, вероятно, их сверку сочли слишком трудоемкой. Но как бы ни объяснялись указанные аномалии, рекомендовать данное издание для ознакомления на русском языке со взглядами американского исследователя или в качестве введения в академическое изучение интеллектуального наследия Парацельса нельзя.

Я предполагаю, что то же самое можно сказать и об использовании в академических целях переведенных с английского языка (sic!) томов «Собрания сочинений Парацельса», выпущенных издательством «АиК». Вследствие особенностей текстов

---

[4] Очевидно, это первые буквы имен «ответственных за издания» Александра Вавилонского и Константина Бобрищева.

[5] Неизменно сопровождаемых неудобочитаемыми аннотациями, как следует из издательской вклейки с рекламой других книг.

[6] Отмечу, что книга Уикса изначально вышла в серии «SUNY Series in Western Esoteric Traditions».

самого немецкого мыслителя «эзотеризирующая» стратегия перевода может быть в них менее заметна для начинающего исследователя. Однако само наличие на книжном рынке Парацельсова «собрания сочинений», далекого от стандартов научного издания, несомненно, помешает академическому изучению на русском языке его философских, теологических и медицинских взглядов.

Если машинный перевод академических текстов уже стал нашей повседневностью, то, пожалуй, стоит пользоваться новейшими версиями электронных переводчиков, особенно если они позволяют держать перед глазами параллельный текст оригинала, а не «артефактами» становления этой технологии, выдаваемыми за «научные издания». Но возникает вопрос, стоит ли проделывать эту операцию с монографией Уикса, давным-давно выложенной в интернет? Иначе говоря, каково значение этой работы, вышедшей 28 лет назад?

Я полагаю, что для исследователей Парацельса главное достижение Уикса, благодаря которому он на многие десятилетия останется актуальным для истории философии и интеллектуальной истории раннего Нового времени, – это не обсуждаемая монография, а два массивнейших тома инициированного им издательского проекта: «Paracelsus (Theophrastus Bombastus von Hohenheim 1493–1541): Essential Theoretical Writings» 2008 г. и «Paracelsus (Theophrastus Bombastus von Hohenheim 1493–1541): Cosmological and Meteorological Writings» 2024 г. (совместно с Дидье Каном)[7]. Это не критические издания, но представление отобранных произведений Парацельса в наиболее достоверных версиях (преимущественно по изданию XVI в. Иоганна Хузера) в удобном для академической работы виде: транскрибирование, английский перевод, несколько уровней комментариев, различные указатели[8] – всё

[7] Эти и многие другие работы выложены в открытый доступ на сайте исследователя: Andrew (Weeks), *Normal Thoughts: A Socialist Blog*, Accessed June 9, 2025, https://normalthoughts.com/andrew-weeks/.

[8] Отдельно стоит отметить появление к моменту выхода второй книги электронных баз, позволяющих смотреть все случаи употребления парацельсианских терминов как по изданию Карла Зудгофа, так и по изданию Хузера.

подчинено цели научно обоснованной интерпретации автора. В докладе «Paracelsus Studies and the Early Modern Paradigm Shift» Уикс рассказывает об истории своего замысла, помещая его в контекст довольно радикальных методологических трансформаций в парацельсоведении, идущих примерно с 1990-х гг. XX в., а также суммирует основные принципы своей зрелой работы с наследием немецкого мыслителя[9]. Последние мне представляются довольно близкими к методологии так называемой Кембриджской школы истории понятий, уделяющей при работе с ранненововременными авторами особое внимание контекстам их высказываний, а также их полемической направленности и не стремящейся при этом придать мысли этих авторов более систематический вид, чем это позволяет работа с текстами. Борясь с работами, построенными на подборе «удобных цитат», Уикс не только артикулирует роль взятого в целом Corporis Paracelsicum для работы с контекстами, а также ищет источники, которые прямо или опосредованно могли быть доступны немецкому мыслителю, но и отдельно отмечает необходимость реконструкции языкового узуса эпохи: не только ученого, но и народного, не только буквального, но и метафорического. Именно потому, что произведения Парацельса полемичны, насыщены риторикой и несистематичны[10] (если подходить к ним с критериями схоластики или

См. подробнее: Urs Leo Gantenbein, «The Paracelsus Database THEO», *in Zurich Paracelsus Project*, July 11, 2025, https://www.paracelsus.uzh.ch/paracelsus-database-THEO.html.

[9] Andrew Weeks, «Paracelsus Studies and the Early Modern Paradigm Shift», in *Normal Thoughts: A Socialist Blog* n.d.: 11–18. По косвенным признакам (наличию ссылок на одни источники и отсутствию ссылок на другие) я датирую его 2013–2014 гг.: до выхода издания Urs Leo Gantenbein, Hrsg., *Paracelsus (Theophrastus Bombast von Hohenheim), Weitere Schriften zur Seligkeit. Neu herausgegeben und kommentiert von Urs Leo Gantenbein in zwei Teilen* (Dresden: Deutsche Bombastus-Gesellschaft, 2014), о котором Уикс едва ли умолчал бы. Я горячо рекомендую данный доклад всем, кого интересуют актуальные тенденции Paracelsus studies.

[10] Ср. с тем, что говорится о парасистематичности «theorica» Парацельса на с. 8, 31, 54, 170–171 перевода, соответствующих p. x, 19, 41, 157–158 оригинала.

философствования more geometrico, авторитетность которых сам Парацельс принципиально не признает), Уикс довольно оригинальным образом утверждает приоритет переводческой работы над написанием статей и монографий:

> Эти тексты [последователей Парацельса. – *И.Г.*], направляемые тем же антиавторитаризмом, который вдохновлял его [Парацельса. – *И.Г.*] труды, могут стать доступными для понимания только в том случае, если академическая наука «снизойдет» до скромных и подчиненных задач редактирования и перевода. Тогда, как и сейчас, голос Парацельса противостоит высокомерию академического истеблишмента, который предпочел бы видеть его немым предметом собственных авторитетных суждений. Издание с параллельным текстом, снабженное комментарием, максимально приближает читателя к его подлинному голосу из другого исторического мира – голосу, говорящему с нами о хаотичном переходном моменте, не так уж непохожем на наш[11].

Суть же методологической переориентации в исследованиях Парацельса, меняющей наши представления о всем ландшафте знания в раннее Новое время, в отказе от анахронистического противопоставления «научной», прежде всего медицинской, части его наследия (с опорой на которую якобы можно провести прямую линию преемственности от открытий эпохи Возрождения к событиям Научной революции – главным образом, утверждению идеала эмпирической науки) всем остальным произведениям, темам и течениям, образующим дискурс немецкого мыслителя. Уикс полагает, что немецкоязычная академия, долгое время определявшая тренды в изучении данного автора, признала эту трансформацию нехотя и с некоторым опозданием под влиянием работ Урса Лео Гантенбайна и главным образом благодаря инициированному им новому изданию сочинений Парацельса (Neue Paracelsus Edition), в первую очередь теологических[12]. В целом рецензии

---

[11] Weeks, «Paracelsus Studies», 18.

[12] Weeks, «Paracelsus Studies», 4–5. Первый том проекта вышел в издательстве Walter de Gruyter в 2008 г.

на парацельсоведческие издания 1990-х гг. позволяют в первом приближении оценить, в какой атмосфере создавалась обсуждаемая монография Уикса: вынесенная в название «умопостигаемая теория» явно указывает на противопоставление традиции, видевшей в Парацельсе врача и алхимика, получавшего новые знания «из опыта»[13]. Откуда бы у странствующего и, вероятно, нищенствующего ученого взялась бы полноценная алхимическая лаборатория? Иное дело – спекулятивная апроприация алхимических концептов. Уикс настаивает, что апелляция к опыту – это такой же инструмент полемики Парацельса (с. 29; p. 17), как и (не всегда прозрачные для нас) отсылки к Библии, народным верованиям или алхимии.

Итак, основной историко-филологический тезис монографии Уикса 1997 г. можно считать доказанным: полемически заряженный теологический дискурс Парацельса составляет необходимый контекст для понимания его медико-натурфилософских трактатов, а датировка произведений автора вместе с оценкой подлинности некоторых из них, предложенные в издании Зудгофа, должны быть пересмотрены. Поэтому неудивительно, что на нее продолжают ссылаться в самых современных публикациях. Однако сам Уикс ретроспективно признает, что эта победа была достигнута не сразу и во многом благодаря работам других исследователей. Примечательно, что в рецензиях на монографию она называется, например, «провокационным эскизом» полноценного рассмотрения темы[14]. Прихотливость аргументации, обобщение широкими мазками довольно-таки комплексных ранненововременных явлений и теорий – всё это действительно можно поставить автору в вину. Так, например, амбициозное понятие «кризиса ранней Реформации», насколько я могу судить, Уикс далее не стал разрабатывать, предпочитая говорить о более общем для эпохи

[13] См., например, двойную рецензию Charles D. Gunnoe, Jr., Review of *Paracelsus: Das Werk – Die Rezeption*, by Volker Zimmermann (Hrsg.), Review of *Paracelsus: Speculative Theory and the Crisis of the Early Reformation*, by Andrew Weeks, *Isis* 89, no. 1 (March 1998): 128–130.

[14] Gunnoe, «Review», 129.

«кризисе авторитетов» и роли Парацельса в формировании «антиавторитарного дискурса». Да и сам пересказ в монографии произведений автора по избранным цитатам (преимущественно по изданию Зудгофа) выглядит вопиющим противоречием с теми методологическими принципами, которые Уикс декларировал в дальнейшем.

В заключение следует сказать, что профессор-эмерит Университета штата Иллинойс Чарльз Эндрю «Энди» Уикс скончался в июне 2024 г. после продолжительной болезни. В последние годы он начал учить русский язык (и даже успел написать научную статью на материале русской литературы XIX в.), поэтому с горькой усмешкой можно констатировать, что он избежал мучений, которые вызовет у любого заинтересованного читателя – тем более у автора – знакомство с переводом Зеникова. Кроме обсуждения вклада Уикса в парацельсоведение, что является лучшим способом почтить память этого большого ученого, я полагаю, что отдельной темой исследований могло бы стать более глубокое изучение связей между его академическими интересами и радикальным активизмом в борьбе за «эгалитарную солидарность, против войны и торгашеского индивидуализма»[15].

РАНХиГС
РГГУ
СПбГУ

И.Г. Гурьянов
ilgur@yandex.ru

[15] Andrew Weeks, «Falling out of Time: The Afterlife of a Left-Leaning Humanist», in *Normal Thoughts: A Socialist Blog*, Accessed June 9, 2025, https://normalthoughts.com/falling-out-of-time-the-afterlife-of-a-left-leaning-humanist/.

Иммануил Кант. *Сочинения по антропологии, философии политики и философии религии в трех томах*. Калининград: Издательство БФУ им. И. Канта, 2024. ISBN 978-5-9971-0829-8.

Том 1. *Сочинения по антропологии*. Под редакцией А.Г. Жаворонкова. Перевод с немецкого Д.О. Аронсона, А.Г. Жаворонкова, С.В. Лугового и А.К. Судакова под редакцией Д.О. Аронсона, Н.А. Дмитриевой и А.Г. Жаворонкова, А.С. Зильбера. Предисловие А.Г. Жаворонкова. Комментарий Д.О. Аронсона, А.Г. Жаворонкова, А.С. Зильбера и С.В. Лугового, М.В. Ровбо и А.К. Судакова. – 548 с.

Том 2. *Сочинения по философии политики*. Под редакцией В.А. Чалого. Перевод с немецкого Н.А. Дмитриевой, А.С. Зильбера, М.В. Ровбо и А.Н. Саликова под редакцией Н.А. Дмитриевой, А.С. Зильбера и П.В. Резвых. Предисловие В.А. Чалого. Комментарий А.Н. Саликова и В.А. Чалого. – 433 с.

Том 3. *Религия в границах одного только разума*. Под редакцией А.Н. Круглова. Перевод с немецкого Л.Э. Крыштоп под редакцией А.Н. Круглова. Предисловие и комментарий А.Н. Круглова и Л.Э. Крыштоп. – 431 с.

DOI: 10.21146/0134-8655-2025-40-2-86-92 УДК 1(091)

В связи с юбилеем Иммануила Канта произошли многие знаменательные события – от Кантовского конгресса, международной олимпиады и переизданий вплоть до нового перевода некоторых произведений Канта. В издательстве Балтийского федерального университета вышел трехтомник новых или переработанных переводов. Выбор именно антропологических, политических и религиоведческих произведений Канта представляется очень актуальным, так как именно они в последнее время вызывают повышенный интерес: в связи с юбилеем И. Канта,

© Миронова Д.В.Г., 2025

например, на Западе довольно активно обсуждался вопрос о «расизме» Канта, а размышления по поводу его работы «К вечному миру» содержались в выступлениях многих политиков.

Когда мы говорим о новом переводе произведений, напрашивается, конечно, их сравнение как с оригиналом, так и с предыдущими переводами. В этом месте хотелось бы немного поразмышлять о специфике перевода философских текстов. Конечно, перевод понимается как передача смыслов, изложенных на одном языке, в терминах другого языка. В том, что переводы в принципе играют очень важную роль для коммуникации, нет сомнения. Правда, предположение о том, что

> история философии – это история перевода. Именно от его качества зависит популярность и значимость философских идей[1]

кажется немного преувеличенным. Но что значит передача смысла? И смысл чего это – текста или идей? Когда речь идет о естественно-научных исследованиях или деловой переписке, использующих общепринятую терминологию и обращающихся к общепризнанным фактам, особых проблем нет. Но как быть с переводами того рода текстов, в которых сам смысл во многом является делом индивидуального восприятия переводчика? Это касается не только философских произведений или исследований по социальным наукам, но и художественной литературы.

Соответственно, в центре переводческой деятельности стоит вопрос о том, как правильно определить и передать смысл исходного высказывания. Проблема заключается, как уже было сказано, в том, что восприятие смысла высказывания – процесс субъективный, и нет четких критериев, по которым мы могли бы определить, верно ли понят и передан смысл. И, коль уж на то пошло, что такое «смысл»? Ответы на этот вопрос – от логического у Фреге («Смысл и денотат»[2]) до герменевтического

---

[1] Т.А Осипенко, Б.К. Турчевская «Философский текст: трудности перевода», *Интеллектуальный потенциал XXI века: ступени познания № 18 (2013): 122.*

[2] Готлоб Фреге. «Смысл и денотат», *Семиотика и информатика* 8 (1977).

у Шлейермахера и Гадамера дают, конечно, некоторые ориентиры, но до конца не могут устранить эту проблему. Помимо описанных сложностей имеется целый ряд других – особенно когда речь заходит о философских переводах. В зависимости от философской концепции того или иного мыслителя одни и те же по форме слова могут представлять собой совершенно разные понятия. Кроме того, объем понятий на разных языках может не совпадать. Здесь роль играет и оценка самой концепции и самого мыслителя как принадлежащих к определенной философской традиции. Известный пример перевода «aufheben» из предисловия к «Критике чистого разума» вполне красноречиво иллюстрирует мою мысль. В самом деле, в зависимости от того, какой у нас образ Канта – агностика или мыслителя, который отличается уважительным отношением к знанию, – мы получаем известные два варианта: «ограничить»[3] либо «приподнять, отодвинуть»[4]. С учетом того, что это слово со временем еще и обрело у Гегеля значение «снятия», думаю, понятно, что переводчик должен учитывать массу нюансов, прежде чем сформулировать свою позицию.

Если к сказанному еще добавить, что многие философы «играют» языком (по самым разным соображениям – от благозвучия до каких-то глубинных идей о самой природе языка), сюда добавляется еще одно проблемное поле: как передать всю красоту речи, не жертвуя при этом точностью передачи смысла? Вопрос всегда напряженного отношения между терминологической точностью и красотой формулировок в данном издании решен в пользу точности:

> Это особенно заметно в сравнении с русским переводом кантовского трактата в изданиях Гулыги, в которых желание

---

[3] «Поэтому мне пришлось ограничить (aufheben) знание, чтобы освободить место вере» (Иммануил Кант. *Критика чистого разума*, пер. Н.О. Лосского (М.: Академический проект, 2020), 26).

[4] «Итак, я должен был приподнять, отодвинуть знание, чтобы [свое] место заняла вера» (Иммануил Кант, *Критика чистого разума*, в *Сочинения на немецком и русском языках*, под ред. Н.В. Мотрошиловой, Буркхарда Тушлинга, т. 2, ч. 1, с. 33 (М.: Наука, 2006)).

прояснить мысль Канта и доступно выразить ее на русском языке порой уводит все же далеко от немецкого оригинала[5].

Когда выходит новый перевод уже довольно качественно переведенных предыдущими переводчиками текстов, особенно классических, всегда возникает вопрос: «А нужно ли было браться за новый перевод?» В случае кантовских произведений ответ на данный вопрос, как мне представляется, положительный: во многих местах произошли уточнения, способствующие лучшему пониманию изложенных Кантом мыслей. Все переводы в новом издании очень качественные, но есть более и несколько менее удачные переводы. Кроме того, порой возникают вопросы к строгости применения терминологии, особенно если речь идет не о чисто философских терминах.

Вернемся, однако, к самому изданию. Неоспоримым достоинством данного издания является наличие очень подробных предисловий и комментариев, а также обширного справочного аппарата ко всем трем томам. Они дают не только представление и разъяснения по поводу места собранных в соответствующем томе работ в общей системе философа, но и знакомят с историческим фоном и культурно-духовной ситуацией времени.

В ***первом томе*** публикуются важнейшие антропологические работы: «Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного», «Опыт о болезнях головы», «О различных расах людей», «Определение понятия человеческой расы», «О применении телеологических принципов в философии» и «Антропология в прагматическом отношении». Из рукописного наследия впервые на русском языке публикуется перевод «О философской медицине тела». Обширный справочный аппарат и предисловие редактора позволяют глубже понять основные моменты кантовской антропологии, ознакомиться с историей и современным состоянием исследований в этой области. С учетом стремительного развития как научной, так и философской

[5] Иммануил Кант, *Сочинения по антропологии, философии политики и философии религии в трех томах*, т. 3, *Религия в границах одного только разума* (Калининград: Издательство БФУ им. И. Канта, 2024), 75.

антропологии подобные разъяснения особо ценны. С учетом того, что до сих пор в социальной философии проблема человека (наряду с обществом и историей) является центральной, возможность обращения к наследию Канта по этим вопросам дает толчок к новым исследованиям или уточнению спорных позиций.

Наследие Канта по философии политики не столь уж велико по объему, как правило, это – небольшие, но очень богатые по содержанию произведения, которые были отобраны для ***второго тома***: «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане», «Ответ на вопрос: что такое Просвещение?», «Рецензия на книгу И.Г. Гердера "Идеи к философии истории человечества"», «Предполагаемое начало человеческой истории», «Что значит ориентироваться в мышлении?», «О поговорке "Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики"», самое часто обсуждаемое произведение «К вечному миру», «О вельможном тоне», «Провозглашение близкого заключения соглашения о вечном мире в философии», «О мнимом праве лгать из человеколюбия» и «Спор факультетов». Можно было бы поспорить относительно названия самого тома: все же многие работы скорее относятся к области философии истории или философии права. И это не мелкая придирка, ведь от того, к какой отрасли философии мы причисляем то или иное произведение, зависит выбор терминологии перевода. Если мы смотрим под углом зрения философии политики, мы будем склонны в некоторых контекстах переводить «Unrecht» скорее как «несправедливость», в то время как при взгляде под углом философии права мы, скорее всего, выбрали бы юридическую терминологию: «правонарушение» или «бесправие». В этом смысле более старый перевод, например, «О мнимом праве…» 1980 г.[6] исходит как раз в большей степени из юридической трактовки и строго придерживается юридических терминов, тогда как в случае рассматриваемого перевода превалирует изучение кантовских идей сквозь призму философии политики.

---

[6] Иммануил Кант, *Трактаты и письма* (М.: Наука, 1980).

Третий том отличается тем, что в его центре стоит одно произведение Канта – «Религия в границах одного только разума». Здесь же содержится перевод черновых набросков к предисловию названной работы, который впервые опубликован на русском языке. По этому поводу хотелось бы высказать свое искреннее восхищение трудом переводчика – если посмотреть этот черновик, сразу бросается в глаза, что Кант сильно пренебрегал знаками препинания, а потому переводчику потребовалось разобраться в смысловом делении предложений почти что самостоятельно. Естественно, первым делом возникает вопрос, почему при переводе в уже почти ставшем привычным названии слово «Grenzen» перестало быть «пределами», а стало «границами». На этот вопрос четкого ответа я не получила ни в самой книге, ни в связанной с ее выходом статье переводчиков[7], и необходимость такой замены для меня не является самоочевидной.

Отдельно хотелось отметить стремление переводчиков к унификации терминологии относительно таких, опять-таки, неоднозначных и по-разному используемых в немецком языке и по-разному переведенных на русский язык понятий, как «das Böse», «das Übel», «das Arge» (т.е. весь комплекс явлений, которые так или иначе и в самых различных оттенках связаны со злом), а также уточнение понятия «das radikal Böse» как «коренное зло». То же самое относится и ко всему спектру «добра» и его отдельных проявлений и видов. Понятие «die Gesinnung» стало также предметом размышлений и уточнений, что, безусловно, является важным шагом к более четкому пониманию кантовских мыслей.

Таким образом, выход трехтомного издания является значимым событием не только для философского сообщества, но и для многих неспециалистов, которые интересуются философией Канта. Можно поздравить всех, кто участвовал в этом огромном проекте и взял на себя смелость и ответственность по новому переводу работ кёнигсбергского философа. Несомненно,

---

[7] А.Н. Круглов, Л.Э. Крыштоп, «О новом переводе трактата И. Канта “Религия в границах одного только разума”», *Философические письма. Русско-европейский диалог* 7, № 2 (2024).

ценным моментом является и то, что две работы из рукописного наследия Канта впервые были переведены на русский язык. Можно констатировать, что новый перевод работ Канта является новой вехой в популяризации его философского наследия.

МГУ имени М.В. Ломоносова **Д.В.Г. Миронова**
dagmar@mail.ru

А.В. Разин, ред. *Иммануил Кант и моральная философия*. Калининград: Издательство БФУ им. И. Канта, 2024. – 423 с. ISBN 978-5-9971-0795-6.

DOI: 10.21146/0134-8655-2025-40-2-92-99 УДК 1(091)

Коллективная монография «Иммануил Кант и моральная философия» представляет собой сборник статей, посвященных критическому рассмотрению этики Канта. Как утверждают составители, она имеет своей целью «отразить многогранность и в какой-то мере неисчерпаемость» (с. 5) этической мысли Канта. Разнообразие тем, которые затрагивают главы монографии, позволяет судить об успешном достижении этой цели. В монографии рассматриваются как классические проблемы этики Канта, например проблема недопустимости лжи (гл. VI) и поиски правдоподобной интерпретации категорического императива (далее – КИ) (гл. XI), так и более неординарные темы, например поиски истоков европейского нигилизма в философии Канта (гл. X). Тем не менее тематическое разнообразие глав не позволяет рассматривать монографию как систематический обзор или введение в моральную философию Канта, несмотря на наличие двух обзорных глав (гл. I и II). В силу этого обстоятельства монография представляет интерес в первую очередь для специалистов и читателей, уже знакомых, как минимум в общих чертах, с философскими идеями Канта и имеющих

© Ананьев Д.А., 2025

общее представление об основных направлениях в нормативной этике.

В аннотации утверждается, что монография исследует проблему обоснования нормативности КИ, предлагаемого Кантом в качестве фундаментального морального принципа. Эта проблема затрагивается в отдельных главах (например, гл. I и II), но нельзя сказать, что монография в целом посвящена ей. Сборник состоит из одиннадцати глав, содержательно независимых друг от друга, и не развивает единую линию аргументации. С каждой из глав можно ознакомиться, не читая остальных.

Весьма условно и приблизительно главы можно разделить на четыре группы. Первую группу составляют тексты Абдусалама Абдулкеримовича Гусейнова (гл. I) и Александра Владимировича Разина (гл. II), представляющие краткие обзоры этики Канта. Вторая группа – тексты, поднимающие интерпретационные вопросы и обсуждающие проблемы этической теории Канта. В нее входит текст Андрея Константиновича Судакова (гл. III), исследующий обоснование и значение идеи «царства целей» в моральной философии Канта, текст Вадима Юрьевича Перова (гл. IV), поднимающий вопрос о практической значимости этической теории Канта, текст Аслана Гусаевича Гаджикурбанова (гл. VII) – о соотношении морали и религии в философии Канта, а также текст Вадима Александровича Чалого (гл. XI), предлагающий оригинальную интерпретацию первой формулы КИ с целью защитить кантианский принцип от нескольких классических возражений. В третью группу входят тексты, обсуждающие этику Канта в контексте конкретных этических проблем. Это тексты Александра Владимировича Разина (гл. V), обсуждающего идеи Канта о моральных обязательствах в публичной сфере, и Андрея Геннадьевича Мясникова (гл. VI), предлагающего ограничения кантианского долга правдивости. Четвертая группа представлена текстами историко-философской направленности. В нее входят текст Алексея Алексеевича Скворцова (гл. VIII) о педагогических идеях Канта, текст Марины Юрьевны Васильевой (гл. IX) о значении идей Канта для философии Шопенгауэра и текст Алексея Вячеславовича Скоморохова (гл. X) об истоках европейского нигилизма в философии Канта. Далее я кратко представлю каждую из глав.

Первая глава за авторством А.А. Гусейнова представляет собой краткое, но емкое введение в моральную философию Канта. Гусейнов описывает абсолютный характер кантианского морального закона и отсутствие эмпирических положений в его формулировании и обосновании. Отдельное внимание уделяется значению понятия доброй воли и его связи с высшим принципом морали – категорическим императивом. Гусейнов обсуждает три известные формулировки КИ, а также роль разделения на феноменальный и ноуменальный миры, свободу воли и автономию человека в вопросе обоснования КИ. Важным представляется обсуждение критической реакции на этику Канта, в ходе которого Гусейнов показывает, что у этики Канта есть ресурсы, чтобы отбиться от обвинений в излишнем формализме и ригоризме. Отдельно стоит отметить, что некоторые из интерпретационных ходов в первой главе могут быть оспорены. Так, автор принимает утверждение Канта о том, что все три формулировки КИ взаимно эквивалентны (с. 33), хотя этот тезис является предметом дискуссии. Кроме того, автор утверждает, что Кант «последовательно выносит за этические скобки всё предметное многообразие человеческих целей» (с. 45). Было бы интересно прояснить, как это соотносится с позицией Канта относительно обязательных целей, а именно целей совершенствовать себя и приумножать счастье других.

Во второй главе А.В. Разин представляет общую характеристику этики Канта, обсуждая формулировки КИ и их обоснование. Отдельно стоит отметить рассуждения о роли добродетели и обязательных целей в этике Канта (с. 61–77). Разин соглашается с рядом критических замечаний в адрес теории Канта, в частности, критикуя попытку обосновать мораль автономно, т.е. независимо от гетерономных, эмпирических факторов (с. 91–93). Предполагаю, что читателю было бы интересно сравнить тексты Гусейнова и Разина, так как они представляют отличающиеся интерпретации этической теории Канта и альтернативные оценки того, насколько хорошо она может справиться с критикой.

В третьей главе, открывающей группу глав, обсуждающих отдельные интерпретационные вопросы и конкретные проблемы этики Канта, А.К. Судаков исследует идею «царства

целей». Автор обсуждает ее возникновение в моральной философии Канта, выделяет два вида дедукции этой категории и рассуждает о ее импликациях в зависимости от вида дедукции. Судаков выделяет моралистический и плюралистический виды дедукции, утверждая, что только последний дает более привлекательную картину царства целей, в которой кроме «субъектов нравственного достоинства» присутствуют «субъекты общезначимых прагматических и технических целеполаганий, а также вещи и эстетические объекты как условные и субъективные ценности и сопряженн[-ая] с ними деятельность» (с. 134).

В четвертой главе В.Ю. Перов поднимает вопрос о «практичности» (с. 143) и «практическом значении» (с. 147) моральной философии Канта. Одна из ключевых линий рассуждения автора состоит в том, что моральная теория Канта практически значима как минимум в том смысле, что дает критерий для выявления «собственно моральной составляющей в поступках и решениях людей» (с. 169), и в этом смысле представляется неуязвимой для критики со стороны экспериментального подхода к философии. Хотя рассуждение автора оригинально, постановка вопроса о «практичности» моральных теорий не совсем ясна. Моральные теории в первую очередь служат для предоставления критериев правильности или неправильности действий. В случае теории Канта таким критерием служит КИ, оценивающий действия посредством тестирования максим, лежащих в основе этих действий, на универсализуемость. Если критерии, предлагаемые моральной теорией, неверно классифицируют действия на правильные и неправильные, то теория ложна. Остается непроясненным, как упрек в непрактичности соотносится с оценкой истинности моральной теории. Если моральная теория истинна, то в каком смысле ее «непрактичность» представляется проблемой?

Седьмая глава посвящена отношению морали и религии в философии Канта. Наиболее популярной среди теоретиков представляется точка зрения, что допущения, касающиеся существования Бога, не необходимы в рамках теории Канта ни для обоснования морали, ни для выведения конкретных моральных принципов. Тем не менее вопрос о роли Бога и религии

в практической философии Канта остается актуальным хотя бы потому, что Кант постулирует существование Бога и бессмертие. А.Г. Гаджикурбанов защищает менее распространенную, насколько я могу судить, позицию, в соответствии с которой «религия и мораль являются у Канта неразрывно связанными, но с доминантой религиозного мироотношения» (с. 271). Как пытается показать автор, в философской системе Канта Бог выступает как создатель морального закона, а моральные обязанности приобретают характер божественных заповедей (с. 259). Позиция, предложенная автором, особенно интересна в связи с тем, что, на первый взгляд, неочевидно, насколько она совместима с идеей Канта о том, что моральный закон устанавливается автономной волей каждого человека.

В одиннадцатой главе В.А. Чалый рассматривает первую формулировку КИ, формулу универсального закона, и предлагает новую интерпретацию этой формулы. Этот проект особенно актуален для современных дискуссий, поскольку, хотя первая формула Канта является центральным вариантом КИ, она подвергается критике с разных сторон. Чалый дает обзор критики формулы универсального закона, рассматривая проблемы формализма, чрезмерного или недостаточного ригоризма, а также проблемы выбора релевантного описания действия, уровня обобщения максимы и возможной избыточности процедуры универсализации (с. 387–398). Затем он предлагает «фаллибилистскую» интерпретацию формулы, из которой следует, что нет единственно правильного описания действия или обобщения максимы, тестируемой в ходе процедуры универсализации. Получается, что результатом универсализации становится не один стабильный деонтический вердикт, а множество потенциально пересматриваемых вердиктов. Решение, предложенное Чалым, оригинально и заслуживает подробного рассмотрения.

Однако не до конца понятно, решает ли фаллибилизм проблему избыточности процедуры универсализации. Даже если допустить, что несколько описаний действия и обобщений описания действия до максимы могут быть корректны, неочевидно, зачем нужна процедура универсализации, если каждый из этих видов описания и обобщения производится на основании определенных обоснованных критериев. Если же этих критериев

нет, то неочевидно, как фаллибилистская интерпретация справляется с проблемой множественности описаний. Даже если существует множество допустимых описаний, как отличить их от недопустимых?

Важную часть философского наследия Канта представляют идеи о праве, справедливом устройстве государства и о моральных обязанностях в сфере международных отношений. В пятой главе А.В. Разин предлагает критический обзор этой части практической философии Канта. Автор противопоставляет «традиционную этику», которую интересуют «локальные вопросы, возникающие в связи с непосредственным отношением с теми, с кем мы находимся в прямом контакте», глобальной этике, занимающейся вопросами обязательств «каждого по отношению к человечеству» (с. 177) и морали в международной политике. Обсуждая представления Канта о справедливости в рамках одного государства и о справедливости в отношениях между государствами, Разин утверждает, что Кант предлагает новые формулировки КИ, применимые к публичной политике (с. 190–191). Это утверждение требует дополнительной аргументации. Хотя правдоподобно, что принципы, предлагаемые Кантом в трактате «К вечному миру», совместимы с классическими формулировками КИ, гораздо менее очевидно, что принципы, выделенные Разиным, можно считать формулировками КИ наравне, например, с формулой всеобщего закона или формулой человечности.

Ближе к концу пятой главы Разин кратко обсуждает проблематичность абсолютного морального запрета на ложь. Контринтуитивность такого запрета часто приводится в качестве возражения против ригористической позиции Канта. Кажется, ни одна правдоподобная моральная теория не может требовать от человека абсолютного отказа от лжи: представимы случаи, в которых отказ от незначительной, безвредной лжи влечет страдания и смерть многих людей. В шестой главе А.Г. Мясников подробно обсуждает долг правдивости, выступая против абсолютистского понимания этого долга. Позиция Мясникова состоит в том, что абсолютный отказ от лжи может быть разумно обоснован, однако не может считаться морально обязательным и может быть принципом лишь «героической этики»

(с. 221). Важная часть статьи посвящена разграничению понятий умолчания и отказа от общения, а также обоснованию допустимости соответствующих поступков. При этом Мясников утверждает, что позиция Канта относительно соблюдения запрета на ложь и требования правдивости совместима с допустимостью отказа от общения. Тем не менее допустимое умолчание или сокрытие правды зачастую может противоречить долгу правдивости в его абсолютистском понимании. Более того, автор пытается показать, что ограничения долга правдивости совместимы со взглядами Канта. Представляется правдоподобным, что из позиции Канта не следует абсолютного долга всегда говорить правду, но не до конца ясно, совместима ли она с допустимостью лжи даже в экстремальных ситуациях.

Историко-философский блок текстов открывается главой А.А. Скворцова (гл. VIII). Автор предлагает оригинальную и систематизированную интерпретацию педагогических идей Канта, сопоставляя их с идеями Руссо и Базедова. Как показывает автор, Кант разделял образование на педагогику «как практику передачи богатства культуры» и формирование культурной личности (с. 309) и на моральное воспитание, результатом которого становится формирование моральной личности. Культурное образование может достигаться частично за счет внешнего воздействия, и здесь деятельность педагога важна. Например, педагог помогает учащемуся развить в себе дисциплину, при необходимости прибегая к наказаниям (с. 284–296). Моральное воспитание же возможно в конечном счете только в результате усилий и нравственного выбора самого человека. Особенно интересным представляется предположение автора о том, что взгляды Канта на моральное воспитание связаны с его взглядами на природу морали: как моральные нормы не зависят от контингентных эмпирических фактов, так и обучение морали должно строиться не на опыте и размышлениях о конкретных примерах, а на «разумном осознании абсолютного […] морального закона» (с. 311).

Известно, что философия Канта имела сильное влияние на мысль Шопенгауэра. М.Ю. Васильева в девятой главе исследует связь между их идеями и обсуждает, как именно Шопенгауэр критиковал практическую философию Канта. Хотя Шопенгауэр

принимает кантианское разделение на феноменальный и ноуменальный миры (понимая его по-своему (с. 322–323)), его представления о природе морали сильно расходятся с представлениями Канта. Как утверждает автор, Шопенгауэр, в отличие от Канта, считает, что моральные принципы невозможно вывести через апелляцию к «чистому разуму» (с. 345). Напротив, моральная теория должна строиться отчасти исходя из природы субъектов, для которых она существует, что для Канта было бы недопустимой апелляцией к гетерономным факторам. Так, для Шопенгауэра, по мнению автора, «[…] сострадание является необходимым и достаточным условием морально ценных (хотя и не всегда морально оптимальных) действий […]» (с. 345). Несмотря на восприимчивость к моральной философии Канта, Шопенгауэр не соглашается с Кантом в самых фундаментальных вопросах.

В десятой главе А.В. Скоморохов обсуждает связь нигилистического «бунта против морали» с философией Канта. Автор, насколько я понимаю ход рассуждения, утверждает, что в силу формализма этики Канта и недостаточной содержательности она оказывается открытой к чрезмерно свободной интерпретации и «обесцениванию ценностей». Такая свобода в свою очередь ведет к «мятежу против морали», в ходе которого «сильные» люди освобождают «слабых» от бремени морального долга. Мораль становится инструментом «сильных», «слабым» же остается лишь жалость «сильных». Авторская интерпретация этики Канта как минимум нестандартна. Хотелось бы прояснить более детально, действительно ли этика Канта открыта к возражению от чрезмерного формализма. И даже если ее формализм действительно проблематичен, остается не до конца ясным, ведет ли эта проблема к «обесцениванию ценностей».

Подводя итог, можно утверждать, что монография представляет собой собрание оригинальных статей и вносит ценный вклад в русскоязычные дискуссии о моральной философии Канта. С ней будет интересно ознакомиться специалистам и интересующимся философией Канта и моральной философией.

Билефельдский университет **Д.А. Ананьев**
dmitry.ananiev@uni-bielefeld.de

В.Е. Семёнов, ред. *Иммануил Кант и философия сознания*. Калининград: Издательство БФУ им. И. Канта, 2024. – 448 с. ISBN 978-5-9971-0822-9.

DOI: 10.21146/0134-8655-2025-40-2-100-104 УДК 1(091)

В 2024 г. философский мир отпраздновал трехсотлетие Канта. По этому случаю Балтийский федеральный университет, носящий имя знаменитого калининградца (или, если хотите, кёнигсбергца), подготовил трехтомник кантовских сочинений. В дополнение к нему также было издано еще шесть книг, освещающих отношения философии Канта с последующей философией[1]. В работе, о которой пойдет далее речь, исследуются круги на воде философии сознания от брошенного в нее камешка кантовского трансцендентализма.

Эту коллективную монографию, на мой взгляд, можно назвать важнейшей, если не главной, в серии. Почему? Во-первых, метафизическое наследие Канта таково, что оно буквально разделило историю философии на «до» и «после». После того как «коперниканский поворот» был в достаточной степени осмыслен, какое-то время заниматься философией без оглядки на Канта было невозможно[2]. С тех пор вышло немало исследований о трансцендентальной философии – преимущественно

[1] Серия примечательна единообразным лаконичным оформлением: темно-синяя обложка с белым профилем кёнигсбергского мыслителя. Изображен, к счастью, именно Кант, а не Фридрих Якоби, чей портрет часто ошибочно выдают за кантовский, в том числе и в печатных изданиях.

[2] Такое положение дел сохранялось примерно до начала XX в. Впрочем, и сегодня встречаются философы, считающие, что значение кантовской мысли столь велико, что его нельзя не учитывать при решении проблем метафизики, этики, философии религии и др. Характерно, что в недавно выпущенном Е.В. Логиновым сборнике интервью о существовании Бога один из вопросов, задаваемых автором респондентам, касается как раз оценки кантовской критики доказательств божественного бытия. См.: Е.В. Логинов (ред.), *Существование Бога? Современные позиции и подходы* (СПб.: ГУАП, 2025).

© Павлов А.С., 2025

в эпистемологическом ракурсе. Однако *проблема сознания*, с которой трансцендентализм связан не меньше, чем с проблемами эпистемологии, либо вовсе упускалась из виду, либо обсуждалась непоследовательно и мимоходом. Вопрос о месте проблемы сознания в сочинениях Канта практически не изучался, и поэтому настоящая книга – беспрецедентный вклад в исследование *кантовской философии сознания*. Во-вторых, поскольку в монографии много места отводится рассмотрению влияния идей Канта на аналитических философов, ее также можно назвать первым крупным отечественным исследованием *аналитического кантианства* – восходящего к Питеру Стросону направления, в рамках которого кантовская философия переформулировалась в терминах аналитической философии и использовалась для решения проблем теории референции, метафизики и др. В-третьих, книга демонстрирует актуальность отдельных моментов кантовской критической философии для нынешних дискуссий.

Казалось бы, где Кант и где философия сознания? Действительно, принято считать, что в «Критике чистого разума» Кант разрабатывает прежде всего *теорию опыта*, и феномен сознания здесь вынесен за скобки. К тому же распространено мнение, что кантовский трансцендентализм слишком абстрактен и мало полезен для современных авторов, большинство из которых мыслит сознание если не в натуралистическом ключе, т.е. как биологический феномен, то во всяком случае на порядок конкретнее Канта – как некий тип свойств, имеющих место в мире. Однако, как показывает В.Е. Семёнов[3], кёнигсбергский затворник вел «двойную бухгалтерию»: на словах проблему сознания отставлял в сторону, но на деле неявно искал подходы к ее решению. Впрочем, однозначного определения *ментального* мы здесь всё-таки не найдем, и потому приходится вычленять характеристики, приписываемые Кантом сознанию, из контекста. Во-первых, сознание – это то, функцией

[3] В.Е. Семёнов, «Философия сознания Иммануила Канта», в *Иммануил Кант и философия сознания,* под ред. В.Е. Семёнова (Калининград: БФУ им. И. Канта, 2024), 34.

чего является рассудок[4]. Во-вторых, сознание – это то, что обеспечивает континуальность нашего опыта; связывание восприятий, относящихся к различным моментам времени, в единый образ[5]. В-третьих, сознание характеризуется самосознанием, которое проявляется в виде представления «я мыслю», сопровождающего буквально все наши интеллектуальные операции[6]. Таким образом, сознание, по Канту, является условием одновременно и созерцания, и познания, и мышления. Оно подобно невидимой нити, проходящей через все «уровни» трансцендентального субъекта и превращающей его процессы в единую машинерию.

Сейчас я вкратце и простыми словами пересказал вступительную статью профессора Семёнова, чье стратегическое назначение – обосновать предмет и актуальность монографии. Под ее обложкой читатель также найдет тексты о рецепции кантовской философии сознания у Шопенгауэра, Брентано, лидера марбургских неокантианцев Германа Когена, Гуссерля, Уилфрида Селларса, Питера Стросона, Патнэма, Хабермаса, Джона Макдауэлла, современных панпсихистов и Колина Макгинна – мыслителя, в чьем творчестве интуиции кантовской критической философии возродились, возможно, полнее всего[7]. Можно сказать, работа выполняет две задачи: сначала обнаруживает проблему сознания у Канта, а затем – уже самого Канта у философов, в той или иной мере занимавшихся данной проблемой.

