

ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ

НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ

2025. Том 18. Номер 2

Главный редактор: А.В. Смирнов (Институт философии РАН, Москва, Россия)
Зам. главного редактора: Н.Н. Сосна (Институт философии РАН, Москва, Россия)
Ответственный секретарь: Ю.Г. Россиус (Институт философии РАН, Москва, Россия)
Редактор: М.В. Егорочкин (Институт философии РАН, Москва, Россия)

Редакционная коллегия

В.В. Васильев (МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия), Лоренцо Винчигуэрра (Пикардийский университет, Амьен, Франция), М.Н. Вольф (Институт философии и права СО РАН, Новосибирск, Россия), С.В. Девяткин (Новгородский государственный университет им. Ярослава Мудрого, Новгород, Россия), Марица Денн (Университет Бордо-Монтэнь, СЕММС/CERCS, Франция), А.А. Кара-Мурза (Институт философии РАН, Москва, Россия), И.Т. Касавин (Институт философии РАН, Москва, Россия), В.А. Лекторский (Институт философии РАН, Москва, Россия), Ханс Ленк (Институт технологий г. Карлсруэ, Карлсруэ, Германия), В.И. Маркин (МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия), М.А. Маслин (МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия), А.А. Россиус (Итальянский институт философских исследований, Неаполь, Италия), Чжан Байчунь (Пекинский педагогический университет, Пекин, Китай)

Редакционный совет

Эвандро Агацци (Университет Панамерикана, Мехико, Мексика), В.И. Аршинов (Институт философии РАН, Москва, Россия), Е.В. Афонасин (Балтийский федеральный университет имени Иммануила Канта, Калининград, Россия), А.А. Гусейнов (Институт философии РАН, Москва, Россия), И.Р. Мамед-заде (Институт философии, социологии и права НАНА, Баку, Азербайджан), А.С. Манасян (Ереванский государственный университет, Ереван, Армения), Том Рокмор (Университет Дюкени, Питтсбург, США; Университет Пекина, Пекин, Китай), Антония Сулез (Университет Париж-VIII, Сен-Дени, Франция), М.М. Федорова (Институт философии РАН, Москва, Россия), В.В. Целищев (Институт философии и права СО РАН, Новосибирск, Россия)

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

Периодичность: 4 раза в год. Выходит с 2008 г.

Журнал зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор). Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС77-61227 от 3 апреля 2015 г.

Журнал включен в: Web of Science (Emerging Sources Citation Index; Russian Science Citation Index); Scopus; Ulrich's Periodicals Directory; EBSCO; ERIN PLUS; Российский индекс научного цитирования (РИНЦ); Перечень рецензируемых научных изданий ВАК (группы научных специальностей 5.7 «Философские науки»); КиберЛенинка

Подписной индекс каталога Почты России – ПН142

Подписной индекс каталога Урал-Пресс – 41951

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования и экспертного отбора

При частичном или полном воспроизведении опубликованных материалов ссылка на «Философский журнал» обязательна. Ответственность за достоверность приведенных сведений несут авторы статей

Адрес редакции: Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, оф. 612

Тел.: +7 (495) 697-66-01

E-mail: philosjournal@iphras.ru

Сайт: <https://pj.iphras.ru>

THE PHILOSOPHY JOURNAL

(FILOSOFSKII ZHURNAL)

2025. Volume 18. Number 2

Editor-in-Chief: Andrey V. Smirnov (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia)
Deputy Editor-in-Chief: Nina N. Sosna (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia)
Executive Editor: Julia G. Rossius (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia)
Editor: Mikhail V. Egorochkin (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia)

Editorial Board

Vadim V. Vasilyev (Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia), Marina N. Volf (Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk, Russia), Lorenzo Vinciguerra (University of Picardy, Amiens, France), Sergey V. Devyatkin (Yaroslav the Wise Novgorod State University, Novgorod, Russia), Maryse Dennes (Université Bordeaux Montaigne, CEMMC/CERCS, France), Alexei A. Kara-Murza (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia), Ilya T. Kasavin (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia), Vladislav A. Lektorsky (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia), Hans Lenk (Karlsruhe Institute of Technology, Karlsruhe, Germany), Vladimir I. Markin (Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia), Mikhail A. Maslin (Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia), Andrei A. Rossius (Italian Institute for Philosophical Studies, Naples, Italy), Zhang Baichun (Beijing Normal University, Beijing, China)

Advisory Committee

Evandro Agazzi (University Panamericana of Mexico City, Mexico), Vladimir I. Arshinov (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia), Eugene V. Afonasin (Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad, Russia), Abdusalam A. Guseynov (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia), Ilham Mammad-zadeh (Institute of Philosophy, Sociology and Law, Baku, Azerbaijan), Aleksandr S. Manasyan (Yerevan State University, Yerevan, Armenia), Tom Rockmore (Duquesne University, Pittsburg, USA; Peking University, Beijing, China), Antonia Soulez (Université Paris-VIII, Saint-Denis, France), Maria M. Fedorova (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia), Vitaly V. Tselitshev (Institute of Philosophy and Law, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk, Russia)

Publisher: Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences

Frequency: 4 times per year

First issue: November 2008

The journal is registered with the Federal Service for Supervision of Communications, Information Technology, and Mass Media (Roskomnadzor). The Mass Media Registration Certificate No. FS77-61227 from April 3, 2015

Abstracting and Indexing: Web of Science (Emerging Sources Citation Index; Russian Science Citation Index); Scopus; Ulrich's Periodicals Directory; EBSCO; ERIH PLUS; the list of peer-reviewed scientific editions acknowledged by the Higher Attestation Commission of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation; CyberLeninka

Subscription index in the catalogue of Russian Post is ПН142

Subscription index in the catalogue of Ural-Press is 41951

No materials published in The Philosophy Journal can be reproduced, in full or in part, without an explicit reference to the Journal. Statements of fact and opinion in the articles in The Philosophy Journal are those of the respective authors and contributors and not of The Philosophy Journal

All materials published in the The Philosophy Journal undergo peer review process

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

Tel.: +7 (495) 697-66-01

E-mail: philosophjournal@iphras.ru

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

В НОМЕРЕ

ДИСКУССИИ

Круглый стол: к 300-летию со дня рождения Иммануила Канта

<i>А.А. Гусейнов.</i> Кант навсегда.....	5
<i>В.В. Васильев.</i> О значимости идей И. Канта в XXI веке.....	15
<i>А.Н. Круглов.</i> «Свет» и «тьма» Канта и кантоведения.....	23
<i>П.В. Резвых.</i> Кант и современность: что мы еще можем сделать друг для друга?.....	34
<i>Л.Э. Крыштон.</i> Кант и современное кантоведение: достижения и перспективы.....	42
<i>Н.А. Дмитриева.</i> Кант в России: темы, проблемы, лакуны.....	53
<i>В.Н. Белов.</i> Трансцендентальная философия в России: Кант и неокантианство.....	63
<i>А.В. Смирнов.</i> Загадки сознания и кантианские ответы.....	70

СМЫСЛЫ ИСТОРИИ РОССИИ

<i>А.А. Кара-Мурза.</i> Философ и революция. Опыт интеллектуального исповедничества Ф.А. Степуна.....	83
<i>О.А. Жукова.</i> Образ, символ, лик: онтология культуры и истории Ф.А. Степуна.....	94
<i>А.А. Жукова.</i> Между «завтра» и «вечностью»: к полемике Ф.А. Степуна и С.Л. Франка о сущности и задачах христианской политики.....	109

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

<i>В.К. Шохин.</i> Кант, Беркли и «коперниканская революция»: новые форматы старой темы.....	122
<i>О.В. Артёмьева.</i> Идея Я в моральной философии Дэвида Юма.....	135
<i>В.В. Селивёрстов.</i> Майнонг и майнонгианцы об онтологическом статусе «ничто»: проблема определения.....	151

МОРАЛЬ, ПОЛИТИКА ОБЩЕСТВО

<i>Michael H. Mitias.</i> Genesis of human values.....	163
--	-----

РЕЦЕНЗИИ И ОБЗОРЫ

<i>Д.Б. Поляков.</i> Безвластие воображения русских анархистов.....	178
<i>В.Н. Жуков.</i> Мир философии от А до Я: каким его видит Россия.....	184

TABLE OF CONTENTS

ACADEMIC DISCUSSIONS

Round table: on the 300th anniversary of Immanuel Kant's birth

<i>Abdusalam A. Guseynov.</i> Kant forever.....	5
<i>Vadim V. Vasilyev.</i> On the significance of Kant's ideas in the 21 st century.....	15
<i>Alexei N. Krouglov.</i> The "light" and "darkness" of Kant and Kant studies.....	23
<i>Petr V. Rezvykh.</i> Kant and modernity: what else can we do for each other?.....	34
<i>Ludmila E. Kryshstop.</i> Kant and contemporary Kant studies: achievements and prospects.....	42
<i>Nina A. Dmitrieva.</i> Kant in Russia: themes, problems, lacunas.....	53
<i>Vladimir N. Belov.</i> Transcendental philosophy in Russia: Kant and Neo-Kantianism.....	63
<i>Andrey V. Smirnov.</i> Enigmas of consciousness and their Kantian solutions.....	70

RUSSIA: THE SENSES OF HISTORY

<i>Alexei A. Kara-Murza.</i> The Philosopher and the Revolution. The experience of F.A. Stepun's intellectual confession.....	83
<i>Olga A. Zhukova.</i> Image, symbol, visage: F.A. Stepun's ontology of culture and history.....	94
<i>Alina A. Zhukova.</i> Between "tomorrow" and "eternity": the polemic of Fyodor A. Stepun and Semyon L. Frank on the essence and objectives of Christian politics.....	109

HISTORY OF PHILOSOPHY

<i>Vladimir K. Shokhin.</i> Kant, Berkeley and "Copernican upheaval": a new format of the old standing issue.....	122
<i>Olga V. Artemyeva.</i> The idea of the Self in David Hume's moral philosophy.....	135
<i>Vladimir V. Seliverstov.</i> Meinong and meinongians on the ontological status of "nothing": the problem of definition.....	151

MORALS, POLITICS, SOCIETY

<i>Michael H. Mitias.</i> Genesis of human values.....	163
--	-----

REVIEWS AND BIBLIOGRAPHIC SURVEYS

<i>Dmitry B. Polyakov.</i> The powerlessness of Russian anarchists' imagination.....	178
<i>Vyacheslav N. Zhukov.</i> The world of philosophy from A to Z: how Russia sees it.....	184

ДИСКУССИИ

КРУГЛЫЙ СТОЛ: К 300-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ ИММАНУИЛА КАНТА

А.А. Гусейнов

КАНТ НАВСЕГДА

Гусейнов Абдусалам Абдулкеримович – доктор философских наук, академик РАН, врио директора. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: guseynovck@mail.ru

Статья представляет собой выступление в рамках панельной дискуссии о современном значении философии Канта, на которой обсуждались два вопроса: «Почему Кант?» и «Кант: свет и тени». В ней кратко рассказано о возникновении и общем замысле данного обсуждения. Как показало празднование 300-летнего юбилея Канта, а также итоговая конференция, проведенная Институтом философии РАН и четырьмя философскими факультетами (институциями) московских университетов, Кант в нашей стране специалистами и обществом в целом воспринимается как несомненный авторитет и классик философии. Он вошел в нашу культуру как мыслитель, который учит подчиняться разуму и следовать свободному голосу собственной раскрепощенной совести. Такой итог явился результатом длительной работы по рецепции наследия философа, которая проходила особенно интенсивно последние пятьдесят лет. Эта работа достигла нового качества, но не завершена, Кант остается предметом живых современных дискуссий. В статье подчеркнуто, что наше восприятие Канта отмечено сильным этическим креном, что выражается не в том, что его моральное учение преувеличено, а в том, что оно вырвано из всей его философской системы. Поставлен вопрос о том, что акцентирование системной целостности философии Канта является одним из актуальных вызовов, выходящих за узкие рамки кантоведения. Современная философия, рассмотренная в целом, разделилась на части, которые существуют в качестве профессионально обособляющихся самостоятельных наук. Вторая кантовская критика в своем развернутом точном значении является критикой чистого практического разума. И сам Кант в тексте по преимуществу пользуется именно этим полным обозначением. Эта связь двух критик, понимание второй как прямого продолжения и завершения первой слабо акцентируется в общих отечественных очерках философии Канта и практически исчезает в специальных очерках его этики. Оторванный от гносеологического базиса, нравственный закон повисает в воздухе: с одной стороны, теряется связь с ноуменальным миром свободы как его основанием, а с другой стороны, блокируются каналы, соединяющие добрую волю с практической волей эмпирических индивидов.

Тем самым идея примата практического разума, составляющая внутренний нерв философии Канта, лишается реального содержания, а этика неизбежно обрекается на морализирование, которое самому Канту, по сути, совершенно чуждо. При ответе на второй вопрос дискуссии обращено внимание на необходимость дальнейшего исследования того, как соотносятся понятия трансцендентального субъекта и эмпирических субъектов в живом опыте познания и человеческого поведения.

Ключевые слова: Кант, кантоведение, предмет философии, этика и теория познания

Для цитирования: Гусейнов А.А. Кант навсегда // Философский журнал / Philosophy Journal. 2025. Т. 18. № 2. С. 5–14.

Прежде всего, немного истории. Мысль о сегодняшнем круглом столе возникла в ходе подготовки к научной конференции «Кант и философия сегодня». Эта конференция была организована Институтом философии РАН и четырьмя философскими факультетами (институциями) московских университетов – МГУ им. Ломоносова, Исследовательского университета «Высшая школа экономики», Университета дружбы народов им. Патриса Лумумбы, Российского государственного гуманитарного университета, ее пленарное заседание состоялось в символический третий четверг ноября (21.11.2024), который согласно календарю ЮНЕСКО уже более двадцати лет отмечается в качестве Всемирного дня философии. Общий же замысел заключался в том, чтобы философы, собрав ведущих на сегодняшний день отечественных кантоведов, ответили себе и обществу на два вопроса: а) в чем заключается непреходящее и актуальное по сей день значение Канта, его вклада в мировую сокровищницу знаний, заслуживающее того, чтобы и по прошествии трехсот исключительно динамичных в интеллектуальном отношении лет мы торжественно, заинтересованно и живо отмечали его юбилей; б) какова наша причастность и наше право (наше – имеется в виду российская, отечественная, русская, философия и культура) участвовать в этих торжествах, чувствовать себя причастными к этому вкладу и ответственными за него? Чтобы придать единство конференции и более строго обозначить пространственно-временные параметры (своего рода диспозицию) для ответов на эти вопросы, было решено сопоставить нынешние (трехсотлетние) юбилейные торжества и взгляды на Канта с тем, как проходили аналогичные торжества и оценивались взгляды Канта в нашей же стране 50 лет назад, когда отмечалось его 250-летие. Было также решено по прошествии двух недель собраться в режиме круглого стола в качестве своего рода эпилога намечаемой конференции. Тогда же были обозначены обсуждаемые сегодня краткие вопросы.

Почему Кант?

Не существует точных критериев определения удельного веса отдельных лиц в общем составе всемирной или даже западной философской энциклопедии. Однажды Спиноза заметил, что авторитет Платона, Аристотеля, Сократа его мало интересует в отличие от авторитета Эпикура, Демокрита, Лукреция¹. Тем не менее, говоря о Канте, можно сказать, что он

¹ Спиноза Б. Избранные произведения. Т. II. М., 1957. С. 587.

на сегодняшний день в общепризнанном мнении входит в пятерку любого списка выдающихся философов Запада. Речь идет не только об удельном весе (известности, цитировании и т.д.), но и о качестве отношения к нему: он находится в центре философских споров и интеллектуальных страстей, позитивное отношение к нему (в целом, несомненно, превалирующее) часто, как у его последователей, приобретает характер благоговения, а редкие вспышки отрицательного отношения, как, например, у Ницше, оказываются изничтожающими. Если кратко ответить на вопрос: «Почему Кант? чем он для нас сегодня является?», опираясь на опыт празднования его 300-летнего юбилея, в пространстве которого мы еще остаемся, и на суждения наших признанных специалистов, доклады которых мы недавно прослушали, то можно сказать: он стал для нас безусловной философской величиной, когда уже само имя становится аргументом. Особое почтение русской философии (русской – не в том смысле, что это специфично только для нее, а в смысле тех ее особенностей, в силу которых Кант занял в ней столь высокое место) определяется тем, что, как в своей основательной энциклопедической статье² показал В.С. Соловьев, не поклонник Канта, но первоклассный знаток его творчества, он в своей философии обозначил «главную поворотную точку в истории человеческой мысли». Он задал философии новое – критическое – направление, согласно которому познание мира, мира как он явлен нам, зависит от ума, от «присущих ему форм чувственного созерцания и рассудочных категорий», «он возвел философское мышление на высшую (сравнительно с прежним состоянием) ступень, с которой оно никогда уже не может сойти». Кант шел от науки к философии и саму философию, которая имеет дело с мышлением, поднял на научную высоту, на высшую ступень в иерархии человеческих целей, и он закрепил этот вывод своим открытием, что нравственная воля, практический разум имеет примат перед теоретическим разумом, он дал «этике основание, равное по достоверности аксиомам чистой математики», или, как сказал Л.Н. Толстой, большой поклонник Канта, хотя и не такой его знаток, «наша свобода, определяемая нравственными законами, и есть вещь сама в себе (т.е. сама жизнь)»³.

Словом, Кант нам дорог тем, что учит безусловно подчиняться разуму, сковав свою бешеную натуру железными обручами научной рациональности, и одновременно следовать свободному голосу собственной раскрепощенной совести. В данном случае я ссылаюсь на формулировки и оценки, высказанные в конце XIX в., совсем не случайно, потому что речь идет, во-первых, о суждениях людей – Владимира Сергеевича Соловьева и Льва Николаевича Толстого, которые сами являются несомненными национальными духовными авторитетами, и, во-вторых (это главное), их оценки в данном случае оказались вещными, до них наше общество дозрело (если дозрело) только в наши дни.

Здесь уместно напомнить: мы пришли к тому, к чему пришли, пройдя через марксистское (коммунистическое) чистилище. Кант совершил свой поворот в истории мысли и перестроил всю конструкцию философского здания таким образом, чтобы в нем нашли себе место все ранее существовавшие и считавшиеся несовместимыми между собой течения (партии). В марксистской философии диалектического материализма, для которой

² Соловьев В.С. Кант // Соловьев В.С. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 441–479.

³ Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений: в 90 т. Т. 64. М., 1953. С. 106.

различия основных подходов в гносеологии имели принципиально важное значение, отношение к философии Канта было изначально критическим, прежде всего именно из-за ее дуалистического (объединяющего, синтезирующего, компромиссного) характера. Ленин в работе «Материализм и эмпириокритицизм» сказал, как отрезал, что философия Канта является «половинчатой», и провозгласил необходимость ее критики слева в качестве условия адекватного понимания. Ленинский критерий стал своего рода призмой рассмотрения Канта и кантианства в советской философии, место и успехи которой в этом отношении определялись степенью ограничивающего воздействия этого предзаданного угла зрения. Если, говоря грубо, взять соотношение идеологического негатива и научного позитива в советском кантоведении, то, на мой взгляд, общественно значимый сдвиг в сторону последнего произошел в 60–70-е гг. прошлого столетия. Показателем является празднование 250-летия со дня рождения философа и выпущенный к этой дате коллективный труд «Философия Канта и современность», само название которого уже говорило о масштабе рассматриваемого явления.

Тот юбилей 50 лет назад отмечался не столь торжественно и шумно, как нынешний, он не был событием общегосударственного уровня, но тем не менее стал таким философским делом, которое вышло за рамки профессионального сообщества и получило широкую известность. Он был отмечен всесоюзной конференцией в Калининграде, научными конференциями в Москве, Ленинграде, Киеве, Риге, Тбилиси, Минске, других городах, выходом нескольких книг, в том числе упомянутого выше обобщающего труда. Важны были, конечно, размах и количество юбилейных мероприятий, но еще важнее была объединяющая их тональность оценки достижений и заслуг философа. Разумеется, общий взгляд на самого Канта в своей исходной основе оставался тем же: на него смотрели как на перевернутую страницу истории философии, которая принадлежит ее домарксистскому донаучному этапу, но тем не менее, как утверждалось, в частности, в основных вводных статьях, его нельзя рассматривать только как родоначальника немецкой классической философии, значение которой исчерпывается итоговыми гегелевскими достижениями; его учения, рассмотренные с марксистской высоты и при условии именно такого рассмотрения, позволяют обнаружить в них новые скрытые возможности. Тот юбилей, конечно, тоже не свалился с неба; он был подготовлен предшествующим поколением советских философов, достаточно назвать изданное к тому времени и уже оказавшее свое стимулирующее влияние на осмысление творчества Канта и на всю философскую работу замечательное шеститомное (каждый том тиражом от 17 до 30 тысяч экземпляров) издание его сочинений. Более важно, однако, что он стал своеобразной вехой и открыл дорогу для более глубокого, смелого и разностороннего исследования наследия Канта. В этом плане было многое сделано и в остававшиеся годы развития отечественной философии в советском идеологическом формате, и в постсоветские годы существования современной России, охотно и жадно практикующей режим философского свободомыслия. Назову только самые очевидные и броские факты. Сложилось новое поколение отечественных кантоведов, произошло это, что немаловажно, под эгидой первого поколения марксистских историков домарксистской философии. Появилось уникальное двуязычное русско-немецкое издание сочинений Канта, работа над которым стала своего рода лабораторией более тщательной и углубленной работы с текстами, языком

и стилем философа. Калининградскому университету, переименованному в Балтийский федеральный университет, было присвоено имя Канта, и он совместными усилиями государственных органов и самих философов стал центром изучения и популяризации его имени и учений. Российские философы более органично вошли в круг мирового кантоведения, о чем, в частности, свидетельствует организованное профессором В.В. Васильевым уникальное издание 2004 г., собравшее 100 этюдов о Канте известных философов со всех континентов. Значительно обогатилась русскоязычная кантоведческая библиография.

Словом, в результате большой работы, проделанной за эти 50 лет, мы, философы России, и в целом наше общество подошли к 300-летию юбилею Канта с другим, более причастным взглядом на его творчество и личность. Он стал нам намного ближе, можно даже сказать: мы сроднились с ним. В качестве иллюстрации этого утверждения хотел бы привести некоторые штрихи, которые мне кажутся показательными. В упомянутых выше 100 этюдах на вопрос: «В чем, по-Вашему, состояла основная ошибка Канта?» – В.В. Библихин, один из самых авторитетных русских философов последнего времени, ответил: «Я не вижу у него ошибок»⁴. Известный исследователь философии Канта, наш коллега Э.Ю. Соловьев, представляя текст своей статьи, посвященной одной из самых спорных и острых проблем кантовского наследия, а именно его отношению к секуляризации, счел нужным особо подчеркнуть: «В нем нет ни грана критики»⁵. Наконец, еще один факт, ставший событием в советских и ныне российских интеллектуальных кругах, – публичные лекции Мераба Константиновича Мамардашвили о Канте, прочитанные им в Москве в 1982 г. и изданные впоследствии в форме книги «Кантианские вариации»⁶.

Можно утверждать: Кант в нашем профессиональном и общественном сознании закрепился в качестве классика философии. Конечно, не единственного, но из первого ряда, ряда учителей. Рядом тех, кто полноправно участвует в наших размышлениях о философских вопросах. В этом смысле ответ на вопрос «Почему Кант?» вполне понятен и торжества в честь его 300-летия оправданны. Но исчерпывается ли этим общим позитивным настроением к его наследию сегодняшняя актуальность Канта и нет ли более конкретных вызовов, в ответе на которые он мог бы оказаться особенно ценным? Хочу обратить внимание на один такой вызов.

Современная философия, рассмотренная в целом, очевидным образом вышла за свои пределы, чем бы это ни было вызвано, и разделилась на части, которые существуют в качестве профессионально обособляющихся самостоятельных наук. Когда я поступил на философский факультет в середине 50-х гг. прошлого века, на нем было пять кафедр, сейчас их шестнадцать и еще три прикладных направления со своими программами; в Институте философии АН СССР тогда было пять-шесть научных секторов, сейчас их двадцать семь. Если судить по программам Всемирных философских конгрессов, такая дифференциация и дробление специальностей в рамках философских знаний свойственно не только нашей стране. Дело не в самой

⁴ 100 этюдов о Канте. М., 2005. С. 128.

⁵ См.: Соловьев Э.Ю. И. Кант: этический ответ на вызов эпохи секуляризации // Историко-философский ежегодник. 2005. Т. 19. С. 209–226.

⁶ См.: Мамардашвили М. Кантианские вариации. М., 2002.

дифференциации знания и возникновении новых философских наук – это процесс неизбежный и плодотворный, – а в том, что при этом теряется цельность философии, исчезает различие между философией в собственном и строгом смысле, которую Аристотель гениально назвал первой философией и которая впоследствии получила название метафизики, и философией применительно к отдельным областям знания. Логика давно обособилась и стала малопонятной для других философских дисциплин. Сегодня уже специалисты прочих философских наук (этики, эстетики, философы религии и др.) замкнуты на самих себя, практически так же далеки друг от друга, как каждый из них далек от социологии, археологии, не говоря уже о физике и других точных науках. Не хочется прибегать к опошленному сравнению философии с судьбой короля Лира, но, может, уместно подчеркнуть, что трагедия последнего заключалась не в том, что он оказался слишком щедрым, а его дочери – неблагодарными, а в том, что он решил разделить то, чего нельзя было сделать без того, чтобы не уничтожился сам предмет. Острейшим для нашей философии сегодня является вопрос о ее целостном внутреннем строении. Его, на мой взгляд, было бы вполне правомерно поставить в ходе изучения наследия Канта.

Коперниканский переворот Канта не только кардинально изменил ход развития философии, дав ей новое направление. Еще важнее, что это позволило ему собрать в единую конструкцию всю разрозненную проблематику и враждующие течения, вернуться к древней традиции, которая выделяла в философии три части (границы, уровни): логику, физику, этику. Такое деление Кант считал для философии базовым и окончательным, соответствующим существу дела, являющимся предметно-образующим. Обсуждению, по его мнению, подлежит только его принцип, который состоит в том, что логика дает общие и необходимые формы мысли, физика является результатом их приложения к области необходимости, а этика – к области свободы. Философская система Канта с его субъективным двухуровневым комплексом априорных рассудочных понятий и чувственных представлений живого опыта, находящихся в сложных, также двухуровневых отношениях с внешним объективным миром, является, конечно, более хрупкой и изоцированной, чем философские образы мира, которыми заполнен интеллектуально-духовный мейнстрим до и после него, но она несомненно более синтетична, объемна, чем они, я бы даже сказал, что она более, чем они, бережна и честна по отношению к реальной жизни человеческого разума. Многие идеи и учения Канта получили отклик и продолжение, остаются предметом заинтересованного внимания и даже знаком своего рода философского аристократизма, но это меньше всего относится к самой его целостной конструкции в ее системной полноте (отсюда – и разные школы неокантианства).

Это замечание можно отнести и к русской рецепции Канта, которая в целом характеризуется сильно выраженным этическим креном. Ее пример показателен для понимания того, что отдельные учения Канта можно адекватно понять только в контексте всей его философской системы. Сейчас не буду рассматривать этот большой самостоятельный вопрос. Отмечу только один момент. Сам факт того, что Кант в России воспринимается прежде всего именно благодаря своему учению о долге, не вызывает сомнения. Категорический императив, «звездное небо над нами и нравственный закон во мне» вошли в общепринятый набор знаний образованного русского человека. Можно сказать, что Кант так воспринимается во всем мире. Это верно.

Но в нашем случае есть нечто специфическое. Такое восприятие резонирует с общей моральной направленностью, свойственной русской культуре в целом и русской философии в особенности. Что касается русской философии, то она, при всей несомненной моральной окрашенности («оправдание добра», «слезинка ребенка», «непротивление злу»), не выработала некоей итоговой, общепризнанной этической формулы в виде основополагающего философского принципа, и в этом смысле нравственный закон Канта может быть ей особенно близок и восприниматься как продолжение моральной доминанты своего собственного мировоззрения. В этом не было бы ничего плохого, если бы это не сопровождалось односторонностью в восприятии философии Канта и роли разума в реальном процессе сознательной человеческой жизнедеятельности.

Абсолютная этика Канта столь органично вписана в систему критики чистого разума, что можно подумать, будто последняя и разработана специально для того, чтобы подвести под нее необходимую философскую базу. Этика Канта связана с его гносеологией (теорией познания). Нравственный закон нельзя, конечно, считать полноценным заключительным выводом из исследования спекулятивного разума, его необходимым следствием, но он оказался его итогом, последней обязывающей точкой. Чистый разум, до которого нельзя дойти в качестве заключения логического умозаключения («*Всякое синтетическое познание чистого разума в его спекулятивном употреблении... совершенно невозможно*»⁷), непонятным образом обнаруживается как непосредственный факт в случае его практического применения. Именно таким необъяснимым фактом разума и является сформулированный Кантом нравственный закон. Это – не другой разум, а тот же самый всеобщий, необходимый, но теперь уже еще и абсолютный чистый разум, до которого доискивался и к которому шел теоретический разум, но не нашел и не дошел, запутавшись окончательно в возникших на пути антиномиях. Вторая кантовская критика названа критикой просто практического разума, но это сделано для краткости, в своем развернутом точном значении она является критикой чистого практического разума. И сам Кант в тексте по преимуществу пользуется именно этим полным обозначением. Эта связь двух критик, понимание второй как прямого продолжения и завершения первой, слабо акцентируется в общих отечественных очерках философии Канта и практически исчезает в специальных очерках его этики. Оторванный от гносеологического базиса, нравственный закон повисает в воздухе: с одной стороны, теряется связь с ноуменальным миром свободы как его основанием, а с другой стороны, блокируются каналы, соединяющие добрую волю с практической волей эмпирических индивидов. Тем самым идея примата практического разума, составляющая внутренний нерв философии Канта, лишается реального содержания, а этика неизбежно обрекается на морализирование, которое самому Канту, по сути, совершенно чуждо. Разумеется, вернуть этике Канта ее аутентичное место и размерность – задача совсем не простая, для этого надо как минимум преодолеть предрассудок в отношении идеи вещи в себе, а также найти проходы, спрятанные самим Кантом «среди безмерного множества схоластических и ни к чему не нужных дистинкций и терминов»⁸.

⁷ Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. II: Критика чистого разума. Ч. 1. М., 2006. С. 1001.

⁸ Соловьев В.С. Кант. С. 472.

Кант: свет и тени

Что касается света, то здесь все ясно: это сам Кант как человек и его философия. А тени – их отраженные силуэты, такие, как видим их мы, отдаленные от них на столетия. Рассматривая тени, мы ищем такую «полдневную» точку обзора, с которой можно точнее всего рассмотреть их уже недоступные оригиналы. У Канта есть замечательно короткий и цельный взгляд на философию и ее основные вехи до него. Из него видно, что он не собирался перестраивать существовавшее до него здание философии, а только разобраться в его внутреннем устройении и в случае необходимости внести свои улучшения. Он не собирался сворачивать с основной магистрали, по которой шли все философские предшественники. Для него, как и для них, философия есть путь к мудрости. Собственный же предмет философии (сам путь) – это разум, его возможности найти точное (истинное, не выдуманное, не-мифологическое) знание, направляющее людей к желанным представлениям о себе и мире.

Философия (это ее первая античная стадия) начала с убеждения, что подлинное знание заключено в самом мире, и создала его захватывающий вид, а закончила астрологией. На следующей стадии она, став христианской, заглянула в бездну самой человеческой души, но закончила «мечтательностью и суеверием»⁹. И, наконец, она пришла к осознанию, что тайна знания заключена в самом разуме и что именно «наука (критически испытываемая и методически приуроченная) – это узкие врата, которые ведут к учению мудрости»¹⁰. Оказавшись на этой новой (теперь уже третьей) ступени, Кант приступил к строительству своего дворца критической философии. При реконструировании его внутреннего строения возникает ряд непроясненных вопросов. На один из них, отнеся его к области тени, мне и хочется указать. Прежде замечу: сама эта трехзвенная схема для Канта является не побочным замечанием, а продуманным итоговым обобщением места своей системы в развитии философской мысли. Она изложена в заключении «Критики практического разума» в продолжение уже упомянутого сравнения нравственного закона внутри человека со звездным небом над головой и в подтверждение того, что первое настолько же духовно возвышает человека, насколько второе свидетельствует о ничтожности его бренного существования.

Если дело философии (ее предмет, задача, миссия) состоит в том, чтобы найти разумный путь к мудрости, и она не смогла найти его ни в окружающем мире, ни в собственных недрах живой человеческой души, то не логично ли предположить, что он, этот путь философского разума, заключен в самом разуме?! Отсюда – идея априорности разума и весь проект критики чистого разума, включая понятие трансцендентального субъекта, без которого было бы невозможно единство сознания и само познание в качестве всеобщего и объективного процесса. За разумом, как говорит Кант, не надо ходить далеко, его мы, люди в целом и каждый человек в отдельности, находим в самих себе. Каждый разумный индивид реализует свою разумность, будучи трансцендентальным субъектом. Поскольку он разумен, он мыслит

⁹ Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. III: Критика практического разума. М., 1997. С. 731.

¹⁰ Там же. С. 733.

в качестве трансцендентального субъекта. Но человек – не просто разумное существо, он является живым разумным существом, и в качестве живого (чувствующего) существа он также является субъектом, но теперь уже другим, вполне эмпирическим, индивидуальным, со своим собственным уникальным, даже единственным, чувственным опытом. Как эти два субъекта, оставаясь принципиально разными, соединяются друг с другом (должны соединиться!), чтобы мог состояться реальный процесс познания и заработать живой опыт человеческой мысли и действия, – этот вопрос остается непроявленным до сегодняшнего дня, хотя над ним много трудился сам Кант и трудятся его исследователи. К примеру, в соответствии с внутренней логикой кантовской системы человеку только в качестве трансцендентального субъекта свойственно быть носителем доброй воли, а тем самым и субъектом практического разума, но ни один живой индивид не может следовать только доброй воле, он также движим вполне внешними (гетерономными) основаниями. Нет устоявшегося понимания, как добрая воля, приобретающая форму долга (категорического императива), соединяется с прочими мотивами эмпирических субъектов и приобретает свою ответственность в реальном опыте, будь то опыт научной деятельности или морального поведения.

Может, и в самом деле нам следует более внимательно прислушаться к замечанию Канта, что он намеренно ограничил возможности разума, а тем самым и опасности, которые могут исходить от философии? Может, он то и хотел сказать, что путь к мудрости – это еще не сама мудрость, что это только путь к ней, к мудрости надо идти по земле, пробираться своими ногами, к ней не перелетишь на крыльях грез и мечтаний.

Список литературы

- 100 этюдов о Канте / Общ. ред. В.В. Васильева. М.: КДУ, 2005.
- Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках. Т. II: Критика чистого разума. Ч. 1 / Под ред. Б. Тушлинга и Н.В. Мотрошиловой. М.: Наука, 2006.
- Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках. Т. III: Критика практического разума / Под ред. Б. Тушлинга и Н.В. Мотрошиловой. М.: Ками, 1997.
- Мамардашвили М.* Кантианские вариации. М.: Аграф, 2002.
- Соловьев В.С.* Кант // *Соловьев В.С.* Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 441–479.
- Соловьев Э.Ю.* И. Кант: этический ответ на вызов эпохи секуляризации // Историко-философский ежегодник. 2005. Т. 19. С. 209–226.
- Спиноза Б.* Избранные произведения. Т. II / Общ. ред. и вступ. статья В.В. Соколова. М.: Госполитиздат, 1957.
- Толстой Л.Н.* Полное собрание сочинений: в 90 т. Т. 64. М.: ГИХЛ, 1953.

Kant forever

Abdusalam A. Guseynov

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: guseynovck@mail.ru

The article is a presentation in the framework of a panel discussion on the modern meaning of Kant's philosophy, where two issues were discussed: "Why Kant?" and "Kant: Light and Shadows". It briefly describes the origin and general idea of this discussion.

As shown by the celebration of Kant's 300th anniversary, as well as the final conference held by the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences and four philosophical faculties (institutes) of Moscow universities, Kant in our country is perceived by specialists and culture as a whole as an undoubted authority and classic of philosophy. He entered our society as a thinker who teaches us to obey reason and follow the free voice of our own liberated conscience, which has become the result of a long-term work on the reception of the philosopher's legacy, particularly intensive over the past fifty years. This work has reached a new quality, but has not been completed, and Kant remains the subject of lively modern discussions. It is stressed that our perception of Kant is marked by a strong ethical bias, expressed not in the fact that his moral teaching is exaggerated, but in the fact that it is torn out of his entire philosophical system. Emphasizing the systemic integrity of Kant's philosophy is one of the urgent challenges that go beyond the narrow scope of Kantian studies. Modern philosophy, considered as a whole, has been divided into parts that exist as professionally splitting independent sciences. The second Kantian critique, in its detailed and precise meaning, is a critique of pure practical reason. And Kant himself primarily uses this full designation in the text. This connection between the two critiques, the understanding of the second as a direct continuation and conclusion of the first, is poorly emphasized in general studies of Kant's philosophy in Russia and practically disappears in special studies of his ethics. Being separated from the epistemological basis, the moral law hangs in the air: on the one hand, the connection with the noumenal world of freedom as its foundation is lost, and on the other hand, the channels connecting goodwill with the practical will of empirical individuals are blocked. Thus, the idea of the primacy of practical reason, which forms the inner nerve of Kant's philosophy, is deprived of real content, and ethics is inevitably doomed to moralizing, which is, in fact, completely alien to Kant himself. In answering the second question of the discussion, attention is drawn to the need for further research on how the concepts of the transcendental subject and empirical subjects relate to the living experience of cognition and human behavior.