Обычно общие оценки припасают для заключения, но поскольку я уже их озвучил в самом начале, – а моя позиция, проговорю еще раз, такова, что это прекрасное исследование, чья научная новизна очевидна, – в конце я сравню книгу с ее прямым

---

[4] В.Е. Семёнов, «Философия сознания Иммануила Канта», 37.

[5] В.Е. Семёнов, «Философия сознания Иммануила Канта», 39.

[6] В.Е. Семёнов, «Философия сознания Иммануила Канта», 47–49.

[7] См.: В.В. Васильев, «Кантианские мотивы в мистерианстве К. Макгинна», в *Иммануил Кант и философия сознания*, под ред. В.Е. Семёнова (Калининград: БФУ им. И. Канта, 2024), 400–424. См. также: А.С. Павлов, *«Новое мистерианство» Колина Макгинна: почему мы не можем решить проблему «сознание – тело»* (М.: URSS, 2023), 67–69.

конкурентом – коллективной монографией «*Кант и философия сознания: восприятие, рассудок и самость*»[8] под редакцией Анила Гомеса и Эндрю Стивенсона. В глаза немедленно бросаются различия структурно-методологического порядка. У западных коллег сюжет «Кант у философов сознания» занимает меньше десяти страниц[9]; в центре внимания – сюжет «Философия сознания у Канта». Такая расстановка приоритетов позволяет не только реконструировать кантовскую теорию сознания, но и поместить ее в контекст актуальных дискуссий по проблемам «сознание – тело»[10], эпистемической прозрачности[11] и воли[12], онтологии самости[13] и др. У наших соотечественников всё иначе: экспозиции кантовской философии сознания посвящена лишь одна статья, после которой мы пускаемся в поиски Канта у других философов и к нему самому уже не возвращаемся, саботируя неокантианский призыв «Назад к Канту!» (шутка). Для относительно глубокого погружения в дебри кантовской философии сознания тут попросту не остается места. Но, похоже, это не беда: то, в чём «проседает» российское исследование, с лихвой компенсирует английское, и наоборот. Соответственно, эти две книги в определенном смысле дополняют друг

---

[8] Anil Gomes and Andrew Stephenson (eds.), *Kant and the Philosophy of Mind: Perception, Reason, and the Self* (Oxford: Oxford University Press, 2017).

[9] К слову, рассматриваются во многом те же самые персоналии: Стросон, Селларс, Макдауэлл и др. См.: Anil Gomes, «Kant, the Philosophy of Mind, and the Twentieth-Century Analytic Philosophy», in *Kant and the Philosophy of Mind: Perception, Reason, and the Self*, ed. by Anil Gomes and Andrew Stephenson (Oxford: Oxford University Press, 2017).

[10] Anim Gomes, «Kant, the Philosophy of Mind, and the Twentieth-Century Analytic Philosophy», 13.

[11] Patricia Kitcher, «A Kantian Critique of Transparency», in *Kant and the Philosophy of Mind: Perception, Reason, and the Self*, ed. by Anil Gomes and Andrew Stephenson (eds.) (Oxford: Oxford University Press, 2017).

[12] Jil Vance Buroker, «Kant on Judging and the Will», in *Kant and the Philosophy of Mind: Perception, Reason, and the Self*, ed. by Anil Gomes and Andrew Stephenson (Oxford: Oxford University Press, 2017).

[13] Ralph C.S. Walker, «Self and Selves», in *Kant and the Philosophy of Mind: Perception, Reason, and the Self*, ed. by Anil Gomes and Andrew Stephenson (Oxford: Oxford University Press, 2017).

друга и читатель, желающий иметь «бифокальное» видение философии сознания Канта, может ознакомиться с обеими. Я бы рекомендовал начать с рецензируемой книги: сначала вник бы в суть дела и посмотрел, как сквозь века Кант влиял на разгадку тайны сознания, а потом уже пускался бы во все тяжкие кантовской философии.

А.С. Павлов
Институт философии РАН
https://alexeypavlov.me/

Л.Э. Крыштоп. *Кант и теологическая мысль немецкого Просвещения*. Калининград: Издательство БФУ им. И. Канта, 2023. – 328 с. ISBN 978-5-9971-0802-1.

DOI: 10.21146/0134-8655-2025-40-2-104-110 УДК 1(091)

Теология как научная специальность возродилась в России совсем недавно; однако это восстановление ее законного положения «на поприще наук» сопровождалось весьма бурными спорами, возбуждаемыми сомнением в самой возможности теологии, во-первых, вообще как науки, а во-вторых, как знания, независимого от конфессиональной догматики и церковной проповеди. Хорошее средство угомонить такие споры – обращение к истории теологии вообще, и в особенности к истории философской теологии. В самом деле, разговор о сущности теологической мысли, ее предмете, задачах и методах проясняется при рассмотрении того, как теперешнее понимание теологии сформировалось в истории. А в историческом движении теологической мысли ключевое значение принадлежит эпохе Просвещения, когда было поставлено под сомнение традиционное для христианского мира прежних веков понимание отношения между теологией, основанной на откровении, и «естественной теологией». Соответственно, изменения, происходившие в теологической мысли эпохи Просвещения, оказываются

© Судаков А.К., 2025

определяющими для современных споров о статусе теологии (с. 26). В свою очередь, сама возможность постановки целого ряда проблем в философии немецкого Просвещения была создана мировоззренческим поворотом, совершившимся в эпоху Реформации. Поэтому, наряду с философами немецкого Просвещения (Х. Томазий, Х. Вольф, Г.С. Реймарий, Г.Э. Лессинг, пиетисты, «неологи», И. Кант, М. Мендельсон), одним из значимых «героев» данной книги оказывается Лютер. Первая глава рецензируемой работы фактически является ее введением: здесь рассматривается трактовка в немецком Просвещении и у Канта предмета и сущности философской теологии. Основное же содержание книги (глава 2) составляет анализ взглядов немецких философов эпохи Просвещения на отдельные теологические проблемы. Исходной при этом закономерно становится проблема соотношения веры и разума (раздел 1), проблема метода толкования Священного Писания (раздел 3), критика «мечтательности» (раздел 4), проблема различия и взаимодействия церкви и государства (раздел 5) и отношение просветителей к многообразию исторических вероисповеданий в свете идеала религии разума (раздел 6). Логичность и последовательность представленной структуры книги несколько нарушается, впрочем, преобладающим кантоведческим интересом автора: разговор об этикотеологии Канта (глава 2, раздел 2) выпадает из русла проблемы веры и разума, в разделе о «плюрализме» обо всех философах, кроме Канта, говорится в достаточно конспективном стиле. Само по себе, впрочем, это едва ли является недостатком; более того, недостаточная, на наш взгляд, текстуальная обоснованность некоторых суждений автора книги о Канте заставляет даже желать, чтобы кантоведческая часть книги была еще более объемной, для того чтобы положения эти получили более надежный фундамент.

Насколько можно понять, автор книги твердо убеждена в том, что теологическая мысль может быть только церковной, т.е. тесно связанной с вероучением (христианской) Церкви; в противоположность этому «внецерковная» теология определяется как не связанная «непосредственно ни с каким вероисповеданием» (с. 9). В этой связи автор одобрительно цитирует мнение Й. Ратцингера, согласно которому также и философская

теология легитимна только как непосредственная пропедевтика к церковной теологии, а отнюдь не как нечто самостоятельное (с. 15). Живя в эпоху повсеместного «плюрализма», мы не можем как-либо оспаривать права автора на подобное радикальное мнение о теологии вообще (как и на согласие с Ратцингером). Однако, как нам представляется, при такой точке зрения на теологию обоснованность и актуальность историко-философской работы именно с просветителями и Кантом едва ли будет вообще просматриваться, причем тем менее, чем более внятно мы выясним для себя своеобразие теологии Просвещения (а для желающих понять эту специфику рецензируемая работа может служить образцовым подспорьем). Впрочем, как бы там ни было, понятие «библейской теологии» у Канта также прочитывается автором как «церковная теология, тесно связанная с церковным догматическим вероучением» и основанная на откровении (с. 37); библейская теология, по Канту, тесно связана «с библейским текстом и его историческими интерпретациями» (с. 40). Это утверждение достаточно спорно: в «Споре факультетов» Кант указывает три признака *чистого* библейского богослова как ученого: такой богослов строит свои доказательства «на том, что Бог говорил в Библии», принимая божественность библейского откровения как исторически бесспорный факт[1]; в толковании Писания библейский богослов полагается не на разум, а скорее «на сверхъестественное раскрытие смысла приводящим к истине духом»[2]; в области практического исполнения заповедей библейский богослов рассчитывает не на природу человека, а на благодать («сверхъестественное, но вместе с тем и моральное воздействие»)[3]. Как видим, об *опоре на учение церкви* ни в одном из моментов ни слова не сказано, говорится только о методе самого рассуждения. (Позволим себе даже предположить, что при этом понятии библейского богословия возможен, в принципе, и *нецерковный* библейский богослов, как, например, Сёрен Киркегор или Лев Шестов.)

---

[1] Иммануил Кант, «Спор факультетов», в *Собрание сочинений в 8 томах*, 7:65 (М.: ЧОРО, 1994).

[2] Кант, «Спор факультетов», 65.

[3] Кант, «Спор факультетов», 66.

Философская теология Канта занимает в книге весьма значительное место; насколько можно понять, основной смысл монографии заключается в указании на интеллектуальный контекст кантовской философии религии, многим концептам которой есть прямые соответствия в работах предшественников Канта – философов немецкого Просвещения. Как отмечает автор, Кант противопоставляет свою философскую теологию как априорное исследование религии средствами разума[4], которое поэтому может и должно приводить ко всеобщим и необходимым положениям, библейской теологии, оперирующей сугубо a posteriori на основе текста исторического откровения (например, Библии) и всеобщих и необходимых выводов по своей природе дать неспособной (с. 40). Рассматривая кантовский проект философии религии, который, ввиду недоступности для человеческого разума спекулятивно-теоретического пути удостоверения в бытии Божием, философ считает возможным осуществлять в форме теологии практического разума, или *этико-теологии*, Л.Э. Крыштоп полагает, что эта философская дисциплина решает у Канта две задачи: удостоверение в бытии Божием, совершающееся «методом постулирования» (с. 103), и дедукция атрибутов Бога, представляющая собой аналог спекулятивной онтотеологии. Таким образом, в философии Канта оказывается возможна, причем именно в качестве науки, и теология вообще, и спекулятивная теология[5]; для этой возможности необходимо якобы только надежное предварительное удостоверение в бытии Божием самом по себе.

Постулат практического разума есть при этом недоказуемое теоретическое положение, неотъемлемо присущее безусловному практическому закону как условие его реализации.

---

[4] Является ли философское учение о религии у Канта априорной по методу наукой только потому, что оно есть наука разума? Едва ли это так; тем более, что сам Кант называл свою философию религии выводящейся не из одного разума, но основанной «также на истории и учении об откровении» (Иммануил Кант, *Метафизика нравов*, в *Собрание сочинений в 8 томах*, 6:536 (М.: ЧОРО, 1994)).

[5] Если эта последняя возможна, приходится думать, что Кант не писал «Критику всякой теологии, основанной на спекулятивных принципах разума»?

Это положение необходимо лишь в практическом отношении. Таких постулатов кантовская практическая философия предлагает три: свобода, бессмертие души и бытие Бога. Однако каков, прежде всего, познавательный статус постулатов? В одном месте автор говорит, что присущая положениям этикотеологии убежденность есть *вера* (в отличие от мнения и знания), и что, по Канту, возможна наука о том, совокупность познаний чего не есть знание (с. 102). И в самом деле, Кант, как мы знаем, полагал, что постулаты практического разума не прибавляют человеку спекулятивного знания, но расширяют познание «только в практическом отношении»[6]. Однако в другом месте автор уверяет читателя, будто благодаря постулату Бога мы приобретаем «знание наличия Бога» (с. 109); если же постулат сообщает «знание наличия», он, очевидно, также и сам является знанием (в отличие от мнения и веры) и, стало быть, вопреки суждению Канта, расширяет наше знание *не только* в практическом отношении? Дедукция постулата во второй «Критике» Канта, впрочем, недвусмысленно уточняет: признание бытия Божия необходимо в практических видах для теоретического разума[7], но для самого этого разума, как возможное основание объяснения (т.е. для целей собственно *теоретического* познания), «может быть названо *гипотезой*», а в отношении к пониманию высшего блага, объекта разума, заданного человеку моральным законом (т.е. для целей практического познания), – «*верой*, и притом верой, основанной на чистом разуме»[8]. Морально-практи-

---

[6] Иммануил Кант, *Критика практического разума*, в *Собрание сочинений в 8 томах*, 4:532 (М.: ЧОРО, 1994). Удостоверяемые ими в практическом отношении идеи «ни один человеческий рассудок никогда не сможет исследовать по их возможности» (там же).

[7] Поскольку «признание существования какой-либо вещи […] касается только теоретического применения разума» (Кант, *Критика практического разума*, 523).

[8] Кант, *Критика практического разума*, 523–524 (курсив Канта. – *А.С.*). Если, стало быть, возможна теология как наука, основанная на «постулировании», то приходится признать, что таковая основана на *вере*, даже если это практическая вера разума. Автор, впрочем, и сама вынуждена признать это обстоятельство: в самом деле, оказывается, что и вторая сущностная задача этикотеологии решается также методом «постулирования», моральные предикаты

ческий интерес побуждает разум постулировать эти положения, поскольку в противном случае оказывается непонятной возможность реализации необходимой цели воли, безусловно предписываемой моральным законом. Эта необходимая цель воли есть у Канта высшее благо. Поэтому Крыштоп называет высшее благо «фундаментом всего этико-теологического проекта Канта» (с. 104). Весьма интересно, что автор говорит о различных моделях высшего блага в философии Канта, насчитывая их, по крайней мере, две: «идеальная модель» (высшее возможное счастье (блаженство) как логически необходимое следствие наивысшей возможной добродетели (святости)), и «распределительная модель» (соединение счастья, в многообразии его степеней, с добродетелью, также в степенях полноты) (с. 108–109). В зависимости же от конкретного способа понимания высшего блага «и процесс постулирования будет проводиться Кантом несколько по-разному» (с. 104). Совершенно справедливое замечание, даже более справедливое, чем того хотелось бы автору книги: ибо в случае, если высшее благо мы будем понимать как добрую по умонастроению волю[9], в отвлечении от всех соображений блаженства (счастья)[10], в этической теории отпадет и всякая нужда в «постулировании». Однако автору рецензируемой книги представляется бесспорным *фактом* «наличие постулатов практического разума […] в разных формах во всех основных печатных работах Канта критического периода, посвященных моральной философии, в том числе и в поздних» (с. 115). Крыштоп усматривает все три постулата и в третьей «Критике», и в трактате о религии, и даже в «Метафизике нравов» и считает, что только «обоснование необходимости» их в этих работах дается Кантом различным

Бога так же постулируются (а не дедуцируются, как бы следовало в спекулятивной науке), как и его существование (с. 109), а затем еще «онтотеология проясняет иные предикаты божественной сущности» (с. 110; 117).

[9] «Эта воля не может быть, следовательно, единственным и всем благом, но она должна быть высшим благом и условием для всего прочего, даже для всякого желания счастья» (Иммануил Кант, *Основоположения метафизики нравов*, в *Собрание сочинений в 8 томах*, 4:165 (М.: ЧОРО, 1994)).

образом[11]. Даже моральная религия разума, в кантовском ее понимании, представляется автору состоящей из постулатов практического разума «и непосредственно вытекающих из них положений» (с. 146). Автор книги полагает также, что кантоведы, не готовые признать указанного «факта», непременно трактуют философию Канта в атеистическом духе, и для них «кантовская этика не нуждается в бытии Бога ни как в доказательстве, ни как в постулате и может существовать […] совершенно в отрыве от его этикотеологии» (с. 114). Рецензент был весьма удивлен, обнаружив и себя отнесенным к этой пестрой компании «критиков этикотеологии» (с. 114–115)[12].

Сколько бы, однако, ни возникало поводов для спора с мнением автора по отдельным вопросам кантоведения, но, если смотреть на монографию Л.Э. Крыштоп в целом, нельзя не признать в ней ценный труд по истории идей, основательное исследование теологии немецкого Просвещения, оказавшей значительное влияние на «развитие как протестантской, так впоследствии и католической теологии» (с. 118).

Институт философии РАН **А.К. Судаков**
asudakow2015@yandex.ru

[10] «Итак, не заботьтесь и не говорите: что нам есть? или что пить? или во что одеться? Потому что всего этого ищут язычники, и потому что Отец ваш Небесный знает, что вы имеете нужду во всем этом» (Мф. 6:31–32).

[11] Жаль только, что это утверждение в тексте поистине только постулируется. Между тем тематика книги вполне позволяла бы автору подтвердить это любопытное суждение анализом текстов перечисленных работ Канта. Не думаем, впрочем, чтобы автору в самом деле удалось это подтвердить (в тексте «Религии», например, реликты практических постулатов оказываются прямо контрпродуктивными).

[12] Со ссылкой на «некоторые работы», в которых, впрочем, почти и нет речи собственно об этикотеологии, но без указания других, в которых я попытался показать, как возможна этикотеология у Канта без опоры на сомнительное «постулирование» и что фатально не в порядке в дедукции одного из кантовских постулатов разума.

П.В. Резвых, ред. *Иммануил Кант и философская теология*. Калининград: Издательство БФУ им. И. Канта, 2024. – 336 с. ISBN 978-5-9971-0820-5.

DOI: 10.21146/0134-8655-2025-40-2-111-114 УДК 1(091)

Чего греха таить: кантоведение – равно как и платоноведение, хайдеггероведение, et cetera – представляет собой некую «вещь в себе», т.е. замкнутую в себе и на себе область, почти недоступную непосвященным, но в то же время неспособную существовать в положении solus ipse. Эта странная ситуация приводит к необходимости выходить за собственные пределы, имея целью преодоление коммуникативного тупика. Так возникают различные философии и теологии «родительного падежа», которые могут принимать и формы «союзов»: Платон и… Хайдеггер и… в данном случае – Кант и… По всей видимости, это вполне естественное «умонастроение» руководило и организаторами «союзной» серии книг о Канте, вышедших в издательстве Балтийского федерального университета им. Канта в 2024 г.: «Иммануил Кант и философия сознания», «Иммануил Кант и постклассическая философия», «Иммануил Кант и моральная философия», «Иммануил Кант и философская теология». Так возводятся мосты (союзы) между прошлым и настоящим, а вместе с тем разрозненные фрагменты философских дисциплин обретают определенный ракурс, позволяя кантоведению (одной ногой) выйти из узкопрофессионального гетто. Наследие Канта в таком ракурсе становится доступным для более широкой аудитории, что можно только приветствовать. Впрочем, в данном случае речь пойдет лишь об одном «союзе», который тем не менее был предметом наиболее «ожесточенных дебатов среди современников и ближайших преемников Канта» (с. 7).

Иммануил Кант и философская теология – тема сколь важная, столь и неисследованная в отечественной науке. Несмотря на ее значение, едва ли можно сказать, что поворот в теологии и в философском отношении к теологии, осуществленный

© Гагинский А.М., 2025

Кантом, получил достаточное освещение: рецепция и переосмысление соответствующей проблематики в духовных школах XIX в. еще не изучены, а советскому кантоведению по понятным причинам было не до того. Как отмечает редактор издания, Пётр Владиславович Резвых, данная книга служит лишь введением в весьма сложную тему (там же), что, конечно, было бы избыточным, если бы эта тема была хорошо исследована. Как бы то ни было, всё это говорит о том, что речь идет о весьма важной и вместе с тем плохо исследованной философской проблематике.

Книга состоит из трех разделов: в первом намечаются контуры философской теологии в трудах самого Канта, во втором исследуется ее рецепция в XVIII–XIX вв., в третьем – осмысляются соответствующие идеи в XX в. Сразу можно сказать, что книга вполне справляется со своей задачей: авторы раскрывают центральную проблематику философской теологии Канта и вводят читателя в контекст наиболее важных дискуссий. Резвых в предисловии счел необходимым пояснить и оправдаться, почему в книге нет специального раздела о рецепции Канта в русской традиции (с. 11–12), однако это выглядит скорее избыточным[1]. Едва ли можно требовать, чтобы на этапе введения были раскрыты все возможные вариации и темы, но вместе с тем следует всё же заметить: если философская теология в настоящее время, как верно отмечает Людмила Эдуардовна Крыштоп, развивается главным образом в рамках аналитической традиции и традиции континентальной, «по большей части несущей на себе отчетливый отпечаток хайдеггерианской философии» (с. 25), то можно было бы ожидать, что хайдеггерианское направление в какой-то мере будет представлено, однако этого в рассматриваемой книге вовсе нет.

Третий раздл, посвященный переосмыслению философской теологии Канта в XX в., содержит статьи о неокантианцах, трансцендентальном томизме и аналитической философии, но хайдеггерианская критика онтотеологии, будучи основным и наиболее актуальным направлением на рубеже XX–XXI вв.,

[1] Можно было просто отметить, что в той же серии выпущена большая работа: Круглов А.Н. *Философия Канта в России* (Калининград: Издательство БФУ им. И. Канта, 2024). См. рецензию на нее в этом томе ИФЕ.

в нём совершенно отсутствует, хотя именно через эту тематику пролегает путь к современной постметафизической теологии, несомненно, связанной с критикой метафизики у Канта[2]. Известно, что Кант довольно сильно повлиял на Хайдеггера, причем именно в связи с философской теологией, поскольку «тезис Канта о бытии», к которому автор «Бытия и времени» не раз возвращался, представляет собой центральный момент критики онтологического аргумента; да и вообще можно сказать, что тема «Бог и бытие» находится в центре всякой философской теологии. Этого явно не хватает, как не хватает собственно исследования по философской теологии XX в., некой общей панорамы, которую можно было бы детализировать в ракурсе кантоведения.

Возможно, впрочем, что небольшой объем третьего раздела косвенно указывает на то, что сама тематика теологии для философии XX в. оказывается отчасти маргинальной, ибо после Ницше философия становится секулярной намного больше, чем того хотелось Канту. Теологическая проблематика в XX в. уступает место марксизму, постмодернизму и другим актуальным направлениям. И не может ли быть так, что если ограничить разум, то и вере не найдется места? Или наоборот, пример постмодернизма и политики толерантности демонстрирует, что релятивизация и ограничение разума приводят к феномену постсекулярности? Такого рода вопросы также могли бы попасть в фокус внимания рубрики «Кант и философская теология», но не попали. Быть может, это связано еще и с тем, что философская теология Канта не подпадает под разделение, характерное для второй половины XIX – первой половины XX в., когда философия стремилась быть либо религиозной, либо секулярной, тогда как подход Канта, как показывают исследования первого и второго разделов книги, предполагает некий срединный путь между этими крайностями, но именно

[2] Примечательно, что Хайдеггеру не нашлось места и в сборнике «Иммануил Кант и постклассическая философия» (под ред. А.А. Костиковой (Калининград: Издательство БФУ им. И. Канта, 2024); рецензию на нее также можно найти в этом томе ИФЕ), хотя здесь появление этой фигуры видится просто необходимым.

поэтому ему и не находится места. Вполне характерно поэтому, как отмечает Богдан Владимирович Фауль в статье о Канте и аналитической традиции, что

> Кант не стал фигурой значимой именно с той точки зрения, что его проект в философии религии и теологии не кладется в основу самостоятельных разработок. В мире аналитической философии религии и теологии Кант оказался фигурой крайне интересной с точки зрения исторических исследований, но для практикующих философов и теологов он скорее фигура второго плана (с. 307–308).

Впрочем, если Канту не нашлось места в период интеллектуальных войн между религиозным и секулярным, то не значит ли это, что более толерантная и веротерпимая постсекулярность может стать именно эпохой срединного пути философской теологии Канта?

Институт философии РАН **А.М. Гагинский**
algaginsky@gmail.com

А.А. Костикова, ред. *Иммануил Кант и постклассическая философия*. Калининград: Издательство БФУ им. И. Канта, 2024. – 256 с. ISBN 978-5-9971-0821-2.

DOI: 10.21146/0134-8655-2025-40-2-114-121 УДК 1(091)

Монография «Кант и постклассическая философия» вышла в год кантовского юбилея. Автор предисловия, Анна Анатольевна Костикова, обозначает постклассическую традицию как область, которая направлена на переосмысление самой философии в ее классической форме. Фигура Иммануила Канта, по утверждению авторов, имеет важное значение для этого процесса. Кроме того, трансформации, произведенные в философии самим Кантом, могут быть проанализированы в контексте

© Повечерова А.В., 2025

современной философии. Том содержит несколько разделов, которые охватывают философские течения от неокантианства, которое зачастую апеллирует непосредственно к Канту, до постструктурализма. Неокантианская традиция, как указывается в монографии, была призвана реактуализировать кантианские идеи и метод. Феноменологическая философия также обнаруживает некоторые сходства между собственными изысканиями и кантовскими построениями, однако в этом случае параллели носят прежде всего терминологический характер. Вместе с тем эти два течения мысли в своем рассмотрении кантовских достижений скорее призваны преодолеть последние и обозначить переход к следующей ступени в философской науке. Кроме указанных направлений, в монографии рассматривается критика Анри Бергсона в адрес Канта и значение Канта для американского прагматизма в лице Уильяма Джемса, а также традиций экзистенциализма и аналитической философии, которые особым образом работают с наследием кенигсбергского философа и преобразуют его.

Первый раздел монографии посвящен связи Канта и неокантианства. Авторы, Нина Анатольевна Дмитриева и Леонид Юрьевич Корнилаев, указывают, что сам вопрос об определении как исторических, так и концептуальных рамок неокантианского течения до сих пор остается проблемным (с. 16). В контексте рассмотрения кантовских идей и их рецепции в неокантианстве внимание уделяется так называемому «трансцендентальному методу». Авторы подчеркивают, что данное понятие у Канта не встречается, однако настаивают на том, что оно подразумевает содержание, которое отсылает к характерным для Канта положениям. Далее анализируется кантовский «априоризм», который стал важным пунктом критики Германа Когена, который предлагает по-новому интерпретировать его, опираясь на «Пролегомены ко всякой будущей метафизике…». (Стоит заметить, что и термин «априоризм» также не применяется Кантом, а является более поздней характеристикой его философии, отнести которую можно лишь к части кантовских построений.) В итоге своего рассуждения Коген приходит к своеобразным выводам: он иначе, по сравнению с Кантом, понимает смысл понятия «априори» и подразделяет его на метафизический,

переходный и трансцендентальный уровни (с. 19). Помимо этого, авторы показывают, как Коген нивелирует разрыв между чувственностью и рассудком. Именно на этом этапе работает трансцендентальный уровень априори, на котором оно выполняет синтезирующую функцию. Этот ход объясняется стремлением утвердить единый источник познавательных способностей. Также в поле внимания неокантианцев попадает понятие вещи самой по себе. Как показывают авторы, разделение на вещи сами по себе и явления представляется таким мыслителям, как Алоиз Риль и Эмиль Ласк, догматическим утверждением, заводящим нас в тупиковую ситуацию (с. 21). Другим предметом анализа кантовского наследия в неокантианстве оказывается соотношение практического и теоретического разума. Исследователи демонстрируют, что неокантианцы считали, что примат первого над вторым позволяет познающему субъекту получить доступ к вещам самим по себе (с. 23).

Следующий раздел за авторством Александра Петровича Сегала повествует о влиянии кантовского наследия на марксизм. Автор оговаривается, что влияние Канта здесь весьма условное и проявляется по большей части в том, что он является начальным звеном в цепочке немецких классических философов, которая завершается идеями Маркса. Александр Петрович говорит, что для сравнения кантовских и марксистских взглядов необходимо соблюдать последовательность и брать в расчет порядок возникновения тех или иных построений в контексте собственных учений указанных мыслителей (с. 36). Он приводит пример кантовского следа в ранних рассуждениях Маркса: рассуждение Маркса о том, что облагораживание себя самого и общества должно происходить вкупе. Кажущееся противоречие Маркс разрешает, говоря, что сделать лучше самого себя можно лишь путем усовершенствования человечества в лице современников[1]. С одной стороны, этот тезис о сходстве этой мысли Маркса с рассуждениями Канта справедлив: Кант считает, что моральный прогресс возможен в масштабах человечества. С другой стороны, принцип, высказанный Марксом, по моему мнению, даже более походит на изыскания

[1] Там же, 38.

Христиана Вольфа, который в формулировке центрального принципа своей этики указывает на необходимость самосовершенствования и совершенствования другого как на главное руководство в моральной жизни. Кроме того, Сегал пишет, что Маркс сам указывал на Канта наряду с Фихте как на источник идеализма, которого он ошибочно придерживался в молодости. В целом на этом соприкосновение Маркса с Кантом исчерпывается.

В следующем разделе Виктор Игоревич Молчанов сопоставляет кантовские идеи и феноменологическую философию. Феноменологическая традиция, как показывает Виктор Игоревич, в большой степени отзывается на Канта, предлагая широкий спектр интерпретаций и точек зрения (с. 38). Первой рассматриваемой в рамках феноменологии кантовской идеей является соотношение явления и вещи самой по себе, или же феномена и ноумена. Автор пишет, что феноменологическая философия заимствует термин «феномен», однако придает ему иной смысл, который подразумевает, что за феноменом ничего не стоит (с. 46). И здесь, на мой взгляд, возникает проблема, подобная той, которая есть и в случае неокантианства: употребление заимствованного из другой традиции понятия в ином по сравнению с этой традицией смысле. В целом практика терминологических заимствований, безусловно, имеет право на существование, однако когда, поменяв содержание термина, мы начинаем критиковать употреблявших его ранее философов так, как будто они использовали его не в своем, а в нашем смысле, наш образ действия явно некорректен. Здесь снова возникает угроза рассогласования в изначальных принципах и терминологии, и в связи с этим, по моему мнению, сопоставление кантовских терминов и этих же терминов, преобразованных в феноменологической традиции, уместно разве что в качестве простого сравнения без привлечения контекста влияния – и именно так и подходит автор к этой задаче в данном разделе. В этом же ключе здесь рассматривается понятие априори и взгляд на него от Брентано до Хайдеггера. В одном месте автор говорит о том, что Кант рассматривает суждения по формальному признаку (с. 52), однако Кант стремился именно к созданию трансцендентальной логики, которая, в отличие

от логики формальной, учитывала бы содержание. Формальный же критерий истины почему-то называется сомнительным, хотя автор тут же указывает на кантовское рассуждение о том, что нельзя дать критерий истины, который касался бы содержания. Действительно, согласно Канту, судить о формальной истинности или ложности можно в смысле отсутствия или наличия противоречия. Можно согласиться с автором в том, что для разных предметных регионов можно избрать различные критерии истины, однако где искать основание истинности как таковой? Именно об этом и говорит Кант.

Следующий раздел посвящен трактовке философии Канта с точки зрения Бергсона, которую излагает Ирина Игоревна Блауберг. Почти сразу автор показывает, что Бергсон сам отрицал серьезное влияние Канта на свою философию (с. 88), но тем не менее предполагает, что кантовская философия периодически служила катализатором для размышлений французского философа. В разделе разбирается взгляд Бергсона на природу времени, пространства и длительности – специфического для бергсоновской философии понятия, – и показывается изменение в понимании первых двух фундаментальных понятий по сравнению с кантовскими воззрениями. Помимо этого указывается, что Бергсон, в отличие от Канта, убежден в возможности познать собственную внутреннюю жизнь (с. 93). Другим полем дискуссии между Кантом и Бергсоном является этика. Однако для Бергсона, как кажется, этическая теория имеет более сильный социальный аспект, тогда как у Канта моральное предписание обращено к каждому лично.

Далее Джон Райдер анализирует натуралистическо-прагматический подход при описании реляционной структуры реальности и с этой позиции интерпретирует Канта (с. 115). Автор занимает довольно неопределенную позицию. С одной стороны, он считает, что первичное и принципиальное для Канта различие на феноменальный и ноуменальный мир несостоятельно, что снова отсылает к проблеме, о которой мы говорили выше. Однако при таком радикальном отрицании важнейшего для Канта онтологического шага Райдер не отказывается от кантовской философии совсем, что тоже выглядит достаточно шатко. Исследователь вводит, на мой взгляд, недостаточно

обоснованное двоякое отношение субъекта к миру и мира к субъекту (с. 116). В этом смысле человек предстает таким, каким образом он воспринимает окружающий мир, мир же характеризуется тем, как он «относится» к познающему его человеку, что звучит сомнительно в контексте кантовской философии, поскольку познание мира человеком у Канта обусловлено его сугубо человеческими познавательными способностями, что означает зависимость субъективного опыта от априорных форм чувственности и чистых рассудочных понятий, а потому речь идет об активной познавательной деятельности, которая не предполагает такую же активность со стороны познаваемого предмета.

В следующем разделе Анна Анатольевна Костикова пишет о наследии Канта и философии Сартра. Главным вопросом, в контексте которого Сартр обращается к Канту и критикует его, является свобода. Сартр указывает на Другого как ограничение моей свободы. Отмечу, что в действительности Сартр понимает свободу подобно Канту и, выдвигая свою критику, в итоге приходит фактически к тем же выводам, что и Кант. Сартр видит категорический императив как то, что лишает человека свободы в полной мере (с. 143), однако он не замечает, что императив Канта представляет собой всего лишь формальное требование, не предписывающее ничего конкретного и служащее скорее инструментом проверки собственных моральных суждений и действий, нежели источником нравственного поведения. Кроме того, кантовская этика утверждает нерушимую внутреннюю свободу, предполагает как совершенные, так и несовершенные обязанности, а также область безразличного: в свете всего этого сложно упрекнуть Канта в недостатке свободы.

В следующем разделе Анджело Лорети предпринимает попытку выявить влияние кантовской философии на «Логико-философский трактат», а также анализирует «Принципы математики» Рассела как потенциальный источник знакомства Витгенштейна с мыслью Канта. Витгенштейн также оказывается в ряду мыслителей, серьезное влияние кантовской философии на которых скорее не подтверждается. Автор приходит к выводу, что влияние Канта на Витгенштейна было опосредовано иными

философами. Автор также указывает, что Фреге, в отличие от Рассела, ценит кантовское стремление критически обосновать знание, а также различие аналитического и синтетического (с. 154). Кроме этого, читатель найдет здесь интересный подраздел о полемике, связанной с именованием философии «Трактата» трансцендентальной (с. 155–157). В итоге витгенштейнианская философия, представленная в «Трактате», по общему мнению участников дискуссии имеет статус критической в кантианском смысле (с. 158).

Наследие Канта в аналитической философии рассматривает далее и Вадим Александрович Чалый. Кант называется мыслителем, который одинаково был важен как для аналитической, так и для континентальной традиции (с. 171). Автор показывает, что аналитическая философия не сразу осознает свою зависимость от кантовской мысли. Философия Канта преломляется как в теоретической, так и в практической философии аналитиков. Теоретическая часть, наследующая Канту, представлена в «дескриптивной метафизике» Стросона, который считает кантовскую гносеологию фактически тождественной берклианской, что, конечно, далеко не новый упрек в сторону Канта (с. 179). Стросон в числе многих других мыслителей оказывается критиком понятия вещи самой по себе. В практической философии на кантовскую мысль откликается прежде всего Джон Ролз, чья этическая теория во многом совпадает с кантовской. Однако важна здесь и фигура Мура, который главным образом критикует этику Канта за «натуралистическую ошибку» (с. 183).

Следующая далее вторая глава за авторством Анны Анатольевны Костиковой посвящена рецепции Канта во «французской теории». Этика Бадью призывает в очередной раз вернуться к Канту; удаление от Канта, по его мнению, происходило к «этике различия», а затем к этике Другого Левинаса (с. 205–206). Фуко же уделяет особое внимание «Ответу на вопрос: что такое Просвещение?», в котором видит поворотную точку в осмыслении культуры (с. 207). Делёз интерпретирует Канта как того, кто подорвал основы эмпиризма, говоря о разумных целях культуры как о собственных целях разума. При этом показано, что «французская теория» также построена на анализе ницшеанских идей, которые во многом противоречат кантовским

(с. 213). Кроме того, в этом разделе излагается концепция постмодерна Лиотара и стратегии деконструкции Деррида.

Роман Викторович Светлов тоже пишет о различных версиях марксизма. Некоторые представители марксизма 5.0. критически исследуют различные понятия из философии Канта. Например, Грамши исследует категорический императив и говорит о том, что его универсальная реализация на самом деле не предполагает исторического контекста (с. 223). А Кодзин Каратани ищет точки соприкосновения между Кантом и Марксом и производит попытку адаптировать друг к другу этих мыслителей на поле этики, философии истории и проекта будущего (с. 224).

Завершает монографию раздел, посвященный современному взгляду Хабермаса на Канта. Дагмар Вали Герта Миронова показывает, что Хабермас использует наследие Канта, размышляя о вопросах философии истории и политической философии (с. 233). Она показывает, как Хабермас размышляет и над основными вопросами философии, поставленными Кантом, а также понятиями индивида, общества, прогресса, закона, права и правового государства в философии истории.

Институт философии РАН **А.В. Повечерова**
anastasiapovecherova@gmail.com

А.Н. Круглов. *Философия Канта в России*. Калининград: Издательство БФУ им. И. Канта, 2024. – 795 с. ISBN 978-5-9971-0817-5.

DOI: 10.21146/0134-8655-2025-40-2-121-131 УДК 1(091)

Книга Алексея Николаевича Круглова представляет результаты многолетних исследований рецепции и реакции на философию Канта в России. Философской публике хорошо известны монографии Круглова «Философия Канта в России

© Чалый В.А., 2025

в конце XVIII – первой половине XIX веков» (2009)[1], «Кант и кантовская философия в русской художественной литературе» (2012)[2], многочисленные статьи о русской кантиане[3], а также исследования и переводы из немецкой философии XVIII в.[4] и многие другие публикации. Новая работа привлечет внимание не только профессионалов, потому что может рассматриваться шире как история отечественной философии с кантовских времен до середины XX в., построенная вокруг ее взаимодействия с одной из главных линий западной философской мысли. Это взаимодействие дает проявиться идейным устремлениям и, как это ни парадоксально в связи с философией Канта, эмоциональным настроениям и предрассудкам разных эпох в России и обнаруживает в них не только различия, но и преемственность. Особенно интересны и поучительны сегодня сходства и различия дореволюционной и советской реакций на Канта, выявленные в предельном напряжении двух войн, в которых Германия оказывалась противником.

«Философия Канта в России» содержит предисловие, десять глав и обширную библиографию. В предисловии автор формулирует два общих тезиса, регулярно встречающихся в отношении предмета в литературе (как всегда в работах Круглова, тщательно изученной и описанной), которые не выдерживают критики фактами. Во-первых, неверно, что в конце XVIII – начале XIX в. кантовская философия не была известна в России, а то, что из нее было известно, было отечественной мысли «не по плечу» (с. 11). Возникновение и долгую популярность

---

[1] А.Н. Круглов, *Философия Канта в России в конце XVIII – первой половине XIX веков* (М.: Канон+, 2009).

[2] А.Н. Круглов, *Кант и кантовская философия в русской художественной литературе* (М.: Канон+, 2012). См. также И.О. Дементьев, Рецензия на книгу *Кант и кантовская философия в русской художественной литературе*, А.Н. Круглов, *Кантовский сборник* 35, № 2 (2013): 102–113.

[3] Например, А.Н. Круглов, «Раннее кантианство в России: И.В.Л. Мельман и И.Г. Буле», *Кантовский сборник* 32, № 2 (2010): 39–51.

[4] Например, А.Н. Круглов. *Тетенс, Кант и дискуссия о метафизике в Германии второй половины XVIII века* (М.: Феноменология-Герменевтика, 2008); И.Н. Тетенс. *О всеобщей спекулятивной философии*. Введение, перевод и примечания А.Н. Круглова, предисловие Н. Хинске (М.: Канон+, 2013).

этого тезиса автор связывает с недостаточным знакомством его сторонников с источниковой базой и опровергает с опорой на опубликованные и архивные материалы. Другой тезис касается второй половины XIX – начала XX в. и состоит в том, что русская философия из-за присущих ей онтологизма и особой религиозности отторгала Канта (с. 12). И здесь более внимательное и менее пристрастное знакомство с ситуацией, представленной теперь уже преимущественно опубликованными философскими работами, заставляет признать, что неприятие идей и фигуры Канта никогда не было доминирующим, а некоторая симпатия к его философии встречается и в религиозной мысли. Кроме того,

> не являются уникальными и русские «чертыхания» в адрес кантовской философии – они впервые возникли за пределами России еще при жизни Канта сначала в протестантской, а затем и в католической среде, но до русской православной среды они докатились лишь спустя полвека (с. 13).

Первые шесть глав книги содержат переработанный и дополненный материал из монографии 2009 г. Сначала читатель видит Канта в русском Кёнигсберге в период Семилетней войны, его взаимодействие с властями, контакты с русскими офицерами и высказывания о русской армии и культуре в целом. Последнее дает автору повод сопоставить встречные оценки фигуры и идей Канта русскими военными в царский, советский и постсоветский периоды – с малоприятными для нашего времени результатами. Пожалуй, основная общая мысль этой главы состоит в том, что «русский период» в жизни Канта почти не повлиял на его занятия и строй мысли, но в целом – и это признает большинство немецких исследователей, в их числе не симпатизирующие России – четыре года пребывания Кёнигсберга в составе Российской империи благотворно сказались на развитии городской жизни, а следовательно, по меньшей мере косвенно, и на жизни Канта. Изображения магистра Канта «угнетенным субалтерном» либо «предателем родины» равно лишены оснований и питаются лишь эмоциями и воображением их создателей. Так, уже в первой главе заявляет о себе то, что можно назвать разницей между рецепцией и реакцией, между попыткой понять

и испытать на прочность идеи и факты – и эмоциональной оценкой задевших сознание и часто преувеличенных либо вовсе выдуманных черт кантовской философии и личности. Справедливости ради следует сказать – и Круглов пишет об этом с многочисленными примерами, – что недюжинной способностью выдумывать и преувеличивать обладал и Кант, например, вынося суждения о нациях и расах или упрямо считая историческими фактами очевидную даже для его современников и корреспондентов нелепицу (например, с. 183–184).