Keywords: Kant, Kantian studies, the subject of philosophy, ethics and theory of knowledge

For citation: Guseynov, A.A. "Kant navsegda" [Kant forever], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2025, Vol. 18, No. 2, pp. 5–14. (In Russian)

References

- Kant, I. *Sochineniya na nemetskom i russkom yazykakh, T. II: Kritika chistogo razuma, Ch. 1* [Works in German and Russian, Vol. II: Critique of Pure Reason, Pt. 1], ed. by B. Tuschling and N.V. Motroshilova. Moscow: Nauka Publ., 2006. (In German and Russian)
- Kant, I. *Sochineniya na nemetskom i russkom yazykakh, T. III: Kritika prakticheskogo razuma* [Works in German and Russian, Vol. III: Critique of Practical Reason], ed. by B. Tuschling and N.V. Motroshilova. Moscow: Kami Publ., 1997. (In German and Russian)
- Mamardashvili, M. *Kantianskie variatsii* [Kantian Variations]. Moscow: Agraf Publ., 2002. (In Russian)
- Solov'ev, E.Yu. "I. Kant: eticheskii otvet na vyzov epokhi sekulyarizatsii" [I. Kant: An Ethical Response to the Challenge of the Secularization Era], *Istoriko-filosofskii ezhegodnik*, 2005, Vol. 19, pp. 209–226. (In Russian)
- Solov'ev, V.S. "Kant", in: V.S. Solov'ev, *Sochineniya* [Works], Vol. 2. Moscow: Mysl' Publ., 1988, pp. 441–479. (In Russian)
- Spinoza, B. *Izbrannye proizvedeniya* [Selected Works], Vol. II, ed. by V.V. Sokolov. Moscow: Gospolitizdat Publ., 1957. (In Russian)
- Tolstoi, L.N. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete Works], Vol. 64. Moscow: GIKhL Publ., 1953. (In Russian)
- Vasiliev, V.V. (ed.) *100 etyudov o Kante* [100 Essays on Kant]. Moscow: KDU Publ., 2005. (In Russian)

В.В. Васильев

О ЗНАЧИМОСТИ ИДЕЙ И. КАНТА В XXI ВЕКЕ

Васильев Вадим Валерьевич – член-корреспондент РАН, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой истории зарубежной философии философского факультета. Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119991, г. Москва, Ленинские горы, д. 1; e-mail: kafedra-izf@yandex.ru

В статье рассматривается вопрос о значимости идей И. Канта в XXI в. Обсуждение разделено на три части. Вначале затрагивается тема значимости идей Канта для широкой публики, для тех, кто интересуется философией. Утверждается, что чтение сочинений Канта может способствовать развитию критического мышления и укреплять веру в реальность человеческой свободы и моральной ответственности. Далее рассматривается вопрос о значимости идей Канта для современных профессиональных философов. Обсуждаются факты влияния концепций Канта на этические, эпистемологические и метафизические теории Д. Парфита, П. Сингера, Дж. Ролза, У. Селларса и П. Стросона. В третьей части статьи рассматривается вопрос о значимости кантовских идей для историков философии конца XX и начала XXI в. Показано, что, несмотря на множество достижений, оценка современного кантоведения не может быть однозначно положительной. Ряд ключевых интерпретационных проблем остается нерешенным, и надежды на их решение невелики.

Ключевые слова: Кант, кантоведение, критическое мышление, современная философия

Для цитирования: *Васильев В.В.* О значимости идей И. Канта в XXI веке // Философский журнал / Philosophy Journal. 2025. Т. 18. № 2. С. 15–22.

В юбилейном для И. Канта 2024 г. тысячи, если не миллионы, людей по всему миру задавались вопросом о современной значимости идей этого мыслителя. И хотя их значимость как таковая не вызывает сомнений, ответ на вопрос, в чем она состоит, едва ли может быть однозначным. Ведь эта значимость, на мой взгляд, разнится для разных аудиторий.

1.

Начнем с широкой публики, непрофессионалов, которые интересуются философией. Для таких людей Кант важен по крайней мере по двум причинам.

Прежде всего, он помогает обрести навыки критического мышления, учит интеллектуальной осмотрительности и аналитичности. И это, конечно, не удивительно. Ведь Кант осознанно преподносил свою философию как средний, критический путь между догматизмом и скептицизмом¹. Догматический стиль мышления предполагает, что люди сразу приступают к сути дела, отчаянно и безо всякой подготовки берутся за разрешение стоящих перед ними проблем. А в качестве решения они готовы рассматривать первую пришедшую им в голову мысль. Неприятной особенностью догматических решений бывает то, что их защитники оказываются совершенно беспомощны перед лицом других догматиков и других решений. Из подобной беспомощности может вырастать разочарование в интеллектуальной деятельности как таковой, тотальное недоверие к своим познавательным способностям, т.е. скептицизм.

В «Критике чистого разума» и в других работах Кант четко показывал возможность альтернативного, критического пути. Мы должны, считал Кант, практиковать скептический метод, подразумевающий беспристрастное рассмотрение противоположных подходов к решению проблем, но следить, чтобы скептический метод не перерастал в скептицизм, а приносил позитивные результаты на основе отыскания компромиссных решений². Такого рода решения, впрочем, возможны, по Канту, лишь пока мы помним о границах собственного познания. Кант доказывал, что к осмыслению этих границ во многом как раз и подталкивают противоречия и парадоксы, возникающие в том или ином проблемном поле.

Сочинения Канта также помогают людям становиться чуть лучше в силу одного только их прочтения. Тут работает механизм, хорошо изученный в современной психологии: если убеждать людей, что они не свободны и не несут моральной ответственности за свои поступки, они начинают вести себя хуже. И наоборот. Кант – это как раз «наоборот», его труды заставили многих поверить в абсолютную свободу человеческой личности. Ведь мало кто так вдохновенно рассуждал о свободе, как Кант. Он решительно отвергал попытки подменить подлинную – либертарианскую, как принято сейчас говорить, – свободу человеческой воли ее компатибилистским суррогатом³, примиряющим свободу с детерминизмом. Свобода, по Канту, может быть только абсолютной. Свободный поступок должен мыслиться так, будто он начинает новый событийный ряд, ведь свобода – это спонтанная, беспричинная причинность⁴. Без такого понимания свободы, считал Кант, люди не могли бы верить в реальность моральных действий, предполагающих возможность исполнения долга невзирая ни на какие уводящие в сторону побуждения. Для допущения подобной свободы Кант готов был идти даже на перемещение ее в ноуменальный мир вещей самих по себе, ведь феноменальный мир он считал детерминистичным. Это создавало множество трудностей, но они не могли остановить его.

¹ Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. II. Ч. 1. М., 2006. С. 1069.

² Там же. С. 569–570.

³ Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. III. М., 1997. С. 539.

⁴ Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. II. Ч. 1. С. 597–599.

2.

Кантовская философия свободы вдохновляла не только любителей философии, но и профессиональных философов, от И.Г. Фихте до Н.А. Бердяева. И теперь можно посмотреть, как используют кантовские идеи современные профессиональные философы. Я ограничусь примерами из аналитической философии, хотя нетрудно было бы раскрыть эту тему и на континентальном материале. И если спросить, чем важен Кант для современных профессиональных философов, то ответ состоит в том, что некоторые его идеи по-прежнему кажутся многим весьма перспективными, по крайней мере, в качестве отправной точки. Это, прежде всего, его концепция морального закона и его формулировки этого закона. Они вдохновляли многих современных этиков, от Д. Парфита до П. Сингера.

Если говорить о британце Дерекe Парфите, то его монументальный трехтомный труд «О важном» начинается с признания, что у него было два учителя – Г. Сиджвик и Кант, после чего он сообщает, что «Кант – это величайший моральный философ с древнегреческих времен»⁵. И это не просто декларации. В книге Парфита много этических и метаэтических сюжетов, но один из них – уточнение формулы морального закона – напрямую фундаментирован кантовским материалом и кантовскими формулировками категорического императива⁶.

Ключевая интуиция возможности универсализации субъективных максим человеческого поведения как критерия их нравственности, развернутая Кантом в одной из формулировок категорического императива, представлялась большим достижением и другому влиятельному этику наших дней – Питеру Сингеру, одному из основателей современной прикладной этики, ведущему современному утилитаристу и пропагандисту метаэтических идей Парфита. Сингер, правда, оговаривался, что сходные идеи высказывались и до Канта. И он не считал кантовские формулировки оптимальными⁷. Не со всем, разумеется, соглашался с Кантом и Парфит. Но это обычная ситуация в истории философии, и такие несогласия не отменяют фактов преэминентности и влияния. И здесь о них можно говорить с определенностью.

Не менее значимым было воздействие этических идей Канта на знаменитую теорию справедливости Дж. Ролза. И оно тоже было связано с кантовской интуицией универсализируемости моральных максим. Ролз предлагал очерчивать контуры справедливого общества, скрывшись за «вуалью неведения», т.е. исходя из предположения, что тот, кто очерчивает их, не знает, какое именно место он займет в этом обществе⁸. Соответственно, он пытается отыскать такой общественный уклад, который устраивал бы всех его членов. А это не что иное, как одна из дефиниций принципа универсализации.

Еще одна важная линия современного влияния идей Канта связана с его эпистемологическими идеями, с его трансцендентальной философией. Здесь в первую очередь стоит упомянуть проект дескриптивной метафизики оксфордского философа Питера Стросона и связанные с ним разработки

⁵ Parfit D. On What Matters. Vol. I. Oxford, 2011. P. XXXIII.

⁶ Ibid. P. 275–419.

⁷ См.: 100 этюдов о Канте. М., 2005. С. 88.

⁸ Ролз Дж. Теория справедливости. М., 2010. С. 127.

и исследования. Среди этих исследований был и сугубо экзегетический проект, реализованный Стросоном в книге «Пределы смысла»⁹. Стросон был сторонником решительного отделения устаревших, с его точки зрения, идей Канта от сохраняющих свою актуальность концепций. Особенно ценным ему казалось исследование Кантом условий возможности мышления о предметах опыта, а устаревшей частью его философии он считал трансцендентальный идеализм, т.е. учение Канта о пространстве и времени как априорных формах чувственности и, соответственно, о разделении всех предметов на явления и вещи сами по себе. Поскольку, однако, трансцендентальный идеализм Канта тесно связан с его исследованиями априорных условий мышления о предметах и, соответственно, был неотъемлемой частью его трансценденталистского проекта обоснования возможности априорных синтетических суждений, неудивительно, что начинания Стросона подчас воспринимались как непоследовательные и нуждающиеся в более радикальных дополнениях.

Более радикальные версии наследования кантовской эпистемологии можно найти в сочинениях американского философа Уилфрида Селларса и его продолжателей. Их объединяет критика так называемого мифа о данном, суть которой состоит в тезисе о сконструированности предполагаемых чувственных данных познавательными способностями людей¹⁰. Этот тезис подкреплялся разными аргументами, среди которых были и отсылки к кантовским схемам.

Кантианство Селларса и его последователей выглядит более аутентичным, чем стерилизованное кантианство Стросона, но так ли это в действительности? Правильны ли расхожие представления о Канте как о трансцендентальном идеалисте, жестко разделявшем мир явлений и мир вещей самих по себе и говорившем о непознаваемости последних?

3.

Этот вопрос – хороший повод вновь сменить ракурс рассмотрения и затронуть темы значимости идей Канта для историков философии. Ведь идеи Канта доходят до профессиональных философов и до широкой публики во многом через историков философии. Историки философии готовят новые издания работ классиков, в том числе Канта, комментируют их и предлагают новые интерпретации. Одним из заметных трендов в кантоведении последних десятилетий была как раз попытка показать, что Кант на деле не был сторонником онтологического учения о двух мирах – феноменальном и ноуменальном, что он отстаивал эпистемологическую концепцию «один мир – две точки зрения»¹¹. Философским подтекстом этой интерпретации было желание вписать идеи Канта в реалистическую эпистемологию, согласно которой в нашем мире имеется не два пласта сущего, загадочное ноуменальное и чувственное, а одна-единственная реальность, допускающая двойное представление: с помощью чистого мышления и посредством чувств.

⁹ Strawson P. *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's «Critique of Pure Reason»*. London, 1966.

¹⁰ См.: Sellars W. *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Cambridge, 1997.

¹¹ См., напр.: Allison H.E. *Kant's Transcendental Idealism*. New Haven, 2004.

Некоторые версии теории двух точек зрения могут отличаться от теории двух миров просто способами выражения, но последовательно проведенная линия двух точек зрения плохо подкрепляется кантовскими текстами. Ведь эта линия предполагает, что свойства, приписываемые реально существующим объектам с одной точки зрения, не должны исключать возможность существования свойств, приписываемых им с другой точки зрения (как, по аналогии, в случаях, когда приписывание яблоку вкуса не исключает приписывания ему цвета). Между тем Кант определенно говорил, что вещи, как они существуют сами по себе, не могут обладать пространственными и временными характеристиками. И нельзя говорить, что вещи сами по себе – это аспект какой-то более реальной реальности, которая может казаться, с одной стороны, непространственной и вневременной, с другой – пространственной и временной. Ведь они и есть реальность в подлинном смысле слова.

В любом случае широкое обсуждение концепции двух точек зрения в кантоведческой литературе свидетельствует о том, что идеи Канта сохраняют привлекательность для историков философии. И значимость их для историков философии связана именно с этим: кантовская философия по-прежнему поставляет им немало материала для осмысления и интерпретации. Вопрос, однако, в том, хорошо ли справляется кантоведение со своими задачами.

Хотя достижения зарубежных и отечественных кантоведов хорошо известны и не вызывают сомнений (в числе недавних достижений я бы упомянул изыскания Н. Хинске об эволюции идей докритического Канта¹², анализ В. Карлом истоков трансцендентальной дедукции категорий Канта¹³, вдумчивые размышления Ван Клива об основных темах «Критики чистого разума»¹⁴, биографии Канта А. Гулыги¹⁵ и М. Кюна¹⁶, англоязычное Кембриджское издание сочинений Канта под руководством П. Гайера и А. Вуда, подготовленное Н.В. Мотрошиловой и Б. Тушлингом двуязычное собрание сочинений Канта, недавние книги А.Н. Круглова¹⁷, серию коллективных монографий и переводов к 300-летию Канта под эгидой БФУ и т.д.), я не уверен, что в целом на этот вопрос можно дать положительный ответ. И дело не только в том, что много сил и времени в кантоведении тратится на обсуждение сомнительных гипотез вроде гипотезы двух точек зрения. Если бы были решены более насущные интерпретационные вопросы, можно было бы заняться и такими гипотезами. Но на мой взгляд, многие из них не решены, а решения тех, относительно которых был определенный прогресс, не в полной мере донесены до философского сообщества. Так, многие философы, не специализирующиеся по Канту, по моим ощущениям, полагают, что кантовские вещи сами по себе по определению непознаваемы, что кантовская этика ригористична и формалистична, что Канта можно считать односторонним критиком теоретических аргументов в пользу существования Бога и что он пытался философски осмыслить физику Ньютона. Все эти

¹² Hinske N. Kants Weg zur Transzendentalphilosophie: Der dreißigjährige Kant. Stuttgart, 1970.

¹³ Carl W. Der schweigende Kant: Die Entwürfe zu einer Deduktion der Kategorien von 1781. Göttingen, 1989.

¹⁴ Van Cleve J. Problems From Kant. New York, 2003.

¹⁵ Гулыга А.В. Кант. М., 1977.

¹⁶ Кюн М. Кант. М., 2021.

¹⁷ См., напр.: Круглов А.Н. Философия Канта в России. Калининград, 2024.

ошибочные утверждения восходят к давним и устаревшим толкованиям философии Канта. Кантоведы должны были бы содействовать исчезновению таких искажений. Впрочем, проблемы современного кантоведения не сводятся к обсуждению странных гипотез и к неумению донести реальные достижения кантоведов до философов и широкой публики. Они к тому же уделяют мало времени обсуждению важных и по сей день не решенных проблем.

Одной из таких интерпретационных проблем является вопрос о времени и обстоятельствах пробуждения Канта от догматического сна, о котором он сам говорил в «Пролегоменах»¹⁸. Несмотря на то, что Кант достаточно подробно рассказывает об этом событии, конкретизация его деталей оказалась непосильной задачей для кантоведения, и консенсуса в этом вопросе нет. Между тем от ответа на него зависит понимание истоков критической философии Канта, а значит, в конечном счете и всего его трансцендентального проекта. Другой не менее важной нерешенной проблемой остается реконструкция структуры трансцендентальной дедукции категорий. Если вопрос о пробуждении от догматического сна отсылает к истокам кантовского трансцендентализма, то проблема дедукции связана с теоретическим фундаментом трансцендентальной философии Канта. Ведь дедукция категорий как раз и является этим фундаментом. Ее проведение позволяет решить главную, по словам самого Канта, задачу чистого разума, а именно уяснить возможность, условия и границы априорных знаний людей о себе и мире. До сих пор не разгаданная загадка состоит, однако, в том, что в предисловии к первому изданию «Критики чистого разума», в которой, собственно, и изложена трансцендентальная дедукция категорий, подаваемая в основном тексте «Критики» как ее композиционное и аргументативное ядро, Кант указывает, что ее можно, по сути, редуцировать к паре страниц рассуждений во вводном параграфе к этой самой дедукции¹⁹. За более чем двести сорок лет, прошедших со времени этих замечаний Канта, в кантоведении так и не возникло согласия относительно толкования этих туманных фраз.

Сказанное выше, разумеется, не означает, что за все эти годы не предпринималось попыток разрешить перечисленные выше и другие интерпретационные проблемы. Но как убедительно показал в свое время Б. Латур, подобные попытки можно засчитывать лишь при широком признании их научным сообществом. А кантоведческое научное сообщество не показывает большого интереса к ним, как, впрочем, и ко многим другим разработкам. Возможно, это связано с его перенасыщенностью. О Канте пишут сотни авторов, и уследить за всем невозможно. Осознание кантоведами невозможности уследить за всеми интересными новинками в области их исследований привело к фрагментации кантоведческого сообщества и кантоведческой литературы, к ситуации, когда многие интересные идеи уходят в песок.

В ближайшее время ситуация мало изменится. И тем не менее я не хотел бы сгущать краски. С главной задачей кантоведы в целом справляются, они все-таки доносят многие идеи Канта до читающей и думающей публики. А ведь именно это, думаю, самое главное. Прогнозировать же судьбу кантовских идей – дело неблагодарное. В наши дни они совершенно точно

¹⁸ Кант И. Сочинения: в 6 т. Т. 4. Ч. 1. М., 1965. С. 74.

¹⁹ Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. II. Ч. 2. М., 2006. С. 19–21, 139–141.

значимы и важны, а их будущее во многом зависит от нас самих, от нашего отношения к ним.

Список литературы

- 100 этюдов о Канте / Общ. ред. В.В. Васильева. М.: КДУ, 2005.
- Гулыга А.В. Кант. М.: Молодая гвардия, 1977.
- Кант И. Сочинения: в 6 т. Т. 4. Ч. 1 / Под общ. ред. В.Ф. Асмуса, А.В. Гулыги, Т.И. Ойзермана. М.: Мысль, 1965.
- Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. II. Ч. 1–2 / Под ред. Н.В. Мотрошиловой и Б. Тушлинга. М.: Наука, 2006.
- Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. III / Под ред. Н.В. Мотрошиловой и Б. Тушлинга. М.: Московский философский фонд, 1997.
- Круглов А.Н. Философия Канта в России. Калининград: Изд-во БФУ, 2024.
- Кюн М. Кант / Пер. с англ. А. Васильевой. М.: Дело; РАНХиГС, 2021.
- Ролз Дж. Теория справедливости / Пер. с англ. В.В. Целищева. 2-е изд. М.: ЛКИ, 2010.
- Allison H.E. Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense. Revised and Enlarged Ed. New Haven: Yale University Press, 2004.
- Carl W. Der schweigende Kant: Die Entwürfe zu einer Deduktion der Kategorien von 1781. Göttingen: V&R, 1989.
- Hinske N. Kants Weg zur Transzendentalphilosophie: Der dreißigjährige Kant. Stuttgart: Kohlhammer Verlag, 1970.
- Parfit D. On What Matters. Vol. I–III. Oxford: Oxford University Press, 2011–2017.
- Sellars W. Empiricism and the Philosophy of Mind / With an Introduction by R. Rorty, and a Study Guide by R. Brandom. Cambridge: Harvard University Press, 1997.
- Strawson P. The Bounds of Sense: An Essay on Kant's «Critique of Pure Reason». London: Methuen & Co. Ltd., 1966.
- Van Cleve J. Problems from Kant. New York: Oxford University Press, 2003.

On the significance of Kant's ideas in the 21st century

Vadim V. Vasilyev

Lomonosov Moscow State University. 1 Leninskie Gory, 119991, Russian Federation; e-mail: kafedra-izf@yandex.ru

The article discusses the significance of Kant's ideas in the 21st century. The discussion is divided into three parts. First, the topic of the significance of Kant's ideas for the general public, for those who are interested in philosophy, is touched upon. It is argued that reading Kant's writings can promote the development of critical thinking and strengthen faith in the reality of human freedom and moral responsibility. Next, the question of the significance of Kant's ideas for modern professional philosophers is considered. The facts of the influence of Kant's concepts on the ethical, epistemological and metaphysical theories of Derek Parfit, Peter Singer, John Rawls, Wilfrid Sellars and Peter F. Strawson are discussed. The third part of the article examines the significance of Kant's ideas for contemporary historians of philosophy. It is shown that, despite many achievements, the assessment of the state of Kantian studies cannot be decisively positive. A number of key interpretative problems remain unresolved and there is little hope of solving them in the near future.

Keywords: Kant, Kantian studies, critical thinking, contemporary philosophy

For citation: Vasilyev, V.V. "O znachimosti idei I. Kanta v XXI veke" [On the significance of Kant's ideas in the 21st century], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2025, Vol. 18, No. 2, pp. 15–22. (In Russian)

References

- Allison, H.E. *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*, revised and enlarged edition. New Haven: Yale University Press, 2004.
- Carl, W. *Der schweigende Kant: Die Entwürfe zu einer Deduktion der Kategorien von 1781*. Göttingen: V&R, 1989.
- Guly'ga, A.V. *Kant*. Moscow: Molodaya gvardiya Publ., 1977. (In Russian)
- Hinske, N. *Kants Weg zur Transzendentalphilosophie: Der dreißigjährige Kant*. Stuttgart: Kohlhammer Verlag, 1970.
- Kant, I. *Sochineniya* [Works], Vol. 4, Pt. 1, ed. by V.F. Asmus, A.V. Gulyga and T.I. Oizerman. Moscow: Mysl' Publ., 1965. (In Russian)
- Kant, I. *Sochineniya na nemetskom i rusском yazykakh* [Works in Russian and German], Vol. II, Pt. 1–2, ed. by N.V. Motroshilova and B. Tuschling. Moscow: Nauka Publ., 2006. (In Russian)
- Kant, I. *Sochineniya na nemetskom i rusском yazykakh* [Works in Russian and German], Vol. III, ed. by N.V. Motroshilova and B. Tuschling. Moscow: Moskovskii filosofskii fond Publ., 1997. (In Russian)
- Kruglov, A.N. *Filosofiya Kanta v Rossii* [Kant's Philosophy in Russia]. Kaliningrad: BFU Publ., 2024. (In Russian)
- Kuehn, M. *Kant*, transl. by A. Vasil'eva. Moscow: Delo Publ.; RANEPА Publ., 2021. (In Russian)
- Parfit, D. *On What Matters*, Vol. I–III. Oxford: Oxford University Press, 2011–2017.
- Rawls, J. *Teoriya spravedlivosti* [A Theory of Justice], transl. by V.V. Tselishchev, 2nd ed. Moscow: LKI Publ., 2010. (In Russian)
- Sellars, W. *Empiricism and the Philosophy of Mind*, with an Introduction by R. Rorty, and a Study Guide by R. Brandom. Cambridge: Harvard University Press, 1997.
- Strawson, P. *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's 'Critique of Pure Reason'*. London: Methuen & Co. Ltd., 1966.
- Van Cleve, J. *Problems from Kant*. New York: Oxford University Press, 2003.
- Vasilyev, V.V. (ed.) *100 etudov o Kante* [100 Essays on Kant]. Moscow: KDU Publ., 2005. (In Russian)

А.Н. Круглов

«СВЕТ» И «ТЬМА» КАНТА И КАНТОВЕДЕНИЯ

Круглов Алексей Николаевич – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой истории зарубежной философии. Российский государственный гуманитарный университет. Российская Федерация, 125047, г. Москва, Миусская пл., д. 6; e-mail: akrouglov@mail.ru

В юбилейный 2024 г. неоднократно возникал вопрос о причинах обращения к И. Канту и сохранения интереса к его философии. Во-первых, Кант давно стал неустрашимым элементом русской культуры, а в качестве исторического персонажа он по-прежнему вызывает интерес у широкой публики. Во-вторых, в современной философской традиции Кант занимает центральное место, которое невозможно игнорировать при нахождении внутри этой традиции и согласии с ее базовыми предпосылками. Кант как философ имеет целый ряд «светлых» сторон: понимание достоинства личности, «спасение» человеческой свободы, критический метод, рефлексия по поводу потенциала и границ нашего познания. К «темным» сторонам кантовской философии относится проблема расизма, сегрегационного понимания «человечества», роли женщины и ее избирательных прав. Кантоведение как особая ветвь историко-философской науки достигло впечатляющих достижений в прояснении ряда кантовских положений. Примерами таких прорывных работ могут служить штудии Дж. Тонелли, Н. Хинске, В. Штарка. В то же время необозримый поток исследовательской литературы о Канте делает невозможным основательное ориентирование в ней, а последовательная англизация современного кантоведения исключает из сферы внимания существенные пласты кантоведческих исследований на других языках. Несмотря на большую переводческую работу отечественного кантоведения, к настоящему моменту накопилось заметное число переводческих проблем в русскоязычных текстах Канта, и малореализованным потенциалом для дальнейшего улучшения качества перевода кантовских текстов на русский язык могла бы стать кооперация с переводчиками Канта на славянские языки.

Ключевые слова: Кант, кантоведение, российское кантоведение, человечество, русская литература, переводы Канта

Для цитирования: Круглов А.Н. «Свет» и «тьма» Канта и кантоведения // Философский журнал / Philosophy Journal. 2025. Т. 18. № 2. С. 23–33.

Вопрос «Почему Кант?» в такой формулировке выглядит буквально переводом с немецкого языка: «Wozu...?». Во второй половине XX в. в Германии была целая серия таких проблемных публикаций¹. На этот вопрос о Канте важно ответить, потому что особенно в юбилейном 2024 г. широкую публику настолько «перекормили» Кантом, что подобный вопрос возникает невольно. Почему о Канте, родившемся 300 лет назад и давно умершем, все еще стоит говорить сегодня? Произведения его давно известны и, как кажется, изучены – зачем вести разговор о них заново?

Во-первых, Кант как человек и как историческая личность уже до такой степени стал неотъемлемой частью культуры, в том числе и русской культуры, что, даже если кому-то по политическим причинам захочется его оттуда вычеркнуть², это вряд ли получится, потому что он там все равно в каком-то виде останется³. Кроме того, Кант – это такой исторический персонаж, который в силу каких-то странных, может быть, приводящих обстоятельств вызывает интерес у широкой публики, причем даже у такой, которая вряд ли когда-либо открывала непосредственно его философские произведения. Широкое восприятие различных философов весьма неоднородно: кто-то известен исключительно своими работами, о ком-то известно достаточно биографических сведений, но при этом они не вызывают особого интереса, а кто-то, напротив, всегда привлекал внимание не только своими произведениями, но и своим образом жизни и тем, что это был за человек – словно иллюстрируя известный афоризм И.Г. Фихте: «Какую кто философию выберет, зависит поэтому от того, какой кто человек...»⁴. К последней группе как раз и относится Кант, поэтому широкие круги проявляют интерес к этому чудаковатому, в каких-то отношениях неординарному, а в каких-то, напротив, очень заурядному человеку⁵. Если бы Кант не стал таким философом, в которого он уже давно превратился, на него не пытались бы так активно ссылаться (причем зачастую те, кто едва ли знаком с его философскими текстами) для придания собственной позиции большей весомости авторитетом кенигсбергского мыслителя. Ссылка на авторитет Канта, с основанием или без такового, выглядит для многих весьма удачной и выгодной тактикой.

Если же, во-вторых, говорить о Канте и его философии в узком, профессиональном смысле, то я бы привел следующую аналогию. В России транспортная система (особенно авиационная и железнодорожная) сложилась таким образом, что куда бы путешественник ни направлялся, ему почти всегда приходится ехать через Москву – даже если это поездка из одного сибирского города в другой сибирский город. Как бы это ни казалось странным и абсурдным, но нередко пересадка при этом осуществляется именно в Москве.

¹ См., например: *Lenk H. Wozu Philosophie. Eine Einführung in Frage und Antwort.* München, 1974; *Wozu Philosophie? Stellungnahmen eines Arbeitskreises.* Berlin; New York, 1978.

² Тему «вычеркивания» на примере Канта, И.Г. Фихте и Ф.Г. Якоби художественно очень удачно обыграл С.Д. Кржижановский (см.: *Кржижановский С.Д. Якоби и «Якобы» // Кржижановский С.Д. Собрание сочинений: в 5 т. Т. 1.* СПб., 2001. С. 107–122).

³ Вместе с Кантом придется элиминировать и значительные пласты собственно русской культуры, что хорошо видно на примере Л.Н. Толстого (см.: *Мысли Иммануила Канта, выбранные Л.Н. Толстым.* М., 2020).

⁴ *Фихте И.Г. Первое введение в наукоучение // Фихте И.Г. Сочинения: в 2 т. Т. 1.* СПб., 1993. С. 460.

⁵ См. о роли и значении кантовских биографий: *Круглов А.Н., Саликов А.Н., Жаворонков А.Г. Ранние биографии Канта и их значение для понимания его философии // Историко-философский ежегодник. 2023. Т. 38. С. 205–252.*

В той философской традиции Нового времени, в которой мы по-прежнему еще находимся, Кант занимает приблизительно такое же место, какое в транспортно-системе России занимает Москва. Можно захотеть проехать мимо столичного города, и иногда такие возможности и в самом деле предоставляются, но они весьма редки. По сходной причине многие современные философы вынуждены, даже если им не всегда хочется, в той или иной степени обращаться к Канту. И если продолжить эту аналогию, то можно допустить, что с течением времени транспортная система в России изменится, и путешествие из пункта А в пункт Б исключительно через Москву перестанет быть необходимостью. И если основания актуальной философской традиции в будущем будут подвергнуты серьезному переосмыслению, возможно, и Кант потеряет то доминирующее место, которое он занимает сегодня. Это не значит, что о нем вовсе забудут, но тогда, вероятно, он не будет иметь центрального значения. Однако до тех пор, пока мы все еще пребываем в актуальной философской традиции и разделяем ее основания, то вольно или невольно, но мы регулярно вынуждены обращаться к Канту. Правда, это обращение все же осуществляется не так, как это хотелось бы пожилому Канту. В заключительный период его жизни у него появилась претензия на то, что он создал новое философское здание в виде новой трансцендентальной философии, настолько прочное, что на долю потомков останется лишь дело некоторых косметических доделок и изменений. Но так это точно не выглядит в исторической перспективе с конца XVIII в. и по наши дни. В лучшем случае от Канта остался какой-то каркас, общее направление и замысел, а содержательно очень многое существенно изменилось. Впрочем, может быть, что не совсем позднему, а еще зрелому Канту в полноте его философской силы это бы даже и понравилось, ибо «когда действительно всерьез предаются размышлениям с целью отыскания истины, то больше не щадят даже собственных произведений, хотя бы и казалось, что они обещают заслугу перед наукой...»⁶. Кант по-прежнему будоражит мысль, он будоражит мысль своей открытостью и интеллектуальной честностью, потому что мы видим, что ему приходится регулярно делать такие выводы, которые ему неприятны, но которые все-таки вытекают из той совокупности положений, которые он принимает и которые он развивает.

Кант привлекает многим и разным: своими, казалось бы, сегодня анахроничными, но по-прежнему эвристичными представлениями о пространстве и времени; своей Коперниканской революцией, как бы мы ее сегодня ни интерпретировали; далеко не реализованным нами потенциалом своего критического метода; раздумьями о различных разумных существах. Примечательно, что несмотря на специфический язык собственной философии, Канту удалось некоторые из своих ключевых мыслей облечь в такую форму, что ее можно уяснить и без специальной философской подготовки. Это справедливо для ставшего уже легендарным различения учить философии или учить философствовать⁷ или знаменитого толкования горациевского «sapere aude» как «имей

⁶ Кант И. Из рукописного наследия (материалы к «Критике чистого разума», *Opus postumum*). М., 2000. С. 92. Refl. 5116.

⁷ См. об этом подробнее: Хинске Н. Первоначальная интуиция и [дальнейшая] догматизация. Кантово различение между «учиться философии» и «учиться философствовать» и его предыстория. Программная идея самостоятельного мышления // Хинске Н. Между Просвещением и критикой разума: этюды о корпусе логических работ Канта; Без примечаний: афоризмы. М., 2007. С. 59–81.

мужество пользоваться своим *собственным* рассудком»⁸. Именно поэтому к Канту раз за разом обращаются в том числе и те, кто специально философией не занимаются. Например, А.А. Блок под впечатлением кантовских юбилейных торжеств, намечавшихся в 1904 г., после знакомства с трансцендентальной эстетикой «Критики чистого разума», с учением Канта о пространстве времени написал удивительное стихотворение «Сижу за ширмой»⁹. Это же касается и ряда художественных произведений С.Д. Кржижановского приблизительно того же времени¹⁰.

Таким образом, самыми разными чертами своей философской деятельности Кант привлекает как широкие круги читателей, как более узкие круги философов, так и какую-то часть литераторов и интеллектуалов. Я думаю, в обозримый период времени этот интерес сохранится.

Вопрос про свет и тьму я бы подразделил на две части: про свет и тьму самого Канта и про свет и тьму кантоведения. Канту не была свойственна такая световая метафорика, которая буквально бросалась в глаза у его предшественника и оппонента Хр. Вольфа. Большинство философских работ Вольфа содержат восхитительные фронтисписы, и многие из них изображают Солнце: оно то сияет и радуется, как на детских рисунках, то скрывается скрыто тучами, то совсем не пробивается к Земле, то опять находит какую-то возможность светить между тучами...¹¹ Для Вольфа эволюция фронтисписов одновременно означала эволюцию понимания своей собственной философии в тех непростых условиях, в которых она развивалась в первой половине XVIII в. Канту в такой визуальной форме это было не свойственно. Но если говорить о самых важных идеях Канта, которые мне представляются сегодня как «свет», то это его понимание достоинства личности, рассуждения про свободу, критический метод, попытка избавить нас от наивных ожиданий от науки, постоянное обдумывание потенциала и границ нашего познания и, что еще очень важно, – по крайней мере пока Кант был в силе, – это кантовская попытка поставить под вопрос даже самого себя. Последнее не так часто встречается даже среди очень известных и знаковых философов.

Однако определенные темные стороны у Канта, к сожалению, тоже присутствуют. И совершенно неправильно было бы о них умалчивать. Ряд черт кантовской философии могут сегодня вызывать оторопь, а некоторые – и вовсе отвращение, причем речь идет о критическом периоде творчества философа. В частности, рассуждения про убийство незаконнорожденных детей в «Метафизике нравов»¹² без ужаса можно читать с трудом. Удивительно, что этот пассаж принадлежит автору этического учения, основу которого составляет категорический императив. У Канта присутствуют как

⁸ Кант И. Ответ на вопрос: что такое просвещение? // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. I. М., 1994. С. 127.

⁹ См.: Блок А.А. «Сижу за ширмой...» // Блок А.А. Полное собрание сочинений и писем: в 20 т. Т. I. М., 1997. С. 162.

¹⁰ См.: Кржижановский С.Д. Жизнеописание одной мысли // Кржижановский С.Д. Собрание сочинений: в 5 т. Т. I. СПб., 2001. С. 139–146; Он же. Катастрофа // Там же. С. 123–132.

¹¹ См. о фронтисписах в работах Вольфа: Schneiders W. Das Bild der Philosophie // Schneiders W. Hoffnung auf Vernunft. Aufklärungsphilosophie in Deutschland. Hamburg, 1990. S. 49–110.

¹² См.: Кант И. Метафизические первоначала учения о праве // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. V. Ч. 1. М., 2014. С. 375–377.

минимум странные рассуждения о женщинах, об их избирательном праве. Ряд кантовских высказываний про жителей других континентов как минимум носят налет расизма, и написаны они с позицией незамутненного европоцентризма, что было, кстати, характерно далеко не для всех его современников – в частности, не для бывшего кантовского студента И.Г. Гердера¹³. Вопросы о том, насколько эти черты эссенциальны для кантовской философии, а в какой мере они, скорее, представляют собой бытовые предрассудки, влияние пресловутого «духа времени», преодолеваются ли они кантовским этическим учением или нет, по большому счету, ведут к более важному и фундаментальному вопросу о том, кто такой человек и что такое человечество. С одной стороны, Кант распространяет нравственные предписания в произведениях критического периода – в частности, категорический императив – на всех разумных существ, класс которых явно шире, чем класс людей. Иногда он даже готов был рассматривать теоретические проблемы государства, образуемого «народом чертей»¹⁴. С другой стороны, вопрос о том, кто именно попадает в класс людей на Земле, если оставить в стороне возможных инопланетян где-то за пределами Земли (в существование которых Кант верил с первых своих произведений докритического периода и до конца жизни), требует очень серьезного обсуждения, от которого нельзя уходить: не получается ли в действительности так, что Кант не только не выходит за границы всех людей в сторону разумных существ, но, напротив, сужает класс «всех людей» до одних только белых мужчин и выдает западноевропейское за «общечеловеческое», агрессивно навязывая его тем самым всем другим и отрицая все альтернативные формы как «неразумные»?

Если же говорить о кантоведении, то и в нем имеются и свет, и тени, и даже определенная тьма. Начать стоило бы все же с лучезарного. В последние десятилетия были опубликованы некоторые прорывные штудии, которые смогли разъяснить нам многие непонятные кантовские положения и открыть новые горизонты понимания кантовской философии. Так, можно вспомнить итальянского кантоведа Дж. Тоннели с работами про влияние некоторых философских предшественников на Канта, про роль аристотелизма и аристотелевской терминологии, заново понятой и по-другому трактованной в кантовском творчестве¹⁵, или немецкого кантоведа Н. Хинске с его работами про антиномии¹⁶ или про значение первого печатного произведения Канта¹⁷, или другого немецкого кантоведа В. Штарка с его неустанной деятельностью по отысканию и изучению разнообразных источников, на которые опирался Кант, – будь то в антропологии¹⁸ (это была совместная работа

¹³ См. в первую очередь: *Гердер И.Г.* Идеи к философии истории человечества. М., 1977.

¹⁴ *Кант И.* К вечному миру // *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках. Т. I. М., 1994. С. 419.

¹⁵ См.: *Tonelli G.* Das Wiederaufleben der deutsch-aristotelischen Terminologie bei Kant während der Entstehung der «Kritik der reinen Vernunft» // *Archiv für Begriffsgeschichte.* 1964. Bd. 9. S. 233–242.

¹⁶ См.: *Hinske N.* Kants Begriff der Antinomie und die Etappen seiner Ausarbeitung // *Kant-Studien.* 1966. Bd. 56. S. 485–496; *Idem.* Kants Begriff der Antithetik und seine Herkunft // *Archiv für Begriffsgeschichte.* 1972. Bd. 16. S. 48–59.

¹⁷ См.: *Hinske N.* Kants Weg zur Transzendentalphilosophie. Der dreißigjährige Kant. Stuttgart, 1970.

¹⁸ См.: *Kant I.* Gesammelte Schriften. Bd. XXV: Vorlesungen über die Anthropologie. Berlin, 1997.

с Р. Брандом) или в физической географии¹⁹. Кантоведение как специальную сферу историко-философской науки очень сильно продвинули такие методы исследования, которые предполагают электронную обработку текста. В отношении дигитализации и опирающихся на нее специальных методов по датировке, лексическому анализу текста кантоведение выступило в числе пионеров, и это было важно для всей истории философии.

Но при этом мы можем сказать: то, что сделано, и то, что не сделано, представляет собой какой-то постоянный изменяющийся процесс. Еще относительно недавно многим кантоведам казалось, что с «Основоположением к метафизике нравов» достигнута искомая ясность. Появилось большое число комментариев, специальные работы, вскрывающие аргументативные структуры Канта. Казалось, что больше сказать уже нечего. Но вдруг возникает проблема с «Menschheit», человечеством/человечностью, и с пониманием этого ключевого понятия, которое по умолчанию считалось не вызывающим особых затруднений. В рамках русскоязычного кантоведения это сочинение также вызывает сегодня определенные трудности. После того как в 1997 г. в третьем томе двуязычного издания кантовских сочинений, подготовленного Э.Ю. Соловьевым и А.К. Судаковым, был опубликован новый перевод «Основоположения к метафизике нравов»²⁰, явившийся большим шагом вперед и несомненным достижением, к 2014 г., т.е. к моменту публикации в этом собрании сочинений первой книги «Метафизики нравов»²¹, подготовленной Н.В. Мотрошиловой, вдруг было осознано, что имеется серьезная трудность в передаче кантовских терминов «Tat» и «Handlung» как действия/поступка – причем как для «Основоположения...», так и для «Метафизики нравов». Этот процесс будет, вероятно, продолжаться, что совершенно нормально. Или другой пример: долгое время о кантовских лекциях «Естественное право Фейерабенд» почти не было никаких специальных публикаций. Но недавно на немецком языке появилось новое исправленное критическое издание этих лекций под редакцией Дж. Садун Бордони и Н. Хинске²², и это новое издание инициировало целую волну исследований о кантовских лекциях по естественному праву. То, что долгое время пребывало в тени кантоведения, вдруг продемонстрировало свой серьезный научный потенциал и актуальность.

К темным сторонам кантоведения я бы отнес, в специфическом смысле, огромные потоки литературы, причем на самых разных языках, которые давно уже невозможно основательно обзреть – даже бывшие попытки создать одну лишь библиографию работ о Канте на различных языках выглядели чудовищными по размеру фолиантами²³. Для предыдущих поколений известных кантоведов, в частности немецких, которые учились в гимназиях еще в первой половине XX в., было характерно, что если они и не были полиглотами в полном смысле этого слова, то в любом случае помимо хорошего знания древнегреческого и латыни как минимум сносно владели еще несколькими западноевропейскими языками. Со временем стала возникать

¹⁹ См.: *Kant I. Gesammelte Schriften. Bd. XXVI. 1-2: Vorlesungen über Physische Geographie.* Berlin, 2009–2020.

²⁰ *Кант И. Основоположение к метафизике нравов // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. III. М., 1997. С. 39–275.*

²¹ См.: *Кант И. Метафизические первоначала учения о праве. С. 17–475.*

²² См. последнее издание: *Kant I. Naturrecht Feyerabend. Stuttgart-Bad Cannstatt, 2024.*

²³ См., например: *Adickes E. German Kantian Bibliography. Würzburg, 1970.*

проблема: когда пришло новое поколение молодых исследователей, которые значительно хуже владели иностранными языками, то они сталкивались с регулярными вопросами со стороны старших коллег на тему о том, могут ли они читать по-французски, по-итальянски и т.д., поскольку важная исследовательская литература по избранной теме была написана именно на этих языках. Постепенный массовый переход к англоязычному кантоведению, причем даже немецких кантоведов, добром не является, притом что всю новую исследовательскую литературу тем самым читать оказывается легче. Но огромные иноязычные пласты написанных и опубликованных работ остаются для многих исследователей совершенно неизвестными и недоступными. Эта фрагментация внутри кантоведения приводит к тому, что даже сами кантоведы, обращаясь к обсуждению каких-то вопросов, не затрагивающих непосредственно их узкую сферу интереса, уже не всегда понимают сложившуюся жаргонную терминологию, применяемую в смежных ветвях кантоведения. Порой все это ведет к повторным изобретениям велосипедов. И еще одна деталь порой открывается в этих высокопрофессиональных работах: за важной технической стороной иногда теряется нерв, смысл и глупина кантовской философии.

Сохраняется в кантоведении и немало содержательных проблем: по-прежнему странный статус ряда печатных произведений Канта, непонятная связь антропологии в широком смысле слова и этики в связи с тем, о ком все-таки говорит Кант как о человеке и о человечестве, многочисленные частные вопросы – например, связь и различие дедукции в «Критике чистого разума» и дедукции в «Метафизике нравов». Здесь мы, увы, наблюдаем и аналоги большой лодки Робинзона Крузо, которую он с огромным трудом изготовил посреди острова, но так и не смог дотащить до берега. Кстати, Кант в лекциях по естественному праву в качестве примера и сам упоминает этого литературного героя Д. Дефо²⁴. Обсуждение проблемы Кант/Юм напоминает именно эту робинзоновскую лодку: чудовищный поток литературы на разных языках, многочисленные усилия нескольких поколений кантоведов, а по большому счету мы остались почти там же, где находились и в самом начале. Или другой случай – монументальная фигура Хр.А. Крузия, к которой как-то всерьез и подступиться не удастся. Несмотря на общее понимание того, что это важная тема с точки зрения влияния на кантовскую философию и ее становление, за два столетия по большому счету так и не было написано ничего прорывного на эту тему²⁵. Или же частный случай отечественного кантоведения, в котором накопилось довольно много проблем с переводом кантовских текстов, хотя сделано несколькими поколениями русских переводчиков было невероятно много, особенно учитывая, насколько меньше в мире носителей русского языка по сравнению с теми же носителями английского языка. Тем не менее, несмотря на все отечественные достижения, порой из-за неудачных или корявых переводов возникают странные политические эксцессы²⁶. Поэтому работы здесь предстоит еще

²⁴ См.: *Kant I. Naturrecht Fejerabend*. S. 6.

²⁵ См. последнюю работу о некоторых аспектах творчества Крузия: Christian August Crusius (1715–1775): *Philosophy between Reason and Revelation*. Berlin, 2021.

²⁶ См. об этом: *Круглов А.Н. «Вашего Импер. Величества всеподданнейший раб Иммануил Кант»: о некоторых трудностях перевода письма Канта к царице Елизавете Петровне // Transfer – Kultur – Akteur. Сборник статей к 60-летию Дирка Кемпера. М., 2019. С. 197–203.*

очень много. Но в этой работе до сих пор очень мало был задействован не самый очевидный потенциал. Как правило, говоря о кантоведении, мы ориентируемся на немецкоязычные, италияязычные или англоязычные исследования. Но при переводческой деятельности на русский язык это не всегда может помочь²⁷. Весьма продуктивным было бы обсуждение переводческих затруднений с коллегами-славянами – кантоведами из Польши, Словакии, Словении... Когда в последние годы подобное обсуждение удавалось осуществить²⁸, оно было очень полезным – выяснялось, что ряд проблем сходны, а исследователи в большинстве случаев понимают друг друга и без перевода, потому что нередко хватает общего корня славянских языков, чтобы сравнить найденные в разных языках варианты решения тех или иных затруднений. Жаль, что раньше, при благоприятной для этого обстановке, подобные дискуссии были лишь единичными. Но, может быть, когда-нибудь общая ситуация еще изменится, и мы сможем использовать это в российском кантоведении.

Список литературы

- Блок А.А. «Сижу за ширмой...» // Блок А.А. Полное собрание сочинений и писем: в 20 т. Т. 1. М.: Наука, 1997. С. 162.
- Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества / Пер. с нем. А.В. Михайлова. М.: Наука, 1977.
- Кант И. Из рукописного наследия (материалы к «Критике чистого разума», *Opus postumum*) / Пер. с нем.; под ред. В.А. Жучкова. М.: Наука, 2000.
- Кант И. К вечному миру // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках / Под ред. Н.В. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. Т. I. М.: Ками, 1994. С. 353–477.
- Кант И. Критика чистого разума / Пер. с нем. Н.О. Лосского с вариантами переводов на русский и европейские языки; под ред. В.А. Жучкова. М.: Наука, 1998.
- Кант И. Метафизические первоначала учения о праве // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках / Под ред. Н.В. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. Т. V. Ч. 1. М.: Канон+, 2014. С. 17–475.
- Кант И. Основоположение к метафизике нравов / Пер. с нем. А.К. Судакова // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках / Под ред. Н.В. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. Т. III. М.: Московский философский фонд, 1997. С. 39–275.
- Кант И. Ответ на вопрос: что такое просвещение? // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках / Под ред. Н.В. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. Т. I. М.: Ками, 1994. С. 127–147.
- Кржижановский С.Д. Жизнеописание одной мысли // Кржижановский С.Д. Собрание сочинений: в 5 т. Т. 1. СПб.: Симпозиум, 2001. С. 139–146.
- Кржижановский С.Д. Катастрофа // Кржижановский С.Д. Собрание сочинений: в 5 т. Т. 1. СПб.: Симпозиум, 2001. С. 123–132.
- Кржижановский С.Д. Якоби и «Якобы» // Кржижановский С.Д. Собрание сочинений: в 5 т. Т. 1. СПб.: Симпозиум, 2001. С. 107–122.
- Круглов А.Н. «Вашего Импер. Величества всеподданнейший раб Иммануил Кант»: о некоторых трудностях перевода письма Канта к царице Елизавете Петровне // *Transfer – Kultur – Akteur*. Сборник статей к 60-летию Дирка Кемпера / Под ред. Н.А. Бакши, А.И. Жеребина, И. Перцген, Э. Шоре. М.: РГГУ, 2019. С. 197–203.

²⁷ См., напротив, удачный пример такого рода: Кант И. Критика чистого разума. М., 1998.

²⁸ Как это, например, имело место на конференции «The Philosophy of Immanuel Kant and Its Reception» в университете Торуня в 2019 г.

- Круглов А.Н., Саликов А.Н., Жаворонков А.Г. Ранние биографии Канта и их значение для понимания его философии // Историко-философский ежегодник. 2023. Т. 38. С. 205–252.
- Мысли Иммануила Канта, выбранные Л.Н. Толстым / Пер. с нем. С.А. Порецкого; общ. ред., предисл., примеч. А.Н. Круглова. М.: Канон+, 2020.
- Фихте И.Г. Первое введение в наукоучение / Пер. с нем. // Фихте И.Г. Сочинения: в 2 т. Т. 1 / Сост. и примеч. В. Волжского. СПб.: Мифрил, 1993. С. 443–476.
- Хинске Н. Первоначальная интуиция и [дальнейшая] догматизация. Кантово различие между «учиться философии» и «учиться философствовать» и его предыстория. Программная идея самостоятельного мышления // Хинске Н. Между Просвещением и критикой разума: этюды о корпусе логических работ Канта; Без примечаний: афоризмы / Пер. с нем.; под ред. Н.В. Мотрошиловой. М.: Культурная революция, 2007. С. 59–81.
- Adickes E. German Kantian Bibliography. Würzburg: «Journalfranz» Liebing, 1970.
- Christian August Crusius (1715–1775): Philosophy between Reason and Revelation / Ed. by F. Grunert, A. Hahmann, G. Stiening. Berlin: Walter de Gruyter, 2021.
- Hinske N. Kants Begriff der Antinomie und die Etappen seiner Ausarbeitung // Kant-Studien. 1966. Bd. 56. S. 485–496.
- Hinske N. Kants Begriff der Antithetik und seine Herkunft // Archiv für Begriffsgeschichte. 1972. Bd. 16. S. 48–59.
- Hinske N. Kants Weg zur Transzendentalphilosophie. Der dreißigjährige Kant. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1970.
- Kant I. Naturrecht Feyerabend / Hrsg. von G. Sadun Bordon. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 2024.
- Kant I. Gesammelte Schriften. Bd. XXV: Vorlesungen über die Anthropologie / Bearb. von R. Brandt, W. Stark. Berlin: Walter de Gruyter, 1997.
- Kant I. Gesammelte Schriften. Bd. XXVI. 1–2: Vorlesungen über Physische Geographie / Bearb. von W. Stark in Zusammenarbeit mit R. Brandt. Berlin: Walter de Gruyter, 2009–2020.
- Lenk H. Wozu Philosophie. Eine Einführung in Frage und Antwort. München: Piper, 1974.
- Schneiders W. Das Bild der Philosophie // Schneiders W. Hoffnung auf Vernunft. Aufklärungsphilosophie in Deutschland. Hamburg: Meiner, 1990. S. 49–110.
- Tonelli G. Das Wiederaufleben der deutsch-aristotelischen Terminologie bei Kant während der Entstehung der «Kritik der reinen Vernunft» // Archiv für Begriffsgeschichte. 1964. Bd. 9. S. 233–242.
- Wozu Philosophie? Stellungnahmen eines Arbeitskreises / Hrsg. von H. Lübbe. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1978.

The “light” and “darkness” of Kant and Kant studies

Alexei N. Krouglov

Russian State University for the Humanities. 6 Miusskaja Pl., Moscow, 125047, Russian Federation; e-mail: akrouglov@mail.ru

In the anniversary year of 2024, the question has repeatedly arisen regarding the reasons for turning to I. Kant and maintaining interest in his philosophy. First, Kant has long been an integral element of Russian culture, and as a historical figure he continues to captivate the general public. Second, Kant holds a central position in the modern philosophical tradition, which cannot be overlooked by those who align with its basic principles and assumptions. Kant, as a philosopher, presents several “illuminating” aspects: his understanding of individual dignity, his “redemption” of human freedom, his critical method, and his reflection on the potential and limits of human cognition. However, the “darker” aspects of Kantian philosophy include such issues as his problematic views on race, his segregationist interpretation of “mankind”, and his stance on the role and suffrage

of women. Kant studies, as a specialized branch of historical and philosophical scholarship, has achieved remarkable progress in clarifying various Kantian positions. Examples of groundbreaking contributions include the works of G. Tonelli, N. Hinske, and W. Stark. Nevertheless, the immense volume of research literature on Kant makes comprehensive navigation challenging. Additionally, the increasing Anglicization of contemporary Kant studies has marginalized significant contributions in other languages. Despite the extensive translation efforts of Russian Kant studies, a noticeable number of translation issues have accumulated in Kant's Russian-language texts. Cooperation with translators of Kant's works into other Slavic languages could serve as an underutilized resource for further improving the quality of Kant's translations into Russian.

Keywords: Kant, Kantian studies, Russian Kant Studies, mankind, humanity, Russian literature, Kant's translations

For citation: Krouglov, A.N. “‘Svet’ i ‘t’ma’ Kanta i kantovedeniya” [The ‘light’ and ‘darkness’ of Kant and Kant studies], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2025, Vol. 18, No. 2, pp. 23–33. (In Russian)

References

- Adickes, E. *German Kantian Bibliography*. Würzburg: “Journalfranz” Liebing, 1970.
- Blok, A.A. “‘Sizhu za shirмой...’” [‘I am sitting behind a screen...’], in: A.A. Blok, *Polnoe sobranie sochinenii i pisem* [Complete Works and Letters], Vol. 1. Moscow: Nauka Publ., 1997, p. 162. (In Russian)
- Fichte, J.G. “Pervoe vvedenie v naukouchenie” [First introduction to Science of Knowledge], in: J.G. Fichte, *Sochineniya* [Works], Vol. 1, ed. by V. Volzhskii. St. Petersburg: Mifril Publ., 1993, pp. 443–476. (In Russian)
- Grunert, F., Hahmann, A. & Stiening, G. (eds.) *Christian August Crusius (1715–1775): Philosophy between Reason and Revelation*. Berlin: Walter de Gruyter, 2021.
- Herder, J.G. *Idey k filosofii istorii chelovechestva* [Ideas to the philosophy of the history of mankind], transl. by A.V. Mikhailov. Moscow: Nauka Publ., 1977. (In Russian)
- Hinske, N. “Kants Begriff der Antinomie und die Etappen seiner Ausarbeitung”, *Kant-Studien*, 1966, Bd. 56, S. 485–496.
- Hinske, N. *Kants Weg zur Transzendentalphilosophie. Der dreißigjährige Kant*. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1970.
- Hinske, N. “Kants Begriff der Antithetik und seine Herkunft”, *Archiv für Begriffsgeschichte*, 1972, Bd. 16, S. 48–59.
- Hinske, N. “Pervonachal’naya intuiciya i <dal’nejshaya> dogmatizaciya. Kantovo razlichenie mezhdú ‘uchit’sya filosofii’ i ‘uchit’sya filosofstvovat’ i ego predystoriya. Programmaya ideya samostoyatel’nogo myshleniya” [Initial intuition and <further> dogmatization. Kant’s distinction between ‘learning to philosophize’ and ‘learning to philosophize’ and its background. Program idea of independent thinking], in: N. Hinske, *Mezhdú Prosveshcheniem i kritikoi razuma: etyudy o korpuse logicheskikh rabot Kanta; Bez primechanii: aforizmy* [Between Enlightenment and Criticism of Reason: Etudes on Kant’s corpus of logical works; Without notes: aphorisms], ed. by N.V. Motroshilova. Moscow: Kul’turnaya revolyuciya Publ., 2007, pp. 59–81. (In Russian)
- Kant, I. “K vechnomu miru” [Toward Eternal Peace], in: I. Kant, *Sochineniya na nemetskom i russkom yazykakh* [Works in German and Russian], Vol. I, ed. by N.V. Motroshilova, B. Tuschling. Moscow: Kami Publ., 1994, pp. 353–477. (In Russian)
- Kant, I. “Metafizicheskie pervonachala ucheniya o prave”, in: I. Kant, *Sochineniya na nemetskom i russkom yazykakh* [Works in German and Russian], Vol. V, 1, ed. by N.V. Motroshilova, B. Tuschling. Moscow: Kanon+ Publ., 2014, pp. 17–475. (In Russian)
- Kant, I. “Osnovopolozhenie k metafizike nravov” [Groundwork for a metaphysics of morals], in: I. Kant, *Sochineniya na nemetskom i russkom yazykakh* [Works in German and Russian], Vol. III, ed. by N.V. Motroshilova, B. Tuschling. Moscow: Moskovskii filosofskii fond Publ., 1997, pp. 39–275. (In Russian)

- Kant, I. "Otvét na vopros: chto takoe prosveshchenie?" [The answer to the question: what is enlightenment?], in: I. Kant, *Sochineniya na nemetskom i russkom yazykakh* [Works in German and Russian], Vol. I, ed. by N.V. Motroshilova, B. Tuschling. Moscow: Kami Publ., 1994, pp. 127–147. (In Russian)
- Kant, I. *Gesammelte Schriften, Bd. XXV: Vorlesungen über die Anthropologie*, bearb. von R. Brandt, W. Stark. Berlin: Walter de Gruyter, 1997.
- Kant, I. *Gesammelte Schriften, Bd. XXVI, 1–2: Vorlesungen über Physische Geographie*, bearb. von W. Stark in Zusammenarbeit mit R. Brandt. Berlin: Walter de Gruyter, 2009–2020.
- Kant, I. *Iz rukopisnogo naslediya (materialy k 'Kritike chistogo razuma', Opus postumum)* [From the manuscript heritage (materials for 'Critique of Pure Reason', Opus postumum)], ed. by V.A. Zhuchkov. Moscow: Nauka Publ., 2000. (In Russian)
- Kant, I. *Kritika chistogo razuma* [Critique of Pure Reason], transl. by N.O. Lossky, with variant translations into Russian and European languages; ed. by V.A. Zhuchkov. Moscow: Nauka Publ., 1998. (In Russian)
- Kant, I. *Naturrecht Feyerabend*, hrsg. von G. Sadun Bordoni. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 2024.
- Kruglov, A.N. "«Vashego Imper. Velichestva vsepoddannejšii rab Immanuel Kant': o nekotoryh trudnostyah perevoda pis'ma Kanta k carice Elizavete Petrovne" ['Your Imperial. Your Imperial Majesty's most obedient servant Immanuel Kant': about some difficulties in translating Kant's letter to Tsarina Elizabeth Petrovna], *Transfer – Kultur – Akteur. Sbornik statej k 60-letiyu Dirka Kempera* [Transfer – Kultur – Akteur. Collection of articles for the 60th anniversary of Dirk Kemper], ed. by N.A. Bakshi, A.I. Zherebin, I. Pörzgen, E. Chauré. Moscow: RGGU Publ., 2019, pp. 197–203. (In Russian)
- Kruglov, A.N., Salikov, A.N. & Zhavoronkov, A.G. "Rannie biografii Kanta i ih znachenie dlya ponimaniya ego filosofii" [Early biographies of Kant and their significance for understanding his philosophy], *Istoriko-filosofskij ezhegodnik*, 2023, Vol. 38, pp. 205–252. (In Russian)
- Krzhizhanovskii, S.D. "Katastrofa" [Disaster], in: S.D. Krzhizhanovskii, *Sobranie sochinenii* [Collected Works], Vol. 1. St. Petersburg: Simpozium Publ., 2001, pp. 123–132. (In Russian)
- Krzhizhanovskii, S.D. "Yakobi i 'Yakoby'" [Jacobi and 'Allegedly'], in: S.D. Krzhizhanovskii, *Sobranie sochinenii* [Collected Works], Vol. 1. St. Petersburg: Simpozium Publ., 2001, pp. 107–122. (In Russian)
- Krzhizhanovskii, S.D. "Zhizneopisanie odnoi mysli" [Life of a thought], in: S.D. Krzhizhanovskii, *Sobranie sochinenii* [Collected Works], Vol. 1. St. Petersburg: Simpozium Publ., 2001, pp. 139–146. (In Russian)
- Lenk, H. *Wozu Philosophie. Eine Einführung in Frage und Antwort*. München: Piper, 1974.
- Lübbe, H. (Hg.) *Wozu Philosophie? Stellungnahmen eines Arbeitskreises*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1978.
- Porecky, S.A. (tr.) & Kruglov, A.N. (ed.) *Mysli Immanuila Kanta, vybrannye L.N. Tolstym* [Thoughts of Immanuel Kant, selected by L.N. Tolstoy]. Moscow: Kanon+, 2020. (In Russian)
- Schneiders, W. "Das Bild der Philosophie", in: W. Schneiders, *Hoffnung auf Vernunft. Aufklärungsphilosophie in Deutschland*. Hamburg: Meiner, 1990, S. 49–110.
- Tonelli, G. "Das Wiederaufleben der deutsch-aristotelischen Terminologie bei Kant während der Entstehung der 'Kritik der reinen Vernunft'", *Archiv für Begriffsgeschichte*, 1964, Bd. 9, S. 233–242.

П.В. Резвых

КАНТ И СОВРЕМЕННОСТЬ: ЧТО МЫ ЕЩЕ МОЖЕМ СДЕЛАТЬ ДРУГ ДЛЯ ДРУГА?

Резвых Петр Владиславович – доцент Школы философии и культурологии факультета гуманитарных наук. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 105066, г. Москва, ул. Старая Басманная, д. 21, стр. 4; e-mail: prezvykh@hse.ru

В статье ставится вопрос, какие аспекты кантовской философии являются наиболее актуальными для современных философских и публичных дискуссий. Автор выделяет в наследии Канта три наиболее актуальных комплекса идей: критическое ограничение сферы компетенций научного познания; формальное обоснование морали без опоры на принцип взаимности; осмысление религии исходя из выявления антропологических условий ее возможности. Автор также дает оценку главных достижений кантоведения конца XX и начала XXI в., прежде всего в области текстологии с применением цифровых технологий и методов.

Ключевые слова: Кант, кантоведение, научное познание, мораль, религия

Для цитирования: Резвых П.В. Кант и современность: что мы еще можем сделать друг для друга? // Философский журнал / Philosophy Journal. 2025. Т. 18. № 2. С. 34–41.

1. Почему Кант важен для нас сегодня?

Попытку сформулировать ответ на первый вопрос я начну с одного очень общего соображения. Пожалуй, немного найдется фигур в истории мировой философии, о которых велись бы такие разнообразные и столь ожесточенные споры, как об Иммануиле Канте. Одни считают его философию вершинным достижением не только европейской, но и мировой мысли, другие – фатальным заблуждением, направившим западную философию по ложному пути; одни превозносят его как знатока человеческой природы, другие упрекают в приверженности к абстракциям и в оторванности от реальности; одни видят в его философском труде свидетельство смирения и самоограничения, другие – плод непомерной гордыни. Меняются оценки и аргументы, эпитеты и метафоры, однако, как здесь уже неоднократно отмечали коллеги, вне зависимости от мировоззренческих предпочтений одно

оказывается совершенно невозможным – остаться к его мысли безразличным, пройти мимо, сделать вид, будто Канта и его философии вовсе не было в истории. А.Н. Круглов остроумно сравнил кантовскую философию с центральным транспортным узлом, миновать который невозможно. Немецкий психолог Освальд Кюльпе прибег в свое время к другой, не менее удачной метафоре: Кант – это «коэффициент, который всем приходится применять в своих расчетах»¹.

Почему же философия Канта остается неизменно актуальной? Почему вот уже более двух столетий мы вновь и вновь возвращаемся к его размышлениям и находим в них что-то важное для нас?

Сам Кант говорит в «Критике чистого разума» о двух разных понятиях философии – «школьном» и «мировом». Согласно школьному понятию философия – это «система познания, исследуемого лишь в качестве науки, и притом [в этом исследовании] нацеленного только на систематическое единство этого знания». Согласно же мировому понятию она есть «наука об отношении всякого познания к существенным целям человеческого разума». В отличие от школьного, затрагивающего те или иные групповые интересы ученых или специалистов-практиков, мировое понятие философии «касается того, что интересует каждого», а именно предназначения человека и тех целей, которых необходимо достичь для осуществления этого предназначения, так что, согласно мировому понятию, философ – это не «виртуоз разума», не тот, кто просто хорошо владеет техническими приемами рассуждения, а «законодатель человеческого разума», учитель, способный определить цели человеческого существования². И хотя называть самого себя таким учителем, замечает Кант, «было бы чересчур смело», тем не менее «идея его законодательства встречается во всяком человеческом разуме», и философ, сознавая все свое несовершенство, все же призван «держаться исключительно этой идеи»³.

Мне кажется, Кант привлекает к себе пытливые умы именно тем, что в полной мере отдает должное обеим сторонам философии. Как никто другой, он строго следует требованию систематичности, последовательности, обоснованности, логической стройности и полноты. Чтение его сочинений, написанных на очень сложном специальном языке, требует дисциплины, терпения и усердия, и многое в них доступно и интересно только сравнительно узкому кругу профессионалов. Однако вместе с тем Кант никогда не теряет из виду вопросы, волнующие каждого человека: «Что в моем знании о мире и о себе по-настоящему достоверно?», «Чем я должен руководствоваться, решая, как правильно поступить в той или иной жизненной ситуации?», «Почему нас так привлекает и завораживает красота?», «В чем ценность и значение человеческой жизни, если человек рано или поздно должен умереть?», «Двигается ли человечество в своей истории к лучшему или к худшему?». Углубляясь в анализ и тщательно прорабатывая детали аргументации, Кант все время помнит (и напоминает своим читателям), что вся эта скрупулезная работа в конечном счете направлена на решение именно таких, казалось бы, простых, но на самом деле очень трудных вопросов.

¹ *Külpe O. Festrede zur Kant-Feier der Würzburger Universität am 12. Februar 1904 // Immanuel Kant zu ehren. Frankfurt am Main, 1974. S. 184.*

² *Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. II. Ч. 1. М., 2006. С. 1051.*

³ Там же.

Со стороны формы эта особенность кантовского мышления выражается в том, что он одновременно и утверждает, и проблематизирует столь важный для философии Нового времени императив системности знания. В этом отношении очень показательны, что в дискуссионном поле современной философии язык и проблематика кантовской мысли оказываются в равной мере притягательными и для так называемой «аналитической», и для так называемой «континентальной» философии с их принципиально разным пониманием «научности» философии. Кант, с одной стороны, сознательно строит свою философию именно как систему, стараясь плотно пригнать друг к другу ее элементы, а с другой стороны, всякий раз обнаруживает, что внутренняя связь между ними в конечном счете упирается в неизвестное, в то, что всегда остается в слепом пятне. Кант отнюдь не маскирует такие смысловые разрывы, но, напротив, делает их заметными.

Но дело не только в этом. Думаю, главная черта кантовской философии, делающая ее одновременно притягательной и беспокоящей нас, состоит в том, что в своих размышлениях о назначении человека он соединяет стремление к утверждению высокого идеала, определяющего это назначение, с трезвым сознанием того, насколько далеко человек в своем фактическом состоянии отстоит от этого идеала и какой долгий и тернистый путь лежит перед ним. Это проявляется во всех проблемных областях его философии. Как существо познающее человек неизменно устремлен к тому, чтобы раздвинуть свое познание за границы возможного опыта, но может бесконечно расширять его только в этих границах, познавая в вещах только то, что соразмерно его ограниченным познавательным способностям. Как существо практическое человек призван к тому, чтобы всеобщий нравственный закон сделался единственным основанием его поступков, но изначальная склонность к злу в человеческой природе прививает к его добрым задаткам разнообразные пороки, так что к полноте нравственного совершенства он может только бесконечно приближаться. Как существо общественное человек предназначен к тому, чтобы вступить в отношении этического общежития со всеми людьми и достичь вечного мира, однако, как замечает Кант, «на той ступени культуры, на которой человеческий род все еще находится, война является неизбежным средством ее дальнейшего развития; и только вместе с достижением совершенной культуры (Бог ведает когда), и исключительно благодаря ей постоянный мир только и стал бы для нас возможным и благотворным»⁴. Канту равно чужды и мизантропический пессимизм, и прекрасодушный филантропический утопизм. Триста лет, прошедшие со дня его рождения, дали нам предостаточно примеров того, к каким неисчислимым бедам приводят обе эти крайности в понимании человеческой природы. Вот почему мы всякий раз возвращаемся к Канту, пытаясь понять, можно ли если не вовсе избежать подобных бед, то по крайней мере хоть сколько-нибудь им противодействовать.

Позволю себе и несколько более частных замечаний.

Если говорить о теоретической философии Канта, то нельзя, мне кажется, не отметить, что объявленный им коперниканский переворот, неоднократно упомянутый в сегодняшней дискуссии, отнюдь не является ныне чем-то само собой разумеющимся, чем-то, с чем наши современники были бы

⁴ Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. I. М., 1994. С. 185.

вынуждены считаться как с необратимо свершившимся фактом. Напротив, в современной философии нет недостатка как в сознательных попытках отыграть его назад (достаточно вспомнить широковещательные манифесты борьбы с «корреляционизмом»), так и в неотрефлектированном стремлении ставить и обсуждать фундаментальные философские проблемы на основе эмпирических результатов, часто даже и вовсе не задаваясь вопросом о неустрашимых предпосылках, лежащих в основе самой возможности эмпирического исследования. Несомненные успехи в применении экспериментальных методов, к примеру, в области так называемых нейронаук, только укрепляют и усиливают последнюю тенденцию. В этом контексте кантовский критицизм по-прежнему остается важнейшей инстанцией, предупреждающей науку от любого поспешного редукционизма и всякий раз напоминающей, что легитимность ее притязаний на решение тех или иных вопросов имеет границы, определяемые не извне, а изнутри, исходя из ее собственных необходимых допущений.

Многие коллеги говорили здесь об особой актуальности кантовской практической философии, и с этим я, конечно, тоже соглашусь. Главную причину, по которой именно кантовский инструментарий вновь и вновь оказывается востребованным в современных этических дискуссиях, на мой взгляд, очень точно указал замечательный немецкий философ Ханс Йонас в своей знаменитой книге «Принцип ответственности»: поскольку современная техническая цивилизация создает условия, при которых последствия действий отдельного человека или группы людей простираются далеко за пределы общего жизненного мира, разделяемого ими с другими людьми (как в пространственном, так и во временном отношении), мы не можем более при определении моральных оснований наших действий опираться на принцип взаимности (в форме ли золотого правила этики или в какой-то иной форме). Йонас сформулировал эту мысль еще в конце 1970-х гг., когда многое из того, что ныне стало реальностью, воспринималось как алармистские фантазии, и уже тогда отмечал, что основой новой этики, в которой техническая цивилизация определено нуждается, может стать только новая модификация категорического императива, сохраняющая все сильные стороны различных кантовских его версий и лишенная их многократно обсуждавшихся недостатков. Думаю, сегодня проблема эта гораздо очевиднее и острее, чем тогда, и не только в связи с экологической и биоэтической проблематикой, но также и в связи со стремительным развитием информационных технологий.

Может быть, это прозвучит неожиданно, но мне кажется, что новую актуальность приобретают в современных условиях не только центральные идеи первых двух «Критик», но и поздние кантовские размышления, посвященные религии. Долгое время доминировало убеждение, что главным в кантовской трактовке религии является развитая им в этических сочинениях и, в общем, вполне типичная для Просвещения концепция разумной веры, в основе которой лежат универсальные моральные принципы. Это предполагает, что именно мораль служит общим знаменателем для многообразных исторически сформировавшихся религий и делает возможным конструктивный диалог между ними. Отсюда, однако, вовсе не следует, что исторически обусловленное содержание религии, выходящее за рамки моральных постулатов, является, по мысли Канта, чем-то случайным, необязательным, чем-то, чего могло бы и не быть. Напротив, в «Религии в границах

одного только разума» и других относительно поздних сочинениях Кант весьма последовательно и убедительно обосновывает необходимость и самостоятельную значимость религии в ее отличии от рациональной морали, показывая, что она связана с фундаментальными антропологическими константами (в частности, с тем, что он называет «коренным злом в человеческой природе»). Вопреки многократно предпринимавшимся усилиям придать этим кантовским рассуждениям маргинальный характер, рассматривая их просто как попытку рациональной легитимации христианской догматики, мы сегодня все острее осознаем, что без поиска подобных антропологических констант едва ли возможно получить внятный ответ на вопрос, почему, с одной стороны, в обществе, охваченном, казалось бы, процессом неуклонной секуляризации, институционализирующаяся религия не только продолжает существовать, но и порождает все новые и новые вызовы для секулярной культуры, а, с другой стороны, внутри самого секулярного общества с завидным постоянством возникают различные субституты и суррогаты такой религии.