Сравнительно небольшая, но важная вторая глава посвящена кантовскому участию в Санкт-Петербургской академии наук. Как и российское подданство в годы Семилетней войны, членство Канта в академии служит у нас поводом для некоторой гордости и основанием для апологий философа перед лицом недоброжелателей. Тем важнее понимать характер интереса к идеям Канта, послуживший основанием для его приглашения в число российских академиков. Свет на этот интерес проливают данная Канту рекомендация и фигура рекомендателя, состав комиссии, а также знакомство с пониманием прусскими властями того, что представлял собой профессор Кант.

В 1786 г., когда умер Фридрих II, Кант, впервые находясь на посту ректора Альбертины, должен был в сентябре на проходившей в Кёнигсберге коронации приветствовать нового короля от лица университетской корпорации. Когда в декабре король обратился к делам Королевской Прусской академии наук, столь важной для его предшественника, он принял в ее состав новых членов, в числе которых был Кант. Король сделал это вопреки меморандуму своего ближайшего советника, будущего министра юстиции и главы церковного департамента Иоганна Кристофа Вёльнера, предлагавшего не расширять круг академиков, которые

> не делают ничего, кроме как встречаются раз в неделю и либо читают вслух бесполезные трактаты, либо болтают друг с другом по нескольку часов[5],

[5] Adolf von Harnack, *Geschichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, Bd. 2 (Berlin: Verlag von Georg Stilke, 1900), 313.

и заставить уже набранных заниматься задачами по «строительству шоссе», «улучшению овец и шерсти» и «улучшению скотоводства, чтобы польские быки больше не были нужны»[6].

Автору рецензии не удалось обнаружить обоснований введения Канта в состав Прусской академии. Однако Круглов описывает причины уважения к Канту со стороны Карла Авраама Цедлица, предшественника Вёльнера, в 1786 г. еще сохранявшего полученные от Фридриха II полномочия по управлению народным просвещением и духовными делами, деятеля закончившегося «века Просвещения», уже очевидно и предсказуемо разошедшегося во взглядах с новым королем и его окружением. Это уважение было основано прежде всего на кантовских заслугах в области физической географии. Кант читал курс по физической географии практически с самого начала своего преподавания и был широко известен как специалист в этой новой и важной для государственного хозяйствования области (с. 101). В полном соответствии с этой репутацией Канта, рекомендация в Петербургскую академию, данная известным географом, автором «Описания всех народов Российского государства» Иоганном Готлибом (Иваном Ивановичем) Георги, после упоминания заслуг Канта в области «умозрительной философии», также указывает на то, что «“Физическая география”, над которой он уже давно работает, без сомнения, еще умножит славу этого престарелого философа»[7]. В комиссии, принимавшей решение о принятии Канта и дюжины других почетных академиков, помимо математика Иоганна Эйлера, заседали только исследователи природы, включая рекомендателя, которые вряд ли основывали свое суждение о Канте на критической философии (с. 103).

Третья глава посвящена русским свидетельствам о Канте. Сравнительно хорошо известные сюжеты с участием А.Т. Болотова в годы Семилетней войны и Н.М. Карамзина в 1789 г. дополнены здесь более поздними и более прямыми, чем в «Записках», эпистолярными замечаниями Болотова о Канте и воспоминаниями И.М. Муравьёва-Апостола, переводчика и дипломата,

---

[6] von Harnack, *Geschichte*, 314.

[7] Т.Н. Кладо и И.М. Раскин, «И. Кант и Петербургская Академия наук», в *Историко-астрономические исследования* (М., 1956), 2: 372.

посетившего Канта в 1797 г. Глава дает понять, что русские посетители Канта и люди, глубоко разобравшиеся в его идеях, принадлежат к непересекающимся множествам.

Четвертая глава рассказывает о двух первых переводах работ Канта на русский язык. Перевод «Основоположения к метафизике нравов» Я.А. Рубана вышел в 1803 г., еще при жизни Канта. Для сравнения, на латынь эта фундаментальная для кантианской этики работа была переведена в 1796 г.[8], первый английский перевод вышел в 1798 г.[9], а французский – в 1830[10]. Интересно, что Рубан, в те годы преподававший в Черноморском штурманском училище в Николаеве, был также автором «Математической географии, почерпнутой из достоверных писателей и в пользу юношества выработанной» (1802). Другой ранний перевод – «Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного» Р.М. Цебрикова, изданный в 1804 г. Выбор работы, который Круглов обоснованно связывает с персональными научными интересами Цебрикова, также не был необычным для эпохи реабилитации чувств и интереса к национальным нравам: например, французский перевод «Наблюдений» вышел в 1796 г.[11], английский – в 1799[12].

В новой книге существенно переработан и детализирован обзор и анализ первой половины XIX в., благодаря чему пятая и шестая главы читаются как летопись университетской

---

[8] «Constitutio metaphysices morum», in *Immanuelis Kantii Opera ad philosophiam criticam. Latine vertit Fredericus Gottlob Born. Volumen primum quartum Volumen primum, cui inest Critica rationis purae*, vol. 2 (impensis Engelhard Beniamin Schwickerti, 1797), http://archive.org/details/bub_gb_dOoGAAAAcAAJ.

[9] Immanuel Kant, «The Groundwork of the Metaphysic of Morals», in *Essays and Treatises on Moral, Political, and Various Philosophical Subjects*, trans. William Richardson, vol. 1 (printed for the translator; and sold by William Richardson, 1798), http://archive.org/details/essaysandtreati01kantgoog.

[10] Sophie Grapotte, «Zur Geschichte und zum aktuellen Stand der Kant-Übersetzungen ins Französische», in *Kants Schriften in Übersetzungen* (Meiner, 2020), 82.

[11] Grapotte, «Zur Geschichte Und Zum Aktuellen Stand Der Kant-Übersetzungen Ins Französische», 75.

[12] Immanuel Kant, «Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime», in *Essays and Treatises on Moral, Political, and Various Philosophical Subjects*, trans. William Richardson, vol. 2 (printed for the translator; and sold by William Richardson, 1799), http://archive.org/details/essaysandtreati00kantgoog.

и духовно-академической философии в России с пофамильными очерками воззрений ведущих профессоров. Среди множества благообразных сугубо университетских деятелей есть и возмутители спокойствия, такие как П.Я. Чаадаев и А.А. Герцен, и реакционер от образования М.Л. Магницкий. Дополнительный контекст восприятию Канта русскими религиозными философами придает очерк аналогичной рецепции в немецком протестантизме и католицизме, в котором поучительно выглядит сходство возражений и оценок, подрывающее тезис о протестантской сущности философии Канта.

Седьмая глава «Попытки «расширения» и «преодоления» И. Канта и кантианства на рубеже XIX–XX вв.» открывается анализом рецепции кантианства в философии В.С. Соловьёва. Автор признаёт, что эта тема остается недостаточно изученной, получающей взаимоисключающие оценки, и в книге может быть представлена лишь очерком. Однако и очерк предлагает обширный комплекс основных проблем, объединяющих и разъединяющих двух мыслителей. Главная новизна здесь состоит именно в комплексности взгляда, не ограничивающего диалог Соловьёва с Кантом известными и очевидными сюжетами. Образец анализа соловьёвского «преодоления» Канта предложен автором в отношении двух вопросов: роли и статуса познающего субъекта и «аморфизма» в этике. По мнению Соловьёва, Кант, справедливо оценив свою новацию как «коперниканский переворот», был, однако, ограничен теоретическим уровнем своей эпохи и, подобно абсолютизировавшим место Солнца астрономам, абсолютизировал статус познающего субъекта. Принимая и продолжая кантовскую аналогию, Соловьёв предлагает переосмыслить этот статус, релятивизировав его в соответствии с уточнившимися научными представлениями. Подобные по направленности проекты продолжают строиться и сегодня.

Следующая попытка преодоления Канта, рассмотренная в главе, принадлежит Л.М. Лопатину. Автор утверждает, что часто вменяемая Лопатину и его современниками, и нашими антикантианская позиция, действительно на первый взгляд звучащая в некоторых его высказываниях, на деле существенно сложнее. Лопатин, также вопреки сложившейся в литературе оценке, достаточно глубоко изучал кантовскую теоретическую

философию по первоисточникам и обращался к ней в своих лекциях и трактатах. При этом в теории познания Лопатин, как показывает Круглов, находился в диалоге с доминировавшим на тот момент неокантианским прочтением Канта, обнаружив ряд интересных идей, в частности критикуя кантовское резкое противопоставление аналитических и синтетических суждений. Этику Канта Лопатин оценивал в целом высоко, но подвергал критике в частностях, при этом частности – например, вторая формула категорического императива – были ему известны неточно и, как предполагает автор, по второисточникам.

Третий раздел седьмой главы посвящен интерпретации и критике кантовской теории познания Е.Н. Трубецким. Если Лопатин читает Канта со значительной помощью Шопенгауэра, то для Трубецкого проводниками становятся неокантианцы, которых он критикует и от которых вместе с этим зависит. Объяснение позиции Трубецкого сопровождается познавательными экскурсами в историю понятий для прояснения (и демонстрации недостаточной обоснованности) применения русским философом термина «гносеология» в отношении кантовской теоретической философии. И здесь, и в предыдущих случаях высокая оценка строя и глубины кантовской мысли, уважение к достижениям кёнигсбергского философа со стороны его критиков, их оригинальные находки сопровождаются почти курьезными недоразумениями терминологического и текстологического свойства, мешающими и расширению, и преодолению. Однако здесь читатель имеет дело со сложной философской рецепцией.

Ситуация меняется в следующей главе «Полемика о “милитаризме” И. Канта в период Первой мировой войны». Здесь предметом становится эмоциональная реакция, берущая верх над интеллектуальной рецепцией. Энтузиазм принадлежит к числу важных понятий кантовской философии: мы подвержены этому аффекту перед лицом великих идей и возвышенных исторических событий даже чудовищного типа[13], и эта подверженность

[13] Кант, И. *Антропология в прагматическом отношении*, в *Сочинения по антропологии, философии политики и философии религии в трех томах*, под ред. Н.А. Дмитриевой и др. Том 1 (Калининград: Издательство БФУ им. И. Канта, 2024), 297.

есть знак предрасположенности человечества к моральному совершенствованию[14]. Эти соображения могут выступить некоторым оправданием страстного отношения к кантовской философии, описанного в данной главе. Автор показывает, что атаки на Канта в духе известного памфлета В.Ф. Эрна «От Канта к Круппу» не были оригинальным и уникальным для русской философии явлением: буквально такие же сравнения независимо звучали, например, во Франции (с. 608). Нападки на «милитаризм» кантовского разума в годы войны, при всей их риторической изобретательности, не обладали концептуальной глубиной – наиболее яркие выступления принадлежат области литературы, а не философии (с. 611). Проницательные находки, такие как ассоциирование рациональности и концентрационных лагерей Н.М. Соколовым в 1904 г. (с. 602), не были развернуты в продуманные позиции. Как показало последующее развитие философии, размышления о связи между разумом и насилием действительно могут расширить понимание этих явлений. Да и сама история взаимодействия русской культуры с кантовской мыслью предлагает интересные иллюстрации к этому сюжету: достаточно вспомнить об уроках баллистики, пиротехники и фортификации, которые Кант давал русским офицерам в годы Семилетней войны. Автор, однако, призывает отвлечься от ярких образов и задуматься над гораздо менее известными, но более осязаемыми преломлениями идей кантовского «мирного проекта» во внешнеполитических инициативах России конца XIX – начала XX в., опровергающими и образ Канта-«милитариста», и убеждение о национальной ограниченности и принадлежности отстаиваемых им идей.

Девятая глава «Этика И. Канта в дискуссиях русских марксистов» посвящена не только собственно этике, но более широкой теме восприятия Канта в дореволюционном и советском марксизме. Вопросы этики, или, скорее, реакции на этику, рассматриваются в связи с концептуальным и политическим противостоянием «ревизионизму» – программе, нацеленной

[14] Кант, И. *Спор факультетов*, в *Сочинения по антропологии, философии политики и философии религии в трех томах*, под ред. Н.А. Дмитриевой и др. Том 2 (Калининград: Издательство БФУ им. И. Канта, 2024), 330–333.

на прибавление к социально-экономическому учению Маркса кантианской этики и выработку реформистской программы как альтернативы революционному радикализму. Примечательно, что спорам русских марксистов во время Первой мировой войны не была свойственна эмоционально-образная экзальтация. Однако их теоретические усилия примирить марксистский материализм и классовую теорию с универсальной гуманистической нацеленностью кантовской этики к успеху не привели.

Десятая глава «Борьба с “фашистскими фальсификациями” немецкой классической философии в годы Великой Отечественной войны», помимо прочего, позволяет сравнить характер работы в военные годы с немецкой философией дореволюционных интеллектуалов и советских марксистов. Несмотря на отдельные выступления с критикой немецкой философии как предшественницы национал-социализма и даже несмотря на известные в СССР попытки нацистских идеологов как-то приспособить идеи Канта, общая позиция советских философов опирается на марксистский интернационализм и универсализм: сегодня не немцы, а мы наследуем всё лучшее, наиболее глубокое и прогрессивное в немецкой мысли, и в том числе в мысли Канта. Таков был посыл работ Г.К. Баммеля и В.Ф. Асмуса, написанных в рамках общей линии борьбы с «фашистской фальсификацией» немецкого идейного наследия. Другим центральным сюжетом главы оказывается знаменитое разбирательство вокруг третьего тома «Истории философии» в 1943–1944 гг. Завершается глава размышлением о современном понимании отношения немецкой философии и национал-социализма, которое существенно усложнилось и в концептуальном, и в фактическом отношении по сравнению с представлениями советских философов во времена войны.

Сквозь мозаику фактов и исторических суждений о смысле и ценности наследия Канта на читателя этой книги смотрит целое: наша философская культура, надежды и опасения которой мало изменились от времен знакомства с молодым Кантом до сегодняшних дней. Уважение к высоким устремлениям кантовской мысли и рациональный интерес к ее технологическим возможностям сочетается и чередуется в наших умах с негодованием и страхом чужого, а эмоциональные ассоциирования

Канта с вражескими идеями сопровождаются претензиями на обладание им как «трофеем». Философской публике запомнились и стрельба из-за Канта в ростовском пивном магазине, и обливание памятника Канту краской в Калининграде. Серьезность и страстность нашего отношения к великому философу не вызывают сомнений. Проявления наших эмоций настолько выразительны, что создают трудности для вынужденной соперничать с ними за внимание интеллектуальной работы. Однако работа ведется, и книга А.Н. Круглова задает в ней новый высокий ориентир.

МГУ имени М.В. Ломоносова **В.А. Чалый**
vadim.chaly@gmail.com

С.В. Луговой, отв. сост. и ред. *Образы Канта в Калининградском университете*. Калининград: Издательство БФУ им. И. Канта, 2024. – 313 с. ISBN 978-5-9971-0828-1.

DOI: 10.21146/0134-8655-2025-40-2-131-141 УДК 1(091)

В юбилейном 2024 г., когда весь мир отмечал 300-летие со дня рождения Иммануила Канта, вышел ряд посвященных ему книжных изданий. Среди них нельзя не упомянуть «Сочинения по антропологии, философии политики и философии религии» в трех томах, изданные БФУ имени И. Канта под редакцией Н.А. Дмитриевой, А.Г. Жаворонкова, А.Н. Круглова и В.А. Чалого, и включающие ряд ранее не публиковавшихся на русском языке текстов. Это и первая часть кантовской «Физической географии», подготовленная музеем Мирового океана в том же Калининграде. По заказу калининградского Кафедрального собора на острове И. Канта вышла в свет книга В.В. Балановского – «Кант. Просто», представляющая собой

© Румянцева Т.Г., 2025

научно-популярное введение в философию немецкого мыслителя, написанное доступным языком для широкой аудитории. В этом же 2024 г. в Беларуси была издана коллективная монография под редакцией профессора Т.Г. Румянцевой – «Кант и Беларусь».

Перечисляя такого рода юбилейные публикации, следует упомянуть еще одну, поистине знаковую работу, подготовленную на родине великого философа – «Образы Канта в Калининградском университете». Книга особенно примечательна тем, что в ней, как явствует из аннотации, изложена история изучения философского наследия Канта в Калининградском государственном университете. На протяжении прошедших десятилетий он именовался то педагогическим институтом, то Калининградским, то Российским государственным университетом, а с 2010 г. стал Балтийским федеральным университетом имени И. Канта. Авторы справедливо использовали в названии книги словосочетание «Калининградский университет», потому что именно в Калининградском университете начиная с 1967 г., когда он и был создан, действительно началось формирование «образов Канта». Именно Калининградский университет стал центром российского кантоведения, и не только по чисто историко-географическим причинам, как единственный в мире университет, носящий имя философа и располагающийся в городе, где он родился и творил. Став «естественным наследником» кантовской традиции, Калининградский университет начал и продолжает, теперь уже под названием БФУ, реализовывать грандиозную научно-просветительскую и культурную программу «возвращения Канта»; он также развивает активные контакты с кантоведами из Германии, Польши, Австрии и других стран.

Сами авторы обозначили жанр своей книги как «популярные очерки». Тексты и в самом деле во многом носят научно-популярный характер. И в этом я вижу одно из достоинств работы, способной «нормально» изложить столь сложного и мало доступного для непрофессионалов Канта. Хотя, конечно, наряду с историей университетского кантоведения, описаниями жизни философа, каждое из которых акцентирует разные стороны его биографии, есть в ней и высокопрофессиональные

философские очерки о конкретных проблемах его метафизики, моральной и политической философии. Более того, в книге затрагивается и ряд актуальных тем сегодняшнего дня, к примеру, был ли Кант расистом и колониалистом, а в приложении реконструируется портрет философа на фоне эпохи русских университетских философов и героев Великой Отечественной войны.

Если обратиться к тому, что, на мой взгляд, всё же является главным в этой работе, то это, конечно, попытка дать подробный очерк истории становления и развития калининградского университетского кантоведения. Потому что всё, что излагается в книге далее, это и есть заполнение этой истории – когда тщательно документированный историко-философский экскурс содержательно насыщается открытиями и результатами исследований преподавателей университета. Причем эти результаты излагаются почти в хронологическом порядке, начиная очерками тех, кто стоял у истоков, и заканчивая сегодняшними авторами, продолжающими дело зачинателей, демонстрируя профессионализм и преемственность в столь благородном деле, как изучение наследия своего великого теперь уже соотечественника.

Пройдемся по главам.

1. С.В. Луговой. Очерк истории калининградского университетского кантоведения.

Автор этой главы, открывающей первый раздел книги, доцент Сергей Луговой, который сегодня читает курсы, непосредственно освещающие философию Канта и его последователей, демонстрирует блестящее знание как научно-образовательной, так и научно-исследовательской инфраструктуры региона. Он подробно, шаг за шагом, в хронологическом порядке знакомит читателя с тем, как, собственно, всё и начиналось. Как усилиями энтузиастов в Калининграде была выстроена самостоятельная профессиональная исследовательская традиция. В разделе широко используется архивный материал, собственные воспоминания хотя и сравнительно молодого, но уже опытного педагога-исследователя, а также дается глубокий анализ всех описываемых им событий. Признаюсь, что даже мне, много раз посетившей Калининград, как участнице Кантовских чтений и других мероприятий, посвященных немецкому философу, было очень познавательно ознакомиться с этим очерком.

2. Л.А. Калинников. Как всё начиналось.

Этот раздел принадлежит перу автора, который стоял у истоков калининградского кантоведения. И потому его воспоминания, а данный фрагмент относится именно к жанру воспоминаний, особенно ценен. Зная Леонарда Александровича много лет, неоднократно слушая его выступления, читая его книги, так и видишь перед собой яркий, живой, очень эмоциональный, но в то же самое время глубоко аналитический документ эпохи. Будучи одним из тех, благодаря кому философия И. Канта постепенно приобретала статус важнейшего фактора академической жизни города, Калинников в то же самое время знакомит нас и с тем, как менялось ее место в общественно-политической жизни Калининграда 1970-х гг. Нынешнему поколению будет важно узнать из этого очерка то, как непросто было добиться присвоения имени философа университету, какие проблемы возникали в те годы, когда Калининград только начинал праздновать юбилеи и круглые даты философа. Читателю будет интересно познакомиться и с рядом фотографий, которые приводятся в конце очерка и относятся к эпохе 1970-х гг.: снимок самого корпуса КГУ, обложки памятных альбомов I и II Кантовских чтений, экспозиции музея Канта в КГУ и даже пригласительные билеты и программы студенческих конференций, посвященных философу.

3. Д.М. Гринишин, М.М. Михайлов, В.П. Прокопьев. Иммануил Кант. Краткий очерк жизни и научной деятельности.

Эта статья, принадлежащая перу первого заведующего кафедрой философии и научного коммунизма КГУ Д.М. Гринишина и его коллег, является наиболее объемной в книге. Она открывает второй ее раздел – «Научно-популярные очерки о Канте и его идеях». Эта статья впервые была опубликована в 1976 г. В ней излагается краткий очерк (строго говоря, не такой уж и краткий) жизни и деятельности Канта, а также описывается научное наследие философа. Авторы подробно, в духе тех лет, излагают основные проблемы его метафизики, дают обзор основных направлений практической философии, философии истории и политических взглядов, включая представления Канта о расах. Они затрагивают его полемику с Гердером и Гарве, уделяют определенное место взглядам Л.А. Калинникова

относительно кантовской концепции эволюции и т.п. Текст очерка носит явно популяризаторский характер, он воспроизводит ряд стереотипов и оценок 1970-х гг., как в стиле, так и в интерпретациях. В нём слабо освещаются поздние работы философа – его антропология, философия религии и эстетика; почти ничего не сказано ни о предшественниках, ни о последователях Канта. Конечно, так сегодня о Канте мы уже не пишем. Но учитывая реалии тех лет и даже несмотря на идеологическую окраску, очерк демонстрирует уважительное и в целом добросовестное отношение к фигуре Канта, что само по себе уже ценно как памятник философской педагогики советской эпохи.

4. *В.Н. Брюшинкин. Жизнь и философия Иммануила Канта.*

Этот текст вряд ли может считаться популярным из-за глубины осуществляемого в нём анализа. Его можно назвать образцом философской публицистики самого высокого уровня, так как автору удается одновременно строго излагать философские идеи и делать их понятными широкой аудитории. Очерк состоит из пяти частей, описывающих как жизнь, так и философию Канта. Однако, даже излагая основные вехи его биографии, Брюшинкин показывает нам философа как живого мыслителя, с которым можно вести дискуссию. Автор раскрывает то, что сам он назвал парадоксами Канта, подробно освещает историческое и современное значение его философии, знакомит нас с Кёнигсбергом тех лет и его культурой. Узнаем мы и о тех, кто оказал существенное влияние на мышление философа. В очерке дан подробный аналитический обзор, по сути, всех главных текстов Канта. Заканчивается он ставшими уже сакраментальными тремя кантовскими вопросами, включая, разумеется, и последний, – четвертый, о том, что такое человек. Подробно, вместе с Кантом, автор дает ответы на каждый вопрос, как бы венчая свое изложение столь блестящими аккордами. Несмотря на то, что текст также был опубликован достаточно давно, он сохраняет свою высокую научную ценность, являясь серьезным подспорьем не только для студентов, приступающих к изучению наследия мыслителя, но и для профессионалов-философов.

5. И.С. Кузнецова. Иммануил Кант.

Данный текст также не был подготовлен специально для рассматриваемого сборника и впервые был опубликован в 2013 г.

Он представляет собой своего рода введение в мир Канта, рассчитанное на тех, кто впервые, и вовсе не в качестве специалиста-профессионала, решил приобщиться к наследию великого философа. В тексте так и просвечивает глубоко неравнодушное отношение автора и его симпатия к личности самого Канта, к его человеческому облику. Здесь много интересных биографических деталей, которые явно пробуждают интерес к более подробному знакомству с кантовской философией. Присущая очерку ориентация на широкий круг читателей не позволила, однако, автору дать глубокий анализ учения Канта, особенно его трансцендентальной философии. Хотя, на мой взгляд, такая цель здесь, скорее всего, и не ставилась. Главное было дать обзор всего того, что связано с жизнью философа: его биографии, изложенной, кстати, очень эмоционально, в лучшем смысле этой оценки, его моральной философии, и не более. Тем не менее автор предельно точен в своем изложении, а выразительный и ясный стиль вызывает желание с удовольствием прочесть очерк до конца.

Третий раздел книги под названием «Три актуальные проблемы практической философии Канта» включает статьи представителей молодого поколения калининградских исследователей – два очерка А.С. Зильбера и статью А.В. Чалого.

6. А.С. Зильбер. Философия истории Канта в интерпретации Л.А. Калинникова: телеология и диалектика.

Зильбер обращается к такому важному аспекту учения Канта, как философия истории, анализируя ее в прочтении Л.А. Калинникова – одного из ключевых исследователей калининградской школы. В центре внимания автора находятся концепты телеологии и диалектики, что соответствует актуальным проблемам современной кантовской герменевтики. Статья отличается аналитической четкостью, умением автора одновременно осуществлять два уровня анализа – с одной стороны, идей самого Канта, а с другой – интерпретации Л.А. Калинникова. При этом идет не просто пересказ кантовского текста и его интерпретации, но и изложение собственного оригинального ви́дения исследуемого материала. Заметно, что А.С. Зильбер в целом солидарен с Калинниковым и не предлагает какого-либо альтернативного прочтения кантовской философии истории.

Следует отметить хорошее знание им как исходных текстов, так и концепции их интерпретатора, а также внимательное отношение к терминологии. Очерк показывает и то, как калининградская школа в лице Калинникова своевременно реагировала на ряд общетеоретических вызовов XX в., демонстрируя тем самым высокий уровень и значимость регионального кантоведения. В качестве замечаний отмечу: хотелось бы более четкой проработки понятия диалектики, заявленного в качестве одной из главных тем очерка. Осталось не совсем ясным, о какой диалектике Канта здесь идет речь – о трансцендентальной иллюзии или исторической противоположности целей природы и свободы. Статья выиграла бы включением в нее сравнительного анализа концепции Калинникова с западными интерпретаторами философии истории Канта (Cassirer, Yovel, Allison). Тем не менее в очерке Зильбера профессионально осуществлена реконструкция концепции Калинникова как оригинальной интерпретации философии истории Канта, в центре которой находится идея целенаправленности исторического процесса.

7. *В.А. Чалый. Иммануил Кант – расист и колониалист? Актуальные споры в калининградской перспективе.*

С этой статьей Чалого, которая является, пожалуй, одной из самых острых и актуальных в книге, я познакомилась еще тогда, когда она была впервые опубликована в «Кантовском сборнике», в самый разгар бурно распространявшегося на Западе в 2020 г. движения Black Lives Matter. И хотя активность такого рода протестов сегодня явно пошла на спад, вопросы, поднимаемые Чалым, и сегодня крайне актуальны. Рассуждая на тему: можно ли считать Канта расистом и колониалистом, автор фактически затрагивает более широкие проблемы современной культуры в контексте переоценки интеллектуального наследия Запада. Но обращение к фигуре Канта придает исследованию в том числе и уникальную региональную перспективу. С упоминания событий, когда «глобальные медиа жадно впитали фотографии «розового Канта», и начинается глава. Чалый подробно анализирует аргументацию тех авторов, которые приводят «наиболее решительные расистские высказывания Канта из разных его работ» и считают их частью системы базовых утверждений философа. Приводится и позиция «другой партии», которая

целиком и полностью отвергает наличие у Канта расистских тезисов. Сам автор очерка не стремится ни полностью оправдать, ни однозначно осудить Канта. Он предлагает взвешенный анализ его текстов, признавая наличие расистских высказываний в ранних трудах, и одновременно указывает на их развитие и возможный пересмотр в более поздний период. Хотя можно было бы подробнее рассмотреть эти поздние работы Канта (после 1790-х гг.). Методично и обоснованно анализируя критику Канта с позиций постколониальной теории, автор избегает при этом какой-либо тенденциозности. И всё же его позиция выглядит несколько осторожной и даже расплывчатой, что не дает возможности понять его собственную точку зрения на моральную и интеллектуальную ответственность Канта. Тем не менее в завершение очерка Чалый аргументированно показывает, что оценка философа должна сегодня носить конкретно-исторический характер, и, главное, она требует скрупулезной работы с первоисточниками, текстами самого Канта, учитывая контекст и правильное понимание используемой им терминологии. Сам автор, кстати, как раз и демонстрирует такую корректную работу с источниками и вторичной литературой, приводя англоязычные и немецкоязычные исследования. Полагаю, что глава особенно важна в образовательном и полемическом контексте современной философии.

8. А.С. Зильбер. Политическая философия Канта в поле его полемики с современниками.

Еще одна статья Зильбера вводит нас в интеллектуальный контекст XVIII в., где Кант показан как участник живой полемики с современниками. Достоинством очерка как раз и является сам подход Зильбера к политической философии Канта: рассмотрение ее сквозь призму критики других мыслителей. Большое внимание в тексте уделено анализу кантовской полемики с Гердером, представителями раннего романтизма и просветителями, критике Кантом ряда популярных в XVIII в. философских принципов (эвдемонизма, патернализма, антропологического пессимизма и т.п.). Это позволяет четче выявить особенности собственно кантианской позиции и, более того, показать, что процесс формирования его политических взглядов осуществлялся в постоянном диалоге с интеллектуальной

средой эпохи. Характеризуя политическую философию Канта как «идеалистическую» и в то же время учитывающую проблематичность воплощения идеалов в реальную жизнь, автор аргументированно демонстрирует, как немецкий философ постоянно балансирует между абстрактным моральным идеалом и конкретной реальной практикой. Текст очерка отличается точным профессиональным языком, корректным использованием философской терминологии и в то же время доступностью не только для специалистов-философов. Однако сосредоточенность на контексте XVIII в. обернулась недостаточной освещенностью полемики с современными авторами. В тексте она сведена скорее к упоминаниям, а не к детальном анализу. Можно отметить и недостаточное внимание к вопросу о влиянии политической философии Канта на такие направления, как неокантианство, марксистская философия и т.п. Кроме того, с одной стороны, очерк впечатляет обилием ссылок, привлечением большого количества работ самого Канта и его оппонентов. А с другой, – ощущается некоторая перегруженность текста этими ссылками, несколько препятствующая восприятию самого текста.

9. В.С. Попова. Портрет Иммануила Канта на фоне эпохи русских университетских философов и героев ВОВ.

Завершающий книгу очерк включает несколько самых разных жанров: это и философский анализ, и биография, и то, что можно было бы назвать тщательной мемориальной заботой. И хотя, казалось бы, главный сюжет разворачивается здесь вокруг истории портрета Канта, принадлежавшего А.И. Введенскому, автор преследует куда более грандиозную задачу – показать, как происходило становление самостоятельной университетской философии в России во второй половине XIX – начале XX в. Важно, что она аргументированно утверждает, что процесс поиска русской философией собственной идентичности осуществлялся через своеобразное «преодоление» идей Канта. В тексте подробно освещаются пути этого преодоления, и особое место здесь отведено фигуре А.И. Введенского – петербуржского университетского философа, которого многие по праву называли «заместителем» Канта в России и правоверным кантианцем. К 30-летнему юбилею научно-педагогической

деятельности ему был подарен большой литографический портрет Канта работы Карла Бауэра, на котором запечатлены подписи ставших сегодня знаковыми его почитателей – Н.О. Лосского, И.И. Лапшина, В.Э. Сеземана, Б.В. Яковенко, С.Л. Франка, и Л.П. Карсавина и т.д. Через историю этого портрета, пережившего вместе с семьей Введенского многие драматические события XX в. и бережно хранимого потомками профессора в семье его внука И.М. Лихарева, Поповой удалось очень зримо и трепетно воспроизвести атмосферу философского наследия, которое продолжает жить и сегодня в новых поколениях. Автор рассказала и о том, что три внука Введенского прошли через Великую Отечественную войну, а один из них, награжденный многими орденами и медалями, сумел выжить и сохранить подаренный дедом портрет. В 2012 г. он был сфотографирован для одного из изданий о Введенском, и эта фотография портрета приводится в завершение очерка Поповой, которая делает вывод о неизбывности Канта для русского человека, особенно когда он не абстрактен, а глубоко связан с личной историей и судьбой, в данном случае – конкретной семьи.

Полагаю, что рецензируемый сборник – «Образы Канта в Калининградском университете» – можно рассматривать как серьезное научное и культурное явление, которое вносит значительный вклад не только в изучение рецепции и интерпретации философии Канта в локальном академическом контексте за счет демонстрации многогранности кантовской традиции в университетском сообществе данного конкретного региона. Невзирая на этот, казалось бы, локальный статус, книга будет интересна самому широкому кругу исследователей кантовского наследия. Текст выполнен на высоком профессиональном уровне, отдельные очерки, написанные в разное время и отличающиеся как концептуальным разнообразием, так и разным уровнем глубины анализа, тем не менее тематически сбалансированы между собой. Достоинством работы является также включение в нее малоизвестных до сегодняшнего дня архивных материалов, хотя калининградцы всегда уделяли большое внимание работе в архивах и переводам ранее неизвестных текстов Канта. Важно, что мы действительно увидели разные «образы» Канта, и в этом главный результат исследования, высокий научный,

педагогический и культурный потенциал которого может и должен быть полезен не только для специалистов, изучающих философию Канта.

Белорусский государственный университет

Т.Г. Румянцева
t.rumyan30@gmail.com

В.В. Сидорин, отв. ред. *Творческое наследие Н.Я. Данилевского: история и современность*. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2024. – 216 с. ISBN 978-5-98712-408-6 (Серия «Древо смыслов»).

DOI: 10.21146/0134-8655-2025-40-2-141-149 УДК 1(091)

Вниманию читателя предлагается книга, посвященная известному русскому философу XIX в. Николаю Яковлевичу Данилевскому, который занимает особое место в истории отечественной мысли благодаря сформулированной им концепции культурно-исторических типов. Настоящая монография создана коллективом авторов и состоит из двух разделов: «В кругу современников» и «Идейное наследие Н.Я. Данилевского в истории русской мысли».

Книга представляет собой серьезное научное исследование, опирающееся на анализ литературы, архивных документов, писем, предоставляя читателю возможность самостоятельного изучения целого пласта малоизвестных источников. Скрупулезное следование фактам и текстам не оставляет места домыслам, но предполагает свободу суждений. Достоинством книги является то, что авторам удалось передать атмосферу времени, когда жил и творил Данилевский, а также показать связь идей на протяжении последующих десятилетий обсуждения проблемы «Россия и Европа», никогда не теряющей своей актуальности. Размышления Данилевского о будущем России основаны на идее восточнославянского культурно-исторического типа.

© Авдеева Л.Р., 2025

Он является одной из оригинальных цивилизаций, одной из жемчужин в ожерелье сбывшихся и несбывшихся культур, а не единственно истинным мессиански предсказанным «третьим Римом». В книге показано, что эта идея отдаляет его от традиционного консерватизма, веками вынашивавшего идею об особом предназначении России. Авторы корректно высказываются по поводу политических взглядов Данилевского, подчеркивая неоднозначность и многомерность его суждений. Сложность интерпретации его воззрений состоит в том, что его построения находятся то «вне политики», то, напротив, в самом горниле идеологических столкновений. Данилевский буквально заставляет читателя то занять уравновешенную философскую позицию стороннего наблюдателя, эрудита, разбирающегося в мировой истории, то озаботиться происходящим и включиться в борьбу, исход которой зависит от его непосредственного участия. Опираясь на труды современных исследователей, авторы предлагают уйти от чрезмерной политизации его идей и сосредоточиться на внутренней логике построений и смысле теории.

Книга начинается со вступительной статьи А.В. Смирнова «Мыслитель завтрашнего дня: Н.Я. Данилевский и ключевые идеи учения о всечеловеческом (вместо Введения)». В ней ставится ряд вопросов методологического характера и подчеркивается необходимость различения категорий «всечеловеческое» и «общечеловеческое», на котором построена теория Данилевского (эта оппозиция может быть полезна и при анализе других теорий универсалистского типа, например славянофильства и западничества). Смирнов подчеркивает принципиальность различения понятий «государство» и «цивилизация» и выделения – при анализе глобальных процессов – нескольких уровней событий – силового, политического, социально-экономического и культурно-цивилизационного, как глубинного основания всех предыдущих. Он замечает, что эвристический потенциал мысли Данилевского заключается в исследовании различных типов рациональности как особых типов целеполагания: на этой идее основана теория множественности цивилизационных проектов, ни один из которых не должен быть утрачен, но и не является приоритетным. Наследие Данилевского ставит перед современными исследователями задачу – «расшифровать начала культурно-исторических

типов», лежащих в основании больших современных культур – европейской, арабо-мусульманской, индийской, китайской. Выполнить эту работу для России – это значит не просто понять ее тысячелетнюю историю, но и «прочертить путь в будущее». Идея всечеловечества Данилевского содержит в себе перспективу диалога культурно-исторических типов, всесубъектную перспективу. С учетом этих понятий могут быть очерчены контуры будущего идеала взаимодействия народов. Несмотря на то, что в своей теории Данилевский сделал акцент на будущности восточнославянского культурно-исторического типа, в его учении заложены перспективы для более широких интерпретаций.

А.В. Малинов в своей статье «Из истории петербургского славянофильства: Н.Я. Данилевский и В.И. Ламанский» исследует взаимное влияние друг на друга Данилевского и Владимира Ивановича Ламанского. Ламанский – основатель «исторической школы» и создатель направления «славянских изучений в России» – предложил учение об «образованности» как синониме понятия «цивилизация», где решающее значение имеет язык или «доминирование одного из наречий». С его точки зрения, величайшее благо для развития человечества – способность языка противостоять бесконечной дифференциации и раздроблению, противодействующим развитию науки. Если говорить о славянстве, то условия для складывания самобытной культуры – это русский язык. Малинов показывает взаимовлияние Ламанского и Данилевского в их размышлениях о нравственных, этнографических, исторических отличиях европейского и славянского типов, а также разное видение ими перспектив славянства: федеративный «Всеславянский союз» Данилевского и мечта о сильном едином государстве, где существуют разнообразные племенные стихии и «выработанный литературный язык» как геополитическая реальность, Ламанского.

В статье К.В. Ворожихиной«Н.Я. Данилевский и Ф.М. Достоевский о всечеловеческом» рассматривается диалог Достоевского с Данилевским на страницах «Дневника писателя» за 1876–1877 гг. В этом диалоге основным оказывается вопрос о соотношении политики и нравственности. Данилевский принципиально разводит эти понятия, полагая, что геополитические процессы должны быть исследованы без привлечения

понятий нравственности, чтобы не затуманить, не исказить картину появления и исчезновения различных цивилизаций. Для Достоевского, напротив, нравственные отношения пронизывают государственно-политическую форму и неотделимы от исторической перспективы и ретроспективы: с точки зрения морали должны оцениваться не только личные, но и любые общественные отношения. Достоевский формулирует в этой полемике идею спасения Европы и всего мира через распространение идей правды, любви и веры. Предназначение России, с его точки зрения, – привнесение мысли о «всечеловечности», связанной с христианским универсализмом, где взаимопомощь и милосердие осуществились бы во всей полноте. Ворожихина показывает эволюцию этой идеи – от Ф.С. Тютчева, Н.Ф. Федорова, В.С. Соловьёва до эпохи Серебряного века и первой мировой войны (В.Ф. Эрн, В.И. Иванов, Н.С. Трубецкой, Л.П. Карсавин).

О.Л. Фетисенко в своей статье «Константин Леонтьев за чтением Данилевского» проделывает огромную работу по систематизации всех упоминаний Данилевского у К.Н. Леонтьева. «Ученик», «последователь», «единомышленник» Данилевского – выдающийся мыслитель Леонтьев не испытывает неловкости, подчеркивая свой пиетет по отношению к создателю «России и Европы» и не закрывая вместе с тем для себя возможности критики некоторых его идей. Фетисенко зафиксировал в своей статье мысли и настроения современников, размышлявших вместе с Леонтьевым и находивших в его теории подтверждение собственных мыслей. Перед нами предстает плеяда ценящих и понимающих друг друга мыслителей, которые делятся друг с другом своими замыслами и сомнениями, следуя стезей, проложенной великими предшественниками и расширяя ее до пределов всечеловеческого понимания. Читатель получает возможность не только познакомиться с идеями современников Данилевского, но и вступить в полемику с влиятельными интеллектуалами XIX и XX столетий.

А.А. Тесля в своей статье «Н.И. Кареев как интерпретатор Н.Я. Данилевского» ставит вопрос: «Действительно ли журнальная публикация и первое издание трактата Данилевского изначально не были заметным событием для интеллектуального

читателя России?» Подобное суждение бытует в исследовательской литературе, но должно быть признано ошибочным. Тесля показывает изменение журнального пространства во второй половине 60-х гг. XIX в. и обрисовывает позиции журнала «Заря», где в 1869 г. впервые была опубликована «Россия и Европа». Он также исследует интерпретацию теории Данилевского Н.И. Кареевым в его статье 1890 г. «Теория культурно-исторических типов», которая была направлена на ее освобождение от публицистичности, что позволяло раскрыть ее теоретические основания и смысл, уклоняясь по возможности от «идеологических баталий» века, а также выявить присутствовавшие в ней противоречия – например, существование «призрака общей истории», заставляющего отдавать приоритет идее последовательного появления культур при забвении вопроса об их сосуществовании. Позитивистский взгляд Кареева на историю, стремление сравнить идеи Данилевского с господствовавшей в XIX в. гегелевской историософией дает возможность оценить Данилевского как самостоятельного теоретика, со своими достоинствами и недостатками. Предлагаемая автором стратегия «деэкзотизации» Данилевского состоит в том, чтобы рассматривать его теорию в рамках сугубо русских споров и в то же время иметь в виду, что ни один из известных мыслителей мирового масштаба не избежал соблазна привнести элементы локального национально обусловленного колорита в систему своих рассуждений, особенно когда это касается философии истории.