2. «Свет» и «тьма» кантоведения

Конечно, при попытках как-то оценить успехи и дефициты кантоведения, мне, как и другим коллегам, трудно отделаться от мысли, что при гигантском перепроизводстве кантоведческой продукции практически невозможно претендовать на сколько-нибудь полный обзор исследовательского ландшафта. К тому же обо многом коллеги уже сказали. Однако я попытаюсь добавить ко всему, что было отмечено, несколько своих соображений. Они, на первый взгляд, больше сосредоточены на «букве» кантовского учения, но имеют, как мне кажется, самое принципиальное значение и для понимания его «духа».

Одним из важнейших завоеваний кантоведения в последние несколько десятилетий и в источниковедческом, и в герменевтическом плане является, на мой взгляд, то, что кантовская философия, при ее каноническом статусе, который, в общем, не подвергается сомнению, и при ее эксплицитно заявленных притязаниях на системность, предстала глазам исследователей не как законченный продукт, а как *work in progress*. Этому способствовали и тщательное текстологическое исследование сочинений, опубликованных Кантом при жизни, и обработка и издание неопубликованных рукописных материалов, и введение в оборот немалого числа так называемых текстов «второй руки» (прежде всего слушательских записей кантовских лекций, на важность изучения которых обратила внимание Л.Э. Крыштоп). Мне кажется, все это не только помогло прояснить позиции и аргументы Канта по тем или иным частным философским вопросам, но и позволило, заглянув в лабораторию кантовской мысли, увидеть, что и после публикации своих главных трудов он продолжал ставить под вопрос свои наиболее радикальные новации (в частности, знаменитый тезис о недоступности нам интеллектуального созерцания), корректировать свои аргументы и выводы с учетом критических возражений оппонентов, модифицировать свой концептуальный аппарат, экспериментировать с терминологией, заново переопределять соотношение между различными философскими субдисциплинами. Благодаря этому существенно изменился сам образ кантовской

философии в целом: она стала более живой, внутренне подвижной, пронизанной внутренними напряжениями.

Разумеется, этому во многом способствовали технические новации, прежде всего применение цифровых инструментов и соответствующих методик. К примеру, такие ресурсы, как *Das Bonner Kant-Korpus* или *Kant-Edition* Берлин-Брандербургской Академии наук, открыли исследователям совершенно новые возможности: навигация и сквозной поиск по текстам, сбор статистических данных, сравнение факсимиле рукописного текста с транскрипцией, выявление и соотнесение друг с другом различных хронологических слоев внутри одного текста и т.п. Благодаря этому существенно изменилось наше восприятие кантовского наследия – мы теперь можем видеть его во внутренней динамике, в становлении, в многообразии интертекстуальных связей.

Достижения цифровизации существенно изменили не только образ самой кантовской философии, но и наше понимание ее места в хронологически близком ей историко-идейном контексте. Так, восприятие и оценка ранней рецепции кантовских идей долгое время находились под сильным влиянием определенного представления об иерархии значимости авторов и текстов, ее представляющих: на первый план выдвигались те, что оказались значимыми *post factum* для формирования определенных тенденций, оцененных как важные позднейшей историографией (например, те, кто повлиял на формирование раннего идеализма, как Г.Э. Шульце, С. Маймон или К.Л. Рейнгольд), тогда как другие (например, многочисленные протестантские теологи) оказывались оттесненными на периферию внимания. Дигитализация огромного числа малоизвестных текстов, так или иначе отражающих реакции современников на кантовские труды (включая материалы периодики), дает возможность скорректировать эту картину, посмотреть на восприятие Канта современниками, не разделяя его читателей, будь то адепты или критики, на «выдающихся» и «заурядных». Я думаю, это помогло преодолеть стереотипы, так или иначе заложенные еще неокантианской историографией, и посмотреть на рецепцию Канта в конце XVIII – начале XIX в. не как на последовательное развитие, направляемое какой-то телеологией, а как на процесс одновременной кристаллизации множества конкурирующих друг с другом форм осмысления кантовской проблематики в первоначально очень диффузной и слабо дифференцированной медийной среде. Впрочем, тут сыграло свою роль и то, что к использованию новых возможностей истории философии оказались подготовленными методологической рефлексией, отчасти опередившей техническое развитие: в частности, применение цифровых инструментов дало возможность прояснить применительно к кантовской философии вопрос, поставленный в общей форме в рамках методологической программы *Begriffsgeschichte*: в какой мере в кантовских текстах можно увидеть симптомы или эффекты изменения исторической семантики используемых им ключевых понятий и какие следствия это имеет для понимания их содержания?

Впрочем, думаю, что результаты, достигнутые в ходе текстологической работы с опорой как на традиционные «аналоговые», так и на цифровые методы, порождают новые концептуальные вызовы и новые исследовательские задачи, с которыми современное кантоведение только начинает конфронтировать, и мне кажется, что в кантоведческом исследовательском сообществе это пока еще слабо осознается. На мой взгляд, это связано с тем

парадоксальным обстоятельством, что кантоведение, будучи очень восприимчивым к техническим инновациям и активно вовлеченным в их использование, концептуально остается глубоко консервативным. К примеру, очень показательно, что, говоря о важности изучения кантовских лекционных курсов, информацию о которых дают нам слушательские записи, прежде всего указывают на то, что это помогает прояснить те или иные содержательные моменты в кантовских авторизованных текстах, восстановить лакуны и придать кантовским построениям бóльшую когерентность. То есть исходным остается заложенное еще в XIX в. и лежащее в основе критической текстологии представление о том, что творчество того или иного автора (в данном случае философия Канта) – это смысловое целое, где нет ничего случайного, где все так или иначе выражает авторскую волю, и главная задача исследователя и интерпретатора – установить, в чем именно эта авторская воля заключалась. Это предубеждение препятствует постановке других вопросов, обращенных к текстам «второй руки»: например, о соотношении письменного и устного слова как средств выражения философского содержания, о взаимосвязи экзотерического и эзотерического в каждом из этих способов выражения, о смысловой поливалентности философского высказывания и т.п. Новаторские методы критической филологии, апробированные в 1970–1980-е гг. применительно к художественным текстам (достаточно вспомнить инициированное Дитрихом Заттлером франкфуртское издание сочинений Гёльдерлина), ждут своего применения и в кантоведении; первым шагом в этом направлении является предпринятое Берлин-Бранденбургской Академией наук *Opus postumum Online-Edition*, где вместо конституированного «правильного текста» и «вариантов» читателю предлагается дипломатическая транскрипция, не навязывающая тексту определенной иерархии. Здесь, как мне кажется, у так называемой кантофилологии есть значительный потенциал методологического обновления, которое, несомненно, повлечет за собой и изменение стратегий философской интерпретации Канта.

Российское кантоведение тоже, я уверен, не останется в стороне от этого процесса. Более того, некоторые его достижения последних трех десятилетий, в частности, в том, что касается работы с переводами, даже превосхитили вызовы, о которых я говорил выше. К примеру, осмысление полуторавекового опыта русских переводов «Критики чистого разума», предпринятое В.А. Жучковым, воплотилось в замечательном издании 1999 г., которое вместо единой, якобы наилучшей и наиболее консистентной русской версии этого сочинения предоставляет читателю текст, позволяющий сразу обозреть множество вариантов перевода проблемных и трудных мест, оценить достоинства и недостатки каждого из них и таким образом составить собственное представление о многообразии смысловых потенциалов, заложенных в немецком источнике. Фактически мы имеем дело с опытом перевода-гипертекста, аккумулирующего в себе одновременно и смысловую поливалентность оригинала, и историю его переводческой рецепции внутри русского языка. Впрочем, подобный опыт был бы невозможен без масштабного русскоязычного синтеза всех важнейших достижений традиционной кантофилологии, результатом которого стало многократно упомянутое двуязычное собрание под редакцией Н.В. Мотрошиловой, чрезвычайно наглядно демонстрирующее и преимущества, имеющиеся у русского переводчика Канта по сравнению, скажем, с английским или французским, и колоссальные трудности, испытываемые им при передаче тех или иных смысловых

связей. Выпущенные к 300-летию юбилею Канта новые переводы дают основание надеяться на то, что переосмысление кантовского наследия на русском языке будет продолжаться и станет мощным стимулом для плодотворных содержательных дискуссий об актуальности кантовских идей для современности.

Список литературы

- Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках. Т. I / Под ред. Н.В. Мотрошиловой и Б. Тушлинга. М.: Ками, 1994.
- Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках. Т. II. Ч. 1 / Под ред. Н.В. Мотрошиловой и Б. Тушлинга. М.: Наука, 2006.
- Külpe O.* Festrede zur Kant-Feier der Würzburger Universität am 12. Februar 1904 // Immanuel Kant zu ehren / Hrsg. von J. Kopper, R. Malter. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974. S. 174–200.

Kant and modernity: what else can we do for each other?

Petr V. Rezvykh

National Research University 'Higher School of Economics' (HSE University). 21/4 Staraya Basmannaya Str., Moscow, 105066, Russian Federation; e-mail: prezvykh@hse.ru

The issue raises the question: which aspects of Kant's philosophy are especially actual for contemporary philosophical and public discussions? The author specifies three complexes of ideas which are the most actual: critical limitation of the competence sphere of scientific knowledge; formal grounding of moral without reference to the principle of reciprocity; explanation of religion through the search for its anthropological conditions of possibility. The author also evaluates the main achievements and deficits of Kant studies in the end of 20th – the beginning of 21st century precisely on the field of textology and edition by using digital technologies and methods.

Keywords: Kant, Kant studies, scientific knowledge, morality, religion

For citation: Rezvykh, P.V. "Kant i sovremennost': chto my eshche mozhem sdelat' drug dlya druga?" [Kant and modernity: what else can we do for each other?], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2025, Vol. 18, No. 2, pp. 34–41. (In Russian)

References

- Kant, I. *Sochineniya na nemetskom i russkom yazykakh* [Works in Russian and German], Vol. I, ed. by N.V. Motroshilova and B. Tuschling. Moscow: Kami Publ., 1994. (In Russian)
- Kant, I. *Sochineniya na nemetskom i russkom yazykakh* [Works in Russian and German], Vol. II, Pt. 1, ed. by N.V. Motroshilova and B. Tuschling. Moscow: Nauka Publ., 2006. (In Russian)
- Külpe, O. "Festrede zur Kant-Feier der Würzburger Universität am 12. Februar 1904", *Immanuel Kant zu ehren*, hrsg. von J. Kopper, R. Malter. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974, S. 174–200.

Л.Э. Крыштон

КАНТ И СОВРЕМЕННОЕ КАНТОВЕДЕНИЕ: ДОСТИЖЕНИЯ И ПЕРСПЕКТИВЫ*

Крыштон Людмила Эдуардовна – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры истории философии факультета гуманитарных и социальных наук. Российский университет дружбы народов им. Патриса Лумумбы (РУДН им. Патриса Лумумбы). Российская Федерация, 117198, г. Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6; e-mail: kryshtop-le@rudn.ru

В статье рассматриваются две темы – значимость кантовской философии сегодня и перспективы развития российского кантоведения. Первая часть статьи кратко освещает некоторые аспекты значения кантовской философии в современном мире и для современного мира. К таким аспектам в первую очередь автор статьи относит коперниканский переворот и кантовскую априористскую этику. Коперниканский переворот оказал существенное влияние на последующее развитие теории познания, а также и на другие области философского познания, такие как философия религии и философская теология. В статье рассматривается трансцендентальная теология К. Ранера, сформировавшаяся под влиянием кантовской философии и легшая в основание концепции «анонимного христианина». Кантовская этика отстаивает позицию, согласно которой имеется универсальная, не зависящая от человека моральная норма, которой человек должен следовать с безусловной необходимостью. Такая позиция противостоит развитию различных форм консеквенциализма и особенно важна в современных дебатах по проблемам прикладной этики. Вторая часть статьи представляет краткий обзор достижений российского кантоведения в области переводов кантовских сочинений. На данный момент на русский язык переведены все печатные работы Канта. Некоторые из них имеются в нескольких разных вариантах перевода. В то же время автор статьи обращает внимание на то, что большое значение для современного кантоведения имеет изучение лекционного наследия Канта. Записи кантовских лекций способны прояснить целый ряд «темных мест» во всех областях кантовской философии. Хотя некоторые записи лекционных курсов Канта переведены на русский язык, работа в этом направлении должна быть продолжена. В особенности важны на данном этапе развития мирового кантоведения изучение и перевод манускрипта «Естественное право Файерабенда».

Ключевые слова: Кант, кантоведение, этика, коперниканский переворот, лекционные записи, естественное право, философия права

* Исследование выполнено при поддержке РНФ, № 24-28-01183, <https://rscf.ru/project/24-28-01183/>, тема «Философская теология: сущность, история, перспективы».

Для цитирования: Крыштон Л.Э. Кант и современное кантоведение: достижения и перспективы // Философский журнал / Philosophy Journal. 2025. Т. 18. № 2. С. 42–52.

Юбилейный год Канта, который с таким размахом праздновался не только на родине мыслителя в Калининграде, но и по всей стране, в очередной раз привлек внимание широкой философской общественности к фигуре кенигсбергского мыслителя и его великому творческому наследию. Этот год также ознаменовал собой очередную веху в развитии исследований Канта, как во всем мире, так и в России, и стал хорошим поводом для того, чтобы подвести некоторые итоги и наметить направления дальнейшего развития. Именно этому и хотелось бы уделить внимание в этой небольшой обзорной статье. В первой ее части будут кратко освещены некоторые аспекты непреходящего значения кантовского философского наследия. Вторая ее часть будет скорее устремлена в будущее, представляя небольшой обзор достижений отечественного кантоведения и тех целей, которые, как хотелось бы надеяться, будут достигнуты в будущем.

Значение Канта и его идей для современного мира

Вряд ли кто-то будет спорить с тем, что кантовская философия обладает непреходящим значением. Кант оказал огромное влияние практически на все сферы развития философского познания. Однако ключевым его открытием, корнем многих свершившихся затем в философии изменений, как кажется, является все же его «коперниканский переворот».

В предисловии ко второму изданию «Критики чистого разума» (1787) Кант выдвигает гипотезу о том, что не знания должны соотноситься с предметами, а, напротив, предметы должны соотноситься с нашим познанием (В XVI; AA 3, 11–12)¹. Это и послужило основанием для учения об априорных формах, которые он выделяет во всех познавательных способностях человека. Конечно, сами эти формы в чистом виде мало кем сегодня используются. Вряд ли можно найти хоть одну современную эпистемологическую теорию, которая отстаивала бы позицию, согласно которой имеется только две формы чувственного восприятия или только двенадцать рассудочных категорий. Однако само кантовское предположение о том, что не субъект соотносится с внешними объектами, а, напротив, внешние объекты соотносятся с субъектом, а точнее, определенными его особенностями, получило дальнейшее и весьма продуктивное развитие. В различных направлениях философской мысли на разный манер пытаются установить те факторы, которые оказывают воздействие на особенности восприятия индивида и которые могут быть самыми различными – от неких трансцендентальных структур до факторов психологических, культурных, исторических, институциональных и др. Хотя и различия современного подхода к данной проблеме с кантовским также видны невооруженным глазом. Если Кант исходил из базовой предпосылки об универсальности предлагаемых им форм для всех людей, поскольку они люди, то сегодня мы уже давно перешли к поискам тех особенностей субъекта (причем как индивидуального,

¹ См.: Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 18.

так и коллективного), которые обуславливают культурные различия. В безусловных лидерах здесь оказывается язык, который приводит порой к очень существенным расхождениям не только в описании, но и в восприятии окружающей нас действительности у представителей разных культур.

В то же время широко понятый кантовский «коперниканский переворот» отразился на дальнейшем развитии не только теории познания, что вполне закономерно, но и на менее очевидных сферах. В частности, интересное преломление кантовских идей мы находим в философии религии и теологии. Приведем в данном отношении лишь одну иллюстрацию. Трансцендентальный идеализм Канта оказал в свое время немалое влияние на К. Ранера. Во многом именно кантовская философия послужила отправной точкой и своего рода вдохновением для построения им его трансцендентальной теологии, легшей в свою очередь в основание его концепции «анонимного христианина»². В общих чертах подход Ранера можно описать следующим образом. Бог является трансцендентальной реальностью и как таковой не поддается категориальному описанию³. Он есть абсолютная тайна, но открывает сам себя в своем самосообщении. Это сообщение человек способен воспринимать благодаря заложенным в него структурам открытости трансцендентальному опыту, опыту восприятия трансцендентного. Сам этот опыт при этом является для человека конститутивным. Только открытость трансценденции (Богу) и установление личностного отношения с ней позволяет раскрываться человеческой экзистенции, придает человеческой жизни смысл. Опыт общения с трансцендентным и является основанием религиозности, какие бы конкретные формы выражения она ни принимала. Таким образом, выходит, что человек, поскольку он человек, по своей сущности религиозен⁴.

Но для Ранера важен и иной аспект, в котором мы и усматриваем синтез подхода, заимствованного из кантовской трансцендентальной философии, с христианской верой. Эту структуру открытости трансцендентному в человека закладывает Бог, который в своем самосообщении открывается как Бог Троицы. И это самосообщение реализуется именно посредством второго лица Троицы – Иисуса Христа, в предвечном Слове. Способность слышать это Слово (Божественное Откровение) коренится все в той же принципиальной трансцендентальной открытости человека. Таким образом, знает человек о христианской благой вести или нет, но она свершается в универсальной истории спасения, и каждый человек с самого рождения настроен на это Божественное Откровение, так как способность его воспринять является неотъемлемой частью его человеческой сущности⁵. Но так как Бог в конечном счете является тайной, недоступной определению при помощи имеющихся в распоряжении человека средств (в том числе и языковых), переживаемый опыт встречи с Божиим Откровением может быть передан и истолкован по-разному. В конечном итоге это и находит свое отражение в разнообразии религиозных верований. Сообщение Бога едино всем людям, и христианская благая весть – наиболее полное и адекватное его

² См.: Föbel T.P. Die Offenbarungstheologie Karl Rahners. Eine einführende Skizze. Bonn, 2009. S. 35–60; Kilby K. Karl Rahner. Theology and Philosophy. London, 2004. P. 115–126.

³ См.: Rahner K. Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums. Freiburg; Basel; Wien, 1977. S. 32–34.

⁴ См.: Ibid. S. 33–34.

⁵ См.: Ibid. S. 305.

воплощение, но оно не является единственным. Другими словами, имеется некое общее ядро Божьего Откровения, само по себе трансцендентальное, и есть различные формы его преломления в различных культурах и эпохах. Последнее и приводит нас к разнообразию исторических религий.

Еще одним важным аспектом кантовской мысли, не потерявшим своей актуальности и сегодня, является его учение о моральном законе, априорном, а следовательно, всеобщем и повелевающем с безусловной необходимостью. Уже во времена Канта это учение противостояло утилитаристским концепциям. С того времени прошло уже более двух столетий, утилитаризм плавно трансформировался в консеквенциализм, имеющий сегодня множество различных изводов. Суть проблемы, однако, от этого не изменилась. И сегодня, как и во времена Канта, как философы-моралисты, так и обычные обыватели задаются вопросом: что является моральным, а что нет и каковы критерии, опираясь на которые мы могли бы отличить морально добрый поступок от поступка морально злого? Должны ли мы здесь ориентироваться на последствия, причиной которых прямо или косвенно стал наш поступок? Или же мы должны обращать внимание на какие-то иные критерии, какие-то определенные свойства самого нами совершаемого поступка? Или и вовсе достаточно одного лишь доброго намерения, а все остальное не имеет значения?

Кант предлагает нам держаться некой неизменной, не зависящей от самого человека и его желаний и потребностей моральной нормы. Такой подход может казаться чрезмерно жестким, но он помогает избежать многих опасностей, таких как превращение моральности в марионетку человека (отдельного индивида или даже всего общества). Кант исходит из того, что имеется некое добро как таковое. И не во власти человека изменить эту норму, решив в какой-то момент называть зло добром.

Угроза такой произвольности сегодня уже не кажется чем-то прозрачным. Особенно острые дискуссии между сторонниками априористского подхода и сторонниками консеквенциализма разворачиваются в сфере проблем прикладной этики, в особенности тех, которые затрагивают вопросы жизни и смерти человека (моральная допустимость эвтаназии, абортов, смертной казни и др.). Конечно, существуют и другие, не-кантовские этические учения, также отстаивающие существование некой универсальной, не зависящей от человека моральной нормы, как, например, моральные учения монотеистических религий, в частности христианства. Тем не менее религия уже давно стала для нас скорее делом личного выбора. Ее голос хоть и раздается, но многие люди не готовы к нему прислушаться. В этой ситуации кантовская этика, взывающая прежде всего к разуму и не связанная напрямую ни с каким религиозным учением, обладает явным преимуществом.

Перспективы развития отечественного кантоведения и продолжение работы по переводу лекционного наследия Канта

Изучение кантовской философии имеет в России давнюю и славную традицию. Ее истоки восходят еще к началу XIX в. При этом большое значение всегда, и совершенно оправданно, играла переводческая деятельность, благодаря чему мы сейчас располагаем значительным количеством

переводов, большая часть которых выполнялась на самом высоком уровне. В случае основных печатных сочинений Канта нередко в нашем распоряжении имеется даже несколько переводов, у каждого из которых свои бесспорные достоинства (впрочем, как и недостатки). В итоге сегодня можно с уверенностью сказать, что мы находимся в данном случае в очень неплохом положении, так как далеко не все страны обладают таким разнообразием переводов кантовских работ. Тем более далеко не везде мы видим продолжение работы по созданию переводов даже печатных сочинений, с учетом современных достижений мирового кантоведения.

В то же время, несмотря на весьма впечатляющие достижения, представляется, что в этой области еще многое предстоит сделать. И прежде всего это относится к переводам лекционного наследия Канта и его черновых записей. Этот фронт работ хоть и не столь очевиден и вполне оправданно не может считаться первоочередным, тем не менее является крайне важным для продвижения вперед исследований кантовской философии. Несмотря на длительное развитие кантоведения, в нем по-прежнему остается целый ряд неразрешенных задач, которые принято называть «темными местами». Во многом эти проблемы рождаются из неточности, неоднозначности или словно бы «недосказанности» и отсутствия более подробных объяснений. Со всем этим мы часто сталкиваемся в кантовских печатных сочинениях.

В некоторых случаях, когда мы находим несколько версий рассмотрения одного и того же вопроса в разных сочинениях, такие расхождения достаточно легко можно списать на изменения кантовской позиции с течением времени. Однако даже и такого рода ситуации порой оставляют у исследователей осадок некоторой непроясненности и туманности, так как не всегда удается понять, каким образом Кант переходит от одной версии решения вопроса к другой. Примером такой ситуации, пожалуй, могут служить две версии обоснования постулирования бессмертия души и бытия Бога, которые мы видим в «Критике чистого разума» и в «Критике практического разума». В «Критике чистого разума» Кант пишет, что «без какого-нибудь Бога и невидимого нам теперь мира, на который мы возлагаем надежды, прекрасные идеи нравственности вызывают, правда, одобрение и удивление, но не служат мотивом намерений и их осуществления» (В 841 / А 813; АА 3, 527)⁶. При всех попытках толкования данного места сложно спорить с тем, что при дословном его прочтении оно оставляет возможность утверждать, что в данном случае Кант относит веру в Бога и бессмертие души к обязательным условиям возможности действительности категорического императива. А это в свою очередь давало на протяжении веков исследователям повод говорить о пережитках эвдемонизма докритического периода, с которыми мы здесь встречаемся⁷. Это место присутствует в первом издании «Критики чистого разума» и остается без изменений во втором издании этого сочинения. Однако в «Критике практического разума», т.е. менее чем через год⁸, постулат бытия Бога и в еще большей степени постулат

⁶ Кант И. Критика чистого разума. С. 476.

⁷ См.: Schmitz H. Was wollte Kant. Bonn, 1989. S. 81–100.

⁸ Есть основание предполагать, что, хотя на обложке первого издания «Критики практического разума» значится 1788 г., фактически оно вышло в декабре 1787 г., что в целом в то время было вполне распространенной практикой (см.: Klemme H. The origin and aim of Kant's «Critique of Practical Reason» // Kant's «Critique of Practical Reason». Cambridge, 2010. P. 14).

бессмертия души предстают в видоизмененном виде, исключающем возможность приписывания Канту введения какой-либо гетерономности и эвдемонизма. При этом в самих печатных работках Канта мы не видим никакого намека на промежуточные стадии развития кантовской мысли в осмыслении этого вопроса. Обращение к лекционному наследию, и прежде всего к записям кантовских лекций по философскому учению о религии, позволяет восстановить эти отсутствующие звенья и сделать вывод о том, что между этими двумя вариантами нет противоречия. Напротив, версию второй «Критики» следует рассматривать как последовательное развитие заложенной еще в первой «Критике» идеи⁹.

В прояснении подобного рода «темных мест» часто полезны бывают записи лекционных курсов Канта и некоторые его черновые заметки. В данном направлении в отечественном кантоведении также было сделано немало. Основание работы в этом направлении было заложено уже давно. В частности, мы видим перевод лекций по логике (Йеше)¹⁰ и педагогике¹¹ в восьмитомнике собрания сочинений Канта. Однако особенно заметное продвижение в этом направлении мы отмечаем в последние пару десятилетий. Так, у нас имеется перевод некоторых кантовских черновых заметок¹², а также кантовских лекций по этике¹³, философскому учению о религии¹⁴, логике¹⁵, физической географии¹⁶. В то же время стоит отметить, что данные переводы в большинстве случаев сделаны на основе одного выбранного манускрипта и не содержат подробного обзора параллельных мест, сходств и различий в освещении сходных тем в иных имеющихся манускриптах того же самого (или аналогичного) лекционного курса. Если же попытки подобного учета параллельных мест в иных манускриптах и проводятся (как, например, в случае перевода лекций по философскому учению о религии), они все равно оказываются весьма ограниченными, выборочными и остаются на уровне простого их перевода, без критического осмысления встречающихся различий. Тогда как именно последнее было бы особенно интересно с исследовательской точки зрения.

В то же время есть некоторые лекционные курсы, ни один из имеющихся манускриптов которых не переведен на русский целиком. К их числу можно отнести не только уже упомянутые выше лекции по физической географии, но также, например, лекции по метафизике, которые могли бы помочь разрешить целый ряд «темных мест» первой «Критики» и из которых переведены лишь отдельные фрагменты¹⁷. Но еще более важным упущением представляется отсутствие на данный момент перевода на русский язык манускрипта кантовского лекционного курса по естественному праву

⁹ См.: Крыштон Л.Э. Учение о постулатах в «Лекциях о философском учении о религии» // Кантовский сборник. 2015. № 2 (52). С. 49–61.

¹⁰ Кант И. Логика // Кант И. Сочинения: в 8 т. Т. 8. М., 1994. С. 266–398.

¹¹ Кант И. О педагогике // Там же. С. 399–462.

¹² Кант И. Из рукописного наследия (материалы к «Критике чистого разума», *Opus postumum*). М., 2000.

¹³ Кант И. Лекции по этике. М., 2000.

¹⁴ Кант И. Лекции о философском учении о религии. М., 2016.

¹⁵ Кант И. Венская логика. М., 2022.

¹⁶ Кант И. Физическая география. Ч. 1. Калининград, 2023.

¹⁷ См.: Кант И. Из лекций по метафизике // Кант И. Из рукописного наследия (материалы к «Критике чистого разума», *Opus postumum*). М., 2000. С. 134–218.

(«Естественное право Файерабенда»), проливающего свет не только на в целом недостаточно хорошо изученную у нас философию права Канта, но также и на взаимосвязь этики и права в кантовской философии. Этот лекционный курс также сегодня переведен на русский лишь частично¹⁸.

Манускрипт «Естественное право Файерабенда» занимает сегодня совершенно уникальное положение. В отличие от остальных лекционных курсов, в случае которых мы располагаем несколькими (и даже порой достаточно солидным числом) вариантами записи, курс по естественному праву дошел до нас только в одной-единственной версии, принадлежащей Готфриду Файерабенду. Этот манускрипт датируется 1784 г., хотя имеются расхождения в отношении того, к какому его относить семестру: сам Файерабэнд датировал его летним семестром, тогда как большинство исследователей сегодня склоняются к тому, чтобы датировать его зимним семестром 1784 г. Однако бесспорным остается то, что этот курс читался Кантом в период завершения работы над «Основоположением к метафизике нравов», результатом чего являются многочисленные смысловые совпадения с этим сочинением, встречающиеся на страницах манускрипта.

Данный лекционный курс в последнее десятилетие привлек к себе большой интерес¹⁹. Во многом этому способствовали появившиеся относительно недавно критические издания этого текста на немецком языке²⁰, а также его переводы на другие европейские языки – итальянский²¹, португальский²², английский²³. Интересны эти лекции прежде всего тем, что позволяют разрешить как минимум две существовавшие до этого в кантоведении проблемы – ответить на вопрос о том, задумывал ли Кант изначально философию права в качестве составной части своей философской системы и как она связана с его моральной философией.

На протяжении долгого времени сохранялось представление о том, что философия права была поздним изобретением Канта. Ее зарождение в таком

¹⁸ См.: *Кант И.* Естественное право Файерабенда. Введение // Кантовский сборник. 2016. Т. 35. № 3. С. 75–81; *Он же.* Естественное право Файерабенда. Введение (окончание) // Кантовский сборник. 2016. Т. 35. № 4. С. 56–62; *Он же.* *Jus publicum universale absolutum.* Лекции по естественному праву Файерабенда (фрагмент) // Кантовский сборник. 2017. № 3 (36). С. 77–82.

¹⁹ См.: *Guyer P.* Stellenindex und Konkordanz zum Naturrecht Feyerabend. Tl. 1: Einleitung des Naturrechts Feyerabend // *Ratio Juris.* 2012. Vol. 25. P. 110–116; *Hirsch Ph.-A.* Kants Einleitung in die Rechtslehre von 1784. Immanuel Kants Rechtsbegriff in der Moralvorlesung «Mrongovius II» und der Naturrechtsvorlesung «Feyerabend» von 1784 sowie in der «Metaphysik der Sitten» von 1797. Göttingen, 2012; *Sadun Bordoni G.* Introduzione // *Kant I.* Lezioni sul Diritto Naturale (Naturrecht Feyerabend). Milano, 2016. P. 9–50; *Хинске Н.* Незамеченный комментарий Канта 1784 года к «Основоположению к метафизике нравов» (1785) // *Историко-философский ежегодник* 2014. М., 2014. С. 31–38.

²⁰ *Delfosse H.P., Hinske N., Sadun Bordoni G.* Kant-Index. Stellenindex und Konkordanz zum «Naturrecht Feyerabend». Bd. 30. Stuttgart-Bad Cannstatt, 2010–2014.

²¹ *Kant I.* Lezioni sul Diritto Naturale (Naturrecht Feyerabend). Testo tedesco a fronte. Milano, 2016.

²² *Kant I.* Direito Natural Feyerabend (Curso de Direito Natural (1784), segundo as anotações do aluno Gottfried Feyerabend). Introdução // *Cadernos de Filosofia Alemã.* 2010. No. 15. P. 97–113. В ближайшее время планируется публикация перевода всего текста «Естественного права Файерабенда» на португальский: *Direito Natural Feyerabend / Trad. M.F. Hulshof e F. Costa Mattos.* Rio de Janeiro, 2025 (в печати).

²³ *Kant I.* Natural Right Course Lecture Notes by Feyerabend // *Kant I.* Lectures and Drafts on Political Philosophy. Cambridge, 2016. P. 81–180.

случае относили лишь к середине 90-х гг. XVIII в.²⁴, а единственным источником для ее изучения оказывалось «Учение о праве» «Метафизики нравов» (1797). Взгляд этот подкреплялся текстологически: в «Основоположении к метафизике нравов» философско-правовые вопросы Кантом совершенно игнорируются, и делать какие-то однозначные выводы относительно непосредственно права и его связи с моралью и категорическим императивом на основе текста одного лишь «Основоположения» при всем желании не удавалось. Из этого отсутствия каких-то явных намеков на философию права в первых кантовских работах по практической философии критического периода и делался вывод о том, что в 80-е гг. философия права как таковая Кантом и вовсе не задумывалась, и стала поздней доработкой. Эта проблема разрешается благодаря самому факту существования манускрипта «Естественное право Файерабенда» и датирования его 1784 г., так как одного этого достаточно, чтобы опровергнуть состоятельность теории позднего генезиса философии права.

Вторая из упомянутых выше проблем – прояснение связи между философией права и моральной философией – также достаточно легко разрешается при работе с «Естественным правом Файерабенда». При работе только лишь с печатными сочинениями, а именно с «Основоположением» и «Метафизикой нравов», остается непроясненным вопрос, являются ли этика и правовая система независимыми друг от друга или система права представлялась Канту как все-таки выводимая из этических основоположений, а именно из верховного принципа – категорического императива. Обращение же к «Естественному праву Файерабенда» дает однозначный ответ на этот вопрос. Во введении к курсу естественного права Кант развивает понятие права в тесной связи с разбором понятия свободы и морального представления о человеке как о цели самой по себе, что исключает возможность обоснования гипотезы о независимости права от этики в кантовской философии. Помимо «Естественного права Файерабенда» свет на данную проблему был бы способен пролить и еще один манускрипт – манускрипт лекций Канта по моральной философии «*Moral Mrgongovius II*»²⁵, также на данный момент не переведенный на русский язык.

Приведенные конкретные иллюстрации наглядно подтверждают, сколь большое значение в современном кантоведении играет изучение лекционного наследия Канта и сколь важно и в отечественном кантоведении продвигаться дальше в изучении и переводе имеющихся записей лекционных курсов.

Список литературы

- Кант И. *Jus publicum universale absolutum*. Лекции по естественному праву Файерабенда (фрагмент) / Пер. с нем. Л.Э. Крыштоп // Кантовский сборник. 2017. № 3 (36). С. 77–82.
- Кант И. *Венская логика* / Пер. с нем. А.М. Харитоновой, Л.Э. Крыштоп; общ. ред. А.Н. Круглова. М.: Канон+, 2022.

²⁴ См.: *Brandt R. Das Erlaubnisgesetz, oder: Vernunft und Geschichte in Kants Rechtslehre // Rechtsphilosophie der Aufklärung. Symposium Wolfenbüttel. Berlin, 1982. S. 233–285; Brandt R. Immanuel Kant – was bleibt? Hamburg, 2010.*

²⁵ См.: *Hirsch Ph.-A. Kants Einleitung in die Rechtslehre von 1784. S. 10–20, 78–112.*

- Кант И.* Естественное право Файерабенда. Введение / Пер. с нем. Л.Э. Крыштоп // Кантовский сборник. 2016. Т. 35. № 3. С. 75–81.
- Кант И.* Из рукописного наследия (материалы к «Критике чистого разума», *Opus postumum*) / Пер. с нем. под ред. В.А. Жучкова. М.: Прогресс-Традиция, 2000.
- Кант И.* Критика чистого разума / Пер. с нем. Н.О. Лосского. М.: Мысль, 1994.
- Кант И.* Лекции о философском учении о религии / Пер. с нем. Л.Э. Крыштоп. М.: Канон+, 2016.
- Кант И.* Лекции по этике / Пер. с нем. А.К. Судакова, В.В. Крылова. М.: Наука, 2000.
- Кант И.* Логика / Пер. с нем. И.К. Маркова, В.А. Жучкова // *Кант И.* Сочинения: в 8 т. Т. 8 / Под ред. А.В. Гульги. М.: Чоро, 1994. С. 266–398.
- Кант И.* О педагогике / Пер. с нем. М.И. Любомудрова // *Кант И.* Сочинения: в 8 т. Т. 8 / Под ред. А.В. Гульги. М.: Чоро, 1994. С. 399–462.
- Кант И.* Физическая география. Ч. 1 / Пер. с нем. С.Б. Колбаневой, А.П. Портнягина; научный ред. А.В. Левченков; под ред. Л.В. Зубиной, Л.А. Гимбицкой, А.В. Сивковой. Калининград: Музей-заповедник «Музей Мирового океана», 2023.
- Кант И.* Естественное право Файерабенда. Введение (окончание) / Пер. с нем. Л.Э. Крыштоп // Кантовский сборник. 2016. Т. 35. № 4. С. 56–62.
- Крыштоп Л.Э.* Учение о постулатах в «Лекциях о философском учении о религии» // Кантовский сборник. 2015. № 2 (52). С. 49–61.
- Хинске Н.* Незамеченный комментарий Канта 1784 года к «Основоположению к метафизике нравов» (1785) / Пер. с нем. Л.Э. Крыштоп // Историко-философский ежегодник'2014. М.: Наука, 2014. С. 31–38.
- Brandt R.* Das Erlaubnisgesetz, oder: Vernunft und Geschichte in Kants Rechtslehre // *Rechtsphilosophie der Aufklärung. Symposium Wolfenbüttel* / Hrsg. von R. Brandt. Berlin: De Gruyter, 1982. S. 233–285.
- Brandt R.* Immanuel Kant – was bleibt? Hamburg; Meiner Verlag, 2010.
- Delfosse H.P., Hinske N., Sadun Bordonni G.* Kant-Index. Stellenindex und Konkordanz zum «*Naturrecht Feyerabend*». Bd. 30. Stuttgart-Bad Cannstatt: Fromann-Holzboog, 2010–2014.
- Fößel T.P.* Die Offenbarungstheologie Karl Rahners. Eine einführende Skizze. Bonn: Universitätsverlag, 2009.
- Guyer P.* Stellenindex und Konkordanz zum *Naturrecht Feyerabend*. Tl. 1: Einleitung des *Naturrechts Feyerabend* // *Ratio Juris*. 2012. Vol. 25. P. 110–116.
- Hirsch Ph.-A.* Kants Einleitung in die Rechtslehre von 1784. Immanuel Kants Rechtsbegriff in der *Moralvorlesung «Mrongovius II»* und der *Naturrechtsvorlesung «Feyerabend»* von 1784 sowie in der «*Metaphysik der Sitten*» von 1797. Göttingen: Universitätsverlag, 2012.
- Kant I.* *Direito Natural Feyerabend* (Curso de *Direito Natural* (1784), segundo as anotações do aluno Gottfried Feyerabend). Introdução // *Cadernos de Filosofia Alemã*. 2010. No. 15. P. 97–113.
- Kant I.* *Lezioni sul Diritto Naturale* (*Naturrecht Feyerabend*). Testo tedesco a fronte / A cura di N. Hinske, G. Sadun Bordonni. Milano: Bompiani, 2016.
- Kant I.* *Natural Right Course Lecture Notes by Feyerabend* // *Kant I.* *Lectures and Drafts on Political Philosophy* / Transl. by F. Rauscher, K.R. Westphal. Cambridge: Cambridge University Press, 2016. P. 81–180.
- Kilby K.* *Karl Rahner. Theology and Philosophy*. London: Psychology Press, 2004.
- Klemme H.* The origin and aim of Kant's «*Critique of Practical Reason*» // *Kant's «Critique of Practical Reason»* / Ed. by E. Reath. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. P. 11–30.
- Rahner K.* *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*. Freiburg; Basel; Wien: Herder Verlag, 1977.
- Sadun Bordonni G.* *Introduzione* // *Kant I.* *Lezioni sul Diritto Naturale* (*Naturrecht Feyerabend*) / A cura di N. Hinske, G. Sadun Bordonni. Milano: Bompiani, 2016. P. 9–50.
- Schmitz H.* *Was wollte Kant*. Bonn: Bouvier, 1989.

Kant and contemporary Kant studies: achievements and prospects*

Ludmila E. Krysh-top

Patrice Lumumba Peoples' Friendship University of Russia (RUDN University). 6 Miklukho-Mak-laya Str., Moscow, 117198, Russian Federation; e-mail: krysh-top-le@rudn.ru

The article concerns two issues – the significance of Kantian philosophy today and the prospects for the development of Russian Kantian studies. The first part of the article summarizes some aspects of the significance of Kantian philosophy in and for the contemporary world. To such aspects the author of the article refers the Copernican turn and Kantian ethical apriorism. The Copernican Turn had a significant influence on the subsequent development of the theory of knowledge. It also had a significant impact on other areas of philosophical knowledge such as philosophy of religion and philosophical theology. As an example the article considers the transcendental theology of K. Rahner, which emerged under the influence of Kantian philosophy and formed the basis of the concept of “anonymous Christian”. Kantian ethics states the position that there is a universal, human-independent moral norm, which human beings should follow with unconditional necessity. This position opposes the development of various forms of consequentialism and is particularly important in contemporary debates on the problems of applied ethics. The second part of the article presents a brief overview of the achievements of Russian Kantian studies in the field of translations of Kantian works. All of Kant's printed works have been translated into Russian. Some of them are available in some different translations. At the same time, the author of the article draws attention to the fact that the study of Kant's lecture heritage is of great importance for contemporary Kant studies. Kant's lecture notes can clarify a number of “dark places” in all areas of Kantian philosophy. Although some notes of Kant's lecture courses have been translated into Russian, work in this direction should be continued. Particularly important at this stage of the development of world Kant studies is the research and translation of the manuscript *Natural Right of Feyerabend*.

Keywords: Kant, Kant studies, ethics, Copernican turn, lecture notes, natural right, philosophy of law

For citation: Krysh-top, L.E. “Kant i sovremennoe kantovedenie: dostizheniya i perspektivy” [Kant and contemporary Kant studies: achievements and prospects], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2025, Vol. 18, No. 2, pp. 42–52. (In Russian)

References

- Brandt, R. “Das Erlaubnisgesetz, oder: Vernunft und Geschichte in Kants Rechtslehre”, *Rechtsphilosophie der Aufklärung. Symposium Wolfenbüttel*, ed. by R. Brandt. Berlin: De Gruyter, 1982, S. 233–285.
- Brandt, R. *Immanuel Kant – was bleibt?* Hamburg: Meiner Verlag, 2010.
- Delfosse, H.P., Hinske, N. & Sadun Bordoni, G. *Kant-Index. Stellenindex und Konkordanz zum ‘Naturrecht Feyerabend’*, Bd. 30. Stuttgart-Bad Cannstatt: Fromann-Holzboog, 2010–2014.
- Fößel, T.P. *Die Offenbarungstheologie Karl Rahners. Eine einführende Skizze*. Bonn: Universitätsverlag, 2009.
- Guyer, P. “Stellenindex und Konkordanz zum Naturrecht Feyerabend. Tl. 1: Einleitung des Naturrechts Feyerabend”, *Ratio Juris*, 2012, Vol. 25, pp. 110–116.

* This research has been performed within the project No. 24-28-01183, “Philosophical theology: essence, history, perspectives” supported by the Russian Science Foundation (RSF), <https://rscf.ru/en/project/24-28-01183/>.

- Hinski, N. "Nezamechennyj kommentarij Kanta 1784 goda k "Osnovopolozheniju k metafiziki nravov" (1785)" [An Annotated Kant's Commentary to the 'Groundwork of the Metaphysics of Morals' (1785) from 1784], transl. by L.E. Krysh-top, *Istoriki-filosofskii jezhegodnik* [History of Philosophy Yearbook], 2014, pp. 31–38. (In Russian)
- Hirsch, Ph.-A. *Kants Einleitung in die Rechtslehre von 1784. Immanuel Kants Rechtsbegriff in der Moralvorlesung 'Mrongovius II' und der Naturrechtsvorlesung 'Feyerabend' von 1784 sowie in der 'Metaphysik der Sitten' von 1797*. Göttingen: Universitätsverlag, 2012.
- Kant, I. "Direito Natural Feyerabend (Curso de Direito Natural (1784), segundo as anotações do aluno Gottfried Feyerabend). Introdução", *Cadernos de Filosofia Alemã*, 2010, No. 15, pp. 97–113.
- Kant, I. "Jestestvennoje pravo Fajerabjenda. Vvedeniye" [Natural Law of Feyerabend. Introduction], transl. by L.E. Krysh-top, *Kantovskii sbornik* [Kant review], 2016, No. 3 (35), pp. 75–81. (In Russian)
- Kant, I. "Jestestvennoje pravo Fajerabjenda. Vvedeniye (okonchanie)" [Natural Law of Feyerabend. Introduction (the end)], transl. by L.E. Krysh-top, *Kantovskii sbornik* [Kant review], 2016, No. 4 (35), pp. 56–62. (In Russian)
- Kant, I. "Jus publicum universale absolutum. Lektsii po estestvennomu pravu Faierabenda (fragment)" [Natural Law of Feyerabend (fragment)], transl. by L.E. Krysh-top, *Kantovskii sbornik* [Kant review], 2017, No. 3 (36), pp. 77–82. (In Russian)
- Kant, I. "Logika" [Logic], transl. by I.K. Markov, V.A. Zhuchkov, in: I. Kant, *Sochineniya* [Writings], Vol. 8, ed. by A.V. Gulyga. Moscow: Choro Publ., 1994, pp. 266–398. (In Russian)
- Kant, I. "Natural Right Course Lecture Notes by Feyerabend", in: I. Kant, *Lectures and Drafts on Political Philosophy*, transl. by F. Rauscher, K.R. Westphal. Cambridge: Cambridge University Press, 2016, pp. 81–180.
- Kant, I. "O pedagogike" [On Pedagogy], transl. by M.I. Lyubomudrov, in: I. Kant, *Sochineniya* [Writings], Vol. 8, ed. by A.V. Gulyga. Moscow: Choro Publ., 1994, pp. 399–462. (In Russian)
- Kant, I. *Fizicheskaya geografiya, Ch. 1* [Physical Geography, Part 1], transl. by S.B. Kolbaneva, A.P. Portnyagin, ed. by L.V. Zubina, L.A. Gimbitskaya, A.V. Sivkova. Kaliningrad: Muzei-zapovednik "Muzei Mirovogo okeana" Publ., 2023. (In Russian)
- Kant, I. *Iz rukopisnogo naslediya (materialy k 'Kritike chistogo razuma', 'Opus postumum')* [From the handwritten heritage (materials for the 'Critique of Pure Reason', 'Opus postumum')], ed. by V.A. Zhuchkov. Moscow: Progress-Traditsiya Publ., 2000. (In Russian)
- Kant, I. *Kritika chistogo razuma* [Critique of Pure Reason], transl. by N.O. Losskii. Moscow: Mysl' Publ., 1994. (In Russian)
- Kant, I. *Lektsii po etike* [Lectures on Ethics], transl. by A.K. Sudakov and V.V. Krylov. Moscow: Nauka Publ., 2000. (In Russian)
- Kant, I. *Lekzii o filosofskom uchenii o religii* [Lectures on philosophical doctrine of religion], transl. by L.E. Krysh-top. Moscow: Kanon+ Publ., 2016. (In Russian)
- Kant, I. *Lezioni sul Diritto Naturale (Naturrecht Feyerabend). Testo tedesco a fronte*, ed. by N. Hinske, G. Sadun Bordoni. Milano: Bompiani, 2016.
- Kant, I. *Venskaya logika* [Vienna Logic], transl. by A.M. Kharitonova, L.E. Krysh-top, ed. by A.N. Krouglov. Moscow: Kanon+ Publ., 2022. (In Russian)
- Kilby, K. *Karl Rahner. Theology and Philosophy*. London: Psychology Press, 2004.
- Klemme, H. "The origin and aim of Kant's 'Critique of Practical Reason'", *Kant's 'Critique of Practical Reason'*, ed. by E. Reath. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, pp. 11–30.
- Krysh-top, L.E. "Uchenie o postulatakh v 'Lektsiyakh o filosofskom uchenii o religii'" [Postulates Doctrine in 'Lecture Notes on Philosophical Teaching on Religion'], *Kantovskii sbornik* [Kant review], 2015, No. 2 (52). C. 49–61. (In Russian)
- Rahner, K. *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*. Freiburg; Basel; Wien: Herder Verlag, 1977.
- Sadun Bordoni, G. "Introduzione", in: I. Kant, *Lezioni sul Diritto Naturale (Naturrecht Feyerabend)*, ed. by N. Hinske, G. Sadun Bordoni. Milano: Bompiani, 2016, pp. 9–50.
- Schmitz, H. *Was wollte Kant*. Bonn: Bouvier, 1989.

Н.А. Дмитриева

КАНТ В РОССИИ: ТЕМЫ, ПРОБЛЕМЫ, ЛАКУНЫ

Дмитриева Нина Анатольевна – доктор философских наук, профессор. Московский педагогический государственный университет. Российская Федерация, 119991, г. Москва, ул. Малая Пироговская, д. 1, стр. 1; научный директор Академии Кантианы. Балтийский федеральный университет имени И. Канта. Российская Федерация, 236041, г. Калининград, ул. А. Невского, д. 14; e-mail: na.dmitrieva@mpgu.su; ndmitrieva@kantiana.ru

Ответ на вопрос об актуальности философии Канта неизбежно сопряжен с осмыслением итогов исследовательской работы, ее достижений и «белых пятен». Рецепция философии Канта в России была и остается вписанной в европейский, а в наши дни – мировой контекст кантоведения. Поэтому поиск ответа на поставленный вопрос автор начинает с обозначения тех проблем, на которые приходится фокус современных исследований, и показывает, что в них активное участие принимают и российские ученые. Затем следует тезис о том, что философия Канта заняла прочное место в русской интеллектуальной культуре и что это зафиксировано в результатах исследований, проведенных в последние четверть века. Далее формулируются методологические требования к проведению исследований, посвященных рецепции кантовских идей в России: обращение к архивным и/или другим малоизвестным материалам философов «второго плана» и учет европейского контекста для адекватной реконструкции специфики и содержания русской рецепции Канта. Для демонстрации продуктивности этих требований приведены тематические примеры, которые одновременно являются ближайшими исследовательскими задачами при дальнейшей разработке истории восприятия Канта в России: 1) кантианство и трансцендентальная философия в русских духовных академиях, 2) рецепция в России разных сочинений Канта в отдельности, 3) Кант в русском неокантианстве, 4) осмысление Канта в послереволюционный период. Заполнение этих лагун существенно обогатит и российское кантоведение, и историю русской философии.

Ключевые слова: кантоведение, русская кантиана, трансцендентальная философия, философская рецепция, архив

Для цитирования: *Дмитриева Н.А.* Кант в России: темы, проблемы, лакуны // Философский журнал / Philosophy Journal. 2025. Т. 18. № 2. С. 53–62.

Интерес к Канту как оригинальному и глубокому философу возник в Германии сразу после публикации им «Критики чистого разума» в 1781 г., довольно быстро распространился за пределы Пруссии, не был утрачен за прошедшие столетия и достиг в наши дни, пожалуй, нового пика. Каждая эпоха

и каждое поколение мыслителей разных стран и культур обращались и продолжают обращаться к кантовской философии в поисках ответов на злободневные вопросы самого широкого спектра человеческой деятельности – от воспитания до науки, экономики и социальной политики.

Фокус современных исследований приходится, на мой взгляд, на вопросы практической философии в широком смысле этого слова. Это, во-первых, многоаспектный анализ категорического императива в его социальном измерении, предлагаемом «формулой человечности»: «*Поступай так, чтобы ты никогда не относился к человечеству, как в твоём лице, так и в лице всякого другого, только как к средству, но всегда в то же время и как к цели*»¹, – и применимости этой формулы к осмыслению проблем глобальной бедности, глобальной эксплуатации, глобальной миграции и глобальной же милитаризации современного мира, т.е. всех тех проблем, источником которых является современный глобальный капитализм²; во-вторых, защита и новое обоснование выработанного Кантом понятия о человеческом достоинстве, фундирующего все современное понимание прав человека и подвергающегося нападкам за его «абсолютность» со стороны тех, кто продвигает так называемый «реализм ценностей»³; в-третьих, остроактуальное – в свете современной политической повестки – обсуждение возможности совмещения принципов этики и политики, кантовское осмысление которых имеет единое основание в его теории свободы⁴, а также тесно связанный с этой проблемой вопрос о принципиальной возможности вечного мира и его условий⁵; в-четвертых, рефлексия о просвещении, приобретшая особую актуальность в силу появления новых форм «несовершеннолетия»: интеллектуальной доверчивости и интеллектуального же приспособленчества, провоцируемых, не в последнюю очередь, массмедийными манипуляциями⁶. В-пятых, новейшей проблемой, решение которой философы с недавнего времени стали искать с помощью кантианских идей, стал вопрос о когнитивной

¹ Кант И. Основоположение к метафизике нравов // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. III. М., 1997. С. 169. См.: Чалый В.А. К чему мы должны относиться как к цели? Кантовский ответ и его современное значение // Вопросы философии. 2021. № 4. С. 98–109.

² См. исследования Мартина Штикера, напр.: *Sticker M. Poverty, Exploitation, Mere Things and Mere Means // Ethical Theory and Moral Practice. 2023. Vol. 26. P. 191–207.*

³ См. фундаментальное исследование Оливера Зензена, придавшее новый импульс всей дискуссии: *Sensen O. Kant on Human Dignity. Berlin, 2011*; а также работу Алексея Круглова о современном осмыслении этой проблемы в России: *Круглов А.Н. О кантовском понятии человеческого достоинства сегодня // Кантовский сборник. 2024. Т. 43. № 1. С. 47–75.*

⁴ См., напр., исследование Паулины Кляйнгельд с обзором дискуссии по этой проблеме: *Kleingeld P. Kant's Formula of Autonomy: Continuity or Discontinuity? // Philosophia. 2023. Vol. 51. P. 555–569.* А также см.: *Зильбер А.С. Нежелательная уступка: Кантова критика политической философии Х. Гарве // Кантовский сборник. 2020. Т. 39. № 1. С. 58–76.*

⁵ Емкое изложение этого вопроса см. в новейшей книге Маркуса Виллашека: *Willaschek M. Kant. Die Revolution des Denkens. München, 2023. S. 35–45.*

⁶ См. серию статей в «Кантовском сборнике» за 2023 г., в особенности: *Круглов А.Н. Кантовское понятие просвещения и его альтернативы // Кантовский сборник. 2023. Т. 42. № 2. С. 16–39*; *Мартинез Л. Несколько замечаний о разнице между [объективным] убеждением (Überzeugung) и внушенным убеждением (Überredung) // Кантовский сборник. 2023. Т. 42. № 2. С. 95–110*; и др.

и моральной агентности искусственного интеллекта – можно вести речь о своего рода кантовской критике искусственного интеллекта⁷.

Количество ученых, увлеченных идеями кантовской философии, растет с каждым поколением экспоненциально. На данный момент в мире насчитывается более тридцати межинституциональных и межгосударственных исследовательских центров, групп и научных обществ, деятельность которых направлена на исследование и популяризацию философии Канта. И тем не менее без всякого преувеличения можно утверждать, что в интеллектуальной культуре России философия Канта заняла совершенно особенное место: ни один сколько-нибудь значимый российский мыслитель не прошел мимо его философии.

По слову В.С. Соловьева, Канту принадлежит «заслуга великого возбуждителя»⁸, причем не только важнейших философских вопросов, но и самостоятельных философских концепций, систем и даже направлений. Это равным образом справедливо и по отношению к классической немецкой философии, которая – что логично и общеизвестно – рассматривала себя как продолжение критической философии, полагая, что в своих системах дополняет, уточняет и исправляет «оплошности», допущенные Кантом, и по отношению к относительно молодой русской философии XIX – начала XX вв.: не только для университетских профессоров и их коллег в духовных академиях, но и для мыслителей, не аффилированных ни с какими научно-образовательными институциями, философия Канта стала одновременно незаменимой школой мысли, импульсом для создания собственных философских учений и питательной средой для развития их мировоззрений.

Предваряя выход в 1993 г. первого тома русско-немецкого собрания сочинений Канта, Н.В. Мотрошилова отметила, что философия Канта стала для духовной культуры России «...удивительным, до сих пор еще недостаточно оцененным и осмысленным феноменом весьма глубокого воздействия»⁹. С момента написания этих слов прошло более тридцати лет, и в отношении осмысления этого феномена было сделано действительно много. Прежде всего необходимо указать два «прорывных» исследования рецепции Канта в России, продолживших на новом историческом этапе традицию, восходящую в своей основательности к Г.Г. Шпету (1922)¹⁰ и В.В. Зенковскому (1948–1950). Я имею в виду книги А.Н. Круглова¹¹, которые должны быть, на мой взгляд, настольными для каждого, кого интересует присутствие образа Канта и кантовских идей в русской культуре. Все же, несмотря на энциклопедическую насыщенность этих работ, они только пролагают

⁷ См., напр.: Kant and Artificial Intelligence. Berlin; Boston, 2022; Рожин Д.О. Критика проекта «сильного» искусственного интеллекта с позиций теоретической философии И. Канта // Вопросы философии. 2024. № 4. 18–29.

⁸ Соловьев В.С. Кант // Соловьев В.С. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 441.

⁹ Мотрошилова Н.В. Предисловие. II // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. 1. М., 1993. С. 43.

¹⁰ См.: Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии. I. М., 2008.

¹¹ См.: Круглов А.Н. Кант и кантовская философия в русской художественной литературе. М., 2012; Он же. Философия Канта в России в конце XVIII – первой половине XIX веков. М., 2009; а также расширенное, исправленное и дополненное издание: Он же. Философия Канта в России. Калининград, 2024. В издании 2024 г. на с. 9–12 см. подробную библиографию публикаций о Канте в России последних 30 лет, а также более ранних эпох.

современным исследователям путь к глубокому изучению места и роли Канта и кантианства в истории русской философии, но ни в коем случае его не исчерпывают. Возможность такого изучения дают первоисточники, причем не только растиражированные тексты звезд первой величины и популярности, но и тексты *deorum minorum*. Полузабытые сочинения и конспекты лекционных курсов, малотиражные периодические издания, малоизвестные переводы кантовских и кантианских текстов, зачастую сопровождаемые предисловиями и/или комментариями, и, конечно, архивные материалы – это то, без чего дальнейшее изучение кантовской рецепции в России не будет полноценным и, значит, успешным. К сожалению, по сей день часто можно услышать отговорку «я философ, а не историк» от коллег, не желающих затруднять себя обращением к архивам и источникам «второго плана». К тому же, как указывает А.Н. Круглов, многие историки русской философии «практически никак не учитывают... европейский контекст»¹², который был не только философски релевантен героям их исследований, но и прекрасно им знаком и во многом близок. В результате из исследования в исследование десятилетиями кочуют одни и те же ошибки и предрассудки в отношении кантовской философии, усложняя и искажая понимание не только ее самой, но и богатейшего наследия русской интеллектуальной культуры. Приведу несколько примеров тематических направлений, до недавнего времени остававшихся в тени.

Во-первых, это рецепция кантовской философии в духовно-академической мысли. Казалось бы, в постсоветское время забота о восстановлении в России православной христианской традиции должна была способствовать формированию пристального исследовательского интереса к истории развития философии в стенах духовных академий. Но до сих пор эти исследования носят эпизодический, даже случайный характер. А между тем, как показывают новейшие работы Д.О. Рожина, силами профессоров Московской и Санкт-Петербургской духовных академий, таких как Ф.А. Голубинский, В.Д. Платонов-Кудрявцев, В.Н. Карпов и Алексей И. Введенский, на протяжении всего XIX в. в России формировалась и развивалась трансцендентальная философия, восходящая к Канту. Ключом к анализу концепций, представленных в трудах этих мыслителей, стали архивы и малотиражные издания, позволившие вскрыть те – преимущественно немецкие – философские источники, которыми питались эти концепции¹³.

Во-вторых, во всем массиве разнообразных исследований рецепции кантовской философии в России практически полностью отсутствуют работы, посвященные истории восприятия отдельных кантовских сочинений.

¹² Круглов А.Н. Общее состояние исследований рецепции Канта в русской религиозной философии и его проблемы // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2024. № 115. С. 40.

¹³ См., напр.: Рожин Д.О. Между Кантом и Тренделенбургом: к вопросу о генеалогии теории познания Кудрявцева-Платонова // Кантовский сборник. 2023. Т. 42. № 4. С. 35–68; Он же. Следы кантовского априоризма во взглядах Ф.А. Голубинского и В.Д. Кудрявцева-Платонова // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2024. Т. 28. № 2. С. 344–357; Он же. Эволюция философских идей В.Н. Карпова в контексте его критики «чистого рационализма» Канта // Христианское чтение. 2024. № 1. С. 135–150; Введенский А.И., Рожин Д.О. «Великий рационалист»: Алексей Введенский о Канте в контексте русской кантианы // Кантовский сборник. 2024. Т. 43. № 1. С. 149–180; и др.

В качестве редкого исключения можно указать редакционные тексты русских издателей в двуязычном собрании сочинений Канта, где Т.Б. Длугач и Н.В. Мотрошилова предприняли попытку показать рецепцию в России «Критики чистого разума»¹⁴ и эстетических идей Канта¹⁵, А.Н. Круглов подробно рассмотрел раннюю рецепцию первой, правой части «Метафизики нравов»¹⁶, а Н.В. Мотрошилова – ее же более позднюю рецепцию, от В.С. Соловьева до позднесоветского времени¹⁷; рецепции второй, этической части «Метафизики нравов» посвятили свое послесловие А.А. Гусейнов и А.К. Судаков¹⁸. Но было бы заблуждением полагать, что эти тексты исчерпали поднятую ими тему: они дают импульс и путеводную нить, руководствуясь которой можно и нужно идти в глубь лабиринтов русской рецепции кантовского наследия. Кроме того, остается вопрос: неужели русские философы, писатели и публицисты, многие из которых прекрасно владели немецким языком, не читали, например, кантовские статьи, адресованные широкой публике, из доступного в России «Берлинского ежемесячника»? Конечно, читали, но до сих пор появилось, насколько мне известно, исследование лишь раннего эпизода рецепции в России статьи «Ответ на вопрос: Что такое просвещение?»¹⁹.

В-третьих, исследования первой четверти XXI в. явственно продемонстрировали, что одной из важнейших вех в новейшей истории рецепции кантовской философии в России стало русское неокантианство, которое во многом определило образ всей русской философии конца XIX и первых двух десятилетий XX в. Но каков был его вклад в российское кантоведение и, шире, в русскую кантиану? Немецкие неокантианцы, как известно, основали в 1904 г., в год столетия со дня смерти Канта, научное общество его имени, работающее по сей день, подготовили и издали к 200-летию со дня рождения Канта 11 томов нового собрания его сочинений²⁰. А что было сделано представителями русского неокантианства? Я уже писала о проекте издания серии «Kantiana», основанной Б.А. Фохтом с целью обеспечить неопитов профессиональными введениями в различные проблемы и темы кантовской философии²¹. Но это лишь часть той работы, которую делали

¹⁴ Длугач Т.Б., Мотрошилова Н.В. Послесловие русских эдиторов. Осмысление «Критики чистого разума» в России // *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках. Т. 2. Ч. 2. М., 2006. С. 585–689.

¹⁵ Мотрошилова Н.В., Длугач Т.Б. Введение русских издателей. Восприятие эстетических идей Канта и переводы «Критики способности суждения» в России // *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках. Т. IV. М., 2001. С. 49–61.

¹⁶ Круглов А.Н. Ранняя рецепция «Первых метафизических оснований учения о праве» Канта в России (конец XVIII – первая половины XIX веков) // *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках. Т. V. Ч. 1. М., 2014. С. 723–825.

¹⁷ Мотрошилова Н.В. Рецепция кантовской философии права в России второй половины XIX и XX веков и «Метафизика нравов» Канта // *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках. Т. V. Ч. 1. М., 2014. С. 827–969.

¹⁸ Гусейнов А.А., Судаков А.К. «Метафизика нравов» на русской почве: критическая философия и российский контекст // *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках. Т. V. Ч. 2. М., 2019. С. 341–383.

¹⁹ Каплун В.Л. У истоков российского политического модерна: «подтибрил» ли Радищев свой проект Просвещения у Канта? (И если да, то почему не сослался?) // *Логос.* 2021. Т. 31. № 5. С. 27–57.

²⁰ См.: *Kant I. Werke.* 10 Bde; *Ergänzungsband.* Berlin, 1922–1923.

²¹ Дмитриева Н.А. Русское неокантианство: «Марбург» в России. Историко-философские очерки. М., 2007. С. 254–256, 310.

русские неокантианцы для продвижения кантовских идей. И вопрос о том, что и как рецепировалось и интерпретировалось ими в кантовской философии, по-прежнему нуждается в прояснении.

И, наконец, в-четвертых, до сих пор послереволюционная русская кантиана остается во многом не написанной главой в истории русской философии. В последние годы появилось несколько публикаций, посвященных восприятию философии Канта и кантианства в России в первые два десятилетия советской власти и в годы Великой Отечественной войны²². Но совсем мало известно об отношении к Канту в русском зарубежье²³, где оказались и многие русские неокантианцы, и те, кто в дореволюционное время запомнился нападками на кантовские идеи. Как складывались их отношения с кантовской философией за пределами России? На этот вопрос тоже пока нет исчерпывающего исследовательского ответа.

Подводя итог, можно с полным правом вслед за А.Н. Кругловым утверждать, что в первую четверть нынешнего века «изучение восприятия Канта в России превратилось в отдельную ветвь российского кантоведения»²⁴. Более того, с точки зрения истории влияния кантовских идей на русскую интеллектуальную культуру и современность можно говорить об их актуальной значимости: не было эпохи, в которую кантовская философия была бы забыта или проигнорирована, и в этом отношении ее судьба в России схожа с ее европейской судьбой. Через приобщение к Канту второстепенные, как казалось, философы вдруг раскрываются в подлинной глубине своей мысли и демонстрируют свое подлинное значение в истории философии, долгое время скрытое от взгляда исследователей.

Список литературы

- Введенский А.И., Рожин Д.О.* «Великий рационалист»: Алексей Введенский о Канте в контексте русской кантианы // Кантовский сборник. 2024. Т. 43. № 1. С. 149–180.
- Гусейнов А.А., Судаков А.К.* «Метафизика нравов» на русской почве: критическая философия и российский контекст // *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках. Т. V. Ч. 2. М.: Канон+, 2019. С. 341–383.
- Другач Т.Б., Мотрошилова Н.В.* Послесловие русских эдиторов. Осмысление «Критики чистого разума» в России // *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках. Т. II. Ч. 2. М.: Наука, 2006. С. 585–689.
- Дмитриева Н.А.* Русское неокантианство: «Марбург» в России. Историко-философские очерки. М.: Прогресс-Традиция, 2007.
- Дмитриева Н.А.* «Философы всегда будут восхищаться Кантом...» // Кантовский сборник. 2024. Т. 43. № 1. С. 7–16.
- Зильбер А.С.* Нежелательная уступка: Кантова критика политической философии Х. Гарве // Кантовский сборник. 2020. Т. 39. № 1. С. 58–76.

²² См.: *Щедрина Т.Г., Щедрина И.О., Штольценберг Ю.* Любовь Аксельрод о Канте: осмысление марксистских дискуссий 1920–1930-х годов в СССР // Кантовский сборник. 2024. Т. 43. № 4. С. 155–168; *Дмитриева Н.А.* «Философы всегда будут восхищаться Кантом...» // Кантовский сборник. 2024. Т. 43. № 1. С. 12–14; *Круглов А.Н.* Философия Канта в России. С. 637–687.

²³ См.: *Колеров М.А.* Русский политический Кант после либерализма: С.И. Гессен о юбилее Канта в 1924 году // Кантовский сборник. 2024. Т. 43. № 2. С. 152–159.

²⁴ *Круглов А.Н.* Общее состояние исследований рецепции Канта в русской религиозной философии и его проблемы. С. 35.

- Кант И. Основоположение к метафизике нравов / Пер. с нем. // *Кант И. Сочинения на немецком и русском языках*. Т. III / Под ред. Н.В. Мотрошиловой и Б. Тушлинга. М.: Московский философский фонд, 1997. С. 39–275.
- Каплун В.Л. У истоков российского политического модерна: «подтибрил» ли Радищев свой проект Просвещения у Канта? (И если да, то почему не сослался?) // *Логос*. 2021. Т. 31. № 5. С. 27–57.
- Колеров М.А. Русский политический Кант после либерализма: С.И. Гессен о юбилее Канта в 1924 году // *Кантовский сборник*. 2024. Т. 43. № 2. С. 152–159.
- Круглов А.Н. Философия Канта в России в конце XVIII – первой половине XIX веков. М.: Канон+, 2009.
- Круглов А.Н. Кант и кантовская философия в русской художественной литературе. М.: Канон+, 2012.
- Круглов А.Н. Ранняя рецепция «Первых метафизических оснований учения о праве» Канта в России (конец XVIII – первая половины XIX веков) // *Кант И. Сочинения на немецком и русском языках*. Т. V. Ч. 1. М.: Канон+, 2014. С. 723–825.
- Круглов А.Н. Кантовское понятие просвещения и его альтернативы // *Кантовский сборник*. 2023. Т. 42. № 2. С. 16–39.
- Круглов А.Н. О кантовском понятии человеческого достоинства сегодня // *Кантовский сборник*. 2024. Т. 43. № 1. С. 47–75.
- Круглов А.Н. Общее состояние исследований рецепции Канта в русской религиозной философии и его проблемы // *Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета*. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2024. № 115. С. 34–47.
- Круглов А.Н. Философия Канта в России. Калининград: Изд-во БФУ им. Иммануила Канта, 2024.
- Мартинез Л. Несколько замечаний о разнице между [объективным] убеждением (Überzeugung) и внушенным убеждением (Überredung) // *Кантовский сборник*. 2023. Т. 42. № 2. С. 95–110.
- Мотрошилова Н.В. Предисловие. II // *Кант И. Сочинения на немецком и русском языках*. Т. I. М.: Ками, 1993. С. 42–73.
- Мотрошилова Н.В. Рецепция кантовской философии права в России второй половины XIX и XX веков и «Метафизика нравов» Канта // *Кант И. Сочинения на немецком и русском языках*. Т. V. Ч. 1. М.: Канон+, 2014. С. 827–969.
- Мотрошилова Н.В., Длузач Т.Б. Введение русских издателей. Восприятие эстетических идей Канта и переводы «Критики способности суждения» в России // *Кант И. Сочинения на немецком и русском языках*. Т. IV. М.: Наука, 2001. С. 49–61.
- Рожин Д.О. Критика проекта «сильного» искусственного интеллекта с позиций теоретической философии И. Канта // *Вопросы философии*. 2024. № 4. С. 18–29.
- Рожин Д.О. Между Кантом и Тренделенбургом: к вопросу о генеалогии теории познания Кудрявцева-Платонова // *Кантовский сборник*. 2023. Т. 42. № 4. С. 35–68.
- Рожин Д.О. Следы кантовского априоризма во взглядах Ф.А. Голубинского и В.Д. Кудрявцева-Платонова // *Вестник Российского университета дружбы народов*. Серия: Философия. 2024. Т. 28. № 2. С. 344–357.
- Рожин Д.О. Эволюция философских идей В.Н. Карпова в контексте его критики «чистого рационализма» Канта // *Христианское чтение*. 2024. № 1. С. 135–150.
- Соловьев В.С. Кант // *Соловьев В.С. Сочинения: в 2 т.* Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 441–479.
- Чалый В.А. К чему мы должны относиться как к цели? Кантовский ответ и его современное значение // *Вопросы философии*. 2021. № 4. С. 98–109.
- Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии. I / Отв. ред.-сост., коммент., археограф. работа Т.Г. Щедрина. М.: РОССПЭН, 2008.
- Щедрина Т.Г., Щедрина И.О., Штольценберг Ю. Любовь Аксельрод о Канте: осмысление марксистских дискуссий 1920–1930-х годов в СССР // *Кантовский сборник*. 2024. Т. 43. № 4. С. 155–168.
- Kant and Artificial Intelligence / Ed. by N. Kim, D. Schönecker. Berlin; Boston: De Gruyter, 2022.

- Kant I. Werke / In Gemeinschaft mit H. Cohen, A. Buchenau, O. Buek, A. Görland, B. Kellermann hrsg. von E. Cassirer. 10 Bde.; Ergänzungsband. Berlin: Bruno Cassirer, 1922–1923.*
- Kleingeld P. Kant's Formula of Autonomy: Continuity or Discontinuity? // Philosophia. 2023. Vol. 51. P. 555–569.*
- Sensen O. Kant on Human Dignity. Berlin: De Gruyter, 2011.*
- Sticker M. Poverty, Exploitation, Mere Things and Mere Means // Ethical Theory and Moral Practice. 2023. Vol. 26. P. 191–207.*
- Willaschek M. Kant. Die Revolution des Denkens. München: Beck, 2023.*

Kant in Russia: themes, problems, lacunas

Nina A. Dmitrieva

Moscow Pedagogical State University. 1, 1 Malaya Pirogovskaya Str., Moscow, 119991, Russian Federation; Academia Kantiana, Immanuel Kant Baltic Federal University. 14 A. Nevskogo Str., Kaliningrad, 236041, Russian Federation; e-mail: na.dmitrieva@mpgu.su; ndmitrieva@kantiana.ru

The answer to the question about the relevance of Kant's philosophy is inevitably associated with summarising the outcomes of the research, its achievements and 'white spots'. Reception of Kant's philosophy in Russia was and remains inscribed in the European context, and nowadays – in the world context of Kant studies. Therefore, I begin my search for an answer to the question posed by outlining the problems that are the focus of contemporary research and showing that Russian scholars are also actively involved in it. I then briefly point out that Kant's philosophy has taken a firm place in Russian intellectual culture and that this is documented in the results of research carried out in the last quarter of this century. Next, I formulate the methodological requirements for conducting research on the reception of Kantian ideas in Russia: recourse to archival and/or other little-known materials of 'second-rate' philosophers and consideration of the European context in order to adequately reconstruct the specifics and content of the Russian reception of Kant. In order to demonstrate the productivity of these requirements, I present thematic examples, which are at the same time the immediate research tasks for further elaboration of the history of Kant's reception in Russia: 1) Kantianism and transcendental philosophy in Russian spiritual academies, 2) reception in Russia of Kant's different works separately, 3) Kant in Russian neo-Kantianism, 4) comprehension of Kant in the post-revolutionary period. Filling these lacunas will significantly enrich both Russian Kant studies and the history of Russian philosophy.