В.В. Сидорин в своей чрезвычайно информативной статье «К творческой истории “России и Европы” Н.Я. Данилевского: о черновике трактата в Отделе рукописей РНБ» разворачивает перед читателем образец изучения архивных материалов и текстологической работы. Его фундированный в текстологии подход позволяет сделать важные выводы и преодолеть многие стереотипы, которые часто являются препятствием на пути исследователя. Автор дает возможность читателю проникнуть в «мыслительную лабораторию» философа и проследить становление категорий, понятий, формулировок, используемых Данилевским, показать его скрупулезную и системную работу над текстом, уход от категоричности утверждений. Впервые

описывается история появления первой публикации сочинения, что дает возможность погрузиться в реальный мир споров, обсуждений и в конечном счете становления концепции Данилевского. В статье отмечается, что трактат «Россия и Европа» стал одной из наиболее издаваемых книг в России XIX в. До конца 1890-х гг. она была издана 5 раз. Вторая волна издательской деятельности – почти через 100 лет начиная с 1991 г., что является свидетельством возросшего интереса к истории отечественной философии в целом и объясняется во многом и политическими реалиями этого времени. В результате анализа авторского варианта рукописи, хранящейся в фонде Данилевского в отделе рукописей РНБ, у автора появилась возможность вникнуть в детали интеллектуальной работы Данилевского, а также воссоздать историю появления первого издания «России и Европы», что, в свою очередь, позволило уточнить время написания текста (ноябрь 1865 – весна 1866 г.). Сидорин показывает то, как интерес к Данилевскому коррелирует с социально-историческими изменениями, что является неоспоримым доказательством его принадлежности к вечной и возрождающейся классике.

К.Б. Ермишина в своей статье «Н.Я. Данилевский и евразийство: преемственность идей или борьба концепций?» анализирует современную литературу, показывающую взаимосвязи идей Данилевского и евразийцев. На основе этого анализа она делает вывод о существовании трех точек зрения на взаимоотношения славянофилов и евразийцев: евразийцы являются духовными наследниками славянофилов; между ними есть как сходства, так и различия; их цивилизационные проекты являются конкурирующими. Автор предлагает еще один подход: противопоставление евразийцев Данилевскому и славянофильству в принципе некорректно, поскольку евразийство не является однородным течением и представляет собой синтетическую систему идей, где парадоксально сочетаются принципы структурализма и органицизма. Следовательно, необходима детализация и более широкое рассмотрение картины мира евразийцев и Данилевского.

Статья В.В. Сапова «Питирим Сорокин о Н.Я. Данилевском» посвящена изложению идей П.А. Сорокина, касающихся

природы социологии как науки и актуальных споров по поводу прогресса, роли различных видов искусства в истории и религии, в общественной жизни. Интерес к «эстетическим философиям истории» приводит Сорокина к анализу теорий Данилевского, О. Шпенглера, А. Тойнби, В. Шубарта, Н.А. Бердяева, причем Данилевский назван «настоящим предшественником» вышеназванных мыслителей. Идеи Шпенглера, по его словам, – практически повторение социальных построений Данилевского и Леонтьева. Даже обращаясь к критике подобных концепций, Сорокин признает их историческую и логическую связанность, вводя, таким образом, Данилевского в круг наиболее авторитетных, всемирно известных и влиятельных мыслителей. Безусловно целесообразным представляется также включение в сборник следующей за работой Сапова статьи Сорокина о Данилевском (П. Сорокин. «Николай Данилевский»), перевод которой осуществлен всё тем же В.В. Саповым. Ранее доступный лишь узкому кругу специалистов, теперь этот текст представлен на суд взыскательного читателя, который найдет для себя немало интересного. Статья представляет собой изложение основных идей историософии Данилевского с целью ознакомления западного читателя с незнакомым ему миром русской мысли XIX в., при этом справедливо подчеркивается, что «Россия и Европа» – работа, «жизненность которой с течением времени скорее возросла, чем уменьшилась».

С.И. Бажов в своей работе «О месте идейного наследия Н.Я. Данилевского в истории русской философской мысли» не без основания подчеркивает, что роль Данилевского в мировой философии как родоначальника теории локальных цивилизаций, сторонника цивилизационного подхода «сформулирована более отчетливо», чем его место в истории русской мысли. Это объясняется в определенной степени многоплановостью его учения. Идеи Данилевского особенно актуальны сегодня, в период столкновения теорий глобализма, мультикультурализма и многополярности мира. В статье представлены и основные положения концепции культурно-исторических типов, и оценка их современниками, и контекст истории русской историософской мысли – от славянофилов, К.Н. Леонтьева, Ф.М. Достоевского, В.С. Соловьёва до религиозно-философского ренессанса

начала XX в. П.Н. Милюков, Г.В. Флоровский, П.Н. Трубецкой продолжали вдохновляться идеями предшественников, анализировать их смысл и ценность прогностических построений. Христианский универсализм и цивилизационная самобытность, историческое предназначение России – именно на эти идеи опирались последователи и критики теории Данилевского. Бажов рассматривает ключевые понятия теории Данилевского – «естественная классификация», «формы исторической жизни человечества», «европоцентристская установка» и др. – и делает вывод, что Данилевский был серьезной вехой в разворачивавшемся философско-политическом дискурсе по поводу судеб России и Запада, – дискурсе, который не только не получил своего завершения в прошлом веке, но и набирает новую силу в нынешнем.

Статья О.Н. Данилевской и Т.В. Гонсиоровской «Имение Н.Я. Данилевского Мшатка: прошлое и будущее» посвящена, как видно из ее названия, усадьбе Данилевского. Недалеко от Фороса, на южном берегу Крыма, находится созданный Данилевским и его семьей «философский парк» в бывшем имении Мшатка, которое принадлежало ему начиная с 1867 г. и стало одним из центров культурной жизни Крыма. Здесь были написаны экономические и политические статьи, шла работа над трудом «Дарвинизм. Критическое исследование». Среди гостей Данилевского здесь бывали Н.Н. Страхов, П.П. Семенов-Тян-Шанский, И.С. Аксаков, А.Н. Майков, А.А. Фет, Л.Н. Толстой. Здесь Данилевский провел последние годы жизни и был похоронен. Он создал оазис, в котором было акклиматизировано и высажено более 300 видов растений со всех концов света. Планирование усадьбы было осуществлено в соответствии с образами различных видов цивилизаций, выделенных Данилевским в «России и Европе». Возрождение усадьбы и парка, сохранение места жизни и творчества ученого – почетный долг современников.

В целом рецензируемая книга представляет собой значимую веху в изучении творческого наследия Данилевского, идей его современников и мыслителей XX столетия. Она знакомит читателя с целым пластом историко-философских исследований, но вовсе не ставит точку в изучении проблем, а, напротив,

показывает актуальность и историческую необходимость обращения к вопросам национальной идентичности, взаимодействия различных культур, сохранения и преумножения духовных и материальных ценностей.

Знание идей, на основе которых формировалась культура России, понимание взаимосвязей, которые существуют между народами и этносами, приобретают сегодня особую важность. Работа в этом направлении должна быть постоянной и достаточно интенсивной, и коллективный труд «Творческое наследие Н.Я. Данилевского: история и современность», безусловно, является весомым вкладом в решение этих вопросов. Несомненно, он вызовет интерес не только у профессионалов, но и со стороны самого широкого круга читателей.

МГУ имени М.В. Ломоносова **Л.Р. Авдеева**
alrlot@yandex.ru

Визгин В.П. *Одиночество и свобода: очерки истории швейцарской философии XIX века*. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2024. – 370 с. ISBN 978-5-98712-425-3.

DOI: 10.21146/0134-8655-2025-40-2-149-154 УДК 1(091)

Новое исследование Виктора Павловича Визгина посвящено нестандартной для отечественной академической традиции проблематике. Швейцарская философия периода ее расцвета до сих пор не становилась предметом пристального изучения со стороны российских ученых. Раскрытие автором содержания того предметного поля, которое ускользало прежде от внимания нашего философского сообщества, важно не ради «заполнения» неких несущественных лакун, но для воссоздания более полной и точной картины развития европейской и российской культуры в один из наиболее насыщенных событиями период

© Кротов А.А., 2025

всемирной истории. Избранный автором ракурс исследования не может не импонировать многомерностью поставленных целей.

Работа не сводится к скрупулезному анализу текстов швейцарских мыслителей. Анализ такого рода, конечно, в книге присутствует и выполнен с безупречной точностью. Но цели автора этим не ограничиваются. Его подлинный замысел – показать реальное взаимодействие философских традиций, раскрыть роль швейцарской философии как посредника в диалоге французской и немецкой мысли. Присутствует в работе и не менее важный смысловой пласт, связанный с темой восприятия рассматриваемых автором идей в русской философии.

Два главных героя книги Визгина – Анри Амьель и Шарль Секретан. Отметим, что обращение к ним выглядит логичным продолжением исследований нашего автора, затрагивающих швейцарскую философскую культуру в ее взаимодействии с французской мыслью (речь о руссоизме и Жермене де Сталь)[1].

Автор книги не ограничивается историко-философской реконструкцией взглядов Амьеля и Секретана. Он анализирует их труды, сопереживая своим героям, но не умалчивая о слабых сторонах их учений и не скрывая собственной философской позиции. Перед нами – книга философа, размышляющего о фундаментальных мировоззренческих проблемах, отталкиваясь от заинтересовавших его концепций XIX столетия.

Визгин справедливо подчеркивает специфику культурной и философской среды, выступающую общим элементом, объединяющим творчество обоих мыслителей.

> Амьель и Секретан принадлежали к интеллектуальной элите швейцарского и французского протестантизма середины XIX в. Это был круг людей, вовлеченных в тот мир идей, основу которого, помимо общего наследия протестантской религиозности, составляли традиции французского спиритуализма, идущего от Мен де Бирана (1766–1824), и немецкого классического идеализма от Канта до Шеллинга (с. 7).

[1] В.П. Визгин, *Очерки истории французской мысли* (М.: ИФ РАН, 2013).

Но отмечает он и резкие контрасты, сопряженные с их жизненным и творческим путем. Будучи знакомы друг с другом, друзьями они так и не стали. Амьель, всю жизнь остававшийся холостяком, не достиг академических высот, хотя был профессором философии. Его главные достижения лежат не в сфере преподавания, а связаны с «Дневником», изданным уже после его смерти. Секретан же, напротив, ценил семейный быт, активно вмешивался в политическую борьбу своего времени, был хорошо известен современникам в качестве автора ряда книг, посвященных религиозной и философской проблематике. Ему принадлежит один из шедевров XIX в. – двухтомная «Философия свободы». Амьель – моралист, погруженный в тонкий психологический самоанализ. Секретан – философ, сконцентрировавшийся на теме свободы, оригинально ее интерпретирующий, связывающий ее с проблематикой природы бытия и христианской моралью.

Амьель чувствовал духовную близость с Мен де Бираном, автором «Личного дневника», но также и критиковал его под влиянием немецких философов. Общая оценка Визгина поэтична, равно как и философична:

> Читая дневник Амьеля, мы слышим внутреннюю речь мыслящей души, подобно голосу одинокой скрипки, доносящей до нас экзистенциальную тревогу, скепсис и пессимизм человека XIX в. (с. 8)

Не всё вызывает восторг в этой внутренней речи у нашего автора. При всей ее искренности и изысканности, Визгин замечает в ней и «металлический привкус» далеких от жизни рассудочных схем. В целом же Визгин использует «Дневник» Амьеля как средство приблизиться к пониманию ментальности XIX в., для которой характерна, как он отмечает, «априорная установка на идеальность». Этой общекультурной установки автор не видит в наше время. В прошлом она нередко сопровождалась поклонением абстракциям, что влекло за собой непримиримые столкновения ценностных ориентиров.

Слабой стороной учения Амьеля автор по праву объявляет его философию истории. Она выглядит примитивной схемой, лишь отдаленно напоминающей о реальных событиях.

> Читать его версию войны 1812 г. нам просто смешно. Мол, великий Наполеон нес свободу и цивилизацию потомкам диких кочевников… (с. 39)

Разумеется, не этой своей стороной наследие Амьеля может быть в первую очередь интересно современному читателю. Для ценителей русской культуры прежде всего важна его роль в эволюции взглядов Льва Толстого. Визгин справедливо отмечает, что, по существу, именно Толстой первым познакомил русскую читающую публику с духовным миром Амьеля. Русский писатель полагал, что Амьель приблизился к истинному пониманию христианства, именно поэтому сам выбрал отрывки из «Дневника», которые появились с его предисловием в переводе М.Л. Толстой (1894 г.). «Дневник» женевского философа Лев Толстой относил к числу лучших книг, созданных выдающимися представителями человечества. Это, по его мнению, книга «мудрости, поучительности, утешения», хотя и не лишенная недостатков, к коим великий русский писатель относил «балласт эстетического образования», вовсе не нужный для дела спасения.

Шарль Секретан также не остался без внимания со стороны русских философов. Его упоминают в своих исследованиях, связанных с проблематикой свободы, Н.О. Лосский и Н.А. Бердяев. Визгин таким образом резюмирует учение лозаннского профессора:

> философия Секретана есть христианский либерал-солидаризм, метафизический горизонт которого задан учением о свободе как абсолюте (с. 127).

Личностные истоки философии Секретана он связывает с религиозным переживанием вечности. Отсюда стремление к построению «апологетики философской», каковую автор монографии именует «сверхцелью» творческих усилий Секретана. Как и Амьель, Секретан использовал в качестве точки опоры учение Мен де Бирана, равным образом и немецких философов (Канта и Шеллинга). Правда, истолковывал он их отнюдь не в тождественном Амьелю ключе. Концепция Секретана несовместима с позитивизмом, хотя лозаннский профессор и стремился отдавать должное науке. При этом, как тонко подмечает Визгин,

> В основу его философствования о мире, человеке и Боге был положен факт морального сознания как зова совести и долга (с. 102–103).

Размышляя по вопросу о соотношении философии и религии, Секретан отказывался признать тезис об их взаимной независимости. Свободный поиск философского разума, по его мнению, обнаруживает в христианстве наиболее полные ответы. Но речь не идет о подчинении одного начала другому. Знание механизмов эволюции не дает понимания того, почему они действуют. Для решения этого вопроса, согласно Секретану, требуется обращение к христианской философии свободы. Для него прогресс обусловливается Провидением, допускающим наличие свободно действующих моральных существ. Механическую же концепцию прогресса Секретан категорически отвергал. Поэтому человек не может предвидеть абсолютно точно будущее мира.

Происхождение религии Секретан связывал с моральным чувством, отсылающим к представлению о долге. Общество поддерживается религией, ее ослабление делает его неустойчивым. Секретан считал современную цивилизацию умирающей из-за распространения безверия. Симптомами ее крушения могут стать будущие «массовые бойни», неизбежные в период ослабления роли религии. Но даже после некой возможной исторической «катастрофы» человечество способно восстать из пепла благодаря росткам религии.

С точки зрения автора монографии, историческая ценность философии Секретана в том, что она позволяет убедиться в бесплодности абстрактно-дедуктивного метода изучения проблемы свободы.

> Поэтому один из главных выводов, делаемый нами из изучения опыта Секретана, состоит в том, чтобы в исследовании свободы идти экзистенциально-феноменологическим путем (с. 311).

Но это не означает, что такого рода путь должен быть повторением маршрута лозаннского философа. Ибо, по мнению автора монографии о нём, философии Секретана недостает разработки богочеловеческого аспекта проблемы свободы. «Дело в том,

что само таинство Воплощения вынесено им за пределы его метафизики» (с. 326). Потому-то содержание свободы раскрыто Секретаном, по мысли Визгина, «не в полной мере».

Примечательны размышления автора монографии о различии в отношении к Другому в западной и российской культуре. В западной модели, говорит он, преобладает момент привязанности к собственной индивидуальности.

> Отсюда современная западная идеология терпимости как толерантности – Другое надо претерпевать, заставлять себя его выносить в интересах мирного сосуществования. При этом о симпатии к нему, тем паче о любви нет и речи. У нас же другой тип отношения […]. Своеобразие другого народа нас не раздражает, а, скорее, привлекает, в отличие от западного человека, привыкшего к завышенной самооценке и всей своей цивилизации (с. 116).

Отдельный раздел книги посвящен сопоставлению идей Секретана и русских мыслителей – Бердяева, Толстого, Тютчева. Немалую историко-философскую ценность имеют помещенные в приложении к основному тексту переводы автора из переписки Секретана с Феликсом Равессоном и Шарлем Ренувье, а также статьи Александра Маурера, лично знавшего лозаннского философа. Новая книга расширяет представления не только о зарубежной, но и нашей собственной культуре.

МГУ имени М.В. Ломоносова **А.А. Кротов**
krotov@philos.msu.ru

Эдмунд Гуссерль. *Логические исследования*. Т. I. Перевод с немецкого Э.А. Бернштейн под редакцией и с предисловием С.Л. Франка; новая редакция Р.А. Громова, В.И. Молчанова. М.: Академический проект, 2024. – 309 с. ISBN 978-5-8291-4258-2.

Эдмунд Гуссерль. *Логические исследования*. Т. II. Ч. 1. *Исследования по феноменологии и теории познания*. Перевод с немецкого В.И. Молчанова. М.: Академический проект, 2024. – 660 с. ISBN 978-5-8291-4260-5.

Эдмунд Гуссерль. *Логические исследования*. Т. II. Ч. 2. *Элементы феноменологического прояснения познания*. Перевод с немецкого В.И. Молчанова. М.: Академический проект, 2024. – 335 с. ISBN 978-5-8291-4260-5.

DOI: 10.21146/0134-8655-2025-40-2-155-163 УДК 1(091)

Издательство «Академический проект» впервые на русском языке представило полный текст «Логических исследований» Эдмунда Гуссерля – в том виде, в каком он был задуман немецким философом. Стоить отметить, что том I и первая часть тома II уже издавались «Академическим проектом» в 2011 г. (вместе с соответствующими дополнениями: статьями Виталия Анатольевича Куренного и Романа Анатольевича Громова в томе I и подробным аналитическим исследованием Виктора Игоревича Молчанова в первой части тома II). На русском языке впервые публикуется VI «Исследование» (изданное Гуссерлем в рамках второго, переработанного издания, отдельно только в 1921 г., во второй части тома II), также дополненное подробным разбором его содержания, выполненным переводчиком В.И. Молчановым.

Тема, объединяющая разные части «Логических исследований» – значения как некоторые идеальные предметы, структурные

© Миронов Д.Г., 2025

отношения между ними, способы их постижения. По возможности кратко представим основную линию рассуждений Гуссерля и далее чуть более подробно осветим те вопросы, которым он уделяет значительное внимание прежде всего в VI «Исследовании».

В «Пролегоменах к чистой логике» (том I) Гуссерль критикует психологизм. Под психологизмом он понимает ошибочную позицию, отождествляющую логику с искусством размышления и сводящую ее законы к эмпирически устанавливаемым психологическим закономерностям. Согласно этому учению, истина определяется соответствием этим законам и была бы иной при иной их природе.

Опровержение психологизма Гуссерль начинает с анализа нормативного характера практических дисциплин. Любая нормативная система предполагает существование теоретических оснований: например, нормативное предложение «А должно быть В» имплицитно содержит теоретическое утверждение «Только А, которое есть В, обладает свойством С», и если это теоретическое положение истинно, а С при этом дается положительная оценка, выводимо нормативное предложение «Только А, которое есть В, есть нечто хорошее», тождественное исходному «А должно быть В». Применительно к логике это означает необходимость существования «чистой логики» как системы априорных истин, относящихся к таким понятиям, как понятие истины, суждения, определения и другие. Из этих истин мы затем выводим нормативные логические принципы, а следом формулируем практические правила.

Гуссерль последовательно критикует основные положения психологизма. Во-первых, психология как эмпирическая наука способна устанавливать лишь приблизительные закономерности, тогда как логические принципы обладают абсолютной точностью и априорным характером. Если бы логические законы были эмпирическими, они приобрели бы вероятностный характер, что абсурдно (например, принцип непротиворечия превратился бы в вероятностное предположение).

Во-вторых, психологизм неизбежно ведет к релятивизму: если законы логики суть законы человеческого мышления, то возможно существование иных видов мышления с иными законами, а следовательно, и с иными истинами. Это противоречит

самому понятию истины, которое по своей сути абсолютно и не допускает релятивизации.

В-третьих, психологизм основывается на заблуждении, что все правила мышления должны устанавливаться психологически. Однако законы логики относятся не к реальным психическим процессам, а к идеальным содержаниям и универсальным отношениям между сущностями. Чистая логика абстрагируется от конкретного содержания специальных наук и исследует, например, универсальную сущность истинности как таковой.

Итак, в «Пролегоменах» Гуссерль обосновывает необходимость признания чистой логики как теоретической дисциплины, изучающей идеальные, вневременные отношения между значениями, независимые от эмпирических психологических закономерностей.

Отдельной критики удостаивается номинализм (второе «Исследование», первая часть тома II). С точки зрения феноменолога, номиналисты допускают фундаментальную методологическую ошибку: они исходят не из дескриптивного анализа феноменов сознания, актуально данных в переживании общего, а из психологического исследования процесса абстрагирования. Подлинная задача, по Гуссерлю, должна состоять в описании самих различных способов осознания общего. Эти способы обладают четырьмя модусами. Когда дан индивидуальный феномен А, то, во-первых, может быть осуществлен акт, предметом которого выступает само А как индивид, на который направлена интенция. Во-вторых, этот же феномен А может служить основой для акта, в котором постигается вид, к которому принадлежит индивид (например, переход от восприятия красноватого оттенка к постижению «красного как такового»). В-третьих, интенция может быть направлена на весь класс в его тотальности (что выражается формулой «все А»). Наконец, в-четвертых, возможна интенциональная направленность на «неопределенного представителя» данного класса.

Номинализм, по Гуссерлю, игнорирует эти существенные различия. В частности, он не учитывает разницу между значениями слов, обозначающих индивидуальные объекты, и слов, указывающих на общее или родовое. Например, с помощью имени «Эдмунд» мы осуществляем референцию к конкретному

человеку, тогда как утверждение «Четыре есть четное число» отсылает не к совокупности предметов, а к виду «четыре» как таковому. Как единичные, так и общие суждения могут относиться как к индивидуальному, так и к видовому: «Сократ – человек» говорит об индивиде, «Три больше двух» – о виде; «Все люди смертны» относится к индивидуальным объектам, а «Сумма внутренних углов каждого треугольника равна 180°» – к идеальным сущностям.

Кроме того, Гуссерль оспаривает типичное для номиналистов объяснение через «подобие» вещей. Он указывает, что говорить о подобии невозможно без указания того, в чём именно оно состоит. То, в чём вещи подобны, есть не что иное, как их принадлежность к одному и тому же виду, сорту или типу. Во избежание бесконечного регресса необходимо признать, что подобие в конечном счете редуцируется к тождеству вида. Именно вид, а не сходство, дан нам непосредственно в актах очевидного усмотрения.

Итак, феноменологический анализ Гуссерля проблематизирует кажущуюся самоочевидность тезиса о том, что восприятие направлено исключительно на индивидуальное и конкретное. Возникает закономерный вопрос: «Возможно ли восприятие универсального и идеального?» В шестом «Исследовании» (раздел второй «Чувственность и рассудок»), исходя из тезиса об очевидности познания универсального, Гуссерль утвердительно отвечает на этот вопрос. Данное положение требует прояснения гуссерлевской концепции очевидного познания.

Очевидное познание конституируется через очевидные суждения, обладающие сложной структурой. Такое суждение включает: (а) акт суждения, (б) восприятие положения дел, (в) усмотрение соответствия между высказываемым содержанием и воспринимаемым положением дел. Эти компоненты образуют неразложимое единство. Очевидное суждение не просто констатирует истину, но обладает способностью самоудостоверения. Аналогично тому, как восприятие вещи предполагает ее существование, усмотрение положения дел возможно лишь при его фактичности. Очевидное суждение возникает только при выполнении условий истинности, поскольку содержит в себе непосредственное усмотрение-восприятие положения дел.

Стоит отметить, что подход Гуссерля существенно отличается от традиционной корреспондентской теории истины. Если классическая концепция ограничивается констатацией соответствия между суждением и положением дел без указания способа установления этого соответствия, то Гуссерль утверждает способность очевидных суждений к самоудостоверению.

Применительно к проблеме познания универсального это означает, что в очевидном суждении все компоненты значения находят интуитивное подтверждение. Это касается не только значений, соотнесенных с конкретными объектами или их свойствами, но и категориальных элементов, выраженных связками «есть», «и», «или», отрицанием «не». Например, в выражении «красный карандаш» значение слова «красный» лишь частично подтверждается чувственными данными, поскольку предполагает универсальное значение «быть-красным». Возникает своего рода «прирост значения», требующий для своей интуитивной подтверждаемости особых актов, фундированных на восприятии, но выходящих за его пределы.

В суждениях типа «А есть В», «Е и F существуют», «Все S суть Р» лишь значения, обозначенные символами «А», «В» и т.д., находят непосредственное чувственное подтверждение. Гуссерль различает «материю» означивания (эмпирически подтверждаемые компоненты) и «форму» (категориальные компоненты), подчеркивая абсолютность этого категориального различия.

Для обоснования возможности познания категориального Гуссерль вводит понятие категориального восприятия или нечувственной интуиции. Различается восприятие в узком смысле (чувственных объектов) и в широком смысле (идеальных объектов). Категориальное созерцание не существует автономно, но фундируется на актах чувственного восприятия.

Такое решение частного теоретико-познавательного вопроса Гуссерль связывает с общей конструкцией своей теории познания. Полностью эта конструкция представлена в шестом «Исследовании», однако ее важные фрагменты встречаются в первом и пятом «Исследованиях».

В первом «Исследовании» раскрываются феномены выражения и значения. Гуссерль исходит из того, что понятия

выражения и значения взаимосвязаны: материальный знак сам по себе еще не является выражением и становится таковым только тогда, когда с ним связывается «смысло-придающий» (sinngebende) акт. Слова и предложения сами по себе лишены значений и являются только совокупностями фонем или графем; с помощью «смысло-придающих» актов эти совокупности фонем/графем преобразуются в выражения, т.е. в то, что выражает интенциональные переживания, в которых как-то схватывается предмет.

В ходе анализа понятия выражения Гуссерль выделяет два вида «смысло-придающих» актов: (1) акты, которые нужны для того, чтобы выражение вообще могло быть выражением – bedeutungsverleihende Akte, буквально «снабжающие значением», «придающие значение» (II.1, с. 55) акты, иначе называемые «интенциями значения»; (2) акты, наполняющие («пустые») интенции значения созерцательным, интуитивным содержанием – Bedeutungserfüllungen, акты «осуществления значения» (II.1, с. 56), благодаря которым в процессе коммуникации коммуниканты не просто воспринимают слова как знаки, но постигают подразумеваемые смыслы.

Для Гуссерля важно, чтобы значение выражения отличалось от его референции. Так, он предлагает различать три смысла понятия «выраженное содержание»: (1) интендирующий смысл или интенция значения, (2) erfüllende Sinn, «осуществляющий смысл» (II.1, с. 69), (3) интенциональный предмет. Акты понимаются Гуссерлем как, прежде всего, «переживания-значения», значения «вложены» в акты-переживания, тогда как предмет всегда внеположен переживаниям. И, как замечает Гуссерль в пятом «Исследовании», существование или несуществование предмета ничего не меняет «в феноменологическом отношении»:

> Для сознания данное в существе своем равнозначно, существует ли представленный предмет или он вымышлен и, возможно, вообще бессмыслен (II.1, с. 411).

В пятом «Исследовании» Гуссерль подробно анализирует понятие интенционального переживания. В интенциональных переживаниях он выделяет три основных аспекта: интенциональную материю, интенциональное качество и интенциональную

сущность. С помощью понятия интенциональной материи можно объяснить то обстоятельство, что предмет всегда схватывается сознанием как «такой-то и такой-то» предмет. Разница в установках, которые можно занять в отношении к предмету, объясняется с помощью понятия интенционального качества. Материя и качество как два несамостоятельных момента какого-либо акта вместе образуют интенциональную сущность. Интенциональную сущность актов, способных наделять выражения значением, Гуссерль называет bedeutungsmässig, «сопряженной со значением» (II.1, с. 453).

Акты могут находиться к предмету в одном или более-чем-одном отношении: примерами первых служат восприятия или «образы», вторых – предикативные суждения. Синтетические (находящиеся к предмету в более-чем-одном отношении) акты с помощью модификаций могут быть преобразованы в простые полагающие акты, находящиеся к предмету уже только в одном отношении (такая модификация, например, происходит при переходе от предложения «Мимо бежит собака» к фразе «Собака, мимо пробегающая, …»). С учетом этого Гуссерль различает «номинализованные» предложения, которые служат именами для положений дел и выражают «номинативные» акты, и предложения, с помощью которых делаются утверждения о положениях дел (и выражаются «пропозициональные» акты). И те и другие выражаемые здесь акты Гуссерль обобщенно называет «объективирующими».

Шестое «Исследование» Гуссерль начинает с констатации того факта, что «мы можем дать выражения актам любого вида» (II.2, с. 27). Однако чтобы суметь выразить самые разные акты, нам требуется прибегнуть к «выражающим» актам, которые строго отличаются от актов выражаемых. Выражения делаются понятными коммуникантам только потому, что они схватывают соответствующие интенции значения, а не сами выражаемые акты. Например, в случае высказывания «Вот бежит собака» интенция значения принимает форму особого акта «подразумевания-вот-этого – _», который не зависит от актуально переживаемого восприятия. Сам этот особый акт может быть наполнен перцептивным содержанием с помощью соответствующего восприятия; Гуссерль в этом случае говорит

о «статическом» совпадении, соединении придающего-значение чисто «сигнитивного» акта (т.е. акта, лишенного созерцательного содержания) и смысло-наполняющего созерцания. Соединение может быть и «динамическим», например, когда чисто символически функционирующее выражение получает наглядное истолкование. Гуссерль в этом случае утверждает, что «акт чистого значения как нацеленная интенция находит свое осуществление в акте созерцания» (II.2, с. 50). При этом в отношении к акту мы переживаем осознание «осуществления», а в отношении к предмету – осознание тождества (осознание того, что предмет мыслимый и предмет воспринимаемый суть одно и то же).

Противоположно такому осознанию «осуществления» переживание конфликта, несовместимости, «разочарования» или «неосуществления»/«неисполнения» (Entfüllung в противоположность Erfüllung). Стоит заметить, что полная несовместимость невозможна, поскольку она подразумевала бы, что акт интенции значения и акт осуществления интендируют два совершенно разных предмета, не имеющих между собой ничего общего: разочарование возможно только на основе частичного совпадения.

Различие между интенцией значения и осуществлением значения распространяется на все объективирующие акты. Само это различие характеризует только материю акта и никак не связано с его качеством. При этом пустая интенция и ее наполнение/осуществление не просто представляют собой две противоположные модификации материи, скорее стоит говорить о том, что акт осуществления «улучшает» интенцию, «раскрывает» для нее материю. Пределом в этом процессе «улучшения» выступает идеал абсолютного соответствия, тот момент, когда

> предметное действительно «присутствует» или «дано» именно как то, в качестве чего оно интендировано; нет никаких скрытых частичных интенций, которым бы недоставало их осуществления (II.2, с. 134).

Путь к этому идеалу может проходить через ряд этапов относительного осуществления.

Легко заметить, что сквозной метафорой во всех феноменологических описаниях процессов познания служит метафора

«пустоты – полноты». В связи с этим обстоятельством мне бы хотелось сделать одно замечание. Термин erfüllen и его производные erfüllend и Erfüllung в разных сочетаниях Молчанов последовательно переводит как «осуществлять», «осуществляющий», «осуществление». Последовательность в переводе ключевых терминов есть, вероятно, первая обязанность переводчика, однако в данном случае некоторая игра со словами, имеющими корень «-полн-», мне кажется вполне уместной (она позволила бы несколько подчеркнуть динамичность, «потоковый характер» непрерывного «наполнения» и «опустошения» интенций). Сам Молчанов подчеркивает важность для Гуссерля метафоры «пустоты – полноты»: например, Entfüllung явно подсказано словом Entleerung (II.2, с. 303) (или см. переводческое решение на с. 227 и соотв. комментарий). Для упрощения задачи и в целях сохранения единства передачи, я бы добавлял в каждом случае, когда для Гуссерля важна сама метафора, указание в скобках на соответствующее немецкое слово. Это, в частности, позволило бы избежать ненужной двусмысленности, которая возникает, например, в следующем предложении:

> Не в рефлексии на суждения или даже на осуществление суждений, а в самих осуществлениях суждений действительно лежит исток понятий положения дел и бытия (II.2, с. 158).

Стоит, однако, отметить огромный переводческий и редакторский труд Молчанова. Как уже указывалось, каждый том включает в себя аналитические и историко-философские комментарии. Издание снабжено предметным и именным указателями. Оно рассчитано прежде всего на студентов, аспирантов и преподавателей гуманитарных факультетов и отделений высших учебных заведений, а также на специалистов в области истории философии, истории науки. И, безусловно, его можно рекомендовать всем, кто хочет понять, чем же в действительности является феноменология и почему она важна.

МГУ имени М.В. Ломоносова **Д.Г. Миронов**
d-21312556@yandex.ru

Эдмунд Гуссерль. *Идеи к феноменологии и феноменологической философии. Книга третья. Феноменология и основы наук*. Перевод с немецкого И.И. Докучаева, Н.В. Пигиной и Е.А. Смолоногиной. Калининград: Издательство БФУ им. И. Канта, 2024. – 231 с. ISBN 978-5-8291-2340-6.

DOI: 10.21146/0134-8655-2025-40-2-164-171 УДК 1(091)

Издательство Балтийского федерального университета им. Иммануила Канта в минувшем году преподнесло приятный сюрприз знатокам и ценителям феноменологической философии, да и вообще истории европейской мысли – выпустило в свет русский перевод третьей книги «Идей» Эдмунда Гуссерля[1]. Текст этот едва ли можно назвать ключевым в наследии основателя современной феноменологии, исследователи этого наследия обращаются к нему не так уж часто, возможно, потому, что намеченные здесь автором «Идей» пути так и никогда не были пройдены им до конца. В первую очередь это касается содержащейся здесь программы, скажем так, феноменологической философии науки, которой он в дальнейшем предпочел программу реконструкции смыслового генезиса науки из жизненного мира, ставшей, как кажется, в последующие десятилетия более известной и востребованной. И тем не менее без третьей книги «Идей» едва ли можно сформировать более или менее полное представление о том, чего именно хотел Гуссерль, к чему стремился, разрабатывая свою трансцендентальную феноменологию. Хорошим, хотя, разумеется, и недостаточным подспорьем она будет и в попытках реконструировать и оценить опыты построения онтологии, имевшие место вслед за гуссерлевской программой, изложенной в «Идеях», в том

[1] Первая публикация: Edmund Husserl, *Gesammelte Werke*, Bd. V, *Ideen zu einer Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Drittes Buch. Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften* (Martinus Nijhoff Verlag, 1952).

© Паткуль А.Б., 2025

числе и в третьей их книге, в последующей феноменологии (Мартин Хайдеггер, Хевдиг Конрад-Мартиус, Роман Ингарден) и, если пользоваться современными американскими классификациями, в постнеокантианстве (Николай Гартман).

Обсуждаемое издание открывается предисловием за авторством одного из переводчиков – Ильи Игоревича Докучаева, которое называется «Трансцендентальная феноменология Э. Гуссерля». Предисловие это является по нынешним временам довольно объемным и кажется таковым еще больше на фоне сравнительно небольшого объема третьей книги «Идей» Гуссерля. На самом деле, речь в нём идет не только, как обещает название, о трансцендентальной феноменологии Гуссерля, но и обо всем его интеллектуальном становлении в целом и даже о краткой истории рецепции идей этого классика и переводов его трудов в России. (На с. 10 можно обнаружить даже список увидевших свет переводов на русский язык крупных работ философа.) Изложение тут в целом корректное и очень-очень доступное. Поэтому данное предисловие новичкам можно использовать для первого подступа к – не самой простой – гуссерлевской мысли. Впрочем, очень хорошо, что за общим обзорным характером предисловия здесь видны и значимые аналитические усилия, детализирующие некоторые темы, которые встречаются также и в третьей книге «Идей», но не только здесь. В первую очередь в этой связи можно упомянуть раздел 2 предисловия, озаглавленный «Феноменология пространства, плоти и вещи» (с. 24–39). Кроме того, в предисловии обращает на себя внимание акцентирование автором трудностей, с которыми сталкивается трансцендентально-феноменологический проект Гуссерля, не замечаемых или, по крайней мере, не обсуждаемых последним. Во-первых, считает Докучаев, ноэтико-ноэматическая корреляция не обнаруживатся непосредственно в опыте данного предмета, но способ его данности сознанием рассматривается как свойство самого этого предмета. Во-вторых, он фиксирует «отсутствие неопровержимых аргументов в пользу доказательства априорности эйдосов» (с. 43). Этот упрек представляется особо важным и актуальным, требующим отдельного обсуждения, которое здесь, к сожалению, нельзя себе позволить. Во всяком случае, при чтении предисловия создается

впечатление, что гуссерлевская критика теории абстракции классического эмпиризма, предложенная во втором исследовании второго тома «Логических исследований»[2], не удовлетворяет автора полностью, и что в вопросе о формировании общих понятий Докучаев находится скорее на позиции этого самого эмпиризма и базирующихся на нём позитивных наук, с точки зрения которых он и оценивает итоговую эффективность трансцендентальной феноменологии. Так, он пишет:

> Попытка Гуссерля представить феноменологию как науку, принципиально превосходящую не только эмпирическую, но и рациональную психологию, окажется в этой связи если и не неудачной, то сильно завышающей действительное положение науки феноменологии в ее споре за истину (с. 44).

В итоге это действительно мотивирует вопрос, а способна ли предложенная в третьей книге «Идей» программа обоснования наук на самом деле, пусть и в перспективе, их обосновать. И является ли случайностью, что Гуссерль всё же ушел с намеченного здесь пути обоснования позитивных наук, предпочтя ему другие формы осмысления научности?

К сожалению, третья книга «Идей» – не тот текст, исходя из которого можно было бы ответить на эти вопросы или хотя бы даже приблизиться к ответам на них. Это и впрямь идеи, указания, иногда едва ли не наброски. По свидетельству Карла-Хайнца Лембека, эта книга «изначально не рассматривалась Гуссерлем в качестве собственно книги “Идей”»[3], она была, согласно его замыслу, второй частью их второй книги.

Прочтение подзаголовка книги вселяет надежду увидеть здесь выверенный алгоритм, архитектонически обустроенную систему последовательного обоснования каждой фактически существующей группы наук в трансцендентальной феноменологии. Но надежда эта обманчива. Гуссерль, правда, начинает свои

---

[2] См.: Эдмунд Гуссерль. *Логические исследования*, т. II, *Исследования по феноменологии и теории познания,* ч. 1 (М.: Академический проект, 2011), 99–200.

[3] Karl-Heinz Lembeck, «Einleitung: Husserls wissenschaftstheoretisches Programm», in *Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, von Edmund Husserl. Text nach Husserliana, Bd. 5 (Hamburg: Meiner, 1986), XIV.

исследования здесь с рассмотрения «различных регионов мира», что должно стать первым шагом в обосновании наук, поскольку

> подобные основополагающие разграничения предметного мира должны стать решающим фактором при выведении самостоятельных научных дисциплин и установлении их проблематики (с. 49).

Однако проблема такого разграничения начинает рассматриваться им, впрочем, во вполне последовательном трансцендентально-феноменологическом духе, через рассмотрение дифференциации соответствующих этим регионам восприятий и апперцепций – так, что при этом исходная проблематика предметных регионов и обоснованности их разграничения несколько стушевывается. Пожалуй, самым неожиданным и интригующим в этом периоде рассуждений у Гуссерля оказывается бегло заявленный проект т.н. *соматологии*. Таковая должна представлять собой науку о живом, ощущающем теле, являющиеся, по мысли основателя современной феноменологии, сферой, которая не может быть понята ни как просто материальная вещь природы, ни как душа, психика. Здесь

> …**вселенная ощущений** любого Я обретает связь с телом и его частями, характеризуемыми как «органы чувств», и сама становится чем-то телесным, но не материальным (с. 54).

Гуссерль говорит здесь даже о «телесной апперцепции» (с. 54), отличающейся от апперцепций других видов, смысл которой «определяется через **воспринимаемую** телесность с **воспринимаемой** локализацией» (с. 54). Соответственно, соматология не может быть понята ни как физика, ни как психология. Особенно важно указать на невозможность понять соматологию как часть психологии, что, казалось бы, естественно, ведь и та и другая изучают ощущения. Но они совершенно по-разному делают это, поскольку по-разному понимают вызывающие их причины. Различие между ними в отношении ощущений заключается в следующем:

> …в то время, как в соматологии, в соответствии с ее типом познания, они являются свидетельствами, сигналами чувствительности тела и задачей этой науки будет проследить причинно-следственные связи, стоящие за ними, психология, следуя

> своему типу познания, устанавливает каузальные связи, ведущие к ее органу познания – душе, и обращает предметный интерес на ощущения и их место там (с. 62).

В любом случае именно региональный смысл различия между физической вещью, телом и душой в ходе рассмотрения этих дисциплин постепенно размывается. Этот эффект еще больше усиливается во второй главе книги, где более или менее подробно обсуждаются «отношения между психологией и феноменологией». Впрочем, возвращение к исходной проблематике здесь всё-таки происходит, поскольку Гуссерль оказывается вынужденным предварить обсуждение соотношения этих двух дисциплин экспозицией региональных понятий и родовых понятий, отчасти возвращаясь к некоторым рассуждениям из первой книги «Идей»[4]. Любопытно, что в данном контексте Гуссерль возобновляет скомпрометированную еще Кантом идею рациональной психологии, понимая, разумеется, под ней не нечто наподобие раздела metaphysica specialis в духе Вольфа, но феноменологию априорных форм душевной жизни. В третьей главе Гуссерль проясняет «соотношение феноменологии и онтологии». Для него оказывается очень важным понять, как одни и те же понятия могут выступать предметом, с одной стороны, онтологического, а с другой – трансцендентально-феноменологического рассмотрения. Взятая сама по себе, считает он, онтология рассматривает свои понятия догматически, феноменология же прослеживает их смысловой исток в трансцендентальном конституирующем сознании. Так, Гуссерль пишет:

> Онтологии формулируют утверждения о существовании отдельных сущностей и соотносимых с ними эйдетических деталей (**эйдетические** утверждения о существовании)… Иными словами, их область – выделение в регионы сферы сущностей и их деталей… Теперь обратимся к феноменологии… Ее область – не фигуры, вещи, душа и т.п. как таковые

[4] См.: Эдмунд Гуссерль. *Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая. Общее введение в феноменологическую философию* (М.: Академический проект, 2009), 45–64.

> в их эйдетической общности, а трансцендентальное сознание со всеми его трансцендентальными событиями, изучаемыми в их эйдетической общности путем непосредственной интуиции (с. 136–137).

Наконец, в четвертой главе Гуссерль, пожалуй, ближе всего подбирается к обещанной проблематике основ наук, их обоснования вообще. Этот философ считает, что в основаниях фактически существующих наук имеет место слишком большое число стихийно сформированных на основании первичного опыта понятий, вносящих в них хаос. Поэтому он убежден:

> Необходимо вернуть науки к их разумному, имеющему строгое применение началу, превратить их в системы мыслящего познания с помощью проясняющего, разъясняющего, обосновывающего их истоки труда, необходимо свести их понятия и положения к осознаваемым с помощью интуиции понятийным сущностям и предметным данностям, которые они должны описать должным образом, если последние действительно истинны (с. 151).

Гуссерль выделяет три типа понятий, подлежащих прояснению: (1) логико-формальные, (2) региональные, (3) отражающие особенности материала. Первые из них характерны для любого предмета вообще, соответственно, для формальных значений высказываний, вторые – для содержания определенного региона (материальная вещь вообще, живая природа вообще, etc.), а третьи уже отражают определенные эмпирические свойства тех или иных предметов (цвет, запах, etc.). Автор «Идей» отмечает, что обоснование наук должно обязательно идти от проянения понятий первого типа к прояснению понятий третьего типа. Особенно хотелось бы обратить внимание читателя на *различие уточнения и прояснения* понятий, которое (как и последний из этих членов деления) характерно именно для феноменологической философии науки (см. § 20 издания). Нельзя исключать, что оно способно снова обрести актуальность в современном философском осмыслении науки.

В итоге в контексте обоснования наук Гуссрель говорит об *идеале* такого обоснования, который состоит в том, чтобы

> описать в систематической полноте мир идей, мир возможных видов сущностей возможных предметностей в целом в наблюдении и в совершенной ясности, а также выявить на основании лежащих в восприятии ноэм возможные в принципе понятийные сущности и приписать им выражающие их в чистом виде значения слов и сами слова, что и будет составлять общность идеально проясненных понятий, т.е. терминов (с. 159).

На этом фоне Гуссерлем и закрепляется окончательный ответ на вопрос о соотношении онтологий предметных областей наук и феноменологии. Он пишет:

> …все эйдетические аксиомы в контексте феноменологии обнаруживают себя при помощи простой смены угла зрения и соответствующего установления, […] последняя, и это очень значимый факт, является **материнской почвой, на которой всходят все онтологические взгляды** (с. 160).

> Таким образом, «только феноменолог в состоянии совершить самое глубокое прояснение относительно сущностей, строящихся систематически конститутивными слоями, и таким образом способствовать возникновению обоснований онтологий, которых нам так не хватает (с. 160).

Кроме основного текста книга содержит в себе четыре приложения, первое из которых есть не что иное, как проект второй книги «Идей» от 1912 г.; удивительно прозрачно для Гуссерля написанное и при этом весьма содержательное послесловие, в котором сформулированы основные пункты его понимания специфики создаваемой им трансцендентальной феноменологии, интересное в том числе и полемикой с превратными ее толкованиями и защитой от основанной на них критики; критическое приложение, касающееся происхождения и структурных особенностей приложений и примечания переводчиков.

Что касается уровня перевода, то в русской версии третья книга «Идей» оказалась намного более понятной и менее запутанной, чем в немецком оригинале. И дело тут не в том, что для русскоязычного читателя немецкий язык не является родным, а в том, что в переводе легче отследить, к чему относится то

или иное местоимение или определение, чем у Гуссерля. Думаю, что разобраться в этом переводчикам третьей книги «Идей» стоило немалого труда, впрочем, как и всем переводчикам гуссерлевских текстов. Перевод, надо сказать, не свободен от стилистических огрехов, но число их незначительно. Кроме того, трудно точно определить, кто же именно является их виновником – переводчики или сам автор исходного произведения: сталкиваясь с ними, ловишь себя на мысли, что едва ли бы смог предложить какой-то более удачный вариант перевода. Не все терминологические решения можно также признать безупречными. Прежде всего, это касается перевода die primitiven Begriffe как «примитивных понятий» (см. с. 151 и далее). Хотя такой перевод и является калькой с немецкого, он, пожалуй, привносит коннотации, которые всё же не подразумеваются Гуссерлем. Правильнее было бы, наверное, передавать этот термин как «первоначальные понятия», «исходные понятия», по крайней мере, «наивные понятия» позитивных наук. Вопрос вызывает также перевод термина die Zuständlichkeit (см. с. 88) как «состоятельность», которая ведь в русском языке ближайшим образом обозначает нечто иное, нежели подразумеваемая Гуссерлем «сущность состояний психического».

Несмотря на эти и другие недостатки и спорные моменты, работать с переводом очень удобно. Да и книга издана аккуратно, вполне в академическом, но при этом в совсем не скучном стиле. Думаю, с изданием следует ознакомиться всем, кто в русскоязычном интеллектуальном пространстве занимается историей феноменологии и, шире, трансцендентальной философии, а также феноменологической (и не только) философией науки. Издание, особенно размещенные там предисловие переводчика и послесловие автора, может пригодится и в дидактических целях.

Институт философии СПбГУ
Институт феноменологии ТГУ
Центр практической философии
«Стасис» ЕУ СПб

А.Б. Паткуль
a.patkul@spbu.ru

Сидорин В.В., отв. ред. *Владимир Соловьёв. Материалы и исследования: эпоха, люди, идеи.* М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2024. – 516 с. ISBN 978-5-98712-482-6.

DOI: 10.21146/0134-8655-2025-40-2-172-180 УДК 1(091)

Представление о трех периодах в творчестве Владимира Сергеевича Соловьёва общепринято: им условно соответствуют: (1) теоретико-философские работы 1870-х гг., (2) политическая публицистика 1880-х и (3) творчество 1890-х, крупнейшим (но не единственным) направлением в котором выступает обновленная теоретическая философия. Большинство статей рецензируемого «соловьёвского» сборника сконцентрированы вокруг третьего периода, предлагают детальное погружение каждый в свою – достаточную узкую – проблематику и вместе дают широкую панораму творчества Соловьёва в последнее десятилетие его жизни.

Неслучайно **Раздел I. «Наследие Владимира Соловьёва: эпоха, люди, идеи, документы»** открывается статьей **Б.В. Межуева «Периодизация творчества Вл. Соловьёва: историографический очерк»**. В русле задачи «обобщить все имеющиеся источники, чтобы восстановить весь жизненный и творческий путь философа в 1890-е годы» (с. 11), автор статьи проблематизирует представление о трех периодах: установление года и произведения, после которых завершается один период и начинается другой, а также несовпадение подходов разных авторов XX в. к определению собственно содержательной специфики каждого периода – исследуемая в статье проблема. Схема трех периодов «получила классическую форму» (с. 29) и даже «триумфально» (с. 20) вошла в соловьёвоведение благодаря фундаментальному двухтомнику Е.Н. Трубецкого «Миросозерцание В.С. Соловьёва» (1913). При этом сама идея деления творчества философа на периоды предполагала и идею «серьезных разрывов во взглядах» Соловьёва (с. 20) на пути от раннего творчества к позднему, с чем не могли согласиться,

© Мацан К.М., 2025

в частности, С.Н. Трубецкой, Л.М. Лопатин и Э.Л. Радлов, подчеркивая, напротив, – каждый на своих основаниях – единство взглядов Соловьёва на протяжении его жизни. Оговорка «каждый на своих основаниях» важна в силу того, что, как кажется, отсылает к сердцевине проблемы, которую раскрывает Б.В. Межуев: та или иная реконструкция творческого пути Соловьёва критически зависела от собственных философских предпосылок самих пишущих авторов. На этом фоне выделяется работа «Владимир Соловьёв и его мессианское творчество» (1935) профессора Страсбургского университета Дмитрия Стремоухова, который «более, чем другие, писавшие о Вл. Соловьёве, авторы, был способен взглянуть на его жизненный путь объективно, а не через призму собственных предпочтений и убеждений» (с. 40–41), и реконструировал его «наиболее точно» (с. 52). Проблематизация концепции трех периодов значима не только сама по себе: это еще и пропедевтика к новой концептуализации третьего, позднего соловьёвского периода с его разнообразием незавершенных замыслов как все же «целостного, единого интеллектуального проекта» (с. 9), что до сих пор, как следует из статьи Б.В. Межуева, оставалось в научной литературе почти невзятой высотой[1].

Известный нидерландский исследователь **Эверт ван дер Звеерде** в статье **«Между мистицизмом и политикой: целостность и основная закономерность мышления Владимира Соловьёва»** описывает философию русского мыслителя как парадигмальный пример «неразрешимого напряжения» (с. 79) между политикой и религией. Неразрешимого – в том смысле, что «мистицизм, когда он связан с мировоззрением, взыскующим единства, охватывающего все и всех, когда он пан(ен)теистичен или холистичен, должен необходимо вести к фундаментальному отрицанию автономности политического, понятого как измерение, в котором реальный конфликт всегда возможен» (с. 81). Опыт Соловьёва, существенно связанный с личным мистическим откровением, описанным в незавершенном трактате

[1] «Почти» – ввиду книги видного американского соловьёвоведа Томаса Немета «Поздний Соловьёв. Философия в имперской России» (Thomas Nemeth, *Later Solov'ev. Philosophy in Imperial Russia* (Manchester, NJ, 2019)).

«София», заложил основы для возникновения позднейших политико-теологических подходов, или «позиций Софии по отношению к политике», каковых автор статьи выделяет три: (1) «фундаментальное отрицание политического» как «выражения чисто негативных взаимоотношений» (П.А. Флоренский, А.Ф. Лосев) (с. 76); (2) более «активистская христианская политика» (С.Н. Булгаков) (с. 76); (3) своего рода «софийное» обоснование демократии (С.Л. Франк в «Духовных основах общества»[2]) (с. 78).

И.А. Кацапова в статье **«Философско-правовая проблематика в полемике В.С. Соловьёва и Б.Н. Чичерина»** системно раскрывает сближение и отталкивание этических построений двух мыслителей: «Принципиальное осуждение Чичериным этики Соловьёва сводилось к критике исходного примата в ней целого перед частью, соборного всеединства перед индивидуальной свободой» (с. 105). Чичерин, «классический либерал», полагал философский индивидуализм в качестве «краеугольного камня» этики и права, для Соловьёва же, о либерализме которого в этом контексте следует говорить с уточнениями, «центральной в этике выступала идея всеобщей организации нравственности» (там же). Сопоставление позиций двух мыслителей позволяет автору статьи сформулировать два возможных подхода к толкованию самого предмета философии права: «Чичерин рассматривал оппозицию положительного и естественного права, тогда как Соловьёв ориентировался на естественно-правовую проблематику, в рамках которой рассматривал соотношение права и нравственности» (с. 110). Существенным выводом представляется и то, что полемика Чичерина и Соловьёва есть конкуренция «двух методологий»: «методологии философии как строгой науки» в случае Чичерина и «формирующегося метода неклассической философии, основанного на религиозно-экзистенциальном стиле мышления» в случае Соловьёва (там же). Дальнейшее развитие философии права в России (П.И. Новгородцев, Б.А. Кистяковский,

[2] Франк, как известно, не прибегал в своей метафизике к категории «Софии», поэтому в данном контексте «софийность» выступает скорее синонимом «философии всеединства».

И.В. Гессен) сложилось, по мысли И.А. Кацаповой, как «компромисс» или «синтез» позиций Чичерина и Соловьёва (там же).

Еще одна статья **Б.В. Межуева «Из неизданного и несобранного Владимира Соловьёва: публикации о Дм. Иловайском на страницах “Новостей и Биржевой газеты”»** отдает дань памяти классику соловьёвоведения Николаю Всеволодовичу Котрелёву (1941–2021) и подхватывает одно из направлений его трудов – находить и издавать тексты Владимира Соловьёва, не подписанные именем философа. В статье речь идет об участии Соловьёва в 1891 г. в кампании по «персональному обличению» (с. 115) московского историка Дмитрия Иловайского в связи с его антисемитскими взглядами. Формальным предметом обличения был третий том «Истории России» Иловайского (1890), в котором усмотрели «плагиат» или – в смягченной формулировке – «компиляцию» из «Истории России с древнейших времен» Сергей Михайловича Соловьёва, отца философа и учителя самого Иловайского (с. 118–129). После углубленного исследования дискуссии на страницах «Новостей и Биржевой газеты», а также жизни и переписки Соловьёва того периода, Б.В. Межуев приходит к обоснованному выводу о наличии – среди большого количества неподписанных заметок на эту тему – трех текстов, которым можно с большой степенью достоверности атрибутировать авторство Владимира Соловьёва: (1) содержащая критическое упоминание Иловайского анонимная заметка «Новые оракулы», (2) анонимная заметка в поддержку историка П.В. Безобразова, мужа сестры Соловьёва, который выступил с критикой книги Иловайского, и (3) анонимная заметка «Новый “авторитет”…» – полемический ответ Владимира Соловьёва на открытое письмо своего брата Всеволода, не поддержавшего «антииловайскую» кампанию. Первый из трех текстов был ранее опубликован Н.В. Котрелёвым[3]. Второй и третий тексты приведены в рамках статьи Б.В. Межуева полностью (с. 124–126; 132–133) и, таким образом, введены в научный оборот.

[3] См.: «Из неизданного и несобранного Владимира Соловьёва: Новые оракулы», публикация Н.В. Котрелёва, *Соловьёвские исследования* 55, № 3 (2017).

Статья **А.П. Козырева «Владимир Соловьёв и граф А.А. Голенищев-Кутузов в кругу поэтов и философов»** может быть прочитана не только как скрупулезная реконструкция дружбы – пошатнувшейся, но восстановившейся – двух современников, но и как приглашение к восстановлению своего рода исторической справедливости – к возвращению имени Арсения Голенищева-Кутузова в историко-литературный канон. Как замечает А.П. Козырев, масштаб и уровень посмертных откликов о поэте Голенищеве-Кутузове и вышедшее посмертно четырехтомное собрание его сочинений заставляют «удивляться, что в истории русской поэзии этот поэт был практически позабыт и остался в ней разве как автор текстов к песням Мусоргского»[4] (с. 158). Внимание современников к поэзии Голенищева-Кутузова было не в последнюю очередь связано со статьей Владимира Соловьёва «Буддийское настроение в поэзии» (1894) – обстоятельной рецензией философа на поэтический двухтомник своего друга. А.П. Козырев ставит важный акцент на том, что оценка Соловьёвым поэзии Голенищева-Кутузова представляет собой еще и яркий кейс философской рефлексии о буддизме в русском обществе конца XIX – начала XX в. Рецензия Соловьёва словно высвечивает общий «культурный стереотип эпохи» – называть нехристианское отношение к смерти «буддизмом» и понимать под ним не столько собственно историческую мировую религию, сколько некое «настроение, заменяющее собой, по сути, любой вид религиозной практики» (с. 157). После Соловьёва не учитывать так понятую «буддийскую» проблематику станет невозможным для тех, кто будет писать о поэзии Голенищева-Кутузова (Ю.Н. Говоруха-Отрок, В.Я. Брюсов, С.М. Лукьянов).

Статью **К.В. Ворожихиной «Неотправленное письмо Вл.С. Соловьёва императору Александру III: история создания и контекст»** и статью **В.В. Сидорина «Вл.С. Соловьёв и редактор “Русской мысли” В.А. Гольцев»** можно рассмотреть как своего рода диптих, преследующий принципиально важную и всегда актуальную задачу: введение в научный оборот

[4] Статья А.П. Козырева содержит интереснейший экскурс в историю отношений А.А. Голенищева-Кутузова и М.П. Мусоргского (с. 156–157).

ранее неизвестных текстов русского философа. В первом случае речь идет о черновике письма (1888–1889), которое может дополнить наше понимание соловьёвской теократической концепции союза русского царя, римского первосвященника и пророка-Соловьёва: «признайте духовную власть, которая выше Вас, восстановите свободу и естественные права народов, которые вам подвластны, и Вы создадите истинную христианскую Империю», – Соловьёв собирался обратиться к Александру III в том числе с такими словами (с. 182). Во втором случае речь идет о восемнадцати письмах Соловьёва В.А. Гольцеву 1891–1896 гг., из которых ранее публиковались лишь два. Переписка не только добавляет трогательно личные штрихи к портрету Соловьёва («я совершенно болен после магистерской попойки», с. 198), но и расширяет наше знание об истории создания «Оправдания добра»: в частности, по замечанию В.В. Сидорина, переписка дает основания полагать, что текст «Экономический вопрос с нравственной точки зрения», ставший главой книги, первоначально предлагался Соловьёвым в «Русскую мысль» в качестве статьи, но не был принят (с. 192), что, впрочем, не помешало Соловьёву и Гольцеву сохранять и в дальнейшем дружеские отношения.

Подробнейшее, чтобы не сказать фундаментальное, исследование представляет собой статья **К.Ю. Бурмистрова «Библиотека Владимира Соловьёва: загадки и находки»**, включающая список 67 книг из личной библиотеки философа: «тематически 35 % книг относятся к эзотерическим наукам (магия, алхимия, астрология, герметизм), 25 % – к теософии (сочинения Бёме, Сведенборга, Сен-Мартена и пр.), примерно 22 % – к теологии и философии; остальные книги – масонские, натурфилософские сочинения, энциклопедические и справочные издания» (с. 227). В статье особо описаны книги с пометками Соловьёва («Histoire de la philosophie hermétique», сочинения Шопенгауэра и многие другие). Отдельно выделена антология «Мировые эпохи: лучи света из произведений Франца фон Баадера» (1868), описаны соловьёвские маргиналии, подчас пространные и теоретически содержательные (с. 234–247), и даны их фотографии (с. 249–250). Это дает безусловно ценнейший материал для того, чтобы историко-философские реконструкции о рецепции

Соловьёвым построений Баадера стояли на твердой источниковедческой почве, но также обогащает наше восприятия религиозной метафизики Соловьёва самой по себе.

Еще одним существенным вкладом в соловьёвоведение – и конкретно в историю последователей В.С. Соловьёва – предстает введение в научный оборот стихотворного «Послания епископу Трифону» поэта Сергея Соловьёва, племянника философа, впоследствии католического священника. Статья **М.Б. Шапошникова** и **К.В. Ворожихиной «Сергей Соловьёв и епископ Трифон (Туркестанов)»** бережно реконструирует взаимоотношения двух друзей. Само послание – 25 строф – написано в 1918–1919 гг. онегинской строфой, «размером, со времен Пушкина традиционно принятым в русской поэзии для стихотворных посланий» (с. 259). Перед нами документ эпохи, изобилующий – совершенно в духе пушкинского романа в стихах – отсылками к конкретным событиям и современникам, не лишенный и, собственно, философских оценок, подчас ироничных[5].

[5] Например:

«Уж бес нас ловит, злобно щерясь:
От митр и белых клобуков
Зловонным дымом всходит ересь
Антония учеников.
Христова жертва, искупленье –
Для них лишенные значенья
Иноплеменные слова.
Для плотских их умов мертва
Святая жертва литургии.
Что Златоуст им? Пыль веков.
А Розанов, а Хомяков
И им подобные другие –
Вот это подлинно отцы
И православья образцы» (с. 272–274).

Под именем «Антоний» здесь имеется в виду митрополит Антоний (Храповицкий), последовательный критик католицизма вообще и работы В.С. Соловьёва «Россия и вселенская Церковь» в частности. См.: Антоний (Храповицкий), «Превосходство православия над учением папизма в его изложении Вл. Соловьёвым» в *Собрание сочинений,* т. 2 (М.: Даръ, 2007).

Раздел II. «Переписка Вл.С. Соловьёва и Ф.Б. Геца и ее контексты» заслуживал бы отдельной рецензии, так как представляет собой едва ли не самостоятельную коллективную монографию внутри сборника. Раздел объединяет несколько статей **И.В. Борисовой** и **К.Ю. Бурмистрова**, посвященных такой не последней для соловьёвоведения теме, как участие Соловьёва в обсуждении еврейского вопроса. Стержневым сюжетом предстает подробно откомментированная переписка русского философа с еврейским публицистом Файвелем Бенциловичем Гецем (1953–1931) от мая–августа 1891 г. Подчеркивание национальности двух корреспондентов, которое в ином контексте выглядело бы как минимум стилистически сомнительным, здесь на своем месте: Гец, назвавший автобиографический очерк «Воспоминания старого штадлана», видел себя «именно *штадланом*, т.е. заступником, защитником интересов своего народа перед нееврейским миром» (с. 433). И, судя по опубликованным письмам, в Соловьёве, авторитетном философе-публицисте, Гец видел такого же «заступника» и потому союзника в рядах того самого «нееврейского мира». «Именно в этом ключе построены *все* публикации Геца о Соловьёве», как замечает К.Ю. Бурмистров в предисловии к публикуемому переводу работы **Ф.Б. Геца «Философ В. Соловьёв и еврейство»** (1927).

И.В. Борисова скрупулезно реконструирует историю дружбы (опять же – пошатнувшейся, но восстановленной) и переписки Соловьёва и Геца[6], а также выявляет особенности подборки писем Соловьёва, выбранных Гецем для публикации после смерти философа. В частности, переписка проливает дополнительный свет на обстоятельства, при которых Соловьёв прекращает сотрудничество с изданием «Новости и Биржевая газета», на само отношение Соловьёва к этому изданию и лично к его руководителю О.К. Нотовичу, а также раскрывает детали сотрудничества Соловьёва в «Энциклопедическом словаре» Брокгауза и Ефрона. Как сообщают письма, Гец принял

[6] Статьи **«О дружбе Вл.С. Соловьёва и Ф.Б. Геца»** и **«Вл.С. Соловьёв летом 1891 года, в связи с перепиской с Ф.Б. Гецом (“Энциклопедический словарь” и “Новости и Биржевая газета”)»**, с. 331–420.

непосредственное участие в том, чтобы такое сотрудничество началось.

Статья **К.Ю. Бурмистрова «Соловьёв и Гец как критики С.Я. Диминского»** рассматривает в том числе полемические просчеты Соловьёва. В рецензии на юдофобскую «записку» Семена Яковлевича Диминского «Евреи, их вероучение и нравоучение» (1891) Соловьёв строит свою критику среди прочего на стремлении уличить Диминского в «полном незнакомстве» (с. 425) с Талмудом, видимо, не зная, что Диминский был автором диссертации «Исследование о Талмуде» (Киев, 1869) и в целом «хорошо разбирался в имевшейся к тому времени научной литературе» по иудаике (с. 422). При всем справедливом содержательном пафосе критическая рецензия Соловьёва, по замечанию К.Ю. Бурмистрова, «производит впечатление не совсем самостоятельной» (с. 428).

Раздел II завершается переводом уже упомянутой работы Геца «Философ В. Соловьёв и еврейство», который впервые публикуется на русском языке в рецензируемом сборнике и, безусловно, представляет собой важнейший вклад в соловьёвоведение.

Как видно, статьи, собранные в сборнике «Владимир Соловьёв. Материалы и исследования: эпоха, люди, идеи» выполнены на высоком научном уровне. Книга снабжена подробным именным указателем. В предисловии к изданию его редактор В.В. Сидорин отмечает, что такой «соловьёвский» сборник может в будущем приобрести «регулярный характер исследовательской серии» (с. 6). Остается надеяться, что так оно и будет.

МГУ имени М.В. Ломоносова **К.М. Мацан**
kmatsan@gmail.com

Макс Шелер. *Идолы самопознания*. Перевод с немецкого, примечания, комментарий и сопроводительная статья А.Н. Малинкина. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2024. – 294 с. ISBN 978-5-98712-461-1.

DOI: 10.21146/0134-8655-2025-40-2-181-185 УДК 1(091)

Макс Шелер (1874–1928) один из наиболее талантливых немецких философов XX в., выдающийся феноменолог, автор новаторской концепции философской антропологии, мысливший и писавший на пересечении между философией, социологией, теологией, психологией и биологией. Правда, в исследованиях по истории философии Шелера чаще всего затмевают Гуссерль и Хайдеггер (из феноменологической перспективы), а также Хельмут Плеснер (из перспективы философской антропологии). В социальной философии, например в критической теории, Шелеру отдают должное за оригинальность, но опираться предпочитают на других мыслителей. В свою очередь, в социологии, как и в психологии, о Шелере вспоминают в лучшем случае историки дисциплины. Столь удивительная ситуация сложилась по ряду причин биографического (ранняя смерть Шелера), структурного и институционального характера: междисциплинарный характер шелеровской мысли имеет не только очевидные достоинства, но и недостатки – в особенности для современных, часто нишевых научных подходов.

Тем приятнее, что в России регулярно выходят издания трудов Шелера. И хотя несколько его важных работ, например «Сущность и формы симпатии», пока переведенная лишь фрагментарно, еще ждут своего часа, российский читатель уже сейчас может ознакомиться с большим числом книг и статей: «Ресентимент в структуре моралей» (1912/1999), «Формализм в этике и материальная этика ценностей» (1913/1994), «К феномену трагического» (1914/2022), «К идее человека» (1914/2022), «Ordo amoris» (1916/1994), «Социология знания» (1926/2002), «Человек в эпоху уравнивания» (1927/1994), «Положение человека в космосе» (1927/1994) и другими текстами, среди которых

© Жаворонков А.Г., 2025

и поздние черновые записи Шелера, раскрывающие основные этапы становления и источники его философской антропологии.

В настоящую книгу, продолжающую собой серию переводов работ Шелера в издательстве «Центр гуманитарных инициатив», вошел его текст «Идолы самопознания» (Idole der Selbsterkenntnis). При жизни Шелера эта статья была сначала опубликована в 1911 г. под заголовком «О самообманах» (Über Selbsttäuschungen). Позднее, с небольшими дополнениями, она была включена в состав сборника «О перевороте ценностей» (Vom Umsturz der Werte, 1915) вместе с «Ресентиментом в структуре моралей», «Идеей трагического» и текстами о капитализме и философии жизни. Редактор русского издания, феноменолог Александр Николаевич Малинкин, занимается философией Шелера с 1990-х гг., в том числе в качестве научного редактора примерно половины вышедших на данный момент русских изданий его работ.

Статья «Идолы самопознания» возникает в начале «этического» периода Шелера, когда он готовит к выходу монументальный труд «Формализм в этике и материальная этика ценностей», нашумевшую и по-прежнему актуальную работу о ресентименте, а также первое издание «Сущности и форм симпатии». Как и несколько других работ Шелера, известного своими амбициозными планами, статья была задумана как часть большого проекта по анализу различных форм заблуждений, в конечном итоге не реализованного (см. подробнее примечание на с. 156). Вышедший текст представляет собой своего рода вводную часть к этому проекту, в которой оппозиция внешнего и внутреннего восприятия выступает основой для шелеровского различения между ошибкой (Irrtum), лежащей «в отношении *мысленного* к *наглядному*», и заблуждением (Täuschung), «целиком и полностью» заключенным «в сфере *наглядного*» (с. 24). По Шелеру, феномены, данные в заблуждении (в отличие от ошибки), всегда являются фактами, но «это фактическое содержание» мы относим «к другому уровню бытия, чем тот, на котором оно находится» (с. 25). Исходной точкой для шелеровской аргументации служит идея идолов у Ф. Бэкона, которую Шелер распространяет на внутренний мир человека (см. комментарий на с. 208).

Несмотря на то, что статья «Идолы самопознания» представляет собой один из первых примеров феноменологического анализа Шелером конкретных феноменов, она крайне редко становится предметом специальных исследований. Ее, как правило, бегло упоминают в связи с шелеровской критикой модерна в сборнике «О перевороте ценностей» или в контексте феноменологических дебатов о личности и эмоциональной жизни человека. Это отсутствие интереса можно объяснить относительно сухим и абстрактным характером шелеровского анализа, а также нехваткой ярких классификаций и примеров, подобных тем, что украшают работы Шелера о сострадании и ресентименте. И всё же «Идолы самопознания» заслуживают читательского внимания сразу по нескольким причинам. Во-первых, здесь Шелер вводит свою оригинальную, представляющую интерес не только для феноменологии и философской антропологии, но и для социальных наук, оппозицию живого, одушевленного тела (Leib) и тела физического (Körper). Во-вторых, интересным из перспективы современных теорий интерсубъектности (в особенности в социологии и психологии) представляется шелеровское различение индуктивных и неиндуктивных форм познания другого. В-третьих, центральное для текста Шелера противопоставление ошибки и заблуждения, в особенности применяемое в связке с его анализом форм коллективного заражения эмоциями (Gefühlsansteckung), без сомнения, заслуживает, чтобы его учитывали при анализе информационных мистификаций и конспирологических теорий.

Русское издание «Идолов самопознания» состоит из двух частей: собственно текста Шелера и сопровождающей части, включающей в себя небольшой словарь основных терминов, примечания, а также редакторскую статью-комментарий «Теория заблуждений Макса Шелера». Словарь и примечания дают читателю полезную лингвистическую и историческую информацию, чего, к сожалению, нельзя сказать о существенной части редакторской статьи (о ней чуть ниже). Хорошее качество перевода позволяет адекватно донести до русскоязычной аудитории основные аргументы Шелера. Соображениями доступности этих аргументов, вероятно, вызвана и разбивка текста на более мелкие абзацы, чем в оригинале. С учетом сложности

шелеровского стиля такой редакторский выбор представляется вполне разумным.

Первая половина сопроводительной статьи-комментария «Теория заблуждений Макса Шелера» проливает свет на контекст возникновения работы Шелера, однако ряд аспектов ее содержания вызывает большие вопросы. Полезные сведения о становлении Шелера как феноменолога, о замысле и структуре его статьи перемежаются с категорическими и радикально-обобщающими высказываниями о Европе и европейцах. Так, согласно редактору тома, в Западной Европе Нового времени возникает «культурно- и социально-антропологический» тип европейца, стремящегося «к завладению всего и вся в частную собственность, к захватам, завоеваниям, колонизации жизненного мира и пространства» и рассматривающего другие расы как человеческий материал, фактически приравнивая их «к животным» (с. 195–196). Интеллектуальной вершиной этой новой традиции редактор называет И. Канта (с. 196). Не обращая внимания на тот факт, что Кант открыто критиковал колониализм и крайне негативно относился к идее инструментализации человека, редактор оставляет за скобками и все ключевые примеры европейских авторов Нового времени (Гердера, Форстера и мн. др.), критиковавших понятие расы и расовые классификации. В дальнейшем он выстраивает и отстаивает масштабную историко-философскую оппозицию, в рамках которой Шелер оказывается на стороне «хороших» философов жизни (Ницше, Шопенгауэра, Бергсона, Дильтея) в противовес «плохим» рационалистам (Канту, представителям Марбургской и Баденской школ), которых он фактически приравнивает к радикальным утилитаристам (с. 196–197).

Не меньшие вопросы вызывает вторая половина комментария, в основном состоящая из пространного рассуждения, призванного, по замыслу редактора, включить шелеровскую «теорию заблуждений» в современный контекст. На читателя обрушивается огромная масса российских политических понятий и произвольно связываемых друг с другом обличительных аргументов, в общих чертах описывающих различия между западными ценностями и «ценностями России как “страны-цивилизации”» (с. 264). Последние, согласно редактору, отличаются

недогматическим и диалогичным характером, предополагающим «взаимопонимание, равенство и взаимоуважение сторон» (с. 267). Даже если не вдаваться в детали предложенной аргументации, остается неясным, какое отношение к набросанной широкими мазками геополитической картине мира имеет Макс Шелер. Уверенность редактора в том, что шелеровскую критику идолов познания в контексте его критического отношения к капитализму и механистическому редукционизму следует трактовать как оду идеям консервативной революции (с. 273) вызывает как минимум удивление с учетом отношения основных представителей этого движения к христианству. Удивляет и предлагаемая читателям трактовка сформулированных Шелером принципов самопознания, цель которых, по мнению редактора, состоит в борьбе с культом западных идеологий. Такая «актуализация» философии Шелера не осовременивает, а девальвирует его феноменологический метод, не ставящий своей целью сформулировать или поддержать некую альтернативную идеологию, но смещающий фокус с внешнего на внутреннее восприятие и тем самым дающий устойчивость к внешним, социально обусловленным предрассудкам и негативным феноменам. Среди этих феноменов и упомянутая ранее, хорошо знакомая современному человеку проблема эмоционального заражения, которую Шелер блестяще разбирает в «Сущности и формах симпатии». Однако редактора тома подобные – вполне актуальные и универсальные – темы интересуют лишь поверхностно, в контексте его критики западного «постмодернизма».

Можно только приветствовать появление русского издания «Идолов самопознания» Шелера. Высокое качество перевода и ценные примечания делают это издание полезным как для широкой аудитории, так и для узких специалистов: феноменологов, историков философии, психологов. К сожалению, хорошее общее впечатление портит приложенный к тексту комментарий, лишь отчасти имеющий отношение к тексту и идеям Шелера. Хочется надеяться, что подобный формат комментария не станет новым стандартом для русскоязычной истории философии.

Университет Тэйлорс **А.Г. Жаворонков**
alexey.zhavoronkov@taylors.edu.my

Вальтер Беньямин. *Ангел истории. Пролетая над руинами старого мира*. М.: Родина, 2024. – 256 с. ISBN 978-5-00222-480-7.

DOI: 10.21146/0134-8655-2025-40-2-186-189 УДК 1(091)

Мысль Вальтера Беньямина неизменно движется вдоль границ и переходов. В своих работах он выходит за предметные рамки отдельных гуманитарных дисциплин, отчего его наследие получило признание как в философии, так и в культурологии, филологии и теории медиа. Но не только мысль Беньямина проходила по грани сложившихся и лишь возникающих предметных областей, – сама его жизнь пришлась на период исторического разлома: старый мир уже ушел в прошлое, новый же еще возникал, и именно его черты Беньямин пытался уловить на руинах прошедшей эпохи XIX в. Издание работ Беньямина «Ангел истории. Пролетая над руинами старого мира», кажется, вдохновлено именно этим аспектом его жизни и творчества. Вышедший в издательстве «Родина» в 2024 г. сборник содержит уже изданные ранее переводы работ автора на русский язык, объединяя их в свете диалектических размышлений об ангеле истории – гравюре «Angelus novus» Пауля Клее, вокруг образа которого Беньямин разворачивает и синтезирует свою мысль об отношении истории, прогресса и мессианского времени.

К сожалению, редактор не комментирует свой выбор текстов. Единственное короткое замечание можно встретить на странице с технической информацией, где читатель остается наедине с цитатой Беньямина об ангеле истории: «[…] Катастрофа есть прогресс, прогресс есть катастрофа» (с. 4) и пояснением: «Об этом философские эссе и этюды, представленные в данной книге» (там же). О более детальных причинах выбора тех или иных работ редактор умалчивает. Тем не менее выбор текстов не случаен и, насколько можно судить, сделан с опорой на подборку работ В. Беньямина, изначально изданную Теодором и Гретой Адорно

© Савина М.А., 2025

в 1955 г.[1] На русский язык данный сборник был переведен в 2000 г.[2] на основе немецкого издания 1977 г.[3] Целью изначального сборника было представить Беньямина, на тот момент малоизвестного автора, потенциальному кругу читателей. Русскоязычный сборник «Озарений», в свою очередь, основан на переиздании работ Беньямина Зигфридом Унзельдом, который адаптировал изначальное издание под более массового читателя[4]. Данный сборник поделен на три части с соответствующими подзаголовками: 1. *Теория. Критика. Комментарии*; 2. *Тексты для чтения*; 3. *Литературные эссе*. То есть Беньямин был представлен как теоретик, критик культуры, а также как эссеист и художественный автор. Редактор «Ангела истории» пошел иным путем: немалая часть текстов «Озарений» была отброшена, литературные эссе, помимо «Карла Крауса», представлены работами Беньямина о русской литературе и советской Москве («Москва», «Новая литература в России», «Идиот», фрагмент «Рассказчика»), а подзаголовки выбраны более поэтически («То, что мы называем прогрессом», «Немножко человечности», «Размышления на руинах старого мира», «Взгляд на новую Россию», «Наблюдение художника»). Иными словами, сборник содержательно представляет сокращенную альтернативу «Озарениям», с акцентом, смещенным с критической теории на художественную и теолого-мистическую составляющую мысли Беньямина.

Поскольку само наследие Беньямина, как и его мыслительный стиль, довольно фрагментарны, редактор обладает достаточной степенью свободы при выборе текстов. Поэтому выбор

---

[1] Walter Benjamin, *Schriften*, hrsg. von Theodor W. Adorno und Gretel Adorno unter Mitwirkung von Friedrich Podszus, 2 Bde. (Berlin; Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1955).

[2] Вальтер Беньямин, *Озарения*, пер. Н.М. Берновской, Ю.А. Данилова и С.А. Ромашко (М.: Мартис, 2000), 376.

[3] Walter Benjamin, *Illuminationen: Ausgewählte Schriften*, hrsg. von Siegfried Unseld (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977).

[4] Подробный разбор ситуации вокруг изданий Беньямина см. у М. Коноваленко, «“Хватит читать Беньямина, пора действовать вместе с Беньямином”! Как Теодор Адорно воевал с книжными пиратами: часть первая», на *Горький Медиа*, https://gorky.media/context/xvatit-citat-beniamina-pora-deistvovat-vmeste-s-beniaminom.

работ в конечном счете не вызывает возражений. Возможно даже, что чуть больше внимания привлечет к себе ранняя работа Беньямина «Жизнь студентов»: часто блекнущая и теряющаяся на фоне уже ставшими классикой теоретических текстов, в сборнике 2024 г. она стоит с ними в одном тематическом ряду. Однако метод редакторской работы вызывает у читателя недоумение: фигура редактора растворяется в тексте Беньямина, а текст при этом правится без каких-либо примечаний о внесенных редактором изменениях. Подзаголовки частей сборника, очевидно, редакторские, а на месте редакторского предисловия или возможного комментария читатель встречает длинную цитату из Беньямина без указания источника (с. 6). При сверке с первоисточником обнаруживается, что речь идет о непрофессионально оформленном цитировании «Теолого-политического фрагмента», части из которого искусственно склеены или отброшены без редакторского указания на изменения в авторском тексте. Подобное обращение с наследием Беньямина можно встретить и в других частях сборника: так, «Мрачный ужас мира» – текст, чей редакторский подзаголовок взят из эссе Беньямина о Лескове – начинается с перефразирования начала десятой части данной работы, а далее авторский текст, разбитый на фрагменты, искусственно соединяется под редакторским заголовком, произвольно разбивается на абзацы, частично отбрасывается или склеивается без единого указания редактора о проведенных манипуляциях (с. 195–213).

Произвольная разбивка на абзацы вообще характерна для этого издания. И хотя Беньямин действительно пишет громоздко, а разбивка на абзацы, возможно, упрощает чтение, настолько прямое вмешательство в авторский текст для научного издания недопустимо. Правда, издание не позиционируется как академическое – лишь как сборник работ Беньямина, проливающих свет на его мысль-медитацию о гравюре *Angelus Novus*. Неслучаен здесь и мистический элемент, присущий образу ангела: при чтении создается впечатление, будто Беньямин каким-то образом установил контакт с редактором и теперь сам переструктурирует свое наследие, пишет предисловие к новому изданию на русском языке и комментирует сам себя. Конечно, можно утверждать, что редактор своеобразно перенял у Беньямина методологические

идеи трактата[5] или монтажа[6], но вряд ли это оправдывает растворение в авторском тексте наряду с прямым вмешательством в него.

Поскольку данное издание не предлагает новых переводов, а лишь пересобирает уже имеющиеся, читатель не найдет здесь чего-то ранее не представленного. Затрудняет чтение и отсутствие указаний на конкретные переводы: неясно, чей перевод приводится в том или ином случае. Создается впечатление, будто редактор просто цитирует первый найденный в сети перевод источника.

Хотя издание и может быть интересно неакадемическому читателю, малознакомому с идеями Беньямина, едва ли оно поспособствует глубокому погружению в мир его идей. Комплексность и многослойность работ Беньямина особенно остро требует профессионального комментария и не допускает небрежного обращения с текстами первоисточников.