Keywords: Kant studies, Russian Kantianism, transcendental philosophy, philosophical reception, archive

For citation: Dmitrieva, N.A. "Kant v Rossii: temy, problemy, lakuny" [Kant in Russia: themes, problems, lacunas], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2025, Vol. 18, No. 2, pp. 53–62. (In Russian)

References

- Chaly, V.A. "K chemu my dolzhny otnosit'sya kak k tseli? Kantovskii otvet i ego sovremennoe znachenie" [What are We to Treat As an End? Kant's Answer and Its Contemporary Relevance], *Voprosy filosofii*, 2021, Vol. 4, pp. 98–109. (In Russian)
- Guseinov, A.A. & Sudakov, A.K. "Metafizika npravov' na russkoi pochve: kriticheskaya filosofiya i rossiiskii kontekst" ['The Metaphysics of Morals' on Russian soil: critical philosophy and Russian context], in: I. Kant, *Sochineniya na nemetskom i russkom yazykakh* [Works in German and Russian], Vol. V, Pt. 2. Moscow: Kanon+ Publ., 2019, pp. 341–383. (In Russian)

- Dlugach, T.B. & Motroshilova, N.V. "Posleslovie russkikh editorov. Osmyslenie 'Kritiki chistogo razuma' v Rossii" [Afterword of Russian editors. Comprehension of 'Critique of Pure Reason' in Russia], in: I. Kant, *Sochineniya na nemetskom i russkom yazykakh* [Works in German and Russian], Vol. II, Pt. 2. Moscow: Nauka Publ., 2006, pp. 585–689. (In Russian)
- Dmitrieva, N.A. *Russkoe neokantianstvo: 'Marburg' v Rossii. Istoriko-filosofskie ocherki* [Russian Neo-Kantianism: 'Marburg' in Russia. Historical and philosophical essays]. Moscow: Progress-Traditsiya Publ., 2007. (In Russian)
- Dmitrieva, N.A. "Philosophers Will Always Admire Kant...", *Kantian Journal*, 2024, Vol. 43 (1), pp. 7–16.
- Kant, I. "Osnovopolozhenie k metafizike нравов" [Groundwork of the Metaphysics of Morals], in: I. Kant, *Sochineniya na nemetskom i russkom yazykakh* [Works in German and Russian], Vol. III, ed. by N.V. Motroshilova and B. Tuschling. Moscow: Moskovskii filosofskii fond Publ., 1997, pp. 39–275. (In Russian)
- Kant, I. *Werke*, in Gemeinschaft mit H. Cohen, A. Buchenau, O. Buek, A. Görland, B. Keller-mann hrsg. von E. Cassirer, 10 Bde.; Ergänzungsband. Berlin: Bruno Cassirer, 1922–1923.
- Kaplun, V.L. "U istokov rossiiskogo politicheskogo moderna: 'podtibril' li Radishchev svoi proekt Prosveshcheniya u Kanta? (I esli da, to pochemu ne soslalsya?)" [At the Origins of Russian Political Modernity: Did Radishchev 'subvert' his project of Enlightenment from Kant? (And if yes, why did not he refer to it?)], *Logos*, 2021, Vol. 31 (5), pp. 27–57. (In Russian)
- Kim, H. & Schönecker, D. (eds.) *Kant and Artificial Intelligence*. Berlin; Boston: De Gruyter, 2022.
- Kleingeld, P. "Kant's Formula of Autonomy: Continuity or Discontinuity?", *Philosophia*, 2023, Vol. 51, pp. 555–569.
- Kolerov, M.A. "Russian Political Kant after Liberalism: Sergey Hessen on 1924 Kant Jubilee", *Kantian Journal*, 2024, Vol. 43 (2), pp. 152–159.
- Krouglov, A.N. *Filosofiya Kanta v Rossii v kontse XVIII – pervoi polovine XIX vekov* [Kant's Philosophy in Russia at the end of XVIII – first half of XIX centuries]. Moscow: Kanon+ Publ., 2009. (In Russian)
- Krouglov, A.N. *Kant i kantovskaya filosofiya v russkoi khudozhestvennoi literature* [Kant and Kantian Philosophy in Russian Art Literature]. Moscow: Kanon+ Publ., 2012. (In Russian)
- Krouglov, A.N. "Rannyyaya retseptsiya 'Pervyykh metafizicheskikh osnovanii ucheniya o prave' Kanta v Rossii (konets XVIII – pervaya poloviny XIX vekov)" [Early Reception of Kant's 'First Metaphysical Foundations of the Doctrine of Right' in Russia (late XVIII – first half of XIX centuries)], in: I. Kant, *Sochineniya na nemetskom i russkom yazykakh* [Works in German and Russian], Vol. V, Pt 1. Moscow: Kanon+ Publ., 2014, pp. 723–825. (In Russian)
- Krouglov, A.N. "Kant's Concept of Enlightenment and Its Alternatives", *Kantian Journal*, 2023, Vol. 42 (2), pp. 16–39.
- Krouglov, A.N. "The Kantian Concept of Human Dignity Today", *Kantian Journal*, 2024, Vol. 43 (1), pp. 47–75.
- Krouglov, A.N. "Obshchee sostoyanie issledovaniya retseptsii Kanta v russkoi religioznoi filosofii i ego problem" [The general state of research of Kant's reception in Russian religious philosophy and its problems], *Vestnik Pravoslavnogo Svyato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta, Seriya 1: Bogoslovie, Filosofiya, Religiovedenie* [Vestnik of the Orthodox Svyato-Tikhonovsky Humanitarian University, Series 1: Theology, Philosophy, Religious Studies], 2024, Vol. 115, pp. 34–47. (In Russian)
- Krouglov, A.N. *Filosofiya Kanta v Rossii* [Kant's Philosophy in Russia]. Kaliningrad: IKBFU Publ., 2024. (In Russian)
- Martinez, L. "Some Remarks about the Difference between Überzeugung and Überredung", *Kantian Journal*, 2023, Vol. 42 (2), pp. 95–110.
- Motroshilova, N.V. "Predislovie II [Preface II]", in: I. Kant, *Sochineniya na nemetskom i russkom yazykakh* [Works in German and Russian], Vol. I. Moscow: Kami Publ., 1993, pp. 42–73. (In Russian)

- Motroshilova, N.V. “Retseptsiya kantovskoi filosofii prava v Rossii vtoroi poloviny XIX i XX vekov i ‘Metafizika nravov’ Kanta” [Reception of Kant’s philosophy of law in Russia in the second half of XIX and XX centuries and Kant’s ‘Metaphysics of Morals’], in: I. Kant, *Sochineniya na nemetskom i russkom yazykakh* [Works in German and Russian], Vol. V, Pt. 1. Moscow: Kanon+ Publ., 2014, pp. 827–969. (In Russian)
- Motroshilova, N.V. & Dlugach, T.B. “Vvedenie russkikh izdatelei. Vospriyatie esteticheskikh idei Kanta i perevody ‘Kritiki sposobnosti suzhdeniya’ v Rossii” [Introduction by Russian publishers. Perception of Kant’s aesthetic ideas and translations of ‘Critique of Judgement’ in Russia], in: I. Kant, *Sochineniya na nemetskom i russkom yazykakh* [Works in German and Russian], Vol. IV. Moscow: Nauka Publ., 2001, pp. 49–61. (In Russian)
- Rozhin, D.O. “Kritika proekta ‘sil’nogo’ iskusstvennogo intellekta s pozitsii teoreticheskoi filosofii I. Kanta” [Critique of Strong Artificial Intelligence’s Project from the Perspective of I. Kant’s Theoretical Philosophy], *Voprosy filosofii*, 2024, No. 4, pp. 18–29. (In Russian)
- Rozhin, D.O. “Between Kant and Trendelenburg: On the Genealogy of Kudryavtsev-Platonov’s Theory of Cognition”, *Kantian Journal*, 2023, Vol. 42 (4), pp. 35–68.
- Rozhin, D.O. “Sledy kantovskogo apriorizma vo vzgliadakh F.A. Golubinskogo i V.D. Kudryavtseva-Platonova” [Traces of Kantian apriorism in the views of F.A. Golubinsky and V.D. Kudryavtsev-Platonov], *RUDN Journal of Philosophy*, 2024, Vol. 28 (2), pp. 344–357. (In Russian)
- Rozhin, D.O. “Evolutsiya filosofskikh idei V.N. Karpova v kontekste ego kritiki ‘chistogo ratsionalizma’ Kanta” [Evolution of V.N. Karpov’s Philosophical Ideas in the Context of His Critique of Kant’s ‘Pure Rationalism’], *Khristianskoye chteniye*, 2024, Vol. 1, pp. 135–150. (In Russian)
- Sensen, O. *Kant on Human Dignity*. Berlin: De Gruyter, 2011.
- Shpet, G.G. *Ocherk razvitiya russkoi filosofii, I* [Sketch of the development of Russian philosophy, I], ed. by T.G. Shchedrina. Moscow: ROSSPEN Publ., 2008.
- Shchedrina, T.G., Shchedrina, I.O. & Stolzenberg, J. “Lyubov Axelrod on Kant: Reflections on Marxist Discussions of the 1920s and 1930s in the USSR”, *Kantian Journal*, 2024, Vol. 43 (4), pp. 155–168.
- Solovyov, V.S. “Kant”, in: V.S. Solovyov, *Sochineniya* [Works], Vol. 2. Moscow: Mysl Publ., 1988, pp. 441–479. (In Russian)
- Sticker, M. “Poverty, Exploitation, Mere Things and Mere Means”, *Ethical Theory and Moral Practice*, 2023, Vol. 26, pp. 191–207.
- Vvedensky, A.I. & Rozhin, D.O. “‘The Great Rationalist’: Alexey Vvedensky on Kant in the Context of Russian Kantiana”, *Kantian Journal*, 2024, Vol. 43 (1), pp. 149–180.
- Willaschek, M. *Kant. Die Revolution des Denkens*. München: Beck, 2023.
- Zilber, A.S. “Inadvisable Concession: Kant’s Critique of the Political Philosophy of Christian Garve”, *Kantian Journal*, 2020, Vol. 39 (1), pp. 58–76.

В.Н. Белов

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ В РОССИИ: КАНТ И НЕОКАНТИАНСТВО

Белов Владимир Николаевич – профессор, доктор философских наук, заведующий кафедрой онтологии и теории познания. Российский университет дружбы народов им. Патриса Лумумбы. Российская Федерация, 117198, г. Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6; e-mail: belov-vn@rudn.ru

В статье, написанной на основе выступления на круглом столе, затрагивается такая важная тема в традиции кантианских исследований, как неокантианство. Обосновывается необходимость обращения к истории развития этого философского направления, ставшего ведущей школой мировой философской и интеллектуальной мысли в конце XIX – начале XX в., а также анализ идей и концептов, полемизировавших с кантовской позицией, возможные перспективы продолжения того варианта развития трансцендентальной философии, который был предложен немецким неокантианством. Указывается на то, что интерес к неокантианству со стороны отечественных исследователей может и должен быть обоснован и тем важным фактом, что единственным иностранным вариантом адаптации и трансформации немецкого неокантианства в его истории стало русское неокантианство. Затрагиваются темы вклада отечественной философской мысли в дело исследования немецкого и русского неокантианства, успехи и сложности на пути таких исследований, намечаются перспективы для более успешного становления российского неокантиановедения.

Ключевые слова: немецкое и русское неокантианство, постнеокантианство, трансцендентальная философия

Для цитирования: Белов В.Н. Трансцендентальная философия в России: Кант и неокантианство // Философский журнал / Philosophy Journal. 2025. Т. 18. № 2. С. 63–69.

Я бы хотел начать свое выступление с отклика на две проблемы, которые были затронуты в предыдущих выступлениях. Потому что они дают мне возможность естественным образом войти в разговор по своей теме.

Вадим Валерьевич сказал о современном «вале» работ по Канту в мире, фрагментации этих многочисленных исследований, я же хочу добавить еще один аспект, необходимый и важный для обстоятельного разговора о Канте, – это неокантианство. И если добавить еще эти исследования, которые, несомненно, принадлежат к традиции развития кантовской философии и трансцендентальной философии в целом, то этот «вал» не в разы, но

серьезно увеличится. Что с этим делать, решать не мне; устраивающих всех решений данная проблема, на мой взгляд, вообще не имеет.

Что же касается второй темы, которая прозвучала уже в выступлении Андрея Вадимовича, относительно неясных мест в кантовском учении (в частности, понятий априорного и апостериорного) и возможной полезности и продуктивности сравнения кантовской философии с идеями других культурных ареалов, но неокантианская традиция, на мой взгляд, может и здесь служить таким основанием, которое значительно расширяет европейскую философскую практику критической философии, ставя саму кантовскую философию в позицию критически оценивающейся. В отношении априорного у Канта немецкие неокантианцы высказывались в том смысле, что появление именно тех априорных форм и категорий, о которых Кант ведет речь в «Критике чистого разума», он там никак не обосновал, поэтому в данном аспекте он отошел от своего критического метода в сторону метафизического и догматического.

Не будем забывать, а тем более игнорировать и такой аспект в исследовании кантовской философии и традиции трансцендентальной философии, как неокантианство, тем более что в неокантианской традиции заметный след оставила и русская философия. Но русское неокантианство нельзя понять без понимания немецкого неокантианства, насколько и в каких конкретно аспектах оно продолжало традиции своих немецких учителей, насколько оно было самостоятельным и оригинальным, важные сюжеты, которые могут быть основательно раскрыты только в сравнительном анализе немецкого и русского неокантианства. Поэтому свое сообщение я бы разбил на две части: что сделано и не сделано в исследованиях немецкого неокантианства и что сделано и не сделано в исследованиях русского неокантианства.

Итак, что уже сделано в области исследований немецкого неокантианства. Следует выделить монографии по Герману Когену¹, Паулю Наторпу² и Эрнсту Кассиреру³, переводы фундаментальных работ Когена⁴ и Кассирера⁵. Серьезной вехой на пути сравнительного анализа немецкого и русского неокантианства, причем не только со стороны отечественных ученых, стала международная научная конференция «Неокантианство немецкое и русское: от логики познания к “социальной педагогике”» (29–31 мая 2008 г., Москва) и вышедший по ее материалам сборник трудов⁶. В 2018 г. в РУДН прошла международная конференция, посвященная 100-летней годовщине со дня смерти основателя марбургской школы Германа Когена («Герман Коген в истории русской философии», 4–5 июня 2018 г., Москва). Проведен ряд секций в рамках других международных форумов, посвященным различным

¹ Сокулер З.А. Герман Коген и философия диалога. М., 2008; Белов В.Н. Философская система Германа Когена. М., 2021.

² Белов В.Н. Неокантианство. Ч. II: Пауль Наторп. Саратов, 2002.

³ Свасьян К.А. Философия символических форм Э. Кассирера. М., 2010; Кравченко А.А. Логика гуманитарных наук Э. Кассирера. Кассирер и Геге. М., 2010; Соболева М.Е. Философия символических форм Э. Кассирера. Генезис. Основные понятия. Контекст. СПб., 2001.

⁴ Коген Г. Теория опыта Канта. М., 2012.

⁵ Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 1–3. СПб., 2002.

⁶ Неокантианство немецкое и русское: между теорией познания и критикой культуры. М., 2010.

аспектам кантовской философии и трансцендентализму, в том числе и последняя «Кант и неокантианство» (23 ноября 2024 г., Москва), в рамках конференции, организованной Институтом философии РАН, «Кант и философия сегодня»

С 2019 г. в РУДН заработал ежемесячный международный научный семинар «Немецкое и русское неокантианство», на котором уже выступили многие как отечественные философы, так и коллеги из Германии, Австрии, Нидерландов, Израйля, Польши, Литвы, Италии, Болгарии, Англии.

Уже несколько лет существует рубрика «Неокантианство» в журнале «Кантовский сборник», вышло несколько специализированных рубрик и в журнале «Вестник РУДН. Серия: Философия»⁷.

Кроме того, следует упомянуть интересные работы Л. Корнилаева по философии третьего основного представителя баденского неокантианства Эмиля Ласка, И. Дворкина по диалогической традиции, которую он начинает с религиозной философии Когена, В. Семенова и А. Перцева по математическим основаниям теории познания марбургского неокантианства, переводы нескольких небольших работ Когена и Наторпа, защиты диссертаций по марбургскому и баденскому неокантианству, которые, однако, можно пересчитать по пальцам одной руки.

Более радужная картина предстает, что естественно, в исследованиях по русскому неокантианству. Здесь следует выделить фундаментальную историко-философскую монографию Н.А. Дмитриевой «Русское неокантианство: «Марбург» в России. Историко-философские очерки»⁸.

Проводятся исследования творчества таких русских неокантианцев, как Б.В. Яковенко, С.И. Гессен, Ф.А. Степун, В.Э. Сеземан, М.И. Каган, С.Л. Рубинштейн, М.М. Рубинштейн, А.В. Вейдеман, Б.А. Фохт, Г.Э. Ланц, Г.О. Гордон и многих других. Переводятся их работы с иностранных языков, выпускаются сборники, вышла целая серия по Яковенко, Александру Введенскому, Лапшину, Гессену, Степуну, С.Л. Рубинштейну из серии «Философия России. Первой и второй половины XX века» под общей редакцией Б.И. Пружинина и В.А. Лекторского, состоялось несколько защит кандидатских и даже докторских диссертаций, проводятся конференции. Отмечу лишь последнюю – в Балтийском федеральном университете «Кант и русские неокантианцы: конвергенции и дивергенции» (28–29 ноября 2023 г.). Публикуются архивные материалы этих мыслителей.

Я не буду здесь подробно перечислять все положительные моменты, связанные с исследованием истории русского неокантианства, сразу скажу, что этого отнюдь не достаточно. Есть ряд как объективных, так и субъективных причин, осложняющих систематическую работу по анализу русского неокантианства. Ведь о каких системных результатах можно вести речь, если большая часть наследия отечественных мыслителей-неокантианцев хранится в архивах и еще не опубликована?

Еще одной трудностью систематизации русских неокантианских штудий является трудность языковая: работы ведущих русских неокантианцев

⁷ Например, рубрика «Философия Германа Когена и судьба критического идеализма» (Вестник РУДН. Серия: Философия. 2021. № 3).

⁸ Дмитриева Н.А. Русское неокантианство: «Марбург» в России. Историко-философские очерки. М., 2007. И ее же защита докторской диссертации «Русское неокантианство: теоретические истоки и исторические трансформации» (2007).

написаны на самых разных европейских языках – немецком, английском, французском, итальянском, литовском, чешском и т.д.

Следует сказать также об отсутствии крупных программных произведений, работы русских неокантианцев – это в основном статьи, некоторые из них достаточно объемные, обзоры, рецензии.

Конечно, нельзя не отметить в качестве фактора, осложнившего формирование более целостного и завершенного неокантианского направления в русской философии, краткий временной период, относительно благоприятный для развития отечественной философской традиции, в становлении которой активное участие приняли и русские неокантианцы: конец XIX – начало XX в.

Русское неокантианство на первый взгляд предстает довольно разрозненным фрагментарным образованием. Мы не можем сегодня указать на какое-либо социально-философское объединение (школу, университет, журнал), в котором неокантианство продолжительное время представляло бы ведущую силу и определяло его характер. Исключение составляет журнал «Логос», организованно просуществовавший с 1910 по 1914 г., хотя и неокантианским по преимуществу назвать его довольно проблематично, скорее это был журнал европейской философской и культурфилософской мысли. Но ведь подобный синтетический характер журнала «Логос» во многом соответствовал и характеру русского неокантианства, активно задействовавшего современные ему течения европейской философии для развития немецкого неокантианства и преодоления его односторонностей и ошибок.

В целом русское неокантианство осталось в подготовительных проектах, программных заявлениях, предварительных набросках, и работа исследователя русского неокантианства – это не работа «реставратора» или даже реконструктора, а скорее работа «строителя», строителя той отечественной философской традиции, формирование которой стало главной задачей русского неокантианства.

Итак, конкретно, что же еще не сделано, но, хотелось бы верить и надеяться, предстоит сделать.

В 2022 г. вышла монография американского исследователя Томаса Немета «Russian Neo-Kantianism. Emergence, Dissemination, and Dissolution» (Русское неокантианство. Возникновение, распространение и исчезновение). А вот российские исследователи никак не сподобятся на серьезный аналитический (не только историко-философский) труд по русскому неокантианству, в котором был бы произведен глубокий анализ характера русского неокантианства в его различных ипостасях и вариантах, проведено сопоставление его специфики и своеобразия с немецким неокантианством.

Не переведены еще многие диссертации, защищенные русскими философами в Германии. Укажу лишь некоторые из них:

1. Bubnoff N. v. Das Wesen und die Voraussetzungen der Induktion. (Николай Бубнов. Сущность и предпосылки индукции.) Halle, 1908; Он же. Zeitlichkeit und Zeitlosigkeit. Ein grundlegender theoretisch-philosophischer Gegensatz in seinen typischen Ausgestaltungen und in seiner Bedeutung für die modernen philosophischen Theorien. (Временность и безвременье. основополагающее теоретико-философское противоречие в его типичном оформлении и в его значении для современных философских теорий.) Heidelberg, 1911.

2. Hessen S. Individuelle Kausalität: Studien zum transcendentalen Empirismus. (Сергей Гессен. Индивидуальная каузальность: исследования по трансцендентальному эмпиризму.) Berlin, 1909.

3. Lanz H. Das Problem der Gegenständlichkeit in der modernen Logik: I. Kants Lehre von der Objektivität. (Генрих Ланц. Проблема предметности в современной логике: I. Кантовское учение об объективности.) Heidelberg, 1911.

4. Rubinstein S. Eine Studie zum Problem der Methode: I. Absoluter Rationalismus (Hegel). (Сергей Рубинштейн. Исследование по проблеме метода: I. Абсолютный рационализм (Гегель).) Marburg, 1914.

Есть две монографии – Торстена Бонц-Борнштейна на английском⁹ и Далюса Йонкуса на литовском¹⁰ – по философии В.Э. Сеземана, но нет ни одной монографии на русском языке. Сейчас в издательстве «Академический проект» готовится публикация перевода сеземановской «Эстетики». Перевели его с английского, сравнивая с литовским оригиналом, ваш покорный слуга с моей докторанткой Юлией Соколовой; этот перевод должен выйти в самом начале 2025 г.

Есть многочисленные психолого-педагогические исследования учения С.Л. Рубинштейна, но нет ни одного серьезного философского исследования его творчества. В рамках проекта «Философское наследие С.Л. Рубинштейна» команда философов РУДН и ИФ старается этот пробел устранить или хотя бы уменьшить, сейчас идет перевод его докторской диссертации с немецкого языка и работа над монографией.

Надеюсь, что положение будет меняться в связи с общей тенденцией на внимание к русской философии. Но еще раз подчеркну, русское неокантианство нельзя правильно понять и оценить его своеобразие без понимания философии немецкого неокантианства, что автоматически значит, и философии Канта.

В заключение хотелось бы отметить еще один важный момент в развитии неокантианской традиции – это формирование постнеокантианства¹¹. Сам термин еще не обрел устойчивого основания для своего использования, в европейском философском сообществе идут дискуссии на предмет его правильного понимания и трактовки, но совершенно ясно одно: оно определенным образом связано с классическим неокантианством, и российской философии следует пожелать не остаться в стороне от этого этапа развития (или серьезной трансформации) неокантианства.

⁹ *Botz-Bornstein Th.* Vasily Sesemann: experience, formalism, and the question of being (On the boundary of two worlds. Identity, freedom, and moral imagination in the Baltic). Amsterdam; New York, 2006.

¹⁰ *Jonkus D.* Vosylius Sezemano filosofija: savęs pažinimo ir estetinės patirties fenomenologija. Kaunas; Vilnius, 2015.

¹¹ См, в частности, две статьи, объясняющие появление нового этапа в развитии традиции трансцендентальной философии: *Zeidler K.W.* Der Post-Neukantianismus und das Problem einer Wiederbelebung der Systematischen Transzendentalphilosophie // RUDN Journal of Philosophy. 2024. Vol. 28 (3) P. 635–652; *Boch M.* Transzendentalphilosophie und Post-Neukantianismus. Zur Kontinuität der Problemgeschichte der Transzendentalen Systematik im 20. Jahrhundert // Ibid. P. 697–716.

Список литературы

- Белов В.Н. Неокантианство. Ч. II: Пауль Наторп. Саратов: Изд-во Саратовского университета, 2002.
- Белов В.Н. Философская система Германа Когена. М.: ЛЕНАНД, 2021.
- Дмитриева Н.А. Русское неокантианство: «Марбург» в России. Историко-философские очерки. М.: РОССПЭН, 2007.
- Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 1–3 / Пер. с нем. С.А. Ромашко. М.; СПб.: Университетская книга, 2002.
- Кравченко А.А. Логика гуманитарных наук Э. Кассирера. Кассирер и Геге. М.: МАКС Пресс, 2010.
- Коген Г. Теория опыта Канта / Пер. с нем. В.Н. Белова. М.: Академический Проект, 2012.
- Неокантианство немецкое и русское: между теорией познания и критикой культуры / Под ред. И.Н. Грифцовой, Н.А. Дмитриевой. М.: РОССПЭН, 2010.
- Свасьян К.А. Философия символических форм Э. Кассирера. М.: Академический проект, 2010.
- Соболева М.Е. Философия символических форм Э. Кассирера. Генезис. Основные понятия. Контекст. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2001.
- Сокулер З.А. Герман Коген и философия диалога. М.: Прогресс-Традиция, 2008.
- Boch M. Transzendentalphilosophie und Post-Neukantianismus. Zur Kontinuität der Problemgeschichte der Transzendentalen Systematik im 20. Jahrhundert // RUDN Journal of Philosophy. 2024. Vol. 28 (3). P. 697–716.
- Botz-Bornstein Th. Vasily Sesemann: experience, formalism, and the question of being (On the boundary of two worlds. Identity, freedom, and moral imagination in the Baltic). Amsterdam; New York: Rodopi B.V., 2006.
- Jonkus D. Vosyliaus Sezemano filosofija: sąvęs pažinimo ir estetinės patirties fenomenologija. Kaunas: Vytauto Didžiojo universitetas; Vilnius: Versus aureus, 2015.
- Zeidler K.W. Der Post-Neukantianismus und das Problem einer Wiederbelebung der Systematischen Transzendentalphilosophie // RUDN Journal of Philosophy. 2024. Vol. 28 (3). P. 635–652.

Transcendental philosophy in Russia: Kant and Neo-Kantianism

Vladimir N. Belov

Peoples' Friendship University of Russia named after Patrice Lumumba. 6 Miklukho-Maklaya Str., Moscow, 117198, Russian Federation; e-mail: belov-vn@rudn.ru

The article written on the basis of a speech at the round table touches upon such an important topic in the tradition of Kantian studies as Neo-Kantianism. The necessity of addressing the history of development of this philosophical trend, which became the leading school of the world philosophical and intellectual thought in the late 19th – early 20th centuries, is substantiated, as well as the analysis of ideas and concepts that polemicalized with the Kantian position, the possible prospects of continuation of that variant of development of transcendental philosophy, which was proposed by German Neo-Kantianism. It is pointed out that the interest to Neo-Kantianism on the part of Russian researchers can and should be based on the important fact that the only foreign variant of adaptation and transformation of German Neo-Kantianism in its history was Russian Neo-Kantianism. The article touches upon the contribution of Russian philosophical thought to the research of German and Russian Neo-Kantianism, successes and difficulties on the way of such research, and outlines the prospects for more successful formation of Russian Neo-Kantian studies.

Keywords: German and Russian Neo-Kantianism, post-neo-Kantianism, transcendental philosophy

For citation: Belov, V.N. “Transtsendental’naya filosofiya v Rossii: Kant i neokantianstvo” [Transcendental philosophy in Russia: Kant and Neo-Kantianism], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2025, Vol. 18, No. 2, pp. 63–69. (In Russian)

References

- Belov, V.N. *Filosofskaja sistema Germana Kogena* [The Philosophical System of Hermann Cohens]. Moscow LENAND Publ., 2021. (In Russian)
- Belov, V.N. *Neokantianstvo, Ch. II: Paul Natorp* [Neo-Kantianism, Pt. II: Paul Natorp]. Saratov: Saratov University Press, 2002. (In Russian)
- Boch, M. “Transzendentalphilosophie und Post-Neukantianismus. Zur Kontinuität der Problemgeschichte der Transzendentalen Systematik im 20. Jahrhundert” [Transcendental Philosophy and Post-New Kantianism. On the Continuity of the Problematic History of Transcendental Systematics in the 20th Century], *RUDN Journal of Philosophy*, 2024, Vol. 28 (3), pp. 697–716.
- Botz-Bornstein, Th. *Vasily Sesemann: experience, formalism, and the question of being (On the boundary of two worlds. Identity, freedom, and moral imagination in the Baltic)*. Amsterdam; New York: Rodopi B.V., 2006.
- Dmitrieva, N.A. *Russkoe neokantianstvo: ‘Marburg’ v Rossii. Istoriko-filosofskie ocherki* [Russian Neo-Kantianism: ‘Marburg’ in Russia. Historical and Philosophical Essays]. Moscow: Russian Political Encyclopaedia Publ., 2007.
- Griftsova, I.N., Griftsova, N. & Dmitrieva, N.A. (eds.) *Neokantianstvo nemezkoje i ruskoje: meshdu teorijej poznanija i kritikoj kulturni* [Neo-Kantianism German and Russian: Between the Theory of Knowledge and Criticism of Culture]. Moscow: Russian Political Encyclopaedia Publ., 2010. (In Russian)
- Jonkus, D. *Vosylius Sezemano filosofija: savęs pažinimo ir estetinės patirties fenomenologija* [The philosophy of Vosylus Seseman: phenomenology of self-knowledge and aesthetic experience]. Kaunas: Vytautas Magnus University; Vilnius: Versus aureus, 2015. (In Lithuanian)
- Kassirer, E. *Filosofija simvolicheskikh form* [Philosophy of Symbolic Forms], Vol. I–III, transl. by S.A. Romashko. Moscow; St. Petersburg: Universitetskaya kniga Publ., 2002. (In Russian)
- Kogen, G. *Terija opita Kanta* [Kant’s Theory of Experience], transl. by V.N. Belov. Moscow: Academic Project Publ., 2012. (In Russian)
- Kravchenko, A.A. *Logika gumanitarnih nauk E. Kassirera. Kassirer i Gete* [E. Cassirer’s Logic of the Humanities. Cassirer and Goethe]. Moscow: MAKS Press, 2010. (In Russian)
- Soboleva, M.E. *Filosofija simvolicheskikh form E. Kassirera. Genesis. Osnovnie ponjatija. Kontekst* [E. Cassirer’s philosophy of symbolic forms. Genesis. Basic concepts. Context]. St. Petersburg: St. Petersburg Univ. Publ., 2001. (In Russian)
- Sokuler, Z.A. *German Kogen i filosofija dialoga* [Hermann Cohens and the Philosophy of Dialogue]. Moscow: Progress-Tradition Publ., 2008. (In Russian)
- Svasjan, K.A. *Filosofija simvolicheskikh form E. Kassirera* [E. Cassirer’s Philosophy of Symbolic Forms]. Moscow: Academic Project Publ., 2010. (In Russian)
- Zeidler, K.W. “Der Post-Neukantianismus und das Problem einer Wiederbelebung der Systematischen Transzendentalphilosophie” [Post-Neo-Kantianism and the Problem of a Revitalisation of Systematic Transcendental Philosophy], *RUDN Journal of Philosophy*, 2024, Vol. 28 (3), pp. 635–652. (In German)

А.В. Смирнов

ЗАГАДКИ СОЗНАНИЯ И КАНТИАНСКИЕ ОТВЕТЫ

Смирнов Андрей Вадимович – доктор философских наук, академик РАН, главный научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: public@avsmirnov.info

Линия исследования сознания через само сознание в европейской философии представлена учениями, построенными как ответ на вопрос: «Что в моем сознании от самого сознания, а не от мира?». Имена Декарта, Канта и Гуссерля обозначают наиболее значимые моменты развития этой линии. Эта линия противостоит линии «чистой доски», представленной сегодня многими направлениями аналитической философии, семиотики, нейрофилософией и нейронаукой. Первая линия предпочтительна постольку, поскольку сознание исследует само себя, а значит, некорректно игнорировать тот факт, что сознание предпосылает себя собственному исследованию в виде как минимум инструментов исследования (базовых категорий и логических законов). Значение кантовского априоризма заключается в том, что он представляет собой самую серьезную в истории попытку вычленивать тот круг предпосылаемого инструментария, который неизбежно присутствует, в снятом виде или непосредственно, в любом дискурсе о сознании. Самый существенный недостаток кантовского подхода заключается в том, что он носит содержательный характер: принципы познания а priori сформулированы как набор содержательных тезисов. Такой подход не застрахован от того, что его результаты могут оказаться неполными, а главное, что за априорное будет принято то, что на деле является апостериорным и заимствовано из когнитивного опыта лишь одной из больших культур человечества, а значит, не носит всеобщего и строго обязательного характера, т.е. не является в кантовском понимании принципом познания а priori. Именно об этом свидетельствует развитие науки после Канта: неевклидовы системы геометрии, квантовая механика и теория относительности показали вариативность того, что Кант считал инвариантными принципами а priori, обосновывающими математику и естествознание, а историко-философское востоковедение открыло вариативность принципов познания а priori, выработанных большими культурами человечества. Перспектива развития кантовского проекта выстраивается как: 1) различие всеобщего-вообще (инвариант априорной познавательной способности человеческого сознания, не зависящей от мира, – способности к связности) и всеобщего в рамках больших культур (варианты реализации этой способности, задающие основания разворачивания больших культур, априорные в их пределах); 2) трактовка всеобщего-вообще не как содержательных тезисов, а как способности к связности – ключевой априорной способности; 3) исследование смыслополагания как реализации способности к связности во всех узлах эпистемной цепочки: чувственное восприятие, язык, рассудочное мышление.

Ключевые слова: Кант, а priori, большая культура, tabula rasa, связность, целостность

Для цитирования: Смирнов А.В. Загадки сознания и кантовские ответы // Философский журнал / Philosophy Journal. 2025. Т. 18. № 2. С. 70–82.

Есть две загадки, загаданные нам нашим сознанием. Первая: что такое смысл? И вторая: почему на Земле так много языков, культур, цивилизаций? Загадки моего сознания, взятого как мое собственное и как включенное в другое сознание и включающее другое сознание.

Кантовский главный вопрос – именно о смысле, не о значении. Спрашивая, как возможны синтетические суждения а priori, Кант тем самым спрашивает о *связности*. Он не употребляет этого понятия¹; но именно так раскрывается смысл его вопроса. В самом деле, Кант фактически отрицает содержательное участие мира в построении моего знания. Именно содержательное: роль мира заключается в том, чтобы, во-первых, дать толчок моей познавательной способности, а во-вторых, предоставить сырую «материю» для ее работы. Лишь обработанная моей познавательной способностью и принявшая благодаря этому форму, заготовленную для нее моим сознанием, эта «материя» становится содержанием моего знания, в кантовских терминах – опытом. Но если материя всегда бывает оформленной и никогда не бывает лишена формы, это означает, что сознание участвует в формировании всякого содержания моего знания.

Кант не отрицает мир, он отрицает лишь его способность оказаться внутри моей головы; или же – способность моей головы поместить в себя мир как таковой. Конечно, никто в здравом уме не думает, будто мир как таковой оказывается внутри моей головы, когда я его познаю; но как тогда может быть проложен путь от бытия к сознанию или от сознания к бытию, чтобы познать мир как таковой и установить истинность нашего знания? Никак, говорит Кант, и называет это величайшим скандалом в философии. Точнее, скандал этот, по Канту, заключается в невозможности *доказать* бытие вещей вне нас² – но ведь это и значит, что претензии на истинность знания через сличение его с внешним миром, с состоянием вещей, бессмысленны, поскольку, если бытие вещей вне нас – не более чем предмет веры, то сличить знание с миром, дабы установить его подлинность, ни от какой веры не зависящую, попросту невозможно. Но в таком случае и наука как знание о мире оказывается невозможной.

¹ Кант говорит о *Verknüpfung* – «связи» многообразных созерцаний в понятии, придающей им единство (Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. II. Ч. 1: Критика чистого разума. М., 2006. С. 469), или о *zusammenhängend* – «взаимосвязанных» случаях употребления рассудка через отыскание начала многообразного (Там же. С. 829). Везде в таких случаях речь идет о связывании уже наличного многообразного, существующего или мыслимого как такового независимо от связывания и до него. Это понимание принципиально отличается от моего понимания связности, которое будет разъяснено ниже.

² «Навсегда останется скандалом для философии и всеобщего человеческого разума, если будет считаться необходимым принимать лишь *на веру* бытие вещей вне нас (а ведь от них мы получаем весь материал для познаний даже для нашего внутреннего чувства) и если будет предполагаться невозможным представить какое бы то ни было удовлетворительное доказательство этого бытия, вздумай кто-нибудь усомниться в нем» (Там же. С. 43). Для Канта свидетельством бытия вещей-в-себе служит тот факт, что явление не может существовать без являющегося: противоположное утверждение бессмысленно (Там же. С. 29); что это не более чем *petitio principii*, объяснять излишне.

А задача Канта – понять, как возможна наука, обосновать науку со всей возможной надежностью. Наука не может стоять на фундаменте понимания истины как сличения знания с бытием, как знания о бытии. И тем не менее наука, без сомнения, существует, а значит, она возможна, во всяком случае возможны, такие две науки о мире, как математика и естествознание. Но как же они возможны, если доступа к бытию вещей мы не имеем и никогда не будем иметь, если в мире вне нашего сознания – вещи-в-себе, о которых мы по определению (поскольку они – вне нашего сознания) никогда никакого знания не получим?

Итак, мы имеем два несомненных положения. Первое: наука возможна, свидетельство тому – пример математики и естествознания как наук о мире, таких, с положениями которых мир вынужден согласовываться полностью и безоговорочно. Второе: знать о мире вещей-в-себе мы не можем. Тогда о чем же говорит наука и почему мир согласовывается с ее положениями? На каком фундаменте стоит наука, если это не фундамент истины?