М.А. Савина
maria.al.savina@gmail.com

Струве П.Б. *Великая Россия. Избранные сочинения (1901–1938)*. Составление, предисловие, комментарий М.А. Колерова. Калининград: Издательство БФУ им. И. Канта, 2024. – 352 с. ISBN 978-5-9971-0890-8 (Серия «Тарантасъ»).

DOI: 10.21146/0134-8655-2025-40-2-189-195 УДК 1(091)

Творческое наследие Петра Бернгардовича Струве (1870–1944), представителя философско-политического течения либерального консерватизма, до сих пор не оформлено в единый

[5] Вальтер Беньямин, *Происхождение немецкой барочной драмы* (М.: Аграф, 2002), 5–7.

[6] Susan Buck-Morss, *The Dialectics of Seeing: Walter Benjamin and the Arcades Project* (Chicago: University of Chicago Press, 1991).

© Вакулинская А.И., 2025

корпус собрания сочинений, что во многом может затруднять работу с наследием этого плодовитого автора. Еще при жизни Струве составлялись тематические сборники из избранных статей разных лет под названиями «Patriotica», «Дневник политика»; продолжилась эта издательская традиция и после его смерти.

Рецензируемая нами работа – это том избранных сочинений П.Б. Струве, относящихся к периоду 1901–1938 гг., включающий в себя ряд статей, в той или иной степени содержащих осмысление, раскрытие и обоснование концепции национализма, выстраиваемой им в бурное и неспокойное как для России, так и для всего мира время, а также анализ взглядов Л.Н. Толстого и Ф.М. Достоевского, несколько экономико-социологических очерков[1]. Стоит отметить, что своим названием «Великая Россия» теория национализма Струве обязана строкам из знаменитой фразы П.А. Столыпина, чьи труды в области экономики, равно как и саму личность министра, мыслитель достаточно высоко оценивал.

Помимо ранее опубликованных статей в сборник избранных трудов вошли также некоторые реконструированные по архиву материалы. Задумка составителя книги, подготовившего довольно содержательное, но как-то туманно оценивающее вклад Струве предисловие, заключается в том, чтобы читатель смог самостоятельно проследить идейную эволюцию взглядов мыслителя по его текстам, выстроенным в хронологическом порядке. Несмотря на протест составителя против зачисления Струве в лагерь либеральных консерваторов (с. 32 предисловия), основой чего послужила ссылка на самоидентификацию мыслителя, знакомясь с содержанием вошедших в данную книгу текстов, нам трудно согласиться с таким мнением: на наш взгляд, никакого противоречия между тем, как определял себя

[1] «Итоги и существо коммунистического хозяйства» (1921), «Основы политической экономии» (1923), тезисы «Христианство и социальный вопрос» (1923), тезисы «Система и единство» (1925), «Метафизика и социология. Универсализм и сингуляризм в античной философии» (1935), «Дух и быт. Опыт историко-социологического истолкования западноевропейского средневековья» (1938).

Струве, и тем, как «принято» его идентифицировать, нет, поскольку содержание понятия «либеральный консерватизм» значительно шире чисто политических границ. Да и для позиции самого Струве, рассматривавшего сферу политического сквозь призму культуры, вряд ли можно найти более удачную характеристику.

Стоит отметить, что среди плеяды русских философов, проделавших идейную эволюцию «от марксизма к идеализму» и далее к попыткам религиозного (историософского) осмысления истории, Струве, начинавшего свой путь с «легального марксизма», можно определить как наиболее политически-ориентированного мыслителя в силу самой профессии экономиста, наиболее тесно связанной с теоретико-эмпирическим исследованием социальной реальности. Во многом такая реальная и профессиональная установка Струве в большей мере согласуется с социологией, а не с философским идеализмом и фидеизмом. Но, с другой стороны, именно из-за плотной эмпирической вовлеченности в политические процессы некоторые диалектические силлогизмы мыслителя у читателя, знакомого с историей России, могут оставить впечатление о некоторой философской ограниченности, иногда даже и о самообмане их автора. Из всего тома наиболее показательна в этом плане статья «Оздоровление власти» (1914).

В предисловии книги достаточно верно отмечено, что Струве был человеком широчайшего кругозора: он был не только целиком вовлечен в анализ исторического, экономического, политического, социологического дискурса, но и вносил в него мотивы метафизики и потому естественным образом занимался также историей литературы, культуры и религии. Может, оттого и всё его творчество носит вполне дискретный, фрагментарный характер. Наиболее же значимой темой, связующей вошедшие в рецензируемую книгу труды, как нам кажется, является тема процесса развития культуры как основы государства, нации, из которой и вытекает та идея политики, национализма, артикулируемая Струве как «Великая Россия».

Безусловно, не миновал он здесь и ключевой философско-правовой темы соотношения свободы личности и общественной нормативности (с. 43–47; 78–82). Ведь именно в зависимости

от того как, пусть даже и на теоретическом уровне, разрешается данный вопрос, будет определяться дальнейшая форма общественного и государственного устройства. Помимо указанного перечня имен (с. 30), значимых для формирования «концепции» Струве, как нам кажется, всё же стоило бы упомянуть таких его современников, как П.И. Новгородцев[2] (один из «возродителей» теории «естественного права» в России) и Е.Н. Трубецкой, чей «религиозный» взгляд на «национализм» не остался без внимания русских мыслителей в годы Первой мировой войны[3].

Можно согласиться с составителем книги в том, что проблема анализа наследия таких активных публицистов, как Струве, требует прекрасного знания контекста эпохи с ее насущными проблемами – каждая статья порождена конкретной сложившейся в то время ситуацией и представляет собой отклик на актуальные события с прогнозом ближайших перспектив развития общественных настроений, в связи с чем весьма кстати приходятся комментарии, которыми снабжено издание.

Давая оценку идейной эволюции концепции национализма Струве, можно сказать, что, начиная как «культуртрегер» неокантианского, фихтеанского стиля мышления, автор со временем приходит к осознанию значимости не просто абстрактной религиозности в духовной, культурной, творческой жизни народа, но именно к той идее «правды», которая сопряжена с православием, образом «Святой Руси». В ранней статье «В чём же истинный национализм?» можно уже услышать то теоретико-мировоззренческое кредо Струве, которое не раз будет воспроизводится в его творчестве, особенно в критике осуществившейся в России рецепции «социализма». Так он констатирует:

---

[2] На курс «История философии права» П.И. Новгородцева Струве делает ссылку в статье «В чём же истинный национализм?» (1901) (с. 44). Наличие влияния концепции «возрожденного естественного права» Новгородцева также можно заметить в тексте, когда Струве обозначает наличие связи естественного права с нравственностью.

[3] *Взыскующие града. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках,* сост., вступ. ст., комм. В.И. Кейдана (М.: Языки русской культуры, 1997), 627.

> Нет ничего ошибочнее и вреднее, как превращение сложных процессов общественного взаимодействия, общественно-правовых «отношений» в особые существа, или «ипостаси», противопоставляемые реальным и живым участникам этих отношений. Это – грубая теоретическая ошибка, воспроизводящая старую метафизическую доктрину «реалистов», утверждавших реальное бытие общих понятий и превращавших их в истинные «сущности», управляющие, согласно этому взгляду, миром якобы призрачных отдельностей, миром вещей. […] Некритический и бессознательный реализм или универсализм в обществоведении и политике практически часто приводил к грубым и чреватым вредными последствиями заблуждениям (с. 40).

Периодически Струве подчеркивал различие исторических, общекультурных путей развития «индепендентской» Англии (как родины идеи прав человека) и России, где верного представления о соотношении любви к родине, которая включает в себя родину-мать (государство как единство национальной культуры) и родину-дитя (личность-творца) в начале XX в. так и не сложилось. С этим связано и то, что много места в статьях из рассматриваемого здесь тома отводится социологическому анализу «интеллигенции» как новообразовавшегося класса, постепенно усиливавшего свое влияние на народ и «заражавшего» его своими, зачастую нигилистическими, идеями. Квинтэссенцией данного анализа стала статья Струве «Интеллигенция и революция», органически вписавшаяся в тексты других авторов эпохального сборника «Вехи».

Струве подчеркивает, что само миросозерцание, господствовавшее в умах образованного класса, основанное на «идее личной безответственности» и «идее равенства» (с. 97), явилось как причиной неудачи «общественного движения» (т.е. революционного движения 1905–1907 гг.) в начале XX в. в целом, так и – в качестве закономерного итога этого – крахам мирной февральской революции[4]. Определяя идейную форму русской

[4] «Россию погубила безнациональность интеллигенции, единственный в мировой истории случай забвения национальной идеи мозгом нации» («Размышления о русской революции» (с. 225)).

интеллигенции, мыслитель писал, что ей присуще «отщепенство» от государства, враждебность к нему. При этом отщепенство, по Струве, выступает в духовной истории русской интеллигенции в двух его видах – в абсолютном (анархизм Бакунина и Кропоткина) и в относительном (революционный радикализм, представленный разными формами русского социализма) (с. 105). Завершая свою характеристику трансформации взглядов русской интеллигенции, Струве, попутно опровергая утверждение В.С. Соловьёва о религиозности образованного слоя в России, указывал:

> Для интеллигентского отщепенства характерны не только его противогосударственный характер, но и его безрелигиозность. Отрицая государство, борясь с ним, интеллигенция отвергает его мистику не во имя какого-нибудь другого мистического или религиозного начала, а во имя начала революционного и эмпирического. В этом заключается глубочайшее философское и психологическое противоречие, тяготеющее над интеллигенцией (с. 106).

Мистика же государства заключается в том, что оно отнюдь не сводится к правящей группе лиц, а представляет собой «“организм”, который, во имя культуры, подчиняет народную жизнь началу *дисциплины*, основному условию государственной мощи» (с. 124).

«Великая Россия»[5] П.Б. Струве определяется не только внешней государственной имперской мощью, но также и внутренним сплочением народа как нации, что требует постепенного вовлечения того же народа, во главе с интеллигенцией, в решение государственных вопросов, связанных с процессом развития и сохранения национальной культуры[6].

Увы, в свое время «революционер без масс» не мог быть услышан в силу ряда социально-психологических особенностей

---

[5] «Но Великая Россия есть не только идея и идеал внешнего расширения Российской Империи. Это есть идеал правовой, тесно связанный с духовно-религиозной идеей» («Великая Россия и Святая Русь» (с. 203)).

[6] В широком смысле данного слова, т.е. включающей в себя как материальную (хозяйство), так и духовную культуру (в том числе и идею «Святой Руси»).

русского общества, исторических пертурбаций. Может ли он быть услышан в нашу эпоху, когда вопрос создания «национального государства» вновь поставлен историческими обстоятельствами на повестку дня?

Институт философии РАН **А.И. Вакулинская**
sashavakulinskaya@gmail.com

С.Л. Франк. *Материалы и исследования. Выпуск 1: Редакционные рецензии. Переписка. Радиолекции.* Под общей редакцией К.М. Антонова и Т.Н. Резвых; подготовка текстов, комментарии и указатели Т.Н. Резвых и В.Е. Тихонова. М.: ПСТГУ, 2024. – 272 с. ISBN 978-5-7429-1558-4.

DOI: 10.21146/0134-8655-2025-40-2-195-205 УДК 1(091)

Публикация философского наследия Семёна Людвиговича Франка – кропотливый многолетний труд, который дополнила еще одна недавно вышедшая книга. В первый выпуск «Материалов и исследований» включены архивные документы, составившие три части. Первая из них содержит материалы, освещающие работу Франка в журнале «Русская мысль» (отзывы о рукописях, поступивших в редакцию за период с 1913 по 1918 г., принадлежащие перу самого Франка, а также отзывы П.Б. Струве и А.С. Изгоева); раздел завершает указатель авторов, на тексты которых составлены отзывы, и указатель имен, упоминаемых в отзывах. Далее следует небольшой раздел с письмами Франка к Ал.Н. Чеботаревской (1913–1918 гг.). После чего помещен цикл лекций Франка, прочитанных на английском радио BBC в 1946 г., и отклики на них. Эти документы, которые можно отнести к малым философским (или даже «косвенно-философским») формам, воссоздают интеллектуально-культурный контекст эпохи, дополняя «портрет времени»

© Гусева А.А., 2025

важными штрихами, позволяя увидеть атмосферу русской культуры Серебряного века и услышать живой голос первой волны русской эмиграции.

Полное собрание сочинений Франка выходит в издательстве ПСТГУ с 2017 г. (в настоящее время вышло 5 томов). Представляемые архивные материалы, по замыслу составителей, предваряют выпуск следующих томов и выстраивают документальный контекст философского наследия мыслителя. «Материалы и исследования» соответствует 4-му тому Полного собрания сочинений Франка, в который вошли статьи и рецензии 1911–1916 гг.

Первый раздел данного выпуска связан с работой в журнале «Русская мысль», редактором которого в 1907–1918 гг. был близкий друг Франка П.Б. Струве. Сам Франк читал и рецензировал все рукописи «неполитического содержания», включая беллетристику. Задачей «самого интересного и идейно значительного из русских толстых журналов» виделось «распространение культурных ценностей» и воспитание читателя: по словам самого Франка, «просветительские задачи, реализуемые журналом, имели религиозное обоснование» (с. 15), отсюда разнообразие тем и направлений.

Интересно следить за тем, как Франк работал с присылаемыми в журнал рукописями, которые оценивались с точки зрения «правды» или тенденциозности, «глубины» или «плоскости» (с. 27). Так, перевод «Проблемы зла» Рабиндраната Тагора (прислан в 1914 г.) сопровождает отзыв:

> Неглубокое популярное философствование на тему о том, что зла в целом нет, и что жизнь в своей основе есть стремление к добру. Перевод неудовлетворителен. Следует отвергнуть (с. 45).

Беллетристический портфель редакции также наполнялся и оценивался тщательно, в соответствии с идейно-содержательными и эстетическими критериями ведущих сотрудников журнала. Например, отзыв на статью З.Н. Гиппиус «Пушкин и христианство» (1916) довольно резкий:

> Истолкование Пушкина представляется мне по существу ложным, искусственным. Пушкин насильственно пригнан

> к схемам Мережковского, по стилю статья есть «историческая мережковщина». Полагаю, что статью следует отвергнуть (с. 54).

Стихи Вячеслава Иванова (1916) –

> с обычными достоинствами и недостатками стихов В. Иванова. Некоторые прекрасны, другие непонятны. Автор отвечает за себя. Следует принять весь цикл.

«Наблюдения и мечты о театре» Ф. Сологуба получили отзыв:

> Обычные достоинства и недостатки сологубовских рассуждений. Много интересного, и вместе с тем и противная смесь декадентства с нарочитым демократизмом. Следует всё же принять (с. 171).

Второй раздел «Материалов и исследований» составляют письма к Ал.Н. Чеботаревской (1913–1918 гг.) из Петербурга и Мюнхена – они погружают в семейно-бытовую атмосферу, без которой невозможно ощутить тот фон повседневности, который сопровождал сложную и глубокую философскую работу Франка.

В третьем разделе публикуется цикл лекций, названный «Живая Европа». На нём хочется остановиться и рассмотреть публикуемый материал подробнее. Это четыре небольшие лекции о культурном взаимодействии России и Германии – проблема, чрезвычайно занимавшая Франка в его эмигрантский период. Пожалуй, самое интересное для читателя – следить за текстологической репрезентацией текста: в постраничных комментариях приводятся варианты зачеркнутых в рукописи фрагментов, показывающих, как шел поиск нужных, корректно передающих сложную проблематику, слов, как, перебирая смысловые оттенки, находила выражение мысль философа. Публикуется и оригинал, текст на немецком языке, и его перевод, сделанный Т.Н. Резвых и А.С. Цыганковым.

Тема России и Европы в аспекте духовно-культурного взаимодействия имела для Франка огромное значение. И 6 мая 1946 г. он пишет своему близкому другу, швейцарскому психиатру Л. Бинсвангеру:

> Я только что получил приглашение прочитать на BBC доклады на немецком языке о проблеме восточно-западных духовных отношений, что при внешней отстраненности приносит мне радость (с. 209).

Он видел своей задачей напомнить, что «кроме большевистской России есть еще другая Россия, дух русского народа, выраженный в русской литературе и мысли» (письмо к В.Б. Ельяшевичу) (там же).

Первая лекция носит название «Россия и Европа в русском мышлении». Франк начинает свою лекцию на радио BBC так:

> временные политические ситуации лишь преходящи и никогда не являются адекватным выражением более глубоко лежащих и более долговечных духовных реальностей (с. 223).

Люди разных национальных культур, имеющие общее духовное основание в христианстве, «говорят на одном языке и могут быть полезны друг другу» (там же). Это, пишет Франк, можно отнести ко всем народам Европы, которые составляют семью европейского христианского мира. Взаимопроникновение культур видится и в соотношении немецкого и русского духа: Шиллер и Гёте, Шеллинг и Гегель глубоко проникли в русское мышление, а, в свою очередь, Достоевский нашел отклик в германской культуре.

Первая лекция не случайно была названа «Россия и Европа», от разрешения темы, считает философ, зависит и судьба Германии, и судьба мира (в связи с этим интересно подумать об адресате – слушателе лекций). Вообще эта линия в русском интеллектуальном пространстве восходит как минимум к XIX в.: одновременно с золотым веком русской поэзии в России зарождается и «самостоятельное философское мышление, национально-своеобразное, и одновременно всечеловеческого значения» (с. 224), которое подчиняется религиозно-этическим интересам; в центре оказывается истина в евангельском понимании, как путь и жизнь, и эта цель «схватывается не как этический идеал личной жизни, но как идеал культурного развития в жизни сообщества» (там же). И здесь встает вопрос культурной модели – должна ли Россия следовать за Европой и брать готовые формы или «предъявлять особенный культурный идеал,

который сам мог бы служить Европе в качестве культурного образца» (с. 225).

Франк вкратце очерчивает суть полемики славянофилов и западников XIX в. для аудитории BBC: славянофилы, будучи «отзвуком западноевропейского, прежде всего, немецкого романтизма», противопоставлены «“западникам” как представителям европейского Просвещения» (с. 226).

> Противостояние этих двух направлений, рассмотренное в целом, страдает, однако, более глубоким внутренним противоречием: христиански-верующие мыслители представляются здесь носителями русского национализма, который отделяет себя от западноевропейского христианского мира; поборники же всеевропейского единства являются неверующими (там же).

Но важно не забывать, что христианство – религия, говорящая о братстве во Христе, здесь работает принцип универсализма, а любой национализм отражает языческий принцип, поскольку это обожествление национальной уникальности. Здесь, отмечает мыслитель, явно видится противоречие между вселенским и национальным. Одна из значимых фигур русского XIX в., почитаемый и в России, и в Европе Достоевский, говорит Франк, выстраивая мостик к теме второй своей радиолекции, надеялся найти решение этой дилеммы и выдвинул тезис, что настоящий христианин должны быть «всечеловеком», который «любящим разумом» преодолеет противоположность России и Запада.

Вторая лекция носит название «Религиозный универсализм у Соловьёва». Истина – и как истина познания, и как истина этического идеала – для Соловьёва, пишет Франк, есть полнота бытия. Жизнь распадается, если потеряно «живое сознание глубочайшего и истинного принципа единства жизни» (с. 234), который есть укорененность в Боге. Изменить это и «починить» распадающуюся жизнь, пишет Франк, может свободная теократия как «свободное и мирное сотрудничество всех способностей (Potenzen) человеческого духа в построении жизни, наполненной Богом» (там же). Но одной веры в Богочеловечество Иисуса недостаточно – «всё человечество должно в своем историческом развитии осуществить в себе самом Богочеловечество

(Gottmenschentum)» (там же). В этом, заключает Франк, «состоит смысл всемирной истории» (в постраничной сноске приведен ранний – заостряющий проблему истории и придающий важный оттенок – вариант, вместо этого предложения ранее стояло: «Всемирная история – это богочеловеческий процесс, – процесс обожения человека»).

Восток и Запад представляют собой две контрастные модели. На Востоке сосуществуют Бог-Абсолют и человек, поглощенный им и превратившийся в ничто – а на Западе, «напротив, сам человек рассматривает себя как Абсолют, и стремится достичь своей свободы без Бога или против Бога» (с. 235). «Бесчеловечное Божество» и «безбожное человечество» должны быть преодолены в истине – а это

> любящий человека, призывающий человека к свободе и достоинству Бог, и любящий Бога, свободно ему служащий человек, т.е. свободное Богочеловечество (там же).

После того как Россия отказалась от монархии, кажется, что эта логика Соловьёва потеряла свою актуальность – и место религиозной веры заняла вера в идеал коммунистического государства, которое видит человека как слепое орудие и тем самым становится восточным Божеством. Но, замечает Франк, Западу недостает «страстного одушевления ради Абсолюта». Так формула Соловьёва не оставляет своего значения.

Однако если говорить о христианстве и христианском мире, то, отмечает Франк, хотя Восток и упрекает «римский католицизм за то, что он слишком вмешивается в земные дела», но именно западное христианство воплощает деятельностное служение ближнему как выражение христианской любви и полноты, а «отстаивание восточной церковью своих белых одежд есть греховное высокомерие» (с. 236). Истинная полнота христианства – «в органическом синтезе» обеих его сторон, пишет Франк (внизу страницы приводится ранний вариант, вместо синтеза «в его неповрежденном единстве») (там же). И это касается не только веры, но и культуры. Посреди грядущей катастрофы, которую предчувствовал Соловьёв, часть христианского мира должна объединиться в универсальную церковь.

Лекция третья «Происхождение и сущность русского марксизма», пишет Франк, имеет своей целью раскрыть марксизм не только как этап в осмыслении проблемы «Россия и Европа», но и с точки зрения духовной проблематики, снова возвращая слушателя к теме славянофилов и западников и к линии национального и универсального.

Марксизм, будучи сам по себе западного происхождения, «является одной из форм борьбы русской мысли с проблемой “Россия и Европа”» (с. 243). Сторонников марксизма можно отнести к западникам – «к умам, которые усматривают благополучие России в преемстве западного типа культуры» (в постраничных примечаниях читаем зачеркнутое – «первоначально русское юношество воодушевлял социализм французского толка. С [нрзб.] 70-х гг. русское социалистическое мышление находится под исключительным влиянием немецкого социализма Маркса и Лассаля») (там же). До 1890-х гг. Россия, вследствие экономической отсталости, может, избегая императивов Маркса, опираясь на крестьянскую общинность, достичь мирным путем «всеохватывающей социалистической общности» (с. 244). «Вы видите, – обращается Франк к слушателям, – эта первая форма русского социализма была всё-таки применением к социально-экономической и социально-политической сфере основополагающей идеи “славянофилов”» (там же) – и дальше говорит о цельном, гармоническом пути, на который Россия должна вступить и который Запад потерял.

В 1890-х гг. началась индустриализация, возникло рабочее движение и появился марксизм. В этих рамках Россия, перейдя к капиталистическому экономическому укладу, должна, с точки зрения марксистов, формировать и воспитывать городской пролетариат, чтобы перейти к социализму. Франк заостряет внимание слушателя на парадоксе «атомарности». Марксизм упрекает буржуазный уклад в том, что, основанный на частной собственности, он ведет к обособлению, анархии и войне всех против всех. А марксизм, согласно обыденному мнению, своим философским обоснованием имеет идею общины. Однако же, говорит Франк, на деле это к марксизму не относится. Человек – атомарное существо, поэтому, чтобы создать общность, людей надо принудительно склеить. Порядка можно достичь лишь

ценой свободы, поэтому возникает тоталитарное государство. У Маркса эта линия смягчена гегелевским эволюционистским подходом к истории. Диктатура пролетариата – лишь один из этапов на пути к социализму. Ленин же, пренебрегая эволюционистской линией, развил механический, революционный элемент марксизма. В 1903 г. Ленин, отмежевавшись от построенной по западному образцу социал-демократической партии, построил собственную, большевистскую. Так «с пришедшим к власти большевистским марксизмом Россия, однако, вновь отделилась от западного пути культуры» (с. 247). Снова в центре оказывается проблема «Россия и Европа». Центральный тезис марксизма о том, что социализм возникает «как созревший плод капитализма», оказался опровергнут. Западная культура противостояла интегральному коммунизму, а в России, с преобладающим сельским населением, он добился победы. Восток оказался более восприимчив к идее коммунизма, чем Запад. Значит, как считали большевики, «не Западу, а Востоку принадлежит руководство людьми на пути к социалистическому раю на земле» (там же).

> Так, парадоксальным образом, в русском революционном марксизме возникла в новом образе старая славянофильская идея – примитивная свежесть Востока должна спасти человечество от декадентства Запада,

но

> теперь Россия несет Западу послание не о наполненной Богом, основанной на христианской любви жизни в общине, но о самоуверенном своеволии[1], которое при помощи плановой организации массового человека строит новую Вавилонскую башню (там же).

Текст лекции заканчивается известным стихотворением Соловьёва Ex oriente lux («Россия Ксеркса иль Христа…»).

Четвертая лекция уже в названии задает проблему выбора пути – «Германия между Западом и Востоком». Лекция начинается с довольно болезненного для эпохи ракурса.

---

[1] Подчеркнуто «свое-» – так, видимо, Франк готовил текст к устному воспроизведению, акцентировал интонацию.

> В русском мышлении имеется мощное, в различных формах всегда по-новому предстающее направление духа, которое лучше всего может быть обозначено как национальный мессианизм (с. 253).

Франк отмечает, что это не собственно русское явление (в постраничных комментариях приводится зачеркнутое – эта идея «еще большую роль играла, например, в польском романтическом мышлении 19-го столетия»).

В Германии национальный мессианизм получает аргументацию в «Трех речах к германской нации» Фихте и находит теоретическое обоснование у Гегеля – мировой дух, который последовательно воплощается в различных народах, призывает их к руководству человечеством, пишет Франк. В немецком мессианизме ведущим концептом была нордическая раса. В романских странах – латинский мессианизм.

> Эта мессианская формулировка национального принципа является более высокой формой, чем голый циничный национальный эгоизм (с. 254)[2].

Если рассматривать христианскую культуру в историческом аспекте, то, как говорит Франк, «существовал только один действительно религиозно обоснованный национальный мессианизм: ветхозаветная вера в избранный народ Израиля», что было преодолено в христианском откровении – «народы в равной степени призваны к творческому формированию жизни человечества» (там же). Постраничный комментарий дает ранний вариант

> или скорее: единственный поистине избранный народ, новый Израиль, есть только сама универсальная всеобъемлющая церковь Христова, следовательно, весь христианский мир, поскольку она остается верной своей истинной жизненной цели – всепримиряющему братанию людей (там же).

Старое равенство между Европой и христианским миром продолжается, убежден Франк, и такие плоды секуляризованного

---

[2] В постраничной сноске приводятся зачеркнутые строки – «который цинично преследует земные интересы нации за счет остального человечества»).

века, как свобода, достоинство личности, социальная справедливость и «подчинение международных отношений нравственным масштабам» имеют христианские истоки. В христианском мире находится место различным дарам и призваниям, такая разность не должна быть началом раскола.

Положение Германии в христианском мире – между Востоком и Западом. С Россией ее роднит то, что она не находилась под властью Рима и не имела влияния античности, как это было, например, в Италии. Наконец, Германия, как и Россия, довольно поздно христианизировалась – позднее, чем Западная Европа. Это лежащие на поверхности причины родства между русской и немецкой культурой, хотя, разумеется, есть и более глубокие – например, абсолютизация политических целей или тот факт, что Германия, как и Россия, «страна поэтов и мыслителей». Поэтому понятно, что в XIX столетии влияние на Россию Германии было весьма ощутимым, русская мысль, отмечает Франк, пробудилась под влиянием немецкого идеализма – Шеллинга и Гегеля. А «немецкий идеализм, однако, в своем духовном ядре, есть не что иное, как новая форма выражения немецкой мистики» (внизу страницы приводится зачеркнутый вариант, вместо «новая форма» – «философская форма») (с. 257).

Линия философской мистики, родственной восточному мироощущению, идет через Майстера Экхарта и «Новую теологию», вдохновившую Мартина Лютера, и через Николая Кузанского (внизу страницы указан и Псевдо-Дионисий) (там же). Близка восточному христианству и мистика Якоба Бёме и Ангелуса Силезиуса, и религиозная философия Баадера, пишет Франк. В наше время ощущал глубокое родство с русской духовной культурой Райнер Мария Рильке. Германия должна «вспомнить о своей духовной прасущности» и соединить в себе два начала – восточнохристианскую духовность и «нравственно-гражданскую культуру», которая происходит из христианского Запада. «[…] и при этом Германия, немецкий дух, вопреки всем сегодняшним трудностям, призван играть важную посредническую роль» (с. 258).

Эти четыре лекции вызвали широкий отклик. В «Материалах и исследованиях» приведено 11 сохранившихся писем,

адресованных Франку. Письма, как и лекции, приводятся на немецком и русском языках.

Публикация «Материалов и исследований…» – значимый шаг в реконструкции и актуализации русской философской традиции. Она будет полезна не только специалистам по истории философии, но и исследователям, занимающимся проблемами социальной онтологии, теории познания и философии культуры.

Институт философии РАН

А.А. Гусева
uhlein@rambler.ru

Мартин Хайдеггер. *Преодоление метафизики и сущность нигилизма*. Перевод с немецкого А.В. Перцева и О.А. Матвейчева. СПб.: Алетейя, 2024. – 222 с. ISBN 978-5-00165-799-6.

DOI: 10.21146/0134-8655-2025-40-2-205-213 УДК 1(091)

> И вот теперь она [логоцентрическая метафизика], кажется, начинает *выдыхаться*, и примером тому – смерть книжной цивилизации, о которой ныне столько говорят и которая проявляется прежде всего в судорожном разбухании библиотек[1].

Каждый новый выходящий из печати русский перевод томов собрания сочинений Мартина Хайдеггера – это событие для российского философского сообщества. К сожалению, не всегда событие радостное. Изначальный мой замысел состоял в том, чтобы в рецензии уделить место и переводу, и переводимым текстам из 67-го тома собрания сочинений, но сразу могу признаться, что «пробиться» через перевод к тексту и к мысли

[1] Жак Деррида, *О грамматологии* (М.: Ad Marginem, 2000), 122.

© Фалёв Е.В., 2025

Хайдеггера мне не удалось, поэтому здесь придется ограничиться оценкой перевода.

Первое же разочарование – отсутствие в издании раздела «Предисловие (комментарии, послесловия) переводчика». Перевод Хайдеггера на любой язык – задача настолько нетривиальная и творческая, что у переводчика просто не может не накопиться множество различных соображений, которыми он захочет поделиться с читателем. Да и читатель таких переводов тоже будет нуждаться в пояснениях переводчика и разъяснениях трактовки им тех или иных неоднозначных немецких слов и выражений. Потому «хорошим тоном» в переводах Хайдеггера (не только на русский язык) стали разделы с комментариями переводчика. Здесь же переводчики оставляют читателя один на один с текстом, заставляя над каждой фразой ломать голову, что же там было в немецком оригинале, что можно было так неуклюже перевести? Даже элементарного указания в скобках переводимого немецкого термина переводчики читателям не предлагают.

Кажется, и само издательство должно быть заинтересовано в том, чтобы русский текст не вызывал отторжения – для этого он должен быть как минимум удобочитаемым. Хайдеггер вводит в немецком языке многие «неологизмы», или, как называют их некоторые, «хайдеггеризмы» – но они в немецком почти всегда получаются довольно прозрачными указателями, откуда и куда философ хочет направить мысль читателя. В русских переводах перегрузка текста тяжеловесными конструкциями неологизмов делает текст неудобочитаемым, что прекрасно понимали многие переводчики, переводя ряд хайдеггеризмов обычными русскими словами там, где это не искажает смысл. Здесь же переводчики в этом смысле немилосердны к читателю, разрывая ткань текста самыми тяжелыми и несуразными неологизмами. Как один из ярких примеров – перевод довольно важного и частого в текстах позднего Хайдеггера термина Ermöglichung. Это вообще нельзя назвать неологизмом, так как в немецком языке есть слово ermöglichen, которое означает «делать возможным (что-либо), содействовать (чему-либо)», соответственно. Ermöglichung – «делание возможным», «содействие». Переводчики почему-то видят в этом слове «хайдеггеризм»,

который нельзя перевести никак иначе, кроме как «вывозможествливание» (с. 30). Правда, эту конструкцию сами переводчики не могли надолго удержать в сознании, поэтому уже на следующей странице перевода Ermöglichunsfrage переводится как «вопрос о вы-возможливании» (с. 31). Э. Сагетдинов при переводе 65-го тома Gesamtausgabe переводит Ermöglichung просто как «осуществление» – пусть это терминологически не точно, но верно и, главное, в доступной для русского читателя форме передает мысль Хайдеггера[2].

Простой в немецком термин Abgrund – простой не по смыслу, а по конструкции и звучанию – переводится здесь как «бездно-основное». И в этом случае также несравнимо лучше перевод Э. Сагетдиновым термина Abgrund просто как «бездна»[3]. Entzug – трудно переводимый термин, который Хайдеггер в своих разъяснениях буквально выворачивает наизнанку, но, если переводчик не может выбрать между двумя вариантами перевода, не стоит приводить оба, через дефис («отказ-отречение»). Перевод этого как «лишение» у Сагетдинова вполне отражает смысл немецкого слова[4].

Переводчики вообще злоупотребляют расстановкой дефисов даже там, где в немецком тексте никаких дефисов нет. Это теоретически может иметь смысл, если нужно подчеркнуть в русском языке корневое значение слова, при условии, что в русском языке это значение не так очевидно, как в немецком. Но тогда и в переводе нужно стараться переводить и сам корень слова (как в случае с «со-бытием»). Какой смысл выделять в русском языке корень слова, если он имеет совершенно иное

---

[2] «В философии сущностное, после того как оно, почти потаенным образом, совершило толчок, должно отступить обратно в недоступное (для многих), потому что это сущностное невозможно опередить, и поэтому оно ускользает в осуществление начала [Ermöglichung des Anfangs]» (Мартин Хайдеггер, *К философии (О событии),* пер. Э. Сагетдинова (М.: Издательство Ин-та Гайдара, 2020), 37).

[3] «Прыжок в бытіе. Прыжок перепрыгивает бездну раскола (Abgrund der Zerklüftung) […]» (Хайдеггер, *К философии*, 28).

[4] Хайдеггер, *К философии*, 115.

значение, чем в немецком (например, «про-изводство» для перевода немецкого Her-stellung)?

Новые смыслы, которые Хайдеггер привносит в немецком своими неологизмами, нужно пояснять в комментариях переводчика один раз на всю книгу. Возьмем как пример немецкое архаичное Seyn, которое Хайдеггер использует, чтобы отличить «бытие» в своем специфическом толковании в поздних текстах от Sein – расхожего «бытия», а также «бытия» метафизики и своих собственных работ периода «Бытия и времени». Уж как только его не переводили, и «бытье» (К. Михальский и Е. Твердислова)[5], и «бытіе» (Э. Сагетдинов)[6], но если мы хотим сделать не только тексты, но и мысли Хайдеггера для русского читателя доступными, достаточно один раз оговорить в примечании, что немецкое *Sein* в переводе будет обозначаться как *бытие* со строчной буквы, а *Seyn* – как *Бытие* с прописной. Хайдеггер, в отличие от Деррида, «фоноцентрист», для него звучание слова первично по отношению к написанию, а в немецком Sein и Seyn звучат одинаково, так и в русском «бытие» и «Бытие» (и «бытіе») звучат одинаково, а отличие по смыслу вполне ясно при чтении для каждого, кто способен хотя бы пытаться читать и понимать Хайдеггера. Перевод Seyn как «прабытие» не просто неточен, он неверен. Русскому слову «прабытие» у Хайдеггера соответствует вполне обычный для немецкого философского языка термин Ursein, который, хоть и не является для философа основным, встречается в его работах нередко[7].

Что касается перевода Dasein, на эту тему сломано столько копий, и к единому мнению, видимо, невозможно прийти, но переводчик и здесь ухитрился предложить самый проблемный

---

[5] Кшиштоф Михальский, *Логика и время. Хайдеггер и современная философия* (М.: Территория будущего, 2010).

[6] Хайдеггер, *К философии*, passim.

[7] «Das Selbe nennt und meint Schopenhauer, wenn er die Welt als Wille und Vorstellung denkt; das Selbe denkt Nietzsche, wenn er das Ursein des Seienden als Wille zur Macht bestimmt» (Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd. 8, *Was heißt Denken* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002), 95).

вариант, хуже, чем любой из существующих[8]. В этом переводе Da-sein переводится как «вот-тут-бытие», как бы подчеркивая ситуативную пространственность человеческого способа бытия. Но сам Хайдеггер возражал против толкования Da в Da-sein в пространственном смысле[9], так зачем же в русском переводе подчеркивать это значение, которое, правда, есть и в немецком слове, но которое сам Хайдеггер исключал из спектра толкований этого центрального термина своей философии?

Еще один пример «трудностей перевода» – хайдеггеровское выражение Seiendheit des Seienden. В отношении Seiende, казалось бы, уже сложилась традиция перевода этого термина как «сущее», при добавлении необходимых пояснений об этимологическом родстве в немецком языке слов Seiende и Sein, «бытие». Здесь же авторы решают предложить новый вариант перевода, даже два через дефис: «суще-бытующее». Зато теперь им не нужно ломать голову над переводом Seiendheit, которое Сагетдинов с явным внутренним напряжением переводит как «сущесть». Здесь же это просто «сущебытность». Полученная в итоге «сущебытность суще-бытующего» (с. 125) вряд ли сможет пробудить даже у опытного читателя какие-то глубокие мысли и ассоциации, разве что заставит задуматься о бездонной тщетности бытия вообще и перевода в частности.

---

[8] Напомним некоторые из них: присутствие, вот-бытие, здесь-бытие, тут-бытие, или же просто Dasein без перевода.

[9] «"Da-sein" – ключевое слово в моей работе, и оно стало жертвой серьезных искажений. "Da-sein" на самом деле не означает для меня "я здесь", но, если я могу выразиться на, скорее всего, невозможном французском: *быть-там* (*être-le-là*) и *там-быть* (*le-là*) – это именно Алетейя, раскрытие – открытие» (Martin Heidegger, *Questions III et IV* (Paris: Gallimard, 1999), 130). Это разъясняется и в «Бытии и времени», § 28: «Der Ausdruck "Da" meint diese wesenhafte Erschlossenheit. Durch sie ist dieses Seiende (das Dasein) in eins mit dem Da-sein von Welt für es selbst "da"» (Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: Max Niemeyer, 2001), 132). В переводе В.В. Бибихина: «Выражение "вот" имеет в виду эту сущностную разомкнутость. Через нее это сущее (присутствие) в одном целом с бытием-вот мира есть "вот" для самого себя» (Мартин Хайдеггер, *Бытие и время*, пер. В.В. Бибихина (М.: Ad Marginem, 1997)).

Далее приведем лишь один пример качества перевода – нельзя сказать, что это место определяет общий уровень перевода, но всё же оно показательно. В оригинале читаем:

> Das Seyn versetzt in Not, ernötigt, nicht erzwingt einen Wesenswandel des Menschen; zufolge diesem Wandel gründet sich erst die Nähe des Menschen zum Seyn als wesenhafte in die Fernung des inständlichen Gründens als Da-sein[10].

Not – это технический термин поздней хайдеггеровской философии, который означает «нужду», в которую попадает человек, «забрасываемый» Бытием в сущее, эта нужда связывается у Хайдеггера с «бедностью» (Armut) и «опустошением» (Verwüstung). Причем этот термин не является хайдеггеровским неологизмом, поэтому при переводе вполне можно было полагаться на обычные словари. Далее следует любимая хайдеггеровская игра корневых значений, слово ernötigt производно от корня Not и означает, как и русское слово от корня «нужда» – «вынуждать». Но Хайдеггер хочет исключить из этой игры возможную нагрузку смыслом насильственности, поэтому добавляет оговорку – nicht erzwingt, не заставляет, не принуждает силой. Неологизмами здесь являются два слова, Fernung и inständlich, тут уже для перевода нужно обратиться к другим текстам Хайдеггера, где эти термины вводятся, разъясняются и используются в разных контекстах. Fernung получено из слова Entfernung, «отчуждение», «отдаление», «дистанция», путем выделения корневого значения корня Fern, «даль». Перевод «отдаление», хоть и не отражает этот прием Хайдеггера, но, по крайней мере, позволяет следить за его мыслью. Можно было бы, как и в случае Sein и Seyn, отметить «хайдеггеризмы» написанием с прописной буквы и пояснить это один раз при первом упоминании термина или в предисловии/комментарии переводчика. Inständlich – неологизм, полученный Хайдеггером путем модификации слова inständich, означающего «настойчивый, настоятельный, убедительный (о просьбе)», соотв. Inständichkeit – настойчивость, настоятельность. Добавляя к корню

[10] Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd. 67, *Metaphysik und Nihilismus* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1999), 22.

ständ букву l, Хайдеггер слегка модифицирует смысл, подчеркивая значение «стояния», а именно «стояния в просвете бытия», но в русском языке также перевод «настойчивость» является наименее искажающим замысел философа, как вполне верно рассудил Э. Сагетдинов в своем переводе 65-го тома Gesamtausgabe, «О событии»[11]. Но можно также использовать близкий к немецкому корню stand русский корень «стоять» и передать близко по смыслу словом «настоятельный (-ность)».

Итак, вот как можно было бы перевести, если с уважением относиться к мысли Хайдеггера:

> Бытие повергает в Нужду, понуждает, но без насилия, к некоему сущностному изменению человека; с этим изменением впервые основывается близость человека к Бытию, без которой было бы невозможно Отдаление настоятельного обоснования в качестве Da-sein.

Что же должен понять читатель из перевода этой фразы, который выглядит так:

> Пра-бытие вторгается в нужный момент, вынуждает, но не вынуждает человека к смене сущности; в силу этого к этой перемене побуждает только близость человека к пра-бытию – как существенная в отдалении своем содержательное обоснование, как вот-тут-бытие[12].