Обратим внимание, о чем задан главный вопрос кантовской теории познания: как возможны синтетические суждения а priori? Синтетическое суждение дает новое знание, поскольку, в отличие от аналитического, связывает субъект с предикатом, который «не принадлежит» субъекту по определению, который не «содержится в» нем, а находится «вне» его³. Но как возможны все эти «подводится под», «выводится из», «принадлежит» и тому подобные слова, выражающие *связность* нашего знания? Кант не задает явно этого вопроса; но этот вопрос вытекает из всех его Критик, и прежде всего – «Критики чистого разума». Если мы ограничим априорное синтетическое познание только чистым, в котором не участвуют понятия и положения, полученные благодаря опыту (например, по Канту, понятие изменения), мы устраним всякую связь с миром, устраним даже тот толчок, который он дает нашей познавательной способности, когда вещь-в-себе, как говорит Кант, аффицирует нашу душу. Тогда *о чем* наше чистое априорное синтетическое знание?

Наука, стоящая на фундаменте чистого априорного знания, содержание никак не зависящего от мира, может согласовываться с миром (или, что то же самое, мир – с нею) только через что-то третье, что служит общим источником того и другого. Лишь так возможно рациональное объяснение того факта, что математика не просто «работает», но составляет единственно правильное объяснение мира. Если вместе с Кантом мы не готовы принять решение Декарта (наше знание верно потому, что вложено в нас Всесовершенным Существом), то остается лишь один путь обоснования возможности чистого априорного знания: *связность* мира и *связность* знания – *одна и та же связность*.

Связность и ее законы и есть тот общий источник, который обеспечивает и возможность, и удивительную эффективность синтетических суждений а priori. Это и есть фундамент чистого априорного знания, на котором стоит наука, коль скоро она не имеет возможности использовать понятие истины как совпадения с бытием. И фундамент этот исключительно внутренний,

³ «Или предикат *B* принадлежит субъекту *A* как нечто содержащееся (в скрытом виде) в этом понятии *A*, или же *B* целиком находится вне понятия *A*, хотя и связано с ним. В первом случае я называю суждение *аналитическим*, а во втором – *синтетическим*» (Там же. С. 61).

т.е. принадлежащий лишь сфере познания, поскольку способность к связности обеспечена моим сознанием, и только моим сознанием, но не миром.

Так Кант, по сути дела, открывает, вслед за Декартом и Локком, еще одну сторону познавательной самостоятельности сознания, в котором оно (сознание) никак не зависит от мира. Это способность к связности. Мы можем и должны сделать этот шаг за Канта и вслед за Кантом, указав на ключевую и стержневую способность сознания, собирающую все основные моменты его функционирования (самосознание, способность к языку, чувственное восприятие и рассудочное мышление). *Сознание и есть способность к связности*. Однако Кант говорит не о связности как начале сознания, а о связывании; но связывание возможно только в отношении того, что уже дано как отдельное⁴.

После Декарта (самоочевидность «я есть») и Локка (самонаблюдение сознания – рефлексия) кантовское учение стало самым серьезным шагом на пути понимания сознания через само сознание. После Канта сделать существенный шаг вперед могла бы феноменология, задачу которой как основной философской науки Шпет метафорически охарактеризовал как выявление того «коэффициента сознания», который остается как «множитель» ко всему после выведения за скобки всего, что может быть выведено⁵, – иначе говоря, как исчерпывающий ответ на вопрос: «Что в моем сознании от самого сознания, а не от мира?». А вопрос этот сегодня имеет ключевое значение для того, чтобы приблизиться к разгадке человеческого сознания и понять, в чем его отличие от любых имитаций, в том числе осуществляемых с помощью систем искусственного интеллекта. Но поскольку феноменология пошла скорее по пути решения частных задач, нежели той центральной, о которой сказал Шпет, Кант остается последней и самой главной вехой на пути к пониманию сознания через само сознание.

Способность к связности является априорной, никак не зависящей от опыта и делающей опыт возможным, способностью нашего сознания. И самосознание (Декартово *ego cogito, ergo sum*⁶), и самонаблюдение (локковская рефлексия) – проявления и аспекты способности к связности. Если наше сознание способно к смыслу – к тому, что не зависит от мира, но что делает мир осмысленным, – то это и значит, что оно способно к связности.

Далее, способность к связности является не просто априорной, но *единственной* априорной способностью, собственно принципом *a priori*, т.е. априорным началом.

Если принципы *a priori*, неважно, много их или он один, несут *содержательный* характер (сформулированы как содержательные тезисы), как это имеет место у Канта, всегда будет оставаться возможность того, что, во-первых,

⁴ Тот неизвестный X, на который опирается рассудок, связывая вне друг друга находящиеся понятия (Там же. С. 65), Кант обнаруживает как созерцания пространства и времени (априорные формы) для трансцендентальной эстетики (Там же. С. 135) и как категории субстанции, причинности и др. для естествознания.

⁵ Шпет Г. Явление и смысл: феноменология как основная наука и ее проблемы. М., 1914. С. 53–54.

⁶ Декартова формула в латинском переводе звучит именно так: *ego cogito, ergo sum* (*Renati Des-Cartes. Principia philosophiae. Amstelodami, 1644. P. 7*), ее французский оригинал – «je pense, donc je suis» (*[Descartes R.] Discours de la methode pour bien conduire sa raison, & chercher la verité dans les sciences, plus la Dioptrique, les Meteores et la Geometrie qui sont des essais de cete Methode. Leyde, 1637. P. 33, 34*).

они выбраны наудачу (как доказать их системный и исчерпывающий характер?), во-вторых, они могут оказаться не инвариантными, а вариативными, а значит, не носить всеобщего и строго обязательного характера, как то должно быть верно для принципов а priori, в-третьих, они могут оказаться не первыми, т.е. не носить характер начала, тогда как любой принцип а priori должен быть именно таким. Если же принцип а priori – это не содержательный тезис, а только *способность* полагать и данный, и другие содержательные тезисы, все эти возражения отпадают. Именно способность к связности, а не какой-то отдельный плод этой способности, служит подлинным априорным началом нашего сознания.

Величайшим скандалом, если воспользоваться кантовским выражением, его собственной философии оказалась неспособность указать критерий различения априорного и апостериорного, неспособность *доказать*, что некий принцип является действительно принципом а priori, а не вынут а posteriori из опыта той или иной большой культуры. Посткантовская история мысли – ясное тому свидетельство.

За время, прошедшее после Канта, революционное развитие получили математика и физика – две из трех наук, построение которых на фундаменте чистого априорного знания Кант полагал возможным. Революционное с той точки зрения, с какой их рассматривал Кант: как синтетическое знание на основе принципов а priori. Главное здесь: принципы а priori для Канта – это то, что делает возможными строго обязательные и всеобщие законы, будь то чувственного восприятия (математика: геометрия, имеющая дело с внешним, с пространством, и арифметика, вытекающая из внутреннего, из восприятия времени) или рассудочного мышления (естествознание). Законы, выведенные на основе априорных начал, являются, по Канту, всеобщими и потому строго обязательными, от них нельзя отклониться, а это означает, что они инвариантны; однако появление неевклидовых систем геометрии, теории относительности и квантовой механики доказало не-всеобщность, а значит, и отсутствие строгой обязательности и инвариантности того, что Кант считал принципами а priori.

Добавим к этому формальную логику, которую Кант не ставит в ряд чистых наук (математика, естествознание и метафизика), поскольку не видит возможности ее развития. Но ведь и логика давно изменилась, перестав быть инвариантной логикой, созданной Аристотелем, и невероятно нарастит разнообразие своей аксиоматики; правда, несмотря на это развитие и даже в силу его, современная математическая логика ничем не отличается от традиционной в том отношении, что по-прежнему (и даже более акцентированно, чем раньше) считает себя сугубо формальной наукой, отвлекающейся от всякого содержания, как если бы ее собственные принципы были бессодержательными. Нелепость этого положения очевидна и составляет не меньший скандал в философии, нежели тот, о котором говорит Кант как о невозможности доказать бытие внешнего мира. Это значит, что давно пора критически, в духе Канта, пересмотреть догматическое утверждение о сугубо формальном характере логики: необходимо вскрыть те принципы а priori, которые позволяют «запустить» логические системы на варьирующихся основаниях в разных больших культурах⁷.

⁷ О логике, развитой в арабо-мусульманской большой культуре на основе схематики действия, а не схематики субстанции, и ее отличии от европейских систем логики см.:

Подчеркну: многообразие логических систем – это одна сторона дела, и она сама по себе важна, поскольку доказывает вариативность того, что Канту (как и всем до него) представлялось инвариантным. Этот факт требует, во-первых, поставить логику в ряд тех трех наук, о которых Кант говорит как о стоящих на фундаменте чистого априорного знания, и задать вопрос о том, как возможно многообразие аксиоматик систем логики, коего не должно было бы наблюдаться, если бы логика действительно была инвариантной, т.е. была бы построена на единственном инвариантном принципе (или инвариантном комплексе принципов) *a priori*. А другая, не менее важная сторона – это вопрос о том, как вообще возможно представление о сугубо формальном характере законов логики и их отстраненности от какой-либо содержательности. Понятно, что так попросту не может быть, поскольку, если это положение принимать всерьез, окажется, что законы логики бессодержательны. Но поскольку это не так и сами законы логики в каждой из ее систем строго обязательны, значит, это и составляет их содержание, и содержание это меняется всякий раз, когда меняется логический формализм⁸. Трансцендентальная логика Канта задумана как раз таким образом: показать, как можно *мыслить предметы* исключительно *a priori*, разрабатывая соотношенность логических формализмов и их содержания. Эта линия осталась плохо разработанной у Канта, но именно в этом направлении (а не в том, которое выбрал Гегель) возможно плодотворное будущее развитие.

Вариативным оказалось все, что Кант считал инвариантным, и даже то, что он вовсе не рассматривал (формальная логика или же связочная функция, обеспечивающая способность суждения: она вариативна в разных группах языков). Означает ли это, что кантовский априоризм в его конкретной форме является заблуждением? И что мы не можем обнаружить в нашем сознании ничего действительно априорного, не зависящего никак от нашего взаимодействия с миром?

Такой вывод означал бы провал стратегии понимания сознания через сознание, означал бы, что мы не сможем найти в собственном сознании ничего, что помогло бы объяснить и сознание, и создаваемый нами мир. Тогда сторонники теории «чистой доски» вышли бы победителями в давнем споре, и мы навсегда потеряли бы надежду найти ответ и на кантовский вопрос о возможности науки, и на наши вопросы о том, что такое смысл и почему на Земле много языков, культур и цивилизаций. Нам пришлось бы считать науку эффективным способом получения технологий, смысл – ненужной (потому что машина им не обладает, у нее только «значения») добавкой к подлинности значения, а все многообразие когнитивного опыта человечества – пустой тратой времени и сил, место которому – в кунсткамере ошибок духовного развития, отклонений от «единственно верной» линии, победившей и объявившей о конце истории. Если кто-то содрогнется от последнего, то первые два тезиса скорее всего многим покажутся приемлемыми. А ведь они не менее бесчеловечны, чем последний.

Смирнов А.В. Логика смысла как философия сознания: приглашение к размышлению. М., 2021. С. 167–215.

⁸ Скажем, законы двузначной логики (истина/ложь) имеют не то же самое содержание, что законы трехзначной логики, поскольку закон противоречия или закон исключенного третьего будут иметь в трехзначной логике другое содержание (будут иными).

К счастью, этот вывод неверен. Кантовский априоризм имеет, во-первых, тот смысл, что показывает, как очерчивается граница первого круга артикулируемых значений, на основе которых возможно дальнейшее разворачивание научного дискурса. Смысл критики чистого разума, вычлняющей такой круг принципов а priori, именно в этом: заложить несомненное основание дальнейшего догматического (по выражению Канта) построения науки. Он имеет, во-вторых, тот смысл, что заставляет нас спросить: если этот круг – первый из тех, что могут быть артикулированы как значения, то на основе чего и как именно осуществляется эта артикуляция? Как полагаются эти первые значения, составляющие основание всего дальнейшего разворачивания знания? Иначе говоря, как именно зафиксирована способность к связности в нашем сознании, в чем она состоит, как выражена и каким образом приходит в действие, порождая круг принципов а priori? И в-третьих, он имеет тот смысл, что очерчивает основание разворачивания систем больших культур и вызревающих на их основе цивилизаций⁹.

Остановимся на этом подробнее. Круг принципов а priori у самого Канта представлен разрозненным списком, системность которому он стремился придать в части категорий рассудка, оставляя принципы чувственности отделенными от них. Что сознание связно и что связность сознания априорна и укоренена в самосознании, Кант, конечно же, видел (хотя говорил о единстве, а не о связности), выразив это в тяжеловатой и вместе с тем лишь штрихами намеченной теории трансцендентального единства апперцепции. В результате априорность «я есть / я мыслю»¹⁰ оказалась добавленной к принципам а priori чувственности и рассудка, увеличив разбросанность априорного в сознании и его несведенность к какому-то основанию. Между тем такое основание обнаружил еще Декарт (до него – Ибн Сина, но это совсем другая история), и Кант это основание принимает, причем именно в том варианте субстанциальной его трактовки, в котором его формулировал Картезий. Удивительно, что «я» остается субстанциальным во всей последекантовской традиции философии, в том числе у Канта. Разъясним это положение.

Опыт, по Канту, имеет место тогда, когда мои ощущения, вызванные воздействием неведомого мне внешнего мира, точнее, вещей-в-себе, обрабатываются на основе принципов а priori чувственностью и рассудком. Все это – мое внутреннее, не внешнее: и принципы а priori, и их действие, и их результат. Все мои ощущения прикреплены к моему «я» (Кант говорит о Selbst, самости, и об ich, я), иначе все это многообразие ощущений рассыплется и мое «я» станет столь же «пестрым», сколь пестры мои ощущения. Так у Канта; значит, он исходит из того, что мое «я» не пестро, иначе

⁹ «Большая культура» – абстрактное понятие, обозначающее исторически подвижное по своему составу содружество конкретных культур, эмпирически фиксируемых по этноязыковым, географическим, религиозным и другим признакам, объединенных способом смыслополагания. С уверенностью можно говорить о хорошо изученных, развернувших себя на протяжении тысячелетий четырех больших культурах (Китай, Индия, арабо-мусульманский мир, Европа); можно ли обнаружить другие большие культуры – вопрос для будущих исследований; что такое российская большая культура и как она устроена – особый вопрос, который мы здесь не ставим. Подробнее см.: *Смирнов А.В.* Что такое цивилизация? // *Цивилизация: контрапункты теории.* М.; СПб., 2024. С. 9–62.

¹⁰ Кант употребляет оба выражения; см.: *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках. Т. II. Ч. 1: Критика чистого разума. С. 45, 209.

говоря, что оно – простое, поскольку иначе доказательство от противного здесь не выстроилось бы.

Это – субъективная сторона трансцендентального единства апперцепции: отнесенность к субъекту. В языке это выражается глагольными предложениями с подлежащим «я» (это следует из приводимых Кантом примеров), которые Кант принципиально отличает от предложений со связкой «есть». Это очень важно, поскольку обозначает различие субъективной и объективной сторон трансцендентального единства апперцепции¹¹. Получается, что если «я» вставить не в глагольное, а в именное предложение со связкой «есть», оно и окажется – парадоксально – объектом, т.е. явлением, в котором я дан самому себе (и через язык – другим!), о чем Кант также неоднократно говорит.

Таково начало, взятое логически, а может быть, и генетически, в смысле разворачивания процесса осмысления мира: все начинается с того, что вещь-в-себе аффицирует мою душу, у меня рождается сонм ощущений, но они не разбросаны как попало, а все прикреплены к моему «я», или «самости», как к гвоздику. А затем мы переносим собственную субъектность на некое ощущение и полагаем его как вещь, т.е. как «что», или как субстанцию (вот тут вступает в дело эта категория рассудка¹²), соединяя с ней «какое» при помощи связки «есть», и говорим: «тело есть тяжелое» (после того, как на первом этапе говорили «я несу это тело», «я чувствую тяжесть», прикрепляя ощущения несения и тела и испытывания тяжести к моему «я», а не тяжесть к телу). Вот тут вступает в дело категория «субстанция», заготовленная а priori для рассудка. Значит, говорить о «я» как субстанции – попросту неверно, поскольку роль «я» – другая, она исполняется до того, как в дело вступает «субстанция»: «я» обеспечивает субъективный аспект трансцендентального единства апперцепции, «субстанция» же используется в рассудочном мышлении, опирающемся на объективное единство апперцепции.

Это одно. А другое – насколько это прослеживание генезиса субъективного, затем объективного единства апперцепции может быть описано теоретически с единой точки зрения? Является ли кантовское описание этого процесса познания последовательным и самообоснованным, подчиняется ли оно собственным требованиям, является ли оно в этом смысле рефлексивным и рекурсивным? Или же оно дано откуда-то сбоку или сверху, само по себе, и то, что оно говорит о процессе познания, для него самого не обязательно?

Иными словами: это кантовское описание, его текст является ли результатом рассудочной деятельности или нет? Если да, то он должен состоять из суждений. Они выражают либо субъективное, либо объективное единство

¹¹ Кант описывает субъективное, а затем объективное единство апперцепции; но за счет чего совершается переход от первого ко второму? Как выражен этот переход, а не два типа апперцепции? Кант говорит о синтезе: «я несу тело», «я чувствую тяжесть» ⇒ «тело есть тяжелое», называя последнее объективным (в отличие от субъективного) единством апперцепции и фиксируя значение связки «есть» как инструмента полагания такого объективного единства (Там же. С. 213–215). Но за счет чего достигается такой синтез? Стоит предположить, что речь идет о *переносе субъектности* с «я» на вещь, делающем возможным такой синтез.

¹² Так выглядит реконструкция кантовской мысли, хотя очевидно, что полагание вещи должно происходить еще на этапе чувственного восприятия, коль скоро чувству даны именно вещи, а не разрозненные ощущения, пусть и собранные в пучок, прикрепленный к воспринимающему «я».

апперцепции. Суждения второго типа, объективные, в которых фигурирует «я» и которые основаны на связке «есть», т.е. представляют нам, читателям, «я» как объект, – в них «я» является субстанцией или акциденцией? С кантовской точки зрения, непременно одним из них, либо оно вообще немыслимо; но в последнем случае и речь о нем вести нельзя, уж тем более кантовскую речь. Значит, оно – субстанция, когда мы говорим о нем (но не когда оно обеспечивает субъективное единство апперцепции). Даже если сделать оговорку и брать «я» как простую субстанцию в модусе «как если бы».

Если так, то следующий вопрос: почему Кант так настаивает на простоте, т.е. абсолютном единстве, самости? Почему не говорит о *Я-и-я* как *целостности* – хотя невозможно представить, что для Канта (да и вообще кого бы то ни было, кто задумается об этом) оставалось неясным различие всегда-изменяемого эмпирического «я» и «я» абсолютного, «я» вне предикации, а потому и вне изменения? и вместе с тем – их неразличенность, поскольку эти два «я» не могут быть разными, это строго одно и то же «я»? Значит, они составляют друг для друга *то же иначе*: каждое из них – *то же*, что другое, но взятое *иначе*. Тождественность, неотличимая от инаковости; нередуцируемая множественность, составляющая нерасторжимое единство. Это и есть целостность. Почему же Кант не делает этого шага к целостности, не берет *Я-и-я* как целостность, не вводит такого понятия: что ему мешает? Почему бы ему с этого не начать и не снять тем самым все сложности с «я»?

Потому что он подчинен той схематике мышления, которую сам же и вывел на свет: невозможно строить суждения об объекте иначе, чем как о субстанции. Иначе будет болото вместо твердого фундамента. Поэтому и на «я» он проецирует субстанциальность, иначе суждение об объекте не построится. (Это – закон связности, от него не уйти. Речь о европейском мышлении и его презумпциях, конечно же.)

Иначе говоря, Кант вынужден мыслить так, как если бы «я» было субстанцией. Что, в общем-то, вполне понятно: европейское мышление берет «что» как субстанцию (логически, а значит, и метафизически – если задумается об этом), будь то любовь, справедливость и прочее, что никак не материально и чего не взять в руки. А иначе мыслить это не может¹³. При этом «я», даже если оно – субстанция (т.е. длящееся бытие, пребывание), не есть сущность и не имеет собственных либо приобретенных признаков. Оно совершенно просто – по Канту; это не *Я-и-я*, не целостность.

У Декарта «я есть» – простая исходная ясная идея, в которой невозможно сомневаться, и она равна тезису о субстанциальности «я». Кантовские построения куда сложнее, в них столько глубины и вместе с тем – боковых ответвлений, и так просто заявить субстанциальность «я», как Декарт, он не может – но и другого не может, не может начать с целостности *Я-и-я*, с *то же иначе*, не может отказаться от «субстанции» как априорной категории и как механизма мышления. Сам же его на свет вывел.

Значит, «субстанция» тут нужна, потому что иначе нельзя рассудочно мыслить предмет. А мыслить – значит соединять представления в суждении. Как именно и какие именно априорные механизмы, категории и прочие

¹³ А мышление, основанное на схематике действия, будет любое «что» превращать в действии и приделывать к нему «какое» в виде действующего и претерпевающего. Любовь – действие, справедливость – действие, т.д. Другая априорная схематика связности – другой взгляд, другое содержание.

инструменты здесь задействованы? Вот вопрос! В самом деле, *главный интерес – инструменты мышления, а не его содержание*; если у Канта нет другого инструмента, кроме «субстанции и чего-то присоединенного к субстанции»¹⁴, чтобы мыслить предмет (как он сам говорит), то, во-первых, он вынужден следовать этому императиву, как бы ни сопротивлялся, а во-вторых, даже если будет отрицать субстанциальность «я» (содержательно), все равно будет действовать (логически) в схематике субстанции, т.е. понимать его как субстанцию (логически, даже отрицая субстанциальность содержательно).

В самом деле, ведь очевидно, что его *cogito* – действие сознания, а вовсе не его субстанция; откуда же очевидность субстанциального бытия «я»? а не его «действенного» характера? Это – именно априорная (для европейской большой культуры, а значит, и для европейской философии) очевидность того принципа, который емко сформулировал Кант: какой угодно телесный или нетелесный объект можно мыслить только «как субстанцию или как нечто присоединенное к субстанции». Такая априорная очевидность пересиливает совершенную ясность того, что «я» ежемгновенно изменчиво и никогда не остается равным себе. Это не может быть скрыто ни от кого: мое «я» никогда не бывает тем же самым, что мгновение назад; но эта очевидность игнорируется в пользу субстанциального бытия «я». И в то же время «я» не может не быть абсолютно неизменным, поскольку иначе ежемгновенно меняющееся мое «я» утерять свою яйность и перестанет быть моим.

Значит, говорить надо о Я-и-я как целостности и связности, а вовсе не только о неизменности, простоте и самоидентичности «я» (и не просто о многообразии социальных ролей и т.п.). Целостность – это различная множественность, в которой ничто не может быть утрачено без потери всего остального (этим она отличается от целого, которое может утратить свою часть или части, оставаясь целым), а значит, целостность всегда дана вся сразу. Связность – разворачивание целостности, в т.ч. в дискурсивной форме, благодаря полаганию субъектности. Если мы представляем себе род и два его вида в чистом виде, без носителей (т.е. без полагания субъектности), мы имеем дело с целостностью; она может быть развернута благодаря полаганию субъектности, например, как три закона традиционной логики, сформулированные в субъект-предикатной форме. Исток и прототип любого нашего представления о целостности, а значит, и о связности – Я-и-я, данное всегда сразу как целостность, но вместе с тем и *развернутое* как связность; в этом объяснение того, что мы обладаем только моментом «теперь» (мы не способны жить в прошлом или будущем, разве что в своем воображении, которое, однако, помещено в «теперь»), но вместе с тем представляем его развернутым как время.

Но если мы будем исходить не из субстанциального «я», а из Я-и-я, универсализация окажется невозможной в принципе, поскольку каждое Я-и-я сугубо индивидуально и целостно, т.е. персоналистично, и не может встать на место другого. Тогда бессмысленно желать, чтобы моя воля стала всеобщим законом – это просто не имеет смысла; тогда нужна всесубъектность, соборность и целостность, но не универсализируемая субъектность. (Это и есть главное отличие русского взгляда от европейского.) Конечно, началом может служить только Я-и-я. Однако сила коллективного когнитивного

¹⁴ Там же. С. 57.

бессознательного, фиксирующего для носителей европейской большой культуры базовые принципы а priori и заданные ими когнитивные привычки, заставляет игнорировать эту очевидность (яснее которой и найти невозможно) и трактовать самосознание только в субстанциальном варианте. Что стоит за этим?

Неизбежность для европейского сознания понимать любой предмет как субстанцию или нечто присоединенное к ней, о которой говорит Кант, – это императивность полагания «что-и-какое» как связности в одном из вариантов такого полагания. Связность должна быть чем-то обеспечена, если это не первичная ясность связности Я-и-я. В случае полагания «что-и-какое» как предмета сознания связность может быть обеспечена интуицией ограниченного пространства, которую выразил Эйлер в своих «кругах». «Бытие» как категория гипостазирована европейским мышлением и может быть уловлено и как всеобщий атрибут («Логика Пор-Рояля»), и как псевдоатрибут, ничего не добавляющий к вещи (Кант), и как вечная неразгаданная загадка (Хайдеггер). Но «бытие» – лишь обозначение способа полагания связности «что-и-какое», основанного на интуиции ограниченного пространства: это не атрибут и не что-то содержательное. Пограничный (или, что то же самое, априорный) характер «бытия» для европейского мышления вытекает из этого: это – выражение базовой связности «что-и-какое», которая обеспечивает и чувственное познание (полагание вещи как «что-и-какое»), и язык (высказывание как связность «что-и-какое», подлежащего и сказуемого), и рассудочное мышление, включая системы категорий и законы логики. То же касается категории «субстанция»: она выражает не что иное, как (по точному замечанию Канта) непрерывность бытия, а значит, ее значение целиком разъясняется как отражение способа полагания связности «что-и-какое».

Интуиция протекания действия может выполнять *ту же* задачу обеспечения связности «что-и-какое», которую осуществляет интуиция пространства, но выполнять ее *иначе*; мы тогда получаем другой набор принципов а priori, начиная с понимания пространства и времени, нежели открытый европейской большой культурой. Пройти по этому пути – значит открыть тайну смысла как связности, разворачивающей себя на основе вариативных исходных интуиций человеческого сознания и застывающей как отдельные «значения». И понять, почему сознание человечества развернуло себя в многообразии больших культур и охватываемых ими конкретных культур.

Значение кантовской философии в том, что она показывает, какой может быть альтернатива линии «чистой доски», представленной сегодня многими направлениями аналитической философии и семиотического подхода в философии культуры, философии языка и языкознании. Кантовский априоризм, при необходимом его развитии, перспектива которого пунктиром намечена выше, – неопровержимый аргумент и мощный ресурс линии понимания сознания через само сознание, т.е. через ответ на вопрос: что в моем сознании такого, что не сводится к миру, но объясняет и сознание, и мир? Кантовская философия показывает, какие гигантские ресурсы игнорируются линией «чистой доски» сегодня, поскольку не могут быть освоены в рамках эгоцентрически-универсалистского понимания мира и сознания. По сути, линия «чистой доски» в том, что касается многообразия когнитивного опыта человечества и его несводимости к какой-то одной традиции, предлагает нам остаться на позициях древнего, как сама европейская философия, эпистемологического эгоцентризма и считать когнитивный

опыт европейской большой культуры единственно значимым, безальтернативным и общечеловеческим.

Что сам Кант разделял это заблуждение, для него извинительно, но для нас, сегодняшних, – нет. Во времена Канта историко-философского востоковедения не существовало, все богатство когнитивного опыта человечества еще лежало под спудом. Сегодня оно доступно, приди и возьми; но ситуация с освоением опыта инокультурных культур развивается по сценарию басни про лису и журавля. Это так потому, что «взять», т.е. освоить, опыт других больших культур можно, прочитав их архив, а для этого нужны инструменты разума, как для чтения текста нужно знать грамматику и лексику соответствующего языка. Так и с архивом больших культур: необходимо знание логико-смысловой грамматики и лексики, т.е. конкретного варианта реализации того круга принципов а priori, что задают данную большую культуру в ее разворачивании.

Вот где подлинная причина европоцентризма (и любого другого «центризма»): она заключается в неспособности использовать инструменты рациональности иные, нежели привычные по опыту европейской большой культуры. Если мы сумеем вывести на свет те системы принципов а priori, что лежат в основании каждой из известных нам неевропейских больших культур, сравнить их, показать, как морфология каждой из этих больших культур и их цивилизаций задается этими принципами а priori, мы тем самым принципиально расширим эмпирическую базу любых исследований сознания, охватив тот опыт, который не может быть получен в рамках европейской большой культуры, мышление которой задано характерными для нее принципами познания а priori.

Список литературы

- Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. II. Ч. 1: Критика чистого разума / Под ред. Н.В. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М.: Наука, 2006.
- Смирнов А.В. Логика смысла как философия сознания: приглашение к размышлению. М.: Издательский дом ЯСК, 2021.
- Смирнов А.В. Что такое цивилизация? // Цивилизация: контрапункты теории / Отв. ред., сост. А.В. Смирнов, Н.А. Касавина, С.А. Никольский. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2024. С. 9–62.
- Шпет Г. Явление и смысл: феноменология как основная наука и ее проблемы. М.: Гермес, 1914.
- [Descartes R.] Discours de la methode pour bien conduire sa raison, & chercher la verité dans les sciences, plus la Dioptrique, les Meteores et la Geometrie qui sont des essais de cete Methode. Leyde: l’Imprimeries de Ian Maire, 1637.
- Renati Des-Cartes. Principia philosophae. Amstelodami: Ludovicum Elzevirum, 1644.

Enigmas of consciousness and their Kantian solutions

Andrey V. Smirnov

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: public@avsmirnov.info

The line of investigation of consciousness through consciousness itself in European philosophy is represented by the doctrines elaborated as an answer to the question: “What

in my consciousness is determined by consciousness itself, and not by the world?" The names of Descartes, Kant, and Husserl mark the most significant moments in the development of this line. This line is opposed to the *tabula rasa* line represented today by many strands of analytic philosophy, semiotics, neurophilosophy, and neuroscience. The first line is preferable insofar as consciousness investigates itself, and thus it is incorrect to ignore the fact that consciousness poses itself as its own premise to its investigation in the form of at least the tools of investigation (basic categories and logical laws). Kantian apriorism represents the most serious attempt in history to delineate the range of pre-suppositional tools that are inevitably present, in a stripped-down or direct form, in any discourse on consciousness. The most significant shortcoming of the Kantian approach is that it is content-based: the principles of cognition *a priori* are formulated as a set of content-based theses. Such an approach is not immune to the fact that its results may turn out to be incomplete, and, most importantly, that it presents as an *a priori* principle what in fact has an *a posteriori* character and is borrowed from the cognitive experience of only one of the big cultures of humankind, and thus does not have a universal and strictly obligatory character, i.e. it cannot be an *a priori* principle in the Kantian sense. This is what the development of science after Kant has proved: non-Euclidean systems of geometry, quantum mechanics and the theory of relativity have shown the variability of what Kant considered invariant *a priori* principles justifying mathematics and natural science, and philosophical study of non-Western civilizations has revealed the variability of sets of *a priori* principles of cognition developed by big cultures of humankind. The future elaboration of the Kantian project is framed as: 1) drawing distinction between the absolutely-universal (the invariant human *a priori* cognitive ability) and the universal-within-big-cultures (variants of the realization of this ability, setting the grounds for the unfolding of big cultures, *a priori* within their limits), 2) understanding the absolutely-universal *a priori* not as content-based theses, but as the ability of *svyaznost'* (coherence and connectivity) – the key *a priori* ability of human consciousness, independent of the world, 3) investigating the process of sense-positing as the realization of the ability of *svyaznost'* in all nodes of the epistemic chain: sensual perception, language, and reasoning.

Keywords: Kant, *a priori*, big culture, *tabula rasa*, *svyaznost'*, *tselostnost'*

For citation: Smirnov, A.V. "Zagadki soznaniya i kantianskie otvety" [Enigmas of consciousness and their Kantian solutions], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2025, Vol. 18, No. 2, pp. 70–82. (In Russian)

References

- [Descartes, R.] *Discours de la methode pour bien conduire sa raison, & chercher la verité dans les sciences, plus la Dioptrique, les Meteores et la Geometrie qui sont des essais de cete Methode*. Leyde: l'Imprimeries de Ian Maire, 1637.
- Kant, I. *Sochineniya na nemetskom i russkom yazikah, T. II, Ch. 1: Kritika chistogo razuma* [Works in German and Russian Languages, Vol. II, Pt. 1: Critique of pure reason], ed. by N.V. Motroshilova and B. Tuschling. Moscow: Nauka Publ., 2006. (In Russian)
- Renati Des-Cartes. *Principia philosophae*. Amstelodami: Ludovicum Elzevirum, 1644.
- Shpet, G. *Yavleniye i mysly: fenomenologiya kak osnovnaya nauka i yeyo problemi* [Phenomenon and sense: phenomenology as a main science and its issues]. Moscow: Germes Publ., 1914. (In Russian)
- Smirnov, A.V. "Chto takoye tsivilizatsiya?" [What is civilization?], *Tsivilizatsiya: kontrapunkti teorii* [Civilization: counterpoints of theory], ed. by A.V. Smirnov, N.A. Kasavina, S.A. Nikol'skii. Moscow; St. Petersburg: Tsentr gumanitarnikh initsiativ Publ., 2024, pp. 9–62. (In Russian)
- Smirnov, A.V. *Logika smysla kak filosofiya soznaniya: priglasheniye k razmyshleniyu* [Logic of Sense as a Philosophy of Consciousness (an Invitation to Discussion)]. Moscow: YaSK Publ., 2021. (In Russian)

СМЫСЛЫ ИСТОРИИ РОССИИ

А.А. Кара-Мурза

ФИЛОСОФ И РЕВОЛЮЦИЯ. ОПЫТ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОГО ИСПОВЕДНИЧЕСТВА Ф.А. СТЕПУНА

Кара-Мурза Алексей Алексеевич – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник, руководитель сектора философии российской истории. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: a-kara-murza@yandex.ru

В статье исследуются философско-исторические взгляды мыслителя-эмигранта Ф.А. Степуна (1884–1965) – одного из последних представителей русского Серебряного века, поздние сочинения которого являют собой редкий для русской диссидентской мысли пример *историософской самокритики*. Основной корпус источников составляют философско-литературный цикл «Мысли о России», опубликованный в 1923–1928 гг. в наиболее авторитетном журнале русской эмиграции – парижских «Современных записках», а также относительно поздние обширные воспоминания «Бывшее и несбывшееся», которые писались в Германии и Франции в 1930–1940-х гг. В этих текстах Ф.А. Степун, один из основоположников русской «политической альтернативистики», пишет об успехах и упущенных шансах русской социокультурной модернизации начала XX в., противоречиях и ошибках «февральского периода» русской революции (в котором он сам принимал активное участие), иллюзиях русской эмиграции и реальных перспективах антибольшевистской борьбы.

Ключевые слова: Ф.А. Степун, Россия, культура, Первая мировая война, революция, большевизм, эмиграция, мемуары

Для цитирования: Кара-Мурза А.А. Философ и Революция. Опыт интеллектуального исповедничества Ф.А. Степуна // Философский журнал / Philosophy Journal. 2025. Т. 18. № 2. С. 83–93.

Шестьдесят лет назад в западногерманском Мюнхене, в солидном 81-летнем возрасте, скончался Федор Августович Степун (1884–1965) – один из «последних могикан» русского Серебряного века. Уникальное место Степуна в истории русского зарубежья мало кем оспаривается. Одни биографы относят эту особость на счет того, что Степун, в отличие от большинства интеллектуальных звезд Серебряного века, был именно *профессиональным философом*: еще до революции окончил философский факультет Гейдельбергского университета, защитив в 1910 г. диссертацию по историософии Вл. Соловьева под руководством именитого неокантианца Вильгельма

Виндельбанда¹. Другие делают акцент на том, что Степун, русско-немецкий «билингва» по рождению и воспитанию, стал со временем уникальным соединителем русского и западноевропейского миров.

В данной статье акцентируется еще одна ипостась Федора Степуна как особого феномена русского зарубежья: его эмигрантские сочинения являют собой редкий пример русской *историческо-философской самокритики*, доходящей подчас до высот интеллектуального исповедничества.

Достоинства и грехи старой России

Федор Степун сформировался в высококультурной русско-немецкой среде, очень далекой от демонстративного диссидентства, но твердо уверенной в «греховности» самодержавного строя. Задолго до революции для Степуна-интеллектуала было абсолютно ясно, что «дух последних лет царствования Николая II, дух безволия и произвола, самоуверенности и растерянности, топтання на месте и топтання ногой, дух творческой бездарности и административного рутинерства был темен, тяжел и тленен...»².