Здесь мы видим не только несоответствие перевода оригиналу, но и элементарные ошибки, которые, по-хорошему, должны были бы устранять редактор и корректор издательства. Но теперь издательства не могут себе позволить содержать в достаточном количестве редакторов и корректоров, зато могут себе позволить выпускать такие тексты, со всей очевидностью подтверждающие провозглашенную Деррида «смерть книги» и все те процессы, которые обычно происходят с телом после смерти.

---

[11] «Настроение (ср. лекции о Гёльдерлине) здесь подразумевается в (inständlichen) смысле настойчивости: как единство осуществления (Austrag) всякого у-влечения (Be-rückung) и наброска и внесения (Eintrag) всякого отодвигания (Entrückung) и *до-стояние* (Beständnis) и *осуществление истины бытия*» (Хайдеггер, *К философии*, 56).

[12] ПМиСН. С. 28.

Читатель, интересующийся Хайдеггером, но не владеющий немецким и/или не имеющий времени/возможности сверять каждую фразу с немецким текстом, какой вывод он сделает, попытавшись читать такой перевод? Что Хайдеггер либо писал всякую чушь, либо настолько сложен для понимания, что даже и пытаться не стоит. Да, Хайдеггер сложен для понимания, еще более сложен для перевода и для понимания в переводе, но ведь есть примеры переводов, которые подтверждают, что эта задача не является полностью невыполнимой. Перевод В.В. Бибихиным «Бытия и времени» не идеален, сложен для восприятия, но по сравнению с рецензируемым переводом это просто верх совершенства, так как через него, при должной настойчивости (и знании немецкого), можно пробиться к немецкому тексту. Этот же перевод не дает такой возможности. Переводы А.В. Михайлова[13], Е.В. Борисова[14], О. Коваль[15], Т. Васильевой[16], Э. Сагетдинова[17] сделаны с любовью и с уважением к работе мысли, проделанной Мартином Хайдеггером, и к русскому читателю. Особенно сложную задачу решал Э. Сагетдинов, переводя действительно «непереводимые» «бытийно-исторические» тома позднего периода творчества Хайдеггера, которые даже для немецкого читателя крайне трудны для восприятия. Все эти переводчики не просто переводили с немецкого на русский, показывая тем самым, что перевод, как бы он ни был труден и проблематичен, всё же возможен – они действительно участвовали в создании «русского Хайдеггера», как верно отметил Э. Сагетдинов в послесловии переводчика в переводе 65-го тома Gesamtausgabe[18]. К сожалению, этого нельзя сказать о рецензируемом переводе. Здесь все прежние усилия перевод-

---

[13] Мартин Хайдеггер, *Работы и размышления разных лет*, пер. А.В. Михайлова (М.: Гнозис, 1993).

[14] Мартин Хайдеггер, *Пролегомены к истории понятия времени*, пер. Е.В. Борисова (Томск: Водолей, 1998).

[15] Мартин Хайдеггер, *Положение об основании*, пер. О. Коваль (СПб.: Алетейя, 1999).

[16] Т.В. Васильева, *Семь встреч с Хайдеггером* (М.: УРСС, 2004).

[17] Мартин Хайдеггер, *Что зовется мышлением?* Пер. Э. Сагетдинова (М.: Территория будущего, 2006); Хайдеггер, *К философии*.

[18] Хайдеггер, *К философии*, 249.

чиков по созданию «русского Хайдеггера» проигнорированы, если не сказать – сознательно разрушены. Разрушение может быть оправдано и даже необходимо, если мысль оказывается скованной закостеневшими формами традиции, и если разрушение традиции сопровождается созданием нового начала и раскрытием новых горизонтов, как в случае самого Хайдеггера в отношении к традиции европейской метафизики. Но если разрушение производится ради самого разрушения, а то, что предлагается взамен, выглядит в лучшем случае гротеском, а в худшем – издевательством над читателем, то это уже проявление того нигилизма, который, по Хайдеггеру, стал итогом развития метафизики, а также признак разложения, следующего за давно уже свершившейся смертью книги. Многочисленные ошибки, несогласование падежей, пропущенные знаки препинания, опечатки, нарушения правил переноса лишь дополняют общую картину.

Перевод Хайдеггера на любой язык – это всегда риск, и я преклоняюсь перед теми, у кого хватает смелости брать на себя этот риск и огромный труд. Но риск означает и возможность провала, и здесь, к сожалению, перед нами именно такой случай. Польза этого перевода состоит лишь в том, что другие переводчики смогут использовать его как образец того, как не надо делать, чтобы в будущем делать всё совершенно по-другому. Также эта книга наводит на мысль о кризисе издательского дела в целом, о необходимости возрождать институт редакторов и корректоров, а для научных изданий – об обязательном участии научных редакторов и проведении рецензирования *до*, а не после издания книги.

МГУ имени М.В. Ломоносова **Е.В. Фалёв**
falev@philos.msu.ru

Мартин Хайдеггер. *Метафизика немецкого идеализма: к новому истолкованию трактата Фридриха Шеллинга «Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с нею предметах» (1809)*. Перевод с немецкого А.П. Шурбелёва. СПб.: Владимир Даль, 2024. – 335 с. ISBN 978-5-93615-351-8.

DOI: 10.21146/0134-8655-2025-40-2-214-218 УДК 1(091)

Работа Хайдеггера «Метафизика немецкого идеализма: к новому истолкованию трактата Фридриха Шеллинга», соответствует 49-му тому полного собрания сочинений и представляет собой курс лекций, прочитанный философом в первом полугодии 1941 г. во Фрайбургском университете. Летом 1936 г. Хайдеггер уже читал лекции, посвященные работе Шеллинга «О сущности человеческой свободы», и курс 1941 г., посвященный тому же трактату, предназначался для продвинутых студентов[1].

Чем же «новое истолкование» трактата Шеллинга отличается от прежнего? Если курс 1936 г. получился «пролегоменами» к шеллинговому трактату и к самому Шеллингу, был сосредоточен на вопросе свободы, зла и пантеизма, то в обновленном курсе Хайдеггер больше сосредотачивается на проблеме экзистенции, следствием чего является «разбирательство» не только с Шеллингом, но и с самой метафизикой (с. 31). Меняется также контекст разбора Шеллинга: если в лекциях 1936 г. фоном к разбору идей Шеллинга выступают Гегель, Спиноза, Якоби, то в лекциях 1941 г. таким фоном становятся Кьеркегор, Ясперс и даже сама хайдеггеровская работа «Бытие и время», понятая им как «событие в самом Seyn» и веха в истории бытия (с. 46).

Работа состоит из двух частей. Первая представляет собой «разбирательство» с вопросом экзистенции. Во второй части

[1] На это указывает немецкий издатель данного курса лекций Ингрид Шюслер. Лекции Хайдеггера 1936 г., соответствующие 42-му тому собрания сочинений, были опубликованы на русском языке в переводе А.П. Шурбелёва в 2018 г.

© Кода Н.В., 2025

шеллингово различение основы и экзистенции дается в трех ракурсах: Бога, вещей (мира) и человека. Вопрос «становящегося Бога» и пантеизма практически не рассматривается, в отличие от лекционного курса 1936 г.

Хайдеггер применяет по отношению к Шеллингу, во-первых, свой подход деления на историографическое и историческое, и, во-вторых, деление на «расхожее» и существенное мышление. Философ стремится переосмыслить трактат Шеллинга вопреки «расхожему философско-историческому упражнению в чтении» (с. 203) из бытийно-исторического мышления, вопреки «историзму» и «актуализму». С самого начала Хайдеггер объявляет трактат Шеллинга достигающим вершин метафизики немецкого идеализма, и дальнейшее «разбирательство» нацелено на то, чтобы выяснить, что это может означать. Поэтому Хайдеггер пишет, что «*наш путь* истолкования трактата о свободе поначалу кажется окольным путем» (с. 238), но в конечном счете окольные пути для Хайдеггера и являются ведущими.

Первая часть работы сосредоточена на «предварительном размышлении», через которое Хайдеггер подбирается к «ядру» трактата. Обозначив в начале работы трактат Шеллинга как вершину метафизики немецкого идеализма, Хайдеггер возвращается к нему снова только через сотню страниц. К «предварительному» размышлению относится выяснение трактовки экзистенции у Кьеркегора, Ясперса, в «Бытии и времени» и в трактате Шеллинга. Хайдеггеровский анализ трактовок экзистенции заключается в противопоставлении «экзистентного» и «экзистенциального» ее понимания.

«Экзистентное» понятие экзистенции («existenzieller» Existenzbegriff) предполагает такую ее трактовку, которая всё еще принадлежит метафизике и «мыслится из человека», а не из бытия. К ней относится: традиционная, схоластическая интерпретация existentia как «переведения в действительное» (с. 33); понимание экзистенции как истинного «экзистирования перед Богом» (Кьеркегор)[2]; трактовка экзистенции как субъективности

[2] Вектор рассмотрения Хайдеггера в отношении Кьеркегора двойственен. Хайдеггер может признавать «отголосок экзистенции Кьеркегора» в понимании экзистенции «Бытия и времени» (с. 111), но затем резко размежеваться с ним,

бытия самости (Selbstsein) (Кьеркегор, Ясперс, Шеллинг). Согласно Хайдеггеру, на языке новоевропейской философии экзистенция приравнивается к «субъективности» (с. 58).

«Экзистенциальное» понятие экзистенции («existenzialer» Existenzbegriff), данное в «Бытии и времени», «соотносится не с сущей самостью, а с бытием и по отношению к бытию» (с. 62). Отсылки к «Бытию и времени» в данной работе играют особую роль[3]. Переосмысленная через позднефилософские интуиции, эта работа становится методом к «неметафизическому» взгляду на метафизику (с. 70) и нередко применяется как инструмент, призванный разрушить «самопонятность» метафизических моментов в учении Шеллинга (с. 127). В «Бытии и времени» «“сущность” Dasein лежит в его экзистенции», однако не исчерпывается экзистенцией, а «скрывается» в ней. В особенной роли «сокрытия» читается «послеповоротная» интерпретация Хайдеггера. Здесь бытие самости человека не подразумевает субъективность (с. 62), а, наоборот, знаменует собой преодоление «всякой субъективности и любой возможности субъективизма» (с. 79). Dasein не есть нечто «человекоразмерное» (Menschenmäßiges) и «не покрывается человеческим бытием», а превосходит его (с. 94)[4].

Шеллингово понятие экзистенции также не исчерпывается человеком, однако в нём «субъективность» накладывается на любое сущее. На всё сущее накладывается печать «субъекта»: «всякое сущее Шеллинг некоторым образом мыслит как “субъект” в смысле самости и субъективности» (с. 111). Данная черта характерна не исключительно для трактовки Шеллинга, а является общей чертой новоевропейской метафизики (ту же структуру экзистенции Хайдеггер приписывает, например, Лейбницу (с. 120) и Кьеркегору (с. 216)).

как с метафизическим наследием, «неметафизичный» вектор которому дает только «христианское начало», которое упускается в «Бытии и времени» (с. 50).

[3] Хайдеггер раскрывает некоторые моменты из того, что должно было содержаться в неопубликованном третьем разделе первой части «Бытия и времени» (с. 82).

[4] Несмотря на то, что Dasein в «Бытии и времени» повсеместно интерпретируется как «человеческое Dasein».

Вторая часть работы сохраняет вид скорее хайдеггеровского конспекта. Как отметил немецкий издатель 49-го тома Gesamtausgabe Гюнтер Зеубольд, «пришлось сохранить “семинарский стиль” второй части текста» (с. 293). «Разбирательство» не только с трактатом Шеллинга, но и с метафизикой продолжает оставаться ведущей линией: с нее Хайдеггер начинает и заканчивает курс. Почему Шеллинг принадлежит метафизике? Потому что он разделяет новоевропейское истолкование бытия, понимаемое через постоянство, вечность, самоутверждение, безосновность (с. 124). Всё сущее структурировано через различение основания и экзистенции, и всякое сущее у Шеллинга есть субъект, полагает Хайдеггер. В каждом ракурсе: Бога как высшего сущего, вещей как «сотворенных» и человека как субъекта, сохраняется метафизическая онто-теологическая структура. И одновременно с этим в трактате Шеллинга Бог есть экзистирующий (иначе он не был бы Богом) (с. 181), вещам соответствует «изначальная глубинная тяга» (Sehnsucht), и человек как «зародыш Бога» непрестанно экзистирует, включая в себя два разделенных начала. Шеллинговское «различение» оказывается основой единства не только «логического», но и «реального», как неоднократно указывает Хайдеггер. К «неметафизическим» элементам мышления как Шеллинга, так и Кьеркегора, Хайдеггер испытывает особенный интерес и одновременно – особую ревность, поспешно причисляя их к метафизике.

То, что Хайдеггер называет «вершиной метафизики» в 1930-х и 1940-х гг., не исчерпывается исключительно «критическим проектом» по отношению к ней. В бытийно-исторических томах, которые пишутся Хайдеггером параллельно с чтением курсов по Шеллингу, метафизика выступает не только «сферой отрицания», но и тем, что обладает еще нераспознанной необходимостью. Основной задачей оказывается «неметафизический», бытийно-исторический взгляд на метафизику, которому способствуют фигуры философов, причисленные Хайдеггером, как Шеллинг и Ницше, к ее «высшему свершению».

Выполненный на высоком уровне перевод А.П. Шурбелёва сталкивается с рядом трудностей, главной из которых является проблема перевода понятия «экзистенция». Ведь экзистенция фигурирует в 49-м томе также и как экзистенция Кьеркегора,

экзистенция Шеллинга, экзистенция Ясперса. Все это «разные» понимания экзистенции. В самой трактовке хайдеггеровской экзистенции также имеется своя градация («existenzieller» Existenzbegriff, «existenzialer» Existenzbegriff, психологический и онтологический уровни экзистенции и др.). Необходимость подчеркнуть различия между данными пониманиями экзистенции без «расширительного словообразования» составляет сложную переводческую задачу. Данную проблему отмечает и сам переводчик (Послесловие переводчика, с. 334).

Хайдеггеровская оптика накладывает отпечаток на восприятие самого Шеллинга в некоторых переводческих решениях. Например, Existenz из трактата о свободе Шеллинга в контексте осмысления Хайдеггера не совсем корректно переводить как «существование», а Sehnsucht как «стремление», как они представлены в переводе сочинений Шеллинга М.И. Левиной и А.В. Михайлова. А.П. Шурбелёв переводит их как «экзистенцию» и «глубинную тягу», что тоже не является окончательным решением переводческой задачи, учитывая необходимость размежевания между «экзистенцией» Шеллинга и Хайдеггера (Послесловие переводчика, с. 299, 304).

РГГУ **Н.В. Кода**
sokolova-nadya@rambler.ru

Николай Герасимов. *Убить в себе государство. Как бунтари, философы и мечтатели придумали русский анархизм*. М.: Individuum, 2024. – 352 с. ISBN 978-5-907696-92-1.

DOI: 10.21146/0134-8655-2025-40-2-218-221 УДК 1(091)

В настоящее время анархистская интеллектуальная традиция прочно закрепилась в умах большинства специалистов по истории русской общественной мысли. Действительно, как

© Ребров С.А., 2025

справедливо указывает автор, многие выдающиеся мыслители русского происхождения внесли существенный вклад в содержание большинства анархистских концепций: Михаил Бакунин, Пётр Кропоткин, Эмма Гольдман и многие другие. Все эти вещи являются неоспоримыми, и именно данной проблематике посвящена недавно вышедшая в издательстве «Individuum» книга Николая Герасимова. С одной стороны, нельзя не заметить, что в современной России непосредственно анархизму были посвящены многие исследования известных ученых, специализирующихся на истории русской мысли (П.В. Рябов, А.В. Шубин и др.). В то же время многие из них носят скорее исторический характер и не претендуют на какое-либо творческое развитие анархистской теории в различных ее ипостасях. Как отмечает автор, именно философский аспект анархизма традиционно не являлся предметом исследования большинства специалистов, что в некотором роде и подтверждает актуальность итоговой темы (с. 18). С точки зрения данной постановки вопроса актуальность темы исследования не вызывает сомнений.

Ключевая проблема, однако, заключается в том, что фактически ничего, кроме поверхностного описания биографических сведений о тех мыслителях, имена которых указываются в оглавлении, сам автор предложить своим читателям, к сожалению, не может. Разумеется, было бы неправильным требовать от молодого исследователя какого-то революционного трактата, посвященного радикальному переосмыслению, например, темы власти и методов борьбы с ней (так как сама книга позиционируется автором как работа в жанре популяризации истории русского анархизма), однако любое исследование в обязательном порядке должно обладать какой-то новизной, пусть даже и весьма ограниченной. Подобные требования являются общим местом в контексте написания научных работ всех возможных жанров (от курсовых студенческих работ и научных статей и вплоть до академических монографий и докторских диссертаций). Автор же на страницах своей книги бегло описывает биографии различных российских анархистских деятелей при том, что некоторым из них посвящены масштабные биографии, написанные профессиональными историками с привлечением архивных сведений. В той же серии ЖЗЛ издательства «Молодая

гвардия», в частности, выходили биографии Михаила Бакунина и Петра Кропоткина. При этом возможные ссылки на исключительно «популярный» жанр книги тоже в данном случае выглядят неуместно, так как еще в 2020 г. выходила в свет книга Петра Владимировича Рябова «Краткий очерк истории русского анархизма. От Феодосия Косого до Алексея Борового». В свете этого становится принципиально непонятно, что конкретно нового смог внести автор в описываемую проблематику?

В отношении же философской составляющей книга Николая Герасимова также сильно разочаровывает, так как при всей актуальности темы исследования философии русского анархизма автор уделяет ей в своей работе удивительно мало внимания в сравнении с перечислением биографических фактов (о которых можно прочесть в уже существующих энциклопедиях). В частности, в восьмой главе книги, посвященной фигуре Андрея Андреева, автор посвящает описанию неонигилистической философии Андреева буквально несколько страниц при том, что автор никак не стремится ее как-либо переосмыслить, раскритиковать или перевернуть (с. 227–252). Фактически речь в данном случае идет просто о беглом пересказе с минимальным количеством собственной философской рефлексии об идеях исследуемых авторов. Более того, многих авторов, о каждом из которых написаны целые библиотеки, автор описывает в рамках одной единственной главы. Например, творчеству Льва Николаевича Толстого автор посвящает всего лишь восемь страниц в рамках пятой главы (с. 162–169). Полагаем, что не стоит особо пояснять всю несерьезность изложения философии такой крупной фигуры в истории общественной мысли, как Лев Толстой, на восьми страницах формата А5. В случае фигуры Бердяева, о котором автор также пишет в рамках пятой главы, увы, наблюдается аналогичная ситуация.

Ключевой вопрос, однако, заключается не в количестве страниц или приведенных цитат. Как уже было сказано, любое научное исследование должно в обязательном порядке обладать некоторой, пусть даже и небольшой, научной новизной. В случае истории философии, как правило, может идти речь о нескольких видах такой новизны: 1) исследование философии тех мыслителей, которые практически неизвестны в рамках той

или иной научной традиции (так как книга посвящена преимущественно русским авторам, это явно не тот случай); 2) изучение новых архивных сведений, которые до недавнего времени не были известны широкой общественности (здесь тоже не тот случай); 3) наконец, новое осмысление понятий и концепций рассматриваемых авторов в области собственного понимания отдельных философских проблем. И вот как раз здесь автор теоретически мог бы претендовать на то, что он предлагает что-то новое. Как показывает практика, любую философскую идею можно переосмыслить, и обращение для этого к биографиям выдающихся русских анархистских мыслителей выглядело бы вполне логичным шагом.

Проблема заключается в том, что автор так и не предложил в своей книге ничего нового в контексте осмысления анархистской философии, вследствие чего любой потенциальный читатель может просто задастся вопросом о том, зачем ему вообще стоит читать данную монографию. У него всегда есть возможность познакомиться с подробнейшими исследованиями биографий известных анархистов. При этом сама анархистская философия продолжит развиваться в уже совсем другом книжном жанре.

Социологический институт РАН –
филиал ФНИСЦ РАН

С.А. Ребров
naruto639@mail.ru

Р.Р. Вахитов. *Марксизм и классика: от Ленина к Ильенкову. Сборник статей*. М.; Берлин: Директмедиа Паблишинг, 2024. – 448 с. ISBN 978-5-4499-4507-5.

DOI: 10.21146/0134-8655-2025-40-2-221-226 УДК 1(091)

Марксизм в XXI в. – настолько разнообразное и неоднородное течение, что справедливо уже говорить о различных «марксизмах»: англо-американский, китайский, структурный,

© Герасимов Н.И., 2025

культурный, марксизм ситуационистов, неомарксизм сторонников идей «новых левых», феминистский марксизм и т.д. В этой связи разговор о классическом марксизме сегодня – это также и проверка классиков марксизма на их актуальность.

Рустем Ринатович Вахитов известен философскому сообществу прежде всего как специалист в области евразийской философии. Как правило, всякий последовательный исследователь евразийства рано или поздно вынужден глубоко погрузиться в марксистские штудии. Поэтому выход в свет книги Вахитова про марксизм – событие во многом предсказуемое.

Философия Карла Маркса – одна из самых дискуссионных и «горячих» тем в истории евразийской мысли. «Кламарский раскол» в рядах евразийцев в 1927 г. привел к тому, что едва ли не половина участников этого философского сообщества заняла промарксистскую позицию. «Кламарцы» (П.П. Сувчинский, Д.П. Святополк-Мирский и др.) рассматривали СССР в качестве государства, которое, по их мнению, сможет реализовать евразийский политический проект. Вахитов известен читателю еще и как публицист – как сторонник синтеза социалистических и евразийских идей. В связи с тем, что в сборнике содержатся не только его историко-философские научные статьи, но и общественно-политические очерки (соединяющие в себе классическое евразийство и марксизм), в целом книгу стоит рассматривать не как научное исследование, а как комплекс философских текстов, выражающих авторское представление о том, что такое марксизм сегодня (и отчасти даже как своеобразное продолжение идей «кламарцев» в свете современного философского знания).

Сама формулировка «марксизм и классика» как будто сразу очерчивает главный вопрос книги: «Что такое классическая марксистская философия?» Чтобы ответить на этот вопрос, читателю нужно будет ознакомиться с 6-ю разделами по несколько глав в каждой. Главный пафос этого сборника статей заключается в том, что «классическая линия в философии марксизма, которая идет от Маркса и Ленина и через Лукача доходит до Лифшица и Ильенкова, до сих пор мало изучена» (с. 11). С этим стоит согласиться. На сегодняшний день исследований по марксизму, в том числе и по идеям философов, которых Вахитов

причисляет к «классической линии», много, но нет ни одной книги, где бы эти философы смогли предстать перед читателем как представители марксистской классики. Одна из специфических черт этой книги в том, что в ней автор говорит о своей приверженности классическому марксизму, но при этом очень критически настроен в отношении всякого рода догматизма. В этом смысле позиция Вахитова очень сбалансированная. И хотя она во многих обстоятельствах провоцирует читателя на дискуссию, со своей стороны заметим, что если бы это было не так, мы бы имели дело не с живым марксистским текстом, а с типичным для советской эпохи формальным и сухим, идеологически ангажированным «препарированием» марксизма. Сам Вахитов признаёт, что готов погрузиться в возможный диалог с читателями – например, с «вульгарными марксистами» (с. 43). Поэтому все тексты в сборнике построены так, будто автор спорит с воображаемыми оппонентами.

Какова же главная специфическая черта классического марксизма? После прочтения первого раздела читатель справедливо заметит, что это верность диалектике. Для Вахитова диалектика является едва ли не главным и ценным в марксизме (поэтому структурный марксизм Л. Альтюссера для него – безусловный предмет критики). Что важно – отстаивая диалектику в марксистской философии, автор также критически относится к идеологически ангажированному марксизму-ленинизму. Рассматривая труд как диалектическое единство материального и идеального, Вахитов через Маркса и Ленина переходит к идеям Лукача, Лифшица и Ильенкова (включая идеи учеников Ильенкова: например, С.М. Мареева) и максимально сближает понятие труда с понятием творчества (этим обуславливается вполне органический переход рассуждений автора от Маркса и Ленина к толкованию природы творчества с опорой на философию Вл. Соловьёва и А.Ф. Лосева). Далее Вахитов рассматривает генезис субъекта истории (от раба до наемного рабочего в индустриальную эпоху), используя диалектику в качестве инструмента анализа, и убедительно доказывает, что проблема человека, личности – одна из важнейших в марксизме (в пику некоторым авторам, считающим, что марксизму вообще чужда философско-антропологическая проблематика).

В спорных и дискуссионных моментах Вахитов всякий раз возвращается не только к Марксу, как это делают многие, но и к идеям других марксистов, включая Ленина (с. 106). На наш взгляд, анализ идей Ленина в контексте проблемы соотношения политики и этики – сильный интеллектуальный ход. Автор убедительно доказывает на примере ленинского наследия, что лидер большевиков не всегда был сторонником политической прагматики и не всегда отзывался о нравственности как о чём-то, что не заслуживает специального внимания (с. 91). Вахитов предлагает смело говорить о философских взглядах большевиков как о том, что может обогатить науку. При этом назвать позицию автора апологетической тоже нельзя. Читатель найдет немало критических выпадов против русского марксизма на протяжении всей книги.

В то же время Вахитов исходит из аксиомы, что марксизм не разорвал связь с классической философией (Платон, Аристотель, Спиноза, Кант, Гегель), а, напротив, развил ее идеи. Наверное, это так (мнения могут быть разными), но способ обоснования этой мысли у автора нельзя назвать удачным. Некоторые рассуждения автора вызывают смешанные чувства. Например, специфическая экстраполяция марксизма на историю классической философии представляется очень сомнительной (так, на с. 92 автор называет Платона «первым коммунистом»). Некоторые формулировки, касающиеся политической практики Платона, то ли провоцируют читателя на дискуссию (вполне возможно!), то ли представляют собой скорее шутку, публицистическую вольность, чем серьезное научное высказывание:

> Правда, политик из него вышел плохой: он так и не смог реализовать свой проект на Сицилии, хотя трижды пытался. Ленину в значительной мере это удалось (с. 92).

Книга состоит из статей разного периода (они написаны в разной манере и, очевидно, преследуют разные цели), но воспринимается как единый текст (который при желании можно читать и как сборник отдельных, не связанных друг с другом очерков). Тем не менее если в случае с разделами 1–4 и 6 у читателя в целом не возникнет вопросов к автору, потому что в каждом из них помещены статьи, раскрывающие заголовок,

то 5 раздел хочется назвать смелым философским экспериментом, поскольку помещенные туда очерки претендуют на раскрытие темы с использованием не самых типичных для такой задачи интеллектуальных сюжетов. В разделе «Классика в русской философии. Диалектика всеединства в идеализме и материализме» Вахитов пытается найти общие идейные (а иногда и терминологические) основания у Вл. Соловьёва и М.А. Лифшица. Ильенкова же он предлагает рассматривать как «марксистского философа всеединства» (с. 344). Хочется вновь похвалить автора за смелость, однако необходимо заметить, что такой взгляд на историко-философский процесс в свете проблемы всеединства – скорее эксперимент, чем научная аналитика. Впрочем, как эксперимент это невероятно интересно. Вся экспериментальность этой части книги помогает лишний раз иначе взглянуть на историю русской философии, где негласно разведены две темы: религиозно-философская мысль и марксизм. В этом смысле Вахитов делает всё возможное для ликвидации этого, на наш взгляд, вредного для науки представления (а оно вредно хотя бы уже потому, что многие русские религиозные мыслители в России начинали как убежденные марксисты).

Книга написана прекрасным литературным языком. Она будет понятна не только историкам философии, но и широкому кругу читателей. Кроме того, в отличие от многих современных книг, написанных с целью актуализации марксизма (см., например, сборник лекций А.В. Цветкова «Что такое марксизм?» (2024)), данная работа нацелена не на поиск марксистских сюжетов в массовой культуре, арт-индустрии, молодежных субкультурах и т.д., а на фундирование марксизма в качестве нестареющей классики, обладающей непреходящей ценностью как особая философская школа. Кроме того, работа Вахитова совершенно не похожа на очередную попытку «нового прочтения» марксизма (пора уже создавать историю «перезапусков» марксистской мысли). На наш взгляд, эта книга – хороший ответ на современную критику в адрес марксизма (особенно в свете рассуждений о том, что марксизм умер, как только стал развиваться в русле леволиберальной политической публицистики). Укрепление связи марксистского наследия с классической философией – самая

успешная стратегия сегодня для философа с марксистскими убеждениями. Вахитов и как философ, и как публицист отлично справляется с этой задачей.

Институт философии РАН **Н.И. Герасимов**
nickgerasimow@yandex.ru

Г.П. Щедровицкий. *На перекрестке мысли: введение в системомыследеятельностный подход*. М.: МИФ, 2024. – 672 с. ISBN 978-5-00214-612-3 (Серия «Учение Георгия Щедровицкого». Том I. Книга 1).

DOI: 10.21146/0134-8655-2025-40-2-226-231 УДК 1(091)

Георгий Петрович Щедровицкий и Московский методологический кружок остаются уникальным явлением в истории отечественной философской культуры. На протяжении сорока лет, с середины 1950-х гг., в кружке велась работа, которая по своей интенсивности и масштабу сопоставима с крупнейшими философскими школами Европы. Более двухсот человек составляли ядро кружка[1], а несколько тысяч из разных областей науки, философии, бизнеса называют себя «опаленными методологией». Эта школа создала совершенно особый стиль философствования, где теория и практика, мышление и деятельность сливаются в единое целое, и формой выражения этого стиля стали «схемы», рисуемые методологами. По мнению отечественных исследователей, ММК «сыграл исключительно важную и продуктивную роль катализатора, своего рода инкубатора

[1] В начале 2000-х гг. был реализован беспрецедентный шаг по представлению членов кружка, где более 200 человек написали автобиографические тексты о своем опыте участия в работе ММК. Они были изданы двумя томами, а потом объединены в электронной форме: «Персоналии», *Московский методологический кружок*, https://fondgp.ru/mmk/persons/.

© Загидуллин Ж.К., 2025

в развитии логической и в целом интеллектуальной культуры послевоенного СССР»[2].

После смерти Щедровицкого в 1994 г. ММК распался как организационная форма, но из него выросло целое сообщество – методологическое движение – разветвленное, многоголосое, объединяющее методологов, философов, педагогов, управленцев, предпринимателей.

По прошествии 30 лет – после решения вопросов оцифровки и доступа к архивам ММК, после инициации компаративистских и исторических исследований идей ММК – появление первого тома 10-томного собрания сочинений Щедровицкого знаменует новый этап освоения его наследия. Книга «На перекрестке мысли: введение в системомыследеятельностный подход» представляет собой фундаментальное введение в системомыследеятельностную (СМД) методологию, собранное из лекций, докладов и стенограмм дискуссий 1960–1980-х гг. Отчасти книга напоминает сборник платоновских диалогов, куда включены дискуссии Щедровицкого с участниками Кружка, что позволяет проследить эволюцию понятий и идей, а также выявить и устранить неверные интерпретации СМД-методологии. В издание включены также тексты, прежде не публиковавшиеся, но сыгравшие важную роль в становлении указанной концепции.

При составлении тома редакторы приняли концептуальное решение: они расположили материалы не в тематическом или хронологическом порядке (как нередко делают), а в логике систематического изложения СМД-подхода, предложив читателю пройти путь от постановки проблемы построения теории мышления к разработке понятия «подход», затем к его применению, передаче и развитию. Выбор редакторов указывает на оптимизм в отношении востребованности и перспектив СМД-подхода.

Структурно книга состоит из пяти крупных разделов, каждый из которых сопровождается примечаниями редактора

---

[2] Ю.В. Синеокая*, Н.И. Кузнецова, Г.Л. Тульчинский. «Выступления в дискуссии», *Политическая концептология* № 1 (2023): 93.

* Доктор философских наук, член-корреспондент РАН Юлия Вадимовна Синеокая 16.02.2024 признана Министерством юстиции Российской Федерации иностранным агентом.

и снабжен вспомогательным научным аппаратом (указателями, библиографией).

Книга открывается обсуждением проблем общей теории мышления (с. 13–192). Щедровицкий показывает сложность самой задачи – создать теорию мышления – и тщетность дать целостное объяснение мышлению со стороны логики и психологии. В этой части Щедровицкий вводит различение между мышлением и деятельностью и задает их связь и единство. Отметим, что в конце книги он будет говорить уже о мыследеятельности (с. 411–450) – краеугольном камне всей методологии и центральной категории для Щедровицкого – идее мышления как деятельности особого рода, мыследеятельности, которая есть неразрывное единство мышления, деятельности, коммуникации, понимания и рефлексии.

Для понимания сути СМД-методологии эта часть имеет особое значение, именно тут показана лаборатория методолога – представлено «пространство методологической работы» (с. 13–42), в котором присутствует гетерогенное множество разных типов мышления (исследовательское, проектное, конструктивное, программное, онтологическое), увязанное в единое целое за счет методологической рефлексии. В этом пункте Щедровицкий размежевывается с философской традицией рассуждать о Мышлении с большой буквы, в котором хоть и могут применяться разные методы (научные, проектные), но оно остается всегда одним и тем же. За счет типологического взгляда на мышление ему удается задать роль методологии (философии) как проводника в мире разных мышлений.

Вторая часть посвящена понятию «подход» (с. 195–292). Подход – это не метод и не теория, а целостная система онтологических представлений, норм, принципов и схем работы. Но также подход это и «моменты организации живого процесса деятельности и живого процесса мышления» (с. 202). В этой части происходит решающий сдвиг Щедровицкого в сторону технологических форм организации мышления и деятельности в противовес описательному (натуралистическому) взгляду науки на мышление и эпистемологической оптике традиционной философии, сосредоточенной на анализе продуктов мышления – знаний.

Третья часть (с. 295–408) обращена к практическому применению СМД-подхода в исследовании и проектировании. Щедровицкий показывает, что методология – это инструмент настройки совместной работы разных специалистов – ученых, философов, практиков. Здесь подробно анализируются проблемы исследования интеллектуальных процессов (мышления), понятые как связка культурных норм и их реализации, вопросы рефлексивной организации коммуникации, различия между идеальными объектами науки и реальными объектами практики. Излагаемый материал чрезвычайно современен: он касается проблем трансляции знаний и интеллектуальной культуры, которые сегодня стоят в центре внимания образовательных исследований и теории организации, описываются проблемы трансформации интеллектуальных процессов в человеко-машинных системах (с участием искусственного интеллекта).

В четвертой части речь идет о передаче и воспроизводстве СМД-подхода (с. 411–480). Щедровицкий считает, что подход не осваивается по описаниям, его необходимо реализовывать в конкретной практической ситуации. В этой части даются реальные примеры и обсуждается роль СМД-инструментов в решении прикладных задач на материале психологии спорта, физкультуры (описаны цели и задачи исследования спортивных практик), для чего привлекаются представления о жизненном цикле знаний в процессах их обращения в обществе.

Вообще, это большая новация для отечественной эпистемологии – понимание знания как образования, динамично изменяющегося в зависимости от того, в какие социокультурные процессы оно погружено на разных этапах своей «жизни». Такой взгляд радикально отличается от традиционных представлений о знании как устоявшейся (как правило, пропозициональной) структуре или как об элементе архаичной оппозиции «знания/мнения».

Пятая часть (с. 483–615) подводит итоги. Здесь Щедровицкий формулирует принципы СМД-методологии: примат деятельности над знанием, системность анализа, множественность позиций в деятельности, бессубъектность деятельности, операционализм, конструктивизм. «Время науки кончилось. Наступает время методологии» (с. 590), – заявляет он. Эти слова звучат

провокационно и одновременно как манифест новой эпохи. Как писал об этом другой известный отечественный философ, хорошо знавший и ценивший Щедровицкого, М.А. Розов,

> многие его тезисы можно оспаривать, но в то же время, как это почти всегда бывает у Щедровицкого, даже их отрицание ведет нас вперед. Он мыслил, он формулировал проблемы, он ошибался, но именно это как раз и ставило его выше огромной массы тогдашних наших «философов», окопавшихся в парадигме марксидства[3].

В этом томе СМД-подход представляется своеобразным «мостом» между постмарксистской философией и современными практиками исследования, проектирования, управления.

Щедровицкий прогнозирует, что работа по методологическому преобразованию мышления – главное занятие на ближайшие 200 лет. Сам он смог виртуозно, если воспользоваться выражением известного философа Эвандро Агацци, произвести «внутреннюю артикуляцию мышления»[4], описав устройство и механизмы работы методолога.

Книга насыщена схемами, методологическими инструментами и терминологией, отчасти внутренней для самого ММК, что делает ее не всегда понятной для непосвященного читателя. Однако нельзя не отметить усилия редакторов, снабдивших текст научным аппаратом, указателями и примечаниями.

В заключение Щедровицкий формулирует программу дальнейших работ: продолжение теоретической разработки оснований СМД-методологии, создание новых лабораторий, развитие методологии в педагогике, дизайне, управлении, игропрактике и даже политике. В этом смысле СМД-подход представлен как открытый проект. «На перекрестке мысли» – не только введение в наследие Щедровицкого, но и приглашение к продолжению этой работы.

---

[3] М.А. Розов *Философия науки в новом видении* (М.: Новый хронограф, 2012).

[4] Э. Агацци «Методологический поворот в философии», *Вопросы философии* № 9 (2014): 63.

Книга Г.П. Щедровицкого «На перекрестке мысли» – фундаментальный труд, формирующий традицию радикальной методологической рефлексии, с которого рекомендуется начинать знакомство с наследием автора. Она не только систематизирует основные идеи СМД-методологии, но и демонстрирует сложность и многомерность отечественной философско-методологической мысли второй половины XX в.

Институт философии РАН **Ж.К. Загидуллин**
autist2000@mail.ru

Т.И. Ойзерман. *Запечатленное время. Автобиографические заметки*. М.: Центр гуманитарных инициатив, 2024. – 422 с. ISBN 978-5-98712-42406.

DOI: 10.21146/0134-8655-2025-40-2-231-235 УДК 1(091)

Существуют люди, о которых можно с уверенностью сказать, что без них отечественная философия была бы другой. Не всегда это комплимент. Так, без Сталина советская философия, вероятно, претерпела бы существенные изменения, но его отсутствие, надо полагать, пошло бы ей только на пользу. Теодор Ильич Ойзерман – один из тех людей, о которых можно смело сказать, что без них отечественная философия была бы именно *хуже*.

Как организатор Теодор Ильич имеет много заслуг, но для меня среди них выделяется то, что он фактически создал как кафедру истории зарубежной философии философского факультета МГУ (с. 177), так и сектор истории западной философии Института философии РАН (с. 273) в их современном виде. В качестве исследователя его можно было бы характеризовать как автора классических работ о марксизме, немецкой классической философии и метафилософии, но в контексте обсуждения этой книги, пожалуй, более подходящей характеристикой будет то, что

© Юнусов А.Т., 2025

он, видимо, был настолько хорошим ученым, – историком философии и, собственно, философом, – насколько это было возможно в обстоятельствах времени и страны.

Оговорка об обстоятельствах времени и страны прямо навеяна содержанием этих автобиографических заметок. В содержательном плане их отличает самокритичность, порой граничащая с беспощадностью к самому себе. Книга начинается с указания, что она написана, чтобы попытаться показать, что Теодор Ильич «не сволочь» (с. 14) читателю, который мог бы заподозрить его – еврея, сделавшего головокружительно блестящую академическую карьеру в эпоху государственного антисемитизма и в научной области, в которой более чем где бы то ни было еще царили пропаганда, идеология и бездумное начетничество – в не самых лучших человеческих качествах. Объяснив свои успехи прежде всего невероятной работоспособностью («в молодости я работал обычно по 14 часов в сутки […]. Да и сейчас в свои 93 года […] 5–6 часов», с. 14), автор тут же признает, что он сам был «оболванен марксистско-ленинской идеологией», «бездумно повторял явно противоречащие здравому смыслу утверждения Ленина», «не понимал *нелепости* этих высказываний “классика”», «пропагандировал их, внушал своим читателям и слушателям» (с. 15–16). Тема собственного догматизма (а в философии Ойзерман на протяжении большей части своей жизни вполне искренне был ортодоксальным марксистом) и постепенного, долгого и мучительного расставания с ним – важная линия в «Запечатленном времени» (см., например, с. 196–197; 209; 249; 264–265; 287; 300; 325; 337–342; 345–349).

Ортодоксальный марксизм и догматизм, впрочем, не тождественны сну разума. Повествование «Запечатленного времени» свидетельствует об искреннем и остром исследовательском уме Ойзермана, не готового просто проглатывать расхожие в советской философии лозунги и позиции в силу научного или тем более политического авторитета высказывающих их лиц. На протяжении всей своей карьеры, начиная с дискуссии о реакционном характере немецкой классической философии в связи с партийной проработкой «Серой лошади» (с. 168–172), Ойзерман имел и в меру своих сил отстаивал собственное мнение

по горячим для советской философии вопросам, почти неизменно (некоторые исключения: с. 194; 223) предпочитая то, что казалось ему научной истиной, политической или личной целесообразности (с. 188–190; 191–192; 220–222; 296; 325–326).

Сочетание этого живого ищущего ума и некритически воспринятой марксистской догматики, укрывающейся от взгляда этого ума – это отдельная интересная тема «Запечатленного времени». Ойзерман почти не проговаривает ее эксплицитно, но читателю ее трудно не заметить; как трудно и не задаться вопросом о том, насколько большего в теоретическом плане мог бы достичь столь талантливый и работящий исследователь, не будучи ограничен в силу обстоятельств рождения и воспитания идеологической рамкой, которую он в свое время оказался не в состоянии поставить под вопрос.

Неготовность отдавать собственное мышление на откуп другим ожидаемо служила в советских условиях источником конфликтов, которые в обилии и интересных подробностях описаны в книге (например, с. 242–244; 308–312). Среди них выделяется, пожалуй, конфликт с профессором Белецким – как своей продолжительностью и драматургией, так и самой фигурой Белецкого, агрегирующей все худшее в советской философии середины XX в. (с. 167–208)[1]. Победа Ойзермана в этом столкновении тем отраднее, что она была, к сожалению, не гарантирована и в общем-то явилась скорее результатом череды случайностей: ее продиктовали не здравый смысл, теоретические доводы или институциональные соображения, а контингентные исторические и политические обстоятельства. Впрочем, едва ли могло быть иначе в стране, где дискуссию о природе истины на философском факультете МГУ заключал веский вердикт 3-го секретаря райкома партии: «Вопрос о том, что такое истина, решает ЦК ВКП(б)» (с. 192).

---

[1] Друг и соратник Трофима Лысенко, серийный доносчик, инициировавший в т.ч. знаменитую «проработку» третьего тома «Серой лошади» (с. 168–170), автор таких глубоких замечаний, как «[…] рабовладельческая философия […] выросла из рабовладельческого базиса в качестве мировоззрения рабовладельцев» (цит. по с. 171), – вот лишь некоторые характеристики профессора Белецкого.

В книге присутствуют значительные по объему разделы, повествующие о детстве, студенчестве и фронтовых годах жизни Ойзермана, однако наибольший интерес, кажется, всё-таки представляют воспоминания о послевоенной академической жизни Теодора Ильича. Они являются ценным источником для реконструкции жизни философского факультета МГУ, Института философии АН СССР и советской Академии наук в целом. Кроме того, они богаты событиями и – в еще большей степени – интересными персоналиями, с которыми довелось в тех или иных обстоятельствах иметь дело Ойзерману. Перед читателем проносятся сильно различающиеся по подробности, но всегда весьма любопытные рассказы об Ильенкове (с. 204–207; 300–301; 308–309; 312), Маркузе (с. 245–246), Сартре (с. 266–268), Альфреде Айере (с. 249; 291), Жане Ипполите (с. 249–250; 253), Поппере и Гадамере (с. 251–252), Хоркхаймере (с. 278–279), Хабермасе (с. 279–281; 287; 303–304) и многих других философах. Поскольку Ойзерман был не только ученым, но и административным работником, к галерее философов добавляется галерея видных советских политических функционеров: Г.Ф. Александров (с. 169–176; 197–200; 203–204; 212; 218–222), А.Н. Косыгин (с. 224; 243–245 и отдельная статья в приложении: с. 359–380), А.Н. Яковлев (с. 312–319) и т.д.

Много в воспоминаниях Ойзермана также и любопытных бытовых деталей. Так, занятно, сколь большое место в книге занимают отчеты о том, что Теодор Ильич ел и пил в таком-то и таком-то месте (особенно за рубежом). Видимо, память непривычного к разнообразию продуктов советского человека крепко держит в себе исключительные гастрономические детали.

Несколько досадно, что по мере приближения к настоящему моменту повествование «Запечатленного времени» ускоряется, и если еще в середине книги (50–60-е гг.) между главками, на которые разбит рассказ, могло проходить всего несколько недель или месяцев, ближе к концу (70-е, 80-е и особенно 90-е гг. и далее) шаг между ними часто вдруг увеличивается до 4–5 лет.

Основной текст воспоминаний сопровождается кратким предисловием И.Т. Касавина, двумя приложениями (уже упомянутой статьей о Косыгине, с которым Ойзерман был близко знаком, и послесловием Н.А. Касавиной), а также большой

подборкой фотографий из личного архива Теодора Ильича. Для историка философии «Запечатленное время» будет хорошим источником сведений о внутренних подробностях устройства советского научного истеблишмента и контролирующего его административного аппарата. Для остальных эта прекрасно написанная книга будет просто увлекательным чтением.

Институт философии РАН **А.Т. Юнусов**
forty-two@mail.ru

Р.С. Гранин. *Эмиль Чёран. Приближение к ускользающему философу*. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2024. – 126 с. ISBN 978-5-98712-446-8.

DOI: 10.21146/0134-8655-2025-40-2-235-238 УДК 1(091)

Книга Романа Гранина «Эмиль Чёран. Приближение к ускользающему философу» действительно является первым приближением – это первая монография о румыно-французском эссеисте и мыслителе-пессимисте на русском языке. Творчество Чёрана не раз привлекало внимание зарубежных авторов (перечень румыно-, франко- и англоязычных монографий, посвященных «культовому философу», приводится во введении к книге). Лишь одно из исследований – «Забытый фашизм. Ионеско, Элиаде, Чоран» («Cioran, Eliade, Ionesco. L'oubli du fascisme: trois intellectuels roumains dans la tourmente du siècle») Александры Ленель-Лавастин – было переведено на русский язык и опубликовано в 2007 г.[1]; в его фокусе – спорное прошлое «великих парижских румын» и прежде всего их политические взгляды 1930-х гг.

Небольшая по объему работа Гранина посвящена не философии (автор не ставит задачи проанализировать или рекон-

[1] Александра Ленель-Лавастин, *Забытый фашизм. Ионеско. Элиаде. Чоран* (М.: Прогресс-Традиция, 2007).

© Ворожихина К.В., 2025

струировать философские взгляды Чёрана), она представляет собой скорее интеллектуальную биографию румынского мыслителя. Первое, что обращает на себя внимание, – это написание фамилии: вместо знакомого «Чоран» (или на французский манер «Сиоран») на обложке значится «Чёран». Вслед за М. Рэдулеску, специалистом по румынской генеалогии, автор книги возводит фамилию «Чёра́н» к славянскому «черный», довольно убедительно доказывая правильность именно такого написания и произношения фамилии философа.

Книга состоит из двух частей. В первой автор стремится проследить румынские истоки творчества Чёрана, углубляется в историю его семьи и рода, ищет и локальные, румынские, и общеевропейские корни его мировоззрения.

Эмиль Чёран родился в Трансильвании, входившей в состав Австро-Венгерской империи, в семье сельского православного священника. С самого рождения он столкнулся с «проблемой идентичности», как бы зашифрованной в самом имени «Эмиль», подчеркивающем латинскую генеалогию румын – потомков римских колонизаторов славянской Дакии (с. 11). «Что значит быть румыном?» – одна из важнейших тем его размышлений.

Гранин подробно знакомит читателя с географией мест, откуда происходит философ, и с историей румын («терпимой нации»), – возможно, даже слишком подробно: изложение перегружено деталями, не играющими существенной роли в дальнейшем повествовании и явно избыточными (см. с. 12–14; 20). Значительно больший интерес представляет история рода Чёранов и близких ему семей, многие из которых оставили след в национальном движении, были яркими культурными, политическими и религиозными деятелями Румынии (см. с. 15–18). Книга погружает нас в атмосферу детства и юности мыслителя, прошедших в Сибиу, Бухаресте и Берлине, дает представление о личности, особенностях характера Чёрана, рассматривает экзистенциальные и интеллектуальные кризисы, которые довелось пережить автору «Искушения существованием» («La tentation d’exister»). Однако печально известному эпизоду биографии Чёрана, связанному с его участием в фашистской антисемитской «Железной гвардии», уделен один-единственный абзац. Когда Гранин пишет о чёрановской скандальной книге

«Преображение Румынии» («Schimbarea la faţă a României», 1936), он несколько затушевывает ее содержание, пытается несколько прикрыть крайний национализм своего героя фразами типа: «Страницы книги заполнены бешеными мегаломаниакальными мечтами о “бредовом” варианте Румынии “с судьбой Франции и населением Китая”»; «Ее сюжет – причудливые поиски молодым Чёраном подходящей самости для реформирования нации, которая соответствовала бы его самоощущению» (с. 62) и другими подобными пассажами, которые являются, стоит заметить, незакавыченным (и в литературном отношении небезупречным) переводом фрагментов из книги Илинки Зарифополь-Джонсон «В поисках Чёрана» («Searching for Cioran»)[2].

В результате этого во второй части книги, посвященной парижскому периоду жизни и творчества Чёрана (1937–1995), Гранин обходит стороной внутреннюю драму зрелого мыслителя, которая была связана, с одной стороны, с его потребностью прояснить для себя и переосмыслить свое прежнее увлечение фашистским движением, а с другой – с желанием избежать огласки довоенного румынского прошлого. По сравнению с первой, парижская часть книги кажется смазанной, лишенной психологической глубины, а внутренние и внешние события сводятся к жизни европейского обывателя – встрече с «единственной спутницей жизни» Симоной Буэ, короткому роману с молодой поклонницей, переезду из гостиницы в квартиру и болезни, разрушившей его разум. Создается впечатление неравномерности книги: две трети работы посвящены поиску румынских корней философа и истоков его мировоззрения, французскому же периоду уделено на удивление мало внимания, а ведь именно тогда Чёраном была написана бóльшая часть его текстов.

Гранин стремится подчеркнуть, что румынский философ был русофилом и «ничто русское» ему «не чуждо» (с. 107). Чёрана влекло к России как «к чему-то большому, страшному и таинственному» (с. 10). Он был очарован русским православием, восхищался русской литературой (его любимый автор – Достоевский). «Как близки мне русские писатели, как я их понимаю! –

---

[2] См.: *I. Zarifopol-Johnston, Searching for Cioran*, ed. by K.R. Johnston (Bloomington: Indiana University Press, 2009), 92, 93.

цитирует Гранин Чёрана. – О том, что я происхожу от них, свидетельствует мое лицо, а также глубочайшая дрожь. Та же потребность потерять точку опоры, опьянеть от головокружения, покатиться от избытка чувств, тот же болезненный, напряженный дурной вкус» (Цит. по: с. 9). Он неровно дышал к русской религиозной философии (В. Соловьёву, Л. Шестову, Д. Мережковскому, Н. Бердяеву), привлекавшей его, правда, не содержанием, а «как все экстремальное, авантюрное и непроверяемое» (Цит. по: с. 9). В целом рассуждения Чёрана о России и русской культуре зачастую «ироничны, саркастичны и гротескны» (с. 10), парадоксальны и, безусловно, неоднозначны. В конце книги (в приложении) Гранин приводит выдержки из «Дневников» Чёрана – заметки мыслителя о России и русских (с. 107–117).

На мой взгляд, автор находится под обаянием фигуры философа, ему сложно абстрагироваться и посмотреть отстраненным исследовательским взглядом на личность и творчество Чёрана, а также – дистанцироваться от уже написанных о нем биографических книг. Бросается в глаза зависимость автора от упомянутой книги Зарифополь-Джонсон – как ее структуры («географической проекции»), так и содержания (иногда трудно понять, чего больше в тексте Гранина – пересказа чужой работы или ее перевода).

Предложенная биография Эмиля Чёрана в очередной раз показывает, что современная западная культура в значительной степени является творением *изгоев* – эмигрантов, беженцев, «посторонних». Монография Гранина (и книга Зарифополь-Джонсон) – это история о том, как маргинальный, провинциальный, «подпольный» интеллектуал, изгнанник и апатрид стал свидетелем (если не героем) нашего времени: «эпохи концентрационных лагерей» (с. 78), нигилизма и «разложения основ». Однако тема интеллектуального экстремизма – увлеченности молодых представителей «мыслящего сословия» радикальными идеологиями и проектами, этот вечный сюжет новейшей истории, – остается недосказанной в книге Гранина.

Институт философии РАН **К.В. Ворожихина**
x.vorozhikhina@gmail.com

Другие книги по истории философии на русском языке, вышедшие в 2024 г.

Ἀλκιδάμαντος *Περὶ τῶν τοὺς γραπτοὺς λόγους γραφόντων ἢ Περὶ σοφιστῶν* | Алкидамант. *О тех, кто пишет письменные речи, или о софистах*. Учебное издание с развернутым комментарием. Подготовил Р.С. Соловьёв. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2024. – LII + 124 с. ISBN 978-5-87245-263-8.

Т.Г. Сидаш. *Чтения о начале Академии*. СПб.: Quadrivium, 2024 (Hellenica). – 241 с. ISBN 978-5-00207-495-2.

Т.Г. Сидаш. *Чтения о Платоне Законодателе*. СПб.: Quadrivium, 2024 (Hellenica). – 328 с. ISBN 978-5-00207-618-5.

А.Н. Мишурин. *«Пир» Платона: курс лекций*. М.: Директ-Медиа, 2024. – 352 с. ISBN 978-5-4499-4343-9.

А.М. Донец. *Ключевые термины базового словаря буддийских философов Центральной Азии*. М.: Фонд содействия буддийскому образованию и исследованиям, 2024. – 229 с. ISBN 978-5-6053221-1-5.

Патриарх Фотий. *Библиотека*. Т. 1. Перевод, комментарии и указатели В.В. Василика. 2-е изд. СПб: Издательство РХГА, 2024. – 340 с. ISBN 978-5-907855-40-3.

Theologia Teutonica / Немецкая теология. Перевод, вступительная статья и комментарии Ивана Фокина. СПб.: Санкт-Петербургское общество Мартина Лютера; Умозрение, 2024. – CLVI + 264 с. ISBN 978-5-6046524-4-2.

Ранние биографии Канта: Л.Э. Боровски, Р.Б. Яхман, Э.А.Кр. Васиански, Ф.Т. Ринк и «Кантиана» Р. Райке. Перевод с немецкого А.Н Саликова под редакцией А.Г. Жаворонкова. Предисловие А.Н. Саликова, А.Г. Жаворонкова, А.Н. Круглова. Комментарий А.Н. Круглова. Калининград; М.; СПб.: Издательство БФУ им. И. Канта; Центр гуманитарных инициатив, 2024. – 508 с. ISBN 978-5-98712-427-7 (Приложение к журналу «Кантовский сборник»).

Т.Г. Румянцева и др. *Иммануил Кант и Беларусь (к 300-летию со дня рождения)*. Минск: РИВШ, 2024. – 211 с. ISBN 978-985-586-753-2.

Соломон Маймон. *Философские труды*. Т. 5. *Категории Аристотеля. Статьи и письма*. Перевод с немецкого и иврита К. Лощевского и др. СПб.: Гуманитарная Академия, 2024 (Наследие Соломона Маймона, 9). – 334 с. ISBN 978-5-93762-208-2.

Хенрике Шталь. *Идея Софии в философской мысли Владимира Соловьёва*. Перевод с немецкого Г. Потаповой. СПб.: Academic Studies Press; БиблиоРоссика, 2024. – 684 с. ISBN 978-5-907767-79-9.

Грегори Ландини. *Рассел*. Перевод с английского В.В. Целищева. М.: Канон+, 2024. – 480 с. ISBN 978-5-88373-829-5 (Серия «Библиотека аналитической философии»).

М.А. Колеров, сост. и предисл. *Антология журнала «Русская Мысль» (1910–1918): философия и политика*. Калининград: Издательство БФУ им. И. Канта, 2024. – 614 с. ISBN 978-5-9971-0913-5.

О.Т. Ермишин. *Владимир Ильин и морфология культуры*. М.: Летний сад; Дом русского зарубежья им. А. Солженицына, 2024. – 228 с. ISBN 978-5-98856-548-2.

Мать Мария (Скобцова; Е.Ю. Кузьмина-Караваева). *Православное Дело: Богословские и религиозно-философские сочинения. Письма и записные книжки*. Составители Т.В. Викторова и Н.В. Ликвинцева. Научная редактура, вступительная статья и примечания Н.В. Ликвинцевой. М.; Париж: Русский путь; YMCA-Press, 2024. – 211 с. ISBN 978-5-85887-564-2 (РП), 978-2-85065-309-4 (YMCA-Press).

А.А. Ермичёв, отв. ред. *«Я искал истины…». Материалы круглого стола, посвященного 150-летию Н.А. Бердяева* СПб.: Издательство РХГА, 2024. – 264 с. ISBN 978-5-907855-68-7.

К. Свасьян. *Рудольф Штейнер. Поволенное будущее*. М.: Центр гуманитарных инициатив, 2024. – 398 с. ISBN 978-5-98712-438-3.

Джон Дьюи. *Искусство как опыт*. М.: Издательский дом «Дело», 2024. – 416 с. ISBN 978-5-85006-490-7.

Роберт Зарецки. *Жизнь, которую стоит прожить. Альбер Камю и поиски смысла*. Перевод с английского Николая Мезина. М.: Individuum, 2024. – 224 с. ISBN 978-5-907696-76-1.

Марк Уилсон. *Имитация строгости. Альтернативная история аналитической философии*. Перевод с английского В.В. Целищева. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация»: 2024. – 424 с. ISBN 978-5-88373-8080 (Серия «Библиотека аналитической философии»).

А.В. Михайловский. *Маятник модерна: дискуссии о технике в Германии*. М.: Академический проект, 2024. – 495 с. ISBN 978-5-8291-4299-5.

И.И. Блауберг и И.Д. Джохадзе, отв. ред. *Топосы мысли: Западная философия XIX–XX веков в переводах и комментариях*. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2024. – 416 с. ISBN 978-5-88373-852-3.

Георгий Щедровицкий. *Я всегда был идеалистом*… М.: МИФ, 2024. – 288 с. ISBN 978-5-00214-407-5 (Серия «Учение Г.П. Щедровицкого»).

Л.В. Поляков, П.Е. Фокин, сост. *Актуальный Зиновьев*. СПб.: Издательство РХГА, 2024. – 238 с. ISBN 978-5-907855-83-0.

Образ Эвальда Ильенкова в воспоминаниях. Составитель и ответственный редактор Г.В. Лобастов. М.: Русская панорама, 2024. – 448 с. ISBN 978-5-93165-506-2.

А.А. Ермичёв. *Встречи: Материалы для истории русской философии*. СПб.: Издательство РХГА, 2024. – 354 с. ISBN 978-5-907855-38-0.

Л.Е. Артамошкина, И.Г. Гурьянов, Д.С. Курдыбайло, А.А. Синицына, ред. *Vir hermeneuticus: Сборник статей к 60-летию профессора Р.В. Светлова*. СПб.: Платоновское философское общество; Издательство РХГА, 2024. – 426 с. ISBN 978-5-907855-24-3.

Рацио культуры и культура рацио: Памяти Владимира Никифоровича Брюшинкина. Калининград: Издательство БФУ им. И. Канта, 2024 – 386 с. ISBN 978-5-9971-0916-5.

В.В. Костецкий. *Потаённые страницы истории западной философии*. СПб.: Алетейя, 2024. – 424 с. ISBN 978-5-00165-874-0.

Сведения об авторах

АВДЕЕВА Людмила Ростиславовна, кандидат философских наук, научный сотрудник кафедры истории русской философии философского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова.

АНАНЬЕВ Дмитрий Алексеевич, кандидат философских наук, научный сотрудник отделения философии Билефельдского университета.

АППОЛОНОВ Алексей Валентинович, доктор философских наук, ведущий научный сотрудник сектора истории западной философии Института философии Российской академии наук.

БОБКОВА Василиса Евгеньевна, лаборант сектора истории западной философии Института философии Российской академии наук; аспирант кафедры истории зарубежной философии философского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова.

ВАКУЛИНСКАЯ Александра Ивановна, кандидат философских наук, научный сотрудник сектора истории русской философии Института философии Российской академии наук.

ВДОВИНА Галина Владимировна, доктор философских наук, ведущий научный сотрудник сектора современной западной философии Института философии Российской академии наук.

ВОЛКОВА Надежда Павловна, кандидат философских наук, старший научный сотрудник, руководитель сектора античной философии Института философии Российской академии наук.

ВОРОЖИХИНА Ксения Владимировна, кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора истории русской философии Института философии Российской академии наук.

ГАГИНСКИЙ Алексей Михайлович, кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора современной западной философии Института философии Российской академии наук.

ГЕРАСИМОВ Николай Игоревич, кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора истории русской философии Института философии Российской академии наук.

ГУРЬЯНОВ Илья Геннадьевич, кандидат философских наук, доцент общеакадемического факультета Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, старший научный сотрудник Российского государственного гуманитарного университета, старший научный сотрудник Института теологии Санкт-Петербургского государственного университета.

ГУСЕВА Анна Андреевна, кандидат философских наук, научный сотрудник сектора философских проблем социальных и гуманитарных наук Института философии Российской академии наук.

ЖАВОРОНКОВ Алексей Геннадьевич, кандидат филологических и философских наук, старший преподаватель Школы права и управления Университета Тэйлорс (Малайзия).

ЗАГИДУЛЛИН Жан Каримович, кандидат философских наук, ассоциированный научный сотрудник сектора теории познания Института философии Российской академии наук.

КАРПОВ Кирилл Витальевич, кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора философии религии Института философии Российской академии наук.

КОДА Надежда Викторовна, кандидат философских наук, преподаватель кафедры истории зарубежной философии философского факультета Российского государственного гуманитарного университета.

КРОТОВ Артём Александрович, доктор философских наук, доцент, заведующий кафедрой истории и теории мировой культуры философского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова.

МАЦАН Константин Михайлович, кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры истории русской философии философского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова.

МИРОНОВ Дмитрий Геннадьевич, кандидат философских наук, доцент кафедры истории зарубежной философии философского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова.

МИРОНОВА Дагмар Вали Герта, кандидат философских наук, профессор кафедры социальной философии и философии истории

философского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова.

НАРАНОВИЧ Станислав Вадимович, магистрант кафедры классической филологии Института восточных культур и античности Российского государственного гуманитарного университета.

ПАВЛОВ Алексей Сергеевич, кандидат философских наук, научный сотрудник сектора истории западной философии Института философии Российской академии наук.

ПАТКУЛЬ Андрей Борисович, кандидат философских наук, доцент кафедры философии науки и техники института философии Санкт-Петербургского государственного университета; заведующий отделом истории немецкой классической философии и критической теории института философии Национального исследовательского Томского государственного университета; доцент центра практической философии «Стасис» Европейского университета в Санкт-Петербурге.

ПОВЕЧЕРОВА Анастасия Владиславовна, младший научный сотрудник сектора истории западной философии Института философии Российской академии наук.

РЕБРОВ Сергей Александрович, младший научный сотрудник сектора социологии власти и гражданского общества Социологического института Российской академии наук – филиала Федерального научно-исследовательского социологического центра Российской академии наук.

РУМЯНЦЕВА Татьяна Герардовна, доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии культуры факультета философии и социальных наук Белорусского государственного университета.

САВИНА Мария Александровна, магистр философии и культурологии, независимый исследователь.

СУДАКОВ Андрей Константинович, доктор философских наук, ведущий научный сотрудник сектора философии религии Института философии Российской академии наук.

ТИТЛИН Лев Игоревич, кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора восточных философий Института философии Российской академии наук.

ЮНУСОВ Артём Тимурович, кандидат философских наук, научный сотрудник сектора истории западной философии Института философии Российской академии наук.

ФАЛЁВ Егор Валерьевич, доктор философских наук, профессор кафедры истории зарубежной философии философского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова.

ФЕДЧУК Дмитрий Аркадьевич, доктор философских наук, профессор кафедры философской антропологии и истории философии Института философии человека Российского государственного педагогического университета имени А.И. Герцена; профессор кафедры иудейской теологии и еврейской культуры Института теологии Санкт-Петербургского государственного университета.

ЧАЛЫЙ Вадим Александрович, доктор философских наук, профессор кафедры истории и теории мировой культуры философского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова.

Contributors

Lyudmila R. AVDEEVA, Ph.D. in Philosophy, Research Fellow at the Department of the History of Russian Philosophy, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University.

Dmitry A. ANANIEV, Ph.D. in Philosophy, Postdoctoral Researcher at the Department of Philosophy, Bielefeld University.

Alexey V. APPOLONOV, D.Sc. in Philosophy, Leading Research Fellow at the Department of History of Western Philosophy, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

Vasilisa E. BOBKOVA, Research Assistant at the Department of History of Western Philosophy, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences; PhD Student, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University.

Vadim A. CHALY, D.Sc. in Philosophy, Professor at the Department of History and Theory of World Culture, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University.

Nadezhda V. CODA, Ph.D. in Philosophy, Lecturer at the Department of History of Foreign Philosophy, Faculty of Philosophy, Russian State University for the Humanities.

Egor V. FALEV, D.Sc. in Philosophy, Professor at the Department of History of World Philosophy, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University.

Dmitry A. FEDCHUK, D.Sc. in Philosophy, Professor at the Department of Philosophical Anthropology and History of Philosophy, Institute of Human Philosophy, Russian State Pedagogical University in the name of A.I. Herzen; Professor at the Department of Jewish Theology and Jewish Culture, Institute of Theology, St. Petersburg State University.

Alexey M. GAGINSKY, Ph.D. in Philosophy, Senior Research Fellow at the Department of Contemporary Western Philosophy, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

Nikolai I. GERASIMOV, Ph.D. in Philosophy, Research Fellow at the Department of the History of Russian Philosophy, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

Ilya G. GURYANOV, Ph.D. in Philosophy, Associate Professor at the General Faculty, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Senior Research Fellow at the Russian State University for the Humanities, Senior Research Fellow at the Institute of Theology, Saint Petersburg State University.

Anna A. GUSEVA, Ph.D. in Philosophy, Junior Research Fellow at the Department of Philosophical Problems in Social Sciences and Humanities, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

Alexandra I. VAKULINSKAYA, Ph.D. in Philosophy, Research Fellow at the Department of the History of Russian Philosophy, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

Artem T. IUNUSOV, Ph.D. in Philosophy, Research Fellow at the Department of History of Western Philosophy, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

Kirill V. Karpov, Ph.D. in Philosophy, Senior Research Fellow at the Department of the Philosophy of Religion, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

Artem A. KROTOV, D.Sc. in Philosophy, Associate Professor, Head of the Department of History and Theory of World Culture, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University.

Konstantin M. MATSAN, Ph.D. in Philosophy, Senior Lecturer at the Department of History of Russian Philosophy, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University.

Dagmar Walli Herta MIRONOWA, Ph.D. in Philosophy, Professor at the Department of Social Philosophy and Philosophy of History, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University.

Dmitry G. MIRONOV, Ph.D. in Philosophy, Associate Professor at the Department of History of World Philosophy, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University.

Stanislav V. NARANOVICH, Master's Student at the Classical Philology Department, Institute for Oriental and Classical Studies, Russian State University for the Humanities.

Andrei B. PATKUL, Ph.D. in Philosophy, Associate Professor at the Department of Philosophy of Science and Technologies, Institute of Philosophy, Saint Petersburg State University; Head of the Department of the History of Classical German Philosophy and Critical Theory, National Research Tomsk State University; Associate Professor of *Stasis* Center for Practical Philosophy, European University at Saint Petersburg.

Alexey S. PAVLOV, Ph.D. in Philosophy, Research Fellow at the Department of Western Philosophy, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

Anastasia V. POVECHEROVA, Junior Research Fellow at the Department of History of Western Philosophy, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

Sergey A. REBROV, Junior Research Fellow at the Sector of Sociology of Power and Civil Society, Sociological Institute of the Russian Academy of Sciences – a Branch of the Federal Center of Theoretical and Applied Sociology, Russian Academy of Sciences.

Tatiana G. RUMYANTSEVA, D.Sc in Philosophy, Professor at the Department of Philosophy of Culture, Faculty of Philosophy and Social Sciences, Belarusian State University.

Maria A. SAVINA, MA in Philosophy and Cultural Studies, independent Researcher.

Andrei K. SUDAKOV, D.Sc. in Philosophy, Leading Research Fellow at the Department of Philosophy of Religion, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

Lev I. TITLIN, Ph.D. in Philosophy, Senior Research Fellow at the Department of Oriental Philosophies, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

Galina V. VDOVINA, D.Sc. in Philosophy, Leading Research Fellow at the Department of Contemporary Western Philosophy, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

Nadezhda P. VOLKOVA, Ph.D. in Philosophy, Senior Research Fellow, Head of the Department of Ancient Philosophy, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

Ksenia V. VOROZHIKHINA, Ph.D. in Philosophy, Senior Research Fellow at the Department of the History of Russian Philosophy, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

Zhan K. ZAGIDULLIN, Ph.D. in Philosophy, Associate Research Fellow at the Department of the Theory of Knowledge, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

Alexey G. ZHAVORONKOV, Ph.D. in Philology and Philosophy, Senior Lecturer at the School of Law and Governance, Taylor's University (Malaysia).

Историко-философский ежегодник 2025, Т. 40
Приложение. Книжное обозрение

СОДЕРЖАНИЕ

От редакции....6

А.Т. Юнусов
ИОНИЙСКАЯ НАУКА ДЛЯ ВСЕХ
Карло Ровелли. *Анаксимандр и рождение науки*.
Перевод с английского А.В. Смоляка....8

С.В. Наранович
У.К.Ч. Гатри. *История греческой философии*. Том 5.
Поздний Платон и Академия. Перевод с английского
Н.М. Селивёрстова под редакцией В.В. Прокопенко....19

Н.П. Волкова
Д.С. Курдыбайло. *Куррикулум для теурга*....29

А.Т. Юнусов
СЕКСТ ЭМПИРИК КАК ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЙ
ТРАНКВИЛИЗАТОР
Мария Лоренца Кьезара. *Секст как лекарство от тревоги.*
Чему мы можем научиться у философов-скептиков.
Перевод с итальянского Анны Филосян....42

К.В. Карпов
Вальтер Бершин. *Греко-латинское Средневековье:*
от блаженного Иеронима до Николая Кузанского.
Перевод с немецкого А. Виноградова....48

Д.А. Федчук
Ибн Сина (Авиценна). *Исцеление. Теология*. В 2 т.
Перевод с арабского, примечания и послесловие Т. Ибрагима....53

А.В. Апполонов
ПАШТЕТ ИЗ АВЕРРОЭСА
Жан-Батист Брене. *Что значит мыслить?*
Арабо-латинский ответ. Перевод с французского
Д. Шаховой....58

Г.В. Вдовина
Фома Аквинский. *Сумма теологии*. Т. VI. *Вторая часть*
Второй части. Вопросы 47–122. Билингва латинско-русский.
Перевод с латинского А.В. Апполонова и А.А. Сочилина.
Под редакцией Н. Лобковица и А.В. Апполонова....64

В.Е. Бобкова
Г.В. Вдовина, ред. *Начала интенциональной философии:*
от поздних схоластов до Майнонга....66

Л.И. Титлин
Брахмадева. *Параматмапракаша-вритти*.
Вступительная статья, перевод с санскрита и апабхрамши
и приложения Н.А. Железновой.....73
И.Г. Гурьянов
В АЛЕМБИКЕ МАШИННОГО ПЕРЕВОДА
Эндрю Викс. *Парацельс. Умозрительная теория и кризис
ранней Реформации*. Перевод с английского Г.Н. Зеникова.....78
Д.В.Г. Миронова
Иммануил Кант. *Сочинения по антропологии,
философии политики и философии религии в трех томах*.....86
Д.А. Ананьев
А.В. Разин, ред. *Иммануил Кант и моральная философия*.....92
А.С. Павлов
В.Е. Семёнов, ред. *Иммануил Кант и философия сознания*.....100
А.К. Судаков
Л.Э. Крыштоп. *Кант и теологическая мысль
немецкого Просвещения*.....104
А.М. Гагинский
П.В. Резвых, ред. *Иммануил Кант и философская теология*.....111
А.В. Повечерова
А.А. Костикова, ред. *Иммануил Кант и постклассическая
философия*.....114
В.А. Чалый
А.Н. Круглов. *Философия Канта в России*.....121
Т.Г. Румянцева
С.В. Луговой, сост и отв. ред. *Образы Канта
в Калининградском университете*.....131
Л.Р. Авдеева
В.В. Сидорин, отв. ред. *Творческое наследие Н.Я. Данилевского:
история и современность*.....141
А.А. Кротов
В.П. Визгин. *Одиночество и свобода: очерки истории
швейцарской философии XIX века*.....149
Д.Г. Миронов
Эдмунд Гуссерль. *Логические исследования*. В 2 т. (3 кн.).....155
А.Б. Паткуль
Эдмунд Гуссерль. *Идеи к феноменологии и феноменологической
философии. Книга третья. Феноменология и основы наук*.
Перевод с немецкого И.И. Докучаева, Н.В. Пигиной
и Е.А. Смолоногиной.....164

К.М. Мацан
Сидорин В.В., отв. ред. *Владимир Соловьёв. Материалы и исследования: эпоха, люди, идеи*.....172

А.Г. Жаворонков
Макс Шелер. *Идолы самопознания*. Перевод с немецкого, примечания, комментарий и сопроводительная статья А.Н. Малинкина.....181

М.А. Савина
Вальтер Беньямин. *Ангел истории. Пролетая над руинами старого мира*.....186

А.И. Вакулинская
П.Б. Струве. *Великая Россия. Избранные сочинения (1901–1938)*. Составление, предисловие, комментарий М.А. Колерова.....189

А.А. Гусева
С.Л. Франк. *Материалы и исследования. Выпуск 1: Редакционные рецензии. Переписка. Радиолекции.* Под общей редакцией К.М. Антонова и Т.Н. Резвых; подготовка текстов, комментарии и указатели Т.Н. Резвых и В.Е. Тихонова.....195

Е.В. Фалёв
Мартин Хайдеггер. *Преодоление метафизики и сущность нигилизма*. Перевод с немецкого А.В. Перцева и О.А. Матвейчева.....205

Н.В. Кода
Мартин Хайдеггер. *Метафизика немецкого идеализма: к новому истолкованию трактата Фридриха Шеллинга «Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с нею предметах» (1809)*. Перевод с немецкого А.П. Шурбелёва.....214

С.А. Ребров
Николай Герасимов. *Убить в себе государство. Как бунтари, философы и мечтатели придумали русский анархизм*.....218

Н.И. Герасимов
Р.Р. Вахитов. *Марксизм и классика: от Ленина к Ильенкову. Сборник статей*.....221

Ж.К. Загидуллин
Г.П. Щедровицкий. *На перекрестке мысли: введение в системомыследеятельностный подход*.....226

А.Т. Юнусов
Т.И. Ойзерман. *Запечатленное время. Автобиографические заметки*.....231

К.В. Ворожихина
Р.С. Гранин. *Эмиль Чёран. Приближение к ускользающему философу*.....235
Другие книги по истории философии на русском языке, вышедшие в 2024 г. 239

Сведения об авторах.....242

History of Philosophy Yearbook 2025, Vol. 40
Supplement. Book Reviews

CONTENTS

Editorial....6

ARTEM T. IUNUSOV
IONIAN SCIENCE FOR EVERYONE
Carlo Rovelli. *Anaximandre de Milet, ou la naissance de la pensée scientifique*. Translated into Russian by A.V. Smolyak....8

STANISLAV V. NARANOVICH
W.K.C. Guthrie. *A History of Greek Philosophy*. Vol. 5. *Later Plato and the Academy*. Translated into Russian by N.M. Selivyorstov, ed by V.V. Prokopenko....19

NADEZHDA P. VOLKOVA
Dmitry S. Kurdybailo. [*Curriculum for a Theurgist*]....29

ARTEM T. IUNUSOV
SEXTUS EMPIRICUS AS AN INTELLECTUAL TRANQUILIZER.
Maria Lorenza Chiesara. Sette brevi lezioni sullo scetticismo. Translated into Russian by Anna Filosyan....42

KIRILL V. KARPOV
Walter Berschin. *Griechisch-lateinisches Mittelalter. Von Hieronymus zu Nikolaus von Kues*. Translated into Russian by A. Vinogradov....48

DMITRIY A. FEDCHUK
Avicenna. *Kitāb al-Shifāʾ. Ilāhiyyāt* (*The Book of Healing. Theology*). In 2 vols. Translated into Russian, notes and afterword by Taufik Ibrahim....53

ALEXEY V. APPOLONOV
AN AVERROES PÂTÉ
Jean-Baptiste Brenet. *Qu'est-ce que penser? La réponse arabe*. Translated into Russian by D. Shakhova....58

GALINA V. VDOVINA
Thomas Aquinas. *Summa Theologiae*. Vol. VI. *Secunda secundae*, Questions 47–122. Latin – Russian bilingual edition. Translated from Latin by Alexey V. Appolonov and Andrei A. Sochilin. Edited by Nicholas Lobkowicz and Alexey V. Appolonov....64

VASILISA E. BOBKOVA
Galina V. Vdovina, ed. [*The Beginnings of Intentional Philosophy: From Late Scholastics to Meinong*]....66

LEV I. TITLIN
Brahmadeva. *Paramātmaprakāśa-vṛtti*. Introductory article, translation from Sanskrit and Apabhramsha, and appendices by Natalia A. Zheleznova....73

ILYA G. GURYANOV
IN THE ALEMBIC OF MACHINE TRANSLATION
Andrew Weeks. *Paracelsus. Speculative Theory and the Crisis of the Early Reformation*. Translated into Russian by G.N. Zenikov.....78

DAGMAR WALLI HERTA MIRONOVA
Immanuel Kant. [*Works on Anthropology, Political Philosophy, and Philosophy of Religion*]. In 3 vols 86

DMITRY A. ANANIEV
Alexander V. Razin, ed. [*Immanuel Kant and Moral Philosophy*].....92

ALEXEY S. PAVLOV
Valeriy E. Semyonov, ed. [*Immanuel Kant and the Philosophy of Consciousness*].....100

ANDREY K. SUDAKOV
Lyudmila E. Kryshtop. [*Kant and the Theological Thought of the German Enlightenment*].....104

ALEXEY M. GAGINSKY
Pyotr V. Rezvykh, ed. [*Immanuel Kant and Philosophical Theology*]....111

ANASTASIA V. POVECHEROVA
Anna A. Kostikova, ed. [*Immanuel Kant and Post-Classical Philosophy*].....114

VADIM A. CHALY
Alexey N. Kruglov. [*The Philosophy of Kant in Russia*].....121

TATYANA G. RUMYANTSEVA
Sergei V. Lugovoi, comp. and ed. [*Images of Kant at Kaliningrad University*].....131

LYUDMILA R. AVDEEVA
Vladimir V. Sidorin, ed. [*The Intellectual Legacy of Nikolai Danilevsky: History and the Present*].....141

ARTEM A. KROTOV
Victor P. Vizgin. [*Loneliness and Freedom: Essays on the History of Swiss Philosophy in the 19th Century*].....149

DMITRY G. MIRONOV
Edmund Husserl. *Logische Untersuchungen*. In 2 vols. (3 books).....155

ANDREI B. PATKUL
Edmund Husserl. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*. Translated into Russian by I.I. Dokuchaeva, N.V. Pigina, and E.A. Smolonogina.....164

KONSTANTIN M. MATSAN
Vladimir V. Sidorin, ed. [*Vladimir Solovyov. Materials and Studies: Era, People, Ideas*].....172

ALEXEY G. ZHAVORONKOV
Max Scheler. *Die Idole der Selbsterkenntnis*.
Translation into Russian, notes, commentary,
and introductory article by Alexandr N. Malinkin.....181

MARIA A. SAVINA
Walter Benjamin. *Angelus Novus: Theses on the Philosophy of History*.....186

ALEXANDRA I. VAKULINSKAYA
Pyotr B. Struve. [*The Great Russia. Selected Works (1901–1938)*].
Compiled, with introduction and commentary by M.A. Kolerov.....189

ANNA A. GUSEVA
Semyon Frank. [*Materials and Studies. Vol. 1: Editorial Reviews. Correspondence. Radio Lectures*]. Edited by Konstantin M. Antonov
and Tatyana N. Rezvykh; texts prepared, with commentary
and indices by Tatyana N. Rezvykh and and V.E. Tikhonov.....195

EGOR V. FALEV
Martin Heidegger. *Die Überwindung der Metaphysik und das Wesen des Nihilismus*. Translated into Russian
by Alexander V. Pertsev and Oleg A. Matveychev.....205

NADEZHDA V. CODA
Martin Heidegger. *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zu einer neuen Auslegung von Schellings «Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände» (1809)*.
Translated into Russian by A.P. Shurbelyov.....214

SERGEI A. REBROV
Nikolai Gerasimov. [*Killing the State Within Oneself. How Rebels, Philosophers, and Dreamers Invented Russian Anarchism*].....218

NIKOLAI I. GERASIMOV
Rustem R. Vakhitov. [*Marxism and the Classics: From Lenin to Ilyenkov. Collected Articles*].....221

JEAN K. ZAGIDULLIN
Georgy Shchedrovitsky. [*At the Crossroads of Thought: An Introduction to the System-Thought-Activity Approach*].....226

ARTEM T. IUNUSOV
Teodor I. Oizerman. [*The Time Captured. Autobiographical Notes*].....231

KSENIA V. VOROZHIKHINA
Roman S. Granin. [*Emil Cioran. Approaching the Elusive Philosopher*].....235

Other Books on History of Philosophy in Russian
That Appeared in 2024.....239

Contributors.....242

Научно-теоретический журнал

Историко-философский ежегодник
2025. Т. 40
Приложение. Книжное обозрение

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 *А.А. Столяров*

Зам. главного редактора *О.И. Кусенко*

Ответственный секретарь *А.Т. Юнусов*

Научный редактор *А.С. Павлов*

Заведующая редакцией *А.В. Симонян*

Редактор *Е.С. Марчукова*

Художник *А.А. Ромашова*

Корректор *Е.М. Пушкина*

Технический редактор *Е.А. Морозова*

Подписано в печать с оригинал-макета 26.12.25.
Формат 60×90 1/16. Печать офсетная. Гарнитура IPH Astra Serif.
Усл. печ. л. 16. Уч.-изд. л. 13,10. Тираж 100 экз. Заказ № 223035

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН
Компьютерная верстка: *Е.А. Морозова*

Отпечатано в Акционерном обществе «Т8 Издательские Технологии»
109316, г. Москва, Волгоградский проспект, д. 42, корп. 5
тел.: +7 (495) 221 89 80

Информацию о журнале «Историко-философский ежегодник» см. на сайте:
https://ife.iphras.ru/about