Поэтому, полагал Степун (теперь уже эмигрант и, добавим, эмигрант поневоле³), популярные в зарубежье идеи «антибольшевистской реставрации»

¹ Обучаясь в Германии, русский студент Федор Степун не раз поражался тому, что немецкие профессора, несмотря на «революционные громы 1905 года» и на то, что до начала Великой войны оставалось всего несколько лет, «не испытывали ни малейшей тревоги за состояние мира» (Степун Ф.А. Бывшее и несбывшееся. СПб.; М., 1994. С. 115). «Социологическая незаинтересованность и политическая нечуткость почти всей нео-идеалистической философии Германии были поистине потрясающими, – вспоминал Степун. – Успокаиваясь на том, что Ницше – поэт и филолог, а Маркс – экономист и политик, маститые профессора философии или вообще не занимались этими мыслителями, или занимались ими в целях приспособления их идей к положениям научной философии, что по тем временам значило – к Канту» (там же). Очевидно, еще в годы обучения в Гейдельберге Федор Степун уже примеривался к своей будущей интеллектуальной траектории – виртуозному прохождению между Сциллой интеллигентского «панполитизма» и Харибдой академической нечуткости к социальным вопросам. Как возможна строгая философия современной культуры, куда бы органично вписался анализ конкретных политических процессов? – вот вопрос, с юности заботивший Степуна.

² Степун Ф.А. Мысли о России. Очерк VII // Степун Ф.А. Сочинения. М., 2000. С. 299. По мнению Степуна, сошедшая со сцены романовская монархия «всю свою жизнь, как могла и умела, боролась против идеи демократии», т.е. против «права каждого русского человека на свое индивидуальное, в Боге священное и в любви к своему народу конкретное лицо»: «В этой борьбе была та ее (российской монархии. – А.К.) безрелигиозность и антинациональность, которую до конца вскрыл большевизм. Весь химеризм большевицкого оборотничества, весь кошмар коммунистического хаоса – ни что иное, как *инобытие той безликости*, которую насаждал в России режим монархизма» (курсив везде мой. – А.К.) (Степун Ф.А. Мысли о России. Очерк V // Степун Ф.А. Сочинения. С. 271).

³ Об обстоятельствах своей высылки из России в 1922 г. Степун с редкой откровенностью написал вскоре после того, как оказался в Европе: «Мне часто хотелось оказаться в Европе. Но всюю своею волей и всем своим сознанием борясь в себе против этого своего “хочется”, я все годы большевистского режима определенно “хотел” оставаться в России... Бежать от страдающей России в благополучие Европы, войти в тихую жизнь маленького немецкого городка и отдаться вечным философским вопросам представлялось прямым нравственным дезертирством... Бежать же... в добровольческий стан под белые знамена царских генералов – этого душа никак не принимала... Весь мир описанных мною

ведут в тупик: «С каждым днем всё громче и громче шумят среди нас люди с отшибленной (большевиками) памятью, искренне... и с пеной у рта доказывающие, что тяжелый дух последнего царствования должен быть каждому патриоту “сладок и приятен”, как аромат родных полей. Этот патриотизм тленного духа и смертного воздуха, конечно, может в некоторых случаях и не провозглашать восстановления монархии, но сам не пахнуть монархическим разложением он не может»⁴.

С другой стороны, Степун хорошо понимал, что именно антиправительственная прямолинейность в целом близкой ему левой интеллигенции помещала ей справедливо взвесить достоинства и недостатки старой России: «Правильно чувствуя, что Россия переросла царский режим, революционная воля, быть может, недостаточно чувствовала ту историческую даль, из которой он вырос. Справедливо борясь против “помещичьего феодализма”, она часто несправедливо забывала, что с помещичьим феодализмом как-то связана русская культура: помещичья философия и помещичья литература»⁵.

Тысячу раз правая, согласно Степуну, в своей защите социальных низов и национальных меньшинств, русская интеллигенция, очевидно, недооценила «страшной, с первых же месяцев революции обнаружившейся трудности соединения этого равнения на “низы” и “меньшинства” с ревностным служением тому российскому великодержавию, в котором... заключался исторический смысл миновавшей эпохи»⁶. Но если в ходе подготовки революции этот недостаток был объясним и, наверное, неизбежен, то в постреволюционный период он стал и излишним, и вредным: «Долгие годы вся оппозиционная Россия только и жила ожиданием смены политической формы правления; теперь, когда смена как-никак все же произошла, наше внимание естественно направляется на то вечное содержание России, во имя которого она в сущности происходила»⁷.

В отличие от многих знакомых-эмигрантов из числа эсеров, социал-демократов и левых либералов, Степун высоко ценил и не раз «с подлинной нежностью» (его выражение) вспоминал «канунную Россию»: «До чего же она была богата по особому заказу скроенными и сшитыми людьми. Что ни человек – то модель. Ни намека на стандартизованного человека за-

мыслей и чувств был совершенно внезапно упрощен предписанием Г.П.У. покинуть пределы России... Грубая сила (этот опыт я вынес еще с войны) – лучшее лекарство против всех мук сложного многомерного сознания. Не иметь возможности выбирать, не располагать никакой свободой иногда величайшее счастье» (*Степун Ф.А. Мысли о России. Очерк I // Степун Ф.А. Сочинения. С. 205–206*).

⁴ *Степун Ф.А. Мысли о России. Очерк VII. С. 300.* Более того, Степун полагал, что правые круги эмиграции во многом воспроизводят те самые свойства и черты, которые и привели Россию к катастрофе: «Когда слышишь, как в “правом” лагере утверждают, что всякий интеллигент – словоблуд, а революционер – всегда каторжник, что социализм – защитная форма еврейского национализма, а ненависть к демократии – высшая форма проявления любви к родине... то во всей композиции этой психологии отчетливо чувствуешь то страшное наследие павшей монархии, то полное духовное бессилие, объединение с которым в борьбе за будущую Россию было бы, право, не более осмысленно, чем объединение врача со смертью в борьбе за жизнь вверенного ему пациента» (там же).

⁵ *Степун Ф.А. Мысли о России. Очерк VII. С. 296.*

⁶ Там же. С. 296–297.

⁷ Там же. С. 297.

падноевропейской цивилизации»⁸. «И это, – поражался Степун, – в стране монархического деспотизма, подавлявшего свободу личности и сотнями бросавшего молодежь в тюрьмы и ссылки»⁹.

Россия перед Первой мировой войной – излюбленная тема Степуна-мемуариста. В отличие от лево-радикальных диссидентов, называвших 1907–1914-е гг. «потерянным временем», «эпохой реакции» и т.п., Степуну, напротив, активно нравился бурный культурный рост России, та энергетика, с которой «русская жизнь в “темные годы” реакции боролась против интеллигентской революции», удивительным образом перекраивая «революционеров разных масштабов и толков в маститых присяжных поверенных, оборотистых лабазников, ученых, скульпторов...»¹⁰

Интеллектуал, вскоре оказавшийся в окопах Великой войны, Степун сравнивал спонтанно развивавшуюся довоенную Россию с «ничейной полосой» между охранителями и революционерами: «Как в межфронтовой полосе, под перекрестным огнем двух вражьих станов, каким-то чудом сжалась и выкапывалась засушенная картошка, так и в России накануне Великой войны наперекор смертному бою охранного отделения и боевой организации, на жалкой почве, как-никак добытой 1905-м годом свободы, выростала какая-то новая, с году на год всё крепнущая жизнь... Силовая станция все-русской культурной работы находилась, конечно, в Москве, вдали от министерств и правительственных канцелярий»¹¹.

Москвич по рождению и самоощущению¹², Степун был одушевлен быстрым предвоенным ростом Москвы – и хозяйственным, и культурным: «Булыжные мостовые главных улиц заменялись где торцом, где асфальтом, улучшалось освещение. Фонарщиков с лестницею через плечо и с круглою щеткой для протирания ламповых стекол за пазухой я по возвращении в Москву (после обучения в Германии. – А.К.) уже не застал... Молочно-лиловые электрические шары, горевшие поначалу лишь в Петровских линиях, на Тверской и Красной площади, стали постепенно появляться и на более скромных улицах городского центра. Ширилась и разветвлялась трамвайная сеть. Уходили в прошлое милые конки с пристегом где одной лошаденки, а где, как, например, на Трубной площади или под Швивую горкою, и двух... Становились преданием парные разлатые линейки, что в мои школьные годы ходили в Петровский парк и Останкино...»¹³

⁸ Степун Ф.А. Бывшее и несбывшееся. С. 214.

⁹ Там же. Степун не устал подчеркивать принципиальную разницу между «старым» русским деспотизмом и «новым» большевистским тоталитаризмом: «Какая в этом отношении громадная разница между царизмом и большевизмом, этой первой в новейшей истории фабрикой единообразных человек. Очевидно, государственный деспотизм не так страшен своими политическими запретами, как своими культурно-педагогическими заданиями, своими замыслами о новом человеке и о новом человечестве. При всем своем деспотизме царская Россия духовно никого не воспитывала и в духовно-культурной сфере никому ничего не приказывала» (там же).

¹⁰ Там же. С. 154.

¹¹ Там же. С. 154, 157. В своей оценке довоенной Москвы эмигрант Степун сознательно оппонировал двум крайним и равно популярным в зарубежье мнениям: «У Бориса Зайцева довоенная Москва – иконостас за синью ладана...»; «У Андрея Белого – зверинец, “преподнесенный” в методе марксистского социологизма...» (там же. С. 206).

¹² См.: Кара-Мурза А.А. Москва Федора Степуна // Философские науки. 2014. № 8. С. 60–77.

¹³ Степун Ф.А. Бывшее и несбывшееся. С. 154.

Многие страницы воспоминаний посвятил Степун описанию впечатляющих изменений московской архитектуры¹⁴: «Всюду, как грибы после дождя, выросли дома. Недалеко от Красных ворот забелела одиннадцатизэтажная громада дома Орлика¹⁵. У Мясницких ворот высоко подняла свои круглые часы башня нового почтамта... На плоской крыше многоэтажного дома Нирнзее... раскинулось совсем по-европейски нарядное кафе (на этой смотровой площадке нового московского небоскреба Степун, живший через Тверскую напротив, неоднократно бывал. – А.К.). Особенно быстро преобразалась “улица святого Николая” (выражение литератора Бориса Зайцева. – А.К.), интеллигентский Арбат. Едешь и дивишься – что ни угол, то новый дом в пять-шесть этажей...»¹⁶

Правда, вспоминал Степун, «не всё обстояло благополучно в этом подъеме русской культуры»: «В московском воздухе стояло не только благоухание ландышей, украшавших широкую лестницу морозовского особняка (нового московского дома Маргариты Морозовой в Пречистенском переулке, где проходили заседания Религиозно-философского общества. – А.К.), в котором под иконами Рублева и панно Врубеля бесконечно обсуждались идеи “Пути” и “Мусагета”, но и попахивало тлением и разложением...»¹⁷

«Несчастье канунной России заключалось в том, – предельно жестко формулирует Степун, – что в общественности и культуре цвела весна, в то время как в политике стояла злая осень» (курсив мой. – А.К.): «Власть лихорадило: она то нерешительно отпускала поводья, то в страхе бессмысленно затягивала их. Не только революционерам, но и умеренным либеральным деятелям приходилось туго... Ясно, что трупный запах заживо разлагавшейся

¹⁴ Описывая трансформации облика родной Москвы, ее обожатель и знаток Степун был ровен и справедлив в оценках: «Напрасно природные москвичи с пеною у рта ругают большевиков за то, что они стерли с Москвы ее стародавний облик. Облик этот начал меняться задолго до большевиков. Спору нет: большевизм проявил в своем коммунистически-государственном грядуществе много бестактности и безвкусицы, но ведь и в вольном мещански-купеческом строительстве не было недостатка ни в том, ни в другом. Достаточно вспомнить врубелевскую мозаику на Метрополе, громадные, золотом окаймленные лиловые ирисы всем нам памятного особняка недалеко от Никитских ворот, неоготический замок [Зинаиды] Морозовой, глубоко во дворе на Спиридоновке, и знаменитый по своей нелепости особняк (Арсения Морозова. – А.К.) на Воздвиженке в мавритански-готическом стиле, с его усыпанными раковинами и окантованными каменными морскими канатами башнями. Думается, что все эти стилистические изощрения подходили к старой Москве не больше, чем здание Моссельпрома (закончено в 1925 г., уже после высылки Степуна. – А.К.). Единственное, что можно сказать в защиту вольного московского строительства, – это то, что в Москве всякая нелепая причуда всегда была больше к лицу, чем покорное послушание закону планового строительства» (там же. С. 155).

¹⁵ Здесь Степуна подводит память. Доходный дом «молочного короля» Орлика на Садовой-Спасской, построенный в стиле *арт-деко* в 1905 г., был восьмизэтажным и всего на полтора метра выше (таково было требование амбициозного заказчика) соседнего, тоже восьмизэтажного, доходного дома «водочного магната» Афремова. «Дом Орлика» короткое время (до появления девятиэтажного «дома Нирнзее» в Большом Гнездиновском переулке) был самым высоким небоскребом (тогда говорили: «*тучерезом*») Москвы.

¹⁶ Там же. С. 154–155. Подробнее см.: Кара-Мурза А.А. Москва «до» и «после» Революции: социология родного города в сочинениях Федора Степуна // Социологическое обозрение. 2018. Т. 17. № 2. С. 262–283; Он же. Степун, Москва и мировая война // Вопросы философии. 2015. № 10. С. 83–86.

¹⁷ Степун Ф.А. Бывшее и несбывшееся. С. 164.

власти, отнюдь не столь злой и жестокой, как в те времена казалось, но уж очень беспомощной в делах государственного управления и окончательно безвольной, не мог не отравлять самых светлых начинаний предвоенных лет»¹⁸. С убийством Столыпина, отмечал Степун, даже в охранительно-консервативных кругах начала затухать надежда, что правительственная власть как-нибудь справится со своею «исторической задачей»: «Всем было ясно, что Россия может быть спасена только радикальными и стремительными мерами. Но на такие меры власть была окончательно неспособна. Тень себя самой, изнутри безвольная, а потому и вовне бессильная, она, словно тяжелобольной, лихорадочно металась от либеральной подачи к реакционной урезке и обратно»¹⁹.

Уроки Февральской революции

Случилось так, что Федор Степун, человек лево-либеральных и христианско-демократических убеждений²⁰, стал активным участником февральского («жирондистского») этапа нашей революции. Степун до конца оставался активным защитником Февраля, который, как он любил повторять, явился прямым результатом «одержимости всей русской интеллигенции платоновской верою, что политику должны делать философы» и, в конце концов, «не чем иным, как победою революционного университета над реакционными министерствами (курсив везде мой. – А.К.)»²¹.

Увы, плоды той общегражданской, «бессловной» победы достались в итоге «вождям лево-интеллигентской кружковщины»²², оседлавшей популярный нарратив «углубления революции». «И на фронте, и в Петербурге, – вспоминал Степун, – в первые же дни революции явно зародилась какая-то для всякого непредвзятого глаза совершенно очевидная *стилистическая ложь*: «Почти всё, что происходило, происходило как-то не так, как оно должно было происходить, – не в меру революционной нужды, а сверх этой

¹⁸ Там же. С. 164–165.

¹⁹ Там же. С. 236. Значительная часть вины за трагический исход русского кризиса лежала, согласно Степуну, и на «свободолюбивой интеллигенции»: «Обладай она более глубоким чувством трагической сущности истории, более глубоким пониманием греховной природы всякой власти, не думай она в своем просвещенском оптимизме, что достаточно введения ответственного перед народом министерства, чтобы всё сразу пришло в порядок, она, быть может, и нашла бы в себе мудрость дальнейшего претерпения безвольной и безыдейной, но далеко не такой кровавой, как то казалось нашей общественности, власти, которая... одна только и могла довести войну до приемлемого конца и на тормозах спустить Россию в новую жизнь. Но в том-то и горе, что этой возможности в прогрессивном лагере никто не чувствовал. Десятилетиями обострявшаяся борьба между правительством и обществом приняла во время войны столь острые формы, что ни у кого не было сомнений в том, что только общество, свергнув монархию, сможет спасти Россию» (там же. С. 237–238).

²⁰ Подробнее см.: Кантор В.К. Федор Августович Степун: «Божье утверждение свободного человека как религиозной основы истории...» // Российский либерализм: идеи и люди. Т. 2: XX век. 3-е изд., испр. и доп. М., 2018. С. 906–912.

²¹ Степун Ф.А. Бывшее и несбывшееся. С. 205. Подробнее см.: Жукова О.А. Россия и Революция: философия и социология русской культуры Ф.А. Степуна // Социологическое обозрение. 2018. Т. 17. № 2. С. 242–261.

²² Степун Ф.А. Бывшее и несбывшееся. С. 206.

меры, с переходом в измерение революционной игры. Во многом чувствовалась не только сознательная человеческая воля и бессознательная человеческая страсть, но еще и какое-то безответственное *щучье вельенье революционной атмосферы* (курсив Степуна. – А.К.)»²³.

Если бы все «деятели Февраля», полагал Степун, что «так горячо принялись за построение новой России... принялись бы за это дело не рабами революции, но революционерами до конца, т.е. людьми, всегда готовыми и на революцию против революции (поскольку она несла с собой шаблоны и штампы), их постройка шла бы бесконечно медленнее, но зато и бесконечно свободнее, правдивее и прочнее»²⁴. И далее автор конкретизирует свой принципиальный посыл: «Если бы наш генералитет не отрекся от вскормившей его монархии с тою недостойной легкостью, с которой он от нее отрекся, – он и правительство Керенского не предал бы всего только через восемь месяцев так бездумно и так единодушно, как он его предал... Если бы также и все русское офицерство не приняло революции столько безоговорочно, как оно ее в действительности приняло... оно бы, быть может, спасло Россию и от страшного развала царской армии...»²⁵

Уже в первых своих историософских очерках из цикла «Мыслей о России»²⁶ бывший офицер-артиллерист, а потом и фронтовой депутат Федор Степун делает живые зарисовки февральско-мартовского революционного перевозбуждения, а главное – *своего собственного непосредственного участия* в решающих для России событиях: «От штаба к штабу носились красно офлаженные автомобили, скакали красногривые тройки, всюду веяли красные знамена, всюду красно звенели оркестры, взвивались красноречивые тосты... Помню, как и я скакал, как и я говорил речи, как сам кричал солдатам-смертникам, шедшим занимать позиции: “за землю и волю”, “без аннексий и контрибуций”!.. Всё это я, как и все, делал с абсолютною искренностью, с пренебрежением всякой опасности и с готовностью на всякую жертву... Мы кричали об этом под огнем немецких винтовок с брустверов передовых окопов и в тылу с ораторских трибун, по которым постреливали большевики»²⁷.

«На всё это мужества было с избытком, – продолжает прапорщик-депутат Степун... – Не хватило мужества громко сказать себе и другим, что... безнравственно офицерской доблести сгибать спину перед солдатским шкурничеством и горлодерством, что не выстрадавшая, лишь словесная проповедь, в разгаре войны, самоопределения народов и меньшинств вредна, так как понятие родины, ее мощи и славы *вовсе не гуманно, но священно* и строится потому не только правильными и справедливыми точками зрения, но *праведными, хотя и несправедливыми страстями и пристрастиями* (курсив везде мой. – А.К.)»²⁸.

²³ Степун Ф.А. Мысли о России. Очерк V. С. 263.

²⁴ Степун Ф.А. Мысли о России. Очерк II // Степун Ф.А. Сочинения. С. 212.

²⁵ Там же.

²⁶ Степуновский цикл «Мыслей о России» из десяти очерков печатался в самом авторитетном эмигрантском журнале – парижских «Современных записках» в 1923–1928 гг.

²⁷ Там же. С. 210.

²⁸ Там же. С. 210–211.

Впоследствии, в мемуарах «Бывшее и несбывшееся»²⁹, Степун сформулировал еще более жесткие слова в собственный адрес: «До сих пор не могу без угрызений совести вспоминать свои фронтовые речи, которые я часто оканчивал эффектной фразой: “Петербург дал нам свободу, мы дадим России победу!”»³⁰. «Откуда эти угрызения совести? – задавался вопросом автор. – Ведь, в конце концов, я и поныне думаю, что, служа революционному оборончеству, я делал на фронте единственно возможное и нужное дело...»³¹

Согласно многим воспоминаниям и материалам биографов, одной из любимых книг Федора Степуна был «Ручной оракул» испанского автора XVII в. Бальтазара Грациана³². В ней, по словам Степуна, содержатся «замечательные по мудрости строки»: «Говоря об иерархии добродетелей, Грациан первое место отводит “непосредственности и благородной, вольнолюбивой независимости сердца”. Ставя это качество выше ума и выше храбрости, он утверждает, что без него красота жизни мертвеет и всякий подвиг умалется»³³.

Вот этой-то «независимости сердца», «вольного, прямого и непосредственного излучения своей личности», согласно Степуну-мемуаристу, и не хватило ему самому и многим другим остро чувствующим русским людям в период «Февраля»: «Неустанно носясь по фронту, защищая в армейских комитетах свои резолюции, произнося речи в окопах и тылу, призывая к защите родины и революции и разоблачая большевиков, я впервые за всю свою жизнь не чувствовал себя тем, кем я на самом деле был»³⁴.

Месяцы после «Февраля» и вплоть до большевистского переворота, вспоминал Степун, – «время величайшего напряжения и даже расцвета моей жизни, остались у меня в памяти временем предельного ущемления моего “я”, так как вместо меня во мне всё время жил некий, не во всем сливающийся со мною “субъект действия”»³⁵. И далее: «Вынужденный ежедневно и даже ежечасно добиваться каких-то необходимых для дела конкретных результатов, этот субъект неустанно требовал от меня, чтобы я подавлял в себе свои сомнения и пристрастия. Сотни раз повторяя формулу “за родину и революцию”, я должен был приглушать в себе ощущение несочетаемости

²⁹ Степун работал над книгой мемуаров с сентября 1937 по декабрь 1939 гг. и с октября 1943 по декабрь 1948 гг., о чем свидетельствует датировка отдельных частей воспоминаний. Подробнее об этом см.: Кантор В.К. Как издают шедевры. О публикации русского варианта мемуаров Ф. Степуна «Бывшее и несбывшееся». Письма Федора Степуна в издательство им. Чехова // Вопросы литературы. 2006. № 3. С. 278–319.

³⁰ Степун Ф.А. Бывшее и несбывшееся. С. 320.

³¹ Там же.

³² Грациан Б. Карманный оракул. М., 2020. Об отношении Степуна к книге Грациана см., напр.: Жиглевич Е. На путях эмигрантских. Безмолвные встречи во Степуном // Степун Ф. Встречи и размышления. Избранные статьи. London, 1992. С. 27–28.

³³ Степун Ф.А. Бывшее и несбывшееся. С. 320. Есть ощущение, что Степун как опытный оратор не раз в риторических целях выдавал за «грациановские» собственные формулировки. Несомненно при этом, что афоризм Грациана: «Не давай воображению запугать сердце» – это, действительно, одна из заветных мыслей средневекового испанского автора, вновь открытого европейцами только в XIX в., благодаря усилиям Шопенгауэра и Ницше.

³⁴ Там же.

³⁵ Там же.

этих слов, из которых первое означало святую, а второе, смотря по точке зрения, преступление, болезнь или тяжелую операцию...»³⁶

«В этом упрощении и снижении своих чувств и мыслей, – с горечью подытоживает Степун, – в этом утаивании своего подлинного “я” не только от окружающих, но и от себя самого, в этом отказе от “независимости сердца”, которую как высшую добродетель требовал Бальтазар, была не только мука, которую я всегда чувствовал, но была, как я сейчас понимаю, и ложь»³⁷.

Итак, констатирует Степун, «в делании и творчестве» Временного революционного правительства «не было какой-то последней настоящности, последней серьезности (курсив мой. – А.К.)... В страшное событие революции – вносилась страстная и пристрастная игра в революционные события; в ощущение революционной судьбы России – слишком сильное ощущение своей роли в этой судьбе...»³⁸

А ведь, согласно Федору Августовичу Степуну – одному из зачинателей отечественной «политической альтернативистики»³⁹, в России был вполне возможен и *принципиально иной исход*: «Окажись в победителях армия и земство, мы имели бы совершенно другую картину, быть может, *менее значительную* (это выражение у Степуна полно печальной иронии. – А.К.), но зато и *бесконечно более отрадную* (курсив везде мой. – А.К.)»⁴⁰.

Союз либерально-демократического земства («столичных умников и провинциальных тружеников») и патриотического воинства – вот, согласно философу и боевому офицеру Федору Степуну, – неременная и обязательная основа «чаемой России».

Список литературы

- Грациан Б. Карманный оракул / Пер. с итал. Е.М. Лысенко; вступ. ст. А.В. Маркова. М.: Рипол-классик, 2020.
- Жиглевич Е. На путях эмигрантских. Безмолвные встречи со Степуном // *Степун Ф. Встречи и размышления. Избранные статьи*. London: Overseas Publications Interchange Ltd., 1992. С. 12–31.
- Жукова О.А. Политические альтернативы национальной истории: дискурс о свободе в русской мысли // *Полилог*. 2019. Т. 3. № 1. DOI: 10.18254/S258770110004977-6.
- Жукова О.А. Россия и Революция: философия и социология русской культуры Ф.А. Степуна // *Социологическое обозрение*. 2018. Т. 17. № 2. С. 242–261.

³⁶ Там же. В этом фрагменте поздних мемуаров Степун переформулирует мысль, высказанную им еще в 1924 г.: «Максимальный демократический патриотизм выражался тогда формулой “за родину и революцию”, в которой тогда никто не слышал нелепого уравнения *вечной истины и страшной болезни*» (курсив Степуна. – А.К.) (*Степун Ф.А. Мысли о России*. Очерк V. С. 265).

³⁷ *Степун Ф.А. Бывшее и несбывшееся*. С. 320–321.

³⁸ *Степун Ф.А. Мысли о России*. Очерк V. С. 262.

³⁹ *Жукова О.А. Политические альтернативы национальной истории: дискурс о свободе в русской мысли* // *Полилог*. 2019. Т. 3. № 1. DOI: 10.18254/S258770110004977-6; *Шарова В.Л. Вероятность, реальность и альтернативы революции в интерпретации В.А. Махлакова – либерала-государственника* // *Полилог*. 2019. Т. 3. № 3. DOI: 10.18254/S258770110006554-1; *Несостоявшиеся альтернативы политической истории России как фактор политического сознания. Круглый стол журнала «Полилог»* // *Полилог*. 2019. Т. 3. № 3. DOI: 10.18254/S258770110007511-4.

⁴⁰ *Степун Ф.А. Бывшее и несбывшееся*. С. 206.

- Кантор В.К. Федор Августович Степун: «Божье утверждение свободного человека как религиозной основы истории...» // Российский либерализм: идеи и люди. Т. 2: XX век / Под общ. ред. А.А. Кара-Мурзы. 3-е изд., испр. и доп. М.: Новое издательство, 2018. С. 906–912.
- Кантор В.К. Как издают шедевры. О публикации русского варианта мемуаров Ф. Степуна «Бывшее и несбывшееся». Письма Федора Степуна в издательство им. Чехова // Вопросы литературы. 2006. № 3. С. 278–319.
- Кара-Мурза А.А. Москва «до» и «после» Революции: социология родного города в сочинениях Федора Степуна // Социологическое обозрение. 2018. Т. 17. № 2. С. 262–283.
- Кара-Мурза А.А. Москва Федора Степуна // Философские науки. 2014. № 8. С. 60–77.
- Кара-Мурза А.А. Степун, Москва и мировая война // Вопросы философии. 2015. № 10. С. 83–86.
- Несостоявшиеся альтернативы политической истории России как фактор политического сознания. Круглый стол журнала «Полилог» // Полилог. 2019. Т. 3. № 3. DOI: 10.18254/S258770110007511-4.
- Степун Ф.А. Бывшее и несбывшееся. СПб.; М.: Алетейя; Прогресс-Литера, 1994.
- Степун Ф.А. Сочинения / Сост., вступит. ст., примеч. и библиогр. В.К. Кантора. М.: РОССПЭН, 2000.
- Шарова В.Л. Вероятность, реальность и альтернативы революции в интерпретации В.А. Маклакова – либерала-государственника // Полилог. 2019. Т. 3. № 3. DOI: 10.18254/S258770110006554-1.

The Philosopher and the Revolution. The experience of F.A. Stepun's intellectual confession

Alexei A. Kara-Murza

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: a-kara-murza@yandex.ru

The article examines the philosophical and historical views of the emigrant thinker F.A. Stepun (1884–1965) – one of the last representatives of the Russian Silver Age, whose late writings are a rare example of *historiosophical self-criticism* for Russian dissident thought. The main body of sources consists of the philosophical and literary cycle “Thoughts on Russia”, published in 1923–1928 in the most authoritative journal of Russian emigration, the Parisian “Modern Notes”, as well as the relatively late extensive memoirs “The Fulfilled and Unfulfilled”, which were written in Germany and France in the 1930s and 1940s. In these texts, F.A. Stepun, one of the founders of Russian “political alternative studies”, writes about the successes and missed chances of Russian socio-cultural modernization in the early 20th century, the contradictions and mistakes of the “February period” of the Russian Revolution (in which he himself took an active part), the illusions of Russian emigration and the real prospects of the anti-Bolshevik struggle.

Keywords: F.A. Stepun, Russia, culture, World War I, revolution, Bolshevism, emigration, memoirs

For citation: Kara-Murza, A.A. “Filosof i revolyutsiya. Opyt intellektual'nogo ispo-vednichestva F.A. Stepuna” [The Philosopher and the Revolution. The experience of F.A. Stepun's intellectual confession], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2025, Vol. 18, No. 2, pp. 83–93. (In Russian)

References

- Gracián, B. *Karmannyi orakul* [Oráculo Manual], transl. by E.M. Lysenko; introd. by A.V. Markov. Moscow: Ripol-klassik Publ., 2020. (In Russian)

- Kantor, V.K. "Fedor Avgustovich Stepun: 'Bozh'e utverzhenie svobodnogo cheloveka kak religioznoi osnovy istorii...'" [Fyodor Augustovich Stepun: 'God's affirmation of the free man as the religious basis of history...'], *Rossiiskii liberalizm: idei i lyudi, T. 2: XX vek* [Russian Liberalism: ideas and people, Vol. 2: XX century], ed. by A.A. Kara-Murza, 3rd ed. Moscow: Novoe izdatel'stvo Publ., 2018, pp. 906–912. (In Russian)
- Kantor, V.K. "Kak izdayut shedevry. O publikatsii russkogo varianta memuarov F. Stepuna 'Byvshee i nesbyvsheesya'. Pis'ma Fedora Stepuna v izdatel'stvo Chekhova" [How are masterpieces published? About the publication of the Russian version of F.A. Stepun's memoirs 'The Fulfilled and the Unfulfilled'. Letters from Fyodor Stepun to the publishing house 'Chekhov'], *Voprosy literatury*, 2006, No. 3, pp. 278–319. (In Russian)
- Kara-Murza, A.A. "Moskva 'do' i 'posle' Revolyutsii: sotsiologiya rodnogo goroda v sochineniyakh Fedora Stepuna" [Moscow 'before' and 'after' Revolution: the Sociology of his Native City in the Writings of Fyodor Stepun], *Sotsiologicheskoe obozrenie*, 2018, Vol. 17, No. 2, pp. 262–283. (In Russian)
- Kara-Murza, A.A. "Moskva Fedora Stepuna" [Moscow by Fyodor Stepun], *Filosofskie nauki*, 2014, No. 8, pp. 60–77. (In Russian)
- Kara-Murza, A.A. "Stepun, Moskva i mirovaya voina" [Stepun, Moscow and the World War], *Voprosy filosofii*, 2015, No. 10, pp. 83–86. (In Russian)
- "Nesostoyavshiesya al'ternativy politicheskoi istorii Rossii kak faktor politicheskogo soznaniya. Kruglyi stol zhurnala 'Polilog'" [Failed alternatives of Russia's political history as a factor of political consciousness. Round table of the 'Polylogos' magazine], *Polylogos*, 2019, Vol. 3, No. 3, DOI: 10.18254/S258770110007511-4. (In Russian)
- Sharova, V.L. "Veroyatnost', real'nost' i al'ternativy revolyutsii v interpretatsii V.A. Maklakova – liberala-gosudarstvennika" [Probability, Reality and Alternatives of Revolution as interpreted by V.A. Maklakov – a Liberal statesman], *Polylogos*, 2019, Vol. 3, No. 3, DOI: 10.18254/S258770110006554-1. (In Russian)
- Stepun, F.A. *Byvshee i nesbyvsheesya* [The Fulfilled and the Unfulfilled]. St. Petersburg; Moscow: Aleteiya Publ.; Progress-Litera Publ., 1994. (In Russian)
- Stepun, F.A. *Sochineniya* [The essays], ed. by V.K. Kantor. Moscow: ROSSPEN Publ., 2000. (In Russian)
- Zhiglevich, E. "Na putyakh emigrantskikh. Bezmolvnye vstrechi so Stepunom" [On emigrant paths. Silent meetings with Stepun], in: F. Stepun, *Vstrechi i razmyshleniya. Izbrannye stat'i* [Meetings and reflections. Selected articles]. London: Overseas Publications Interchange Ltd., 1992, pp. 12–31. (In Russian)
- Zhukova, O.A. "Politicheskie al'ternativy natsional'noi istorii: diskurs o svobode v russkoi mysli" [Political Alternatives of National History: A Discourse on Freedom in Russian Thought], *Polylogos*, 2019, Vol. 3, No. 1, DOI: 10.18254/S258770110004977-6. (In Russian)
- Zhukova, O.A. "Rossiya i Revolyutsiya: filosofiya i sotsiologiya russkoi kul'tury F.A. Stepuna" [Russia and the Revolution: Philosophy and Sociology of Russian Culture by F.A. Stepun], *Sotsiologicheskoe obozrenie*, 2018, Vol. 17, No. 2, pp. 242–261. (In Russian)

О.А. Жукова

ОБРАЗ, СИМВОЛ, ЛИК: ОНТОЛОГИЯ КУЛЬТУРЫ И ИСТОРИИ Ф.А. СТЕПУНА*

Жукова Ольга Анатольевна – доктор философских наук, профессор Школы философии и культурологии факультета гуманитарных наук. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 105066, г. Москва, ул. Старая Басманная, д. 21/4; e-mail: logoscultura@yandex.ru

Настоящая статья посвящена выявлению особенностей творческой эволюции Ф.А. Степуна, результатом которой стала философская концепция христианской культуры и истории. В центре рассмотрения философа находится феномен культуры как условия и пути восхождения к Абсолюту. Степун мыслит культуру как универсальное начало социальности и творчества человека в исторически конкретной форме ее существования. В статье показано, что таким идеальным типом, обладающим одновременно универсальными и уникальными чертами, для него выступает русская культура в ее истории. Согласно Степуну, она выражает себя в образно-символическом порядке бытия и имеет свой вечный лик в метафизическом горизонте истории. В работе формулируется тезис, что Степун вырабатывает специфический философско-социологический метод постижения культурной истории России, сосредотачиваясь на историософской критике русской революции в эмигрантский период. Опираясь на ряд теоретических положений неокантианства, мастерски используя разные жанры философского дискурса, он пытается преодолеть онтологическое противоречие между жизнью и творчеством в идее христианской культуры. Тем самым Степун дает свой ответ на ключевой вопрос европейской и русской мысли о соотношении веры и разума, настаивая на необходимости христианских убеждений для философа как творческой личности и носителя духовно-интеллектуальной традиции культуры.

Ключевые слова: онтология культуры, метафизика истории, трансцендентальная философия, русская мысль, неокантианство, творчество, жизнь, символизм, революция

Для цитирования: Жукова О.А. Образ, символ, лик: онтология культуры и истории Ф.А. Степуна // Философский журнал / Philosophy Journal. 2025. Т. 18. № 2. С. 94–108.

* Исследование осуществлено в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ.

В поисках живой реальности духовного бытия

Философ, писатель, публицист Ф.А. Степун (1884–1965), включенный В.В. Зеньковским и Н.О. Лосским в историографический канон отечественной мысли, как и многие русские интеллектуалы, после революции вынужденно оказался в эмиграции. До конца жизни находившийся за пределами родины, Степун считал, что главная задача эмиграции состояла в защите России «перед лицом Европы» и в сохранении «образа русской культуры» (курсив мой. – О.Ж.)¹. В чем можно видеть его философский вклад в выполнение этой задачи?

Обращаясь к творчеству Степуна, Зеньковский отмечает только одну его философскую книгу – «Жизнь и творчество», вышедшую уже в эмиграции, в 1923 г., в Берлине. Отдавая дань «тонкости мысли» ее автора, он высказывает сожаление, что «философски зоркий и чуткий мыслитель» был «захвачен другими темами», оставив профессиональную философию². Подобная оценка творчества Степуна не кажется справедливой в силу того, что мыслительная практика автора «Жизни и творчества», как и его подход к изложению и проблематизации разнообразных публицистических, художественных, мемориальных сюжетов, остается философским. Такая интерпретация объясняется еще и тем, что одна из главных философских книг Степуна «Мистическое мировидение. Пять образов русского символизма» вышла в свет в Германии на немецком языке в 1964 г., после кончины историографа. Рассматривающий историю отечественной мысли с точки зрения становления в ней метафизических систем, Зеньковский, отнесший Степуна к «чистым» трансценденталистам неокантианского толка³, не увидел в нем автора, идущего по пути строительства оригинальной метафизики. По словам Зеньковского, у него были намеки на преодоление трансцендентализма в религиозности как первостихии, в «мистическом априори», в «знании Бога живого», но он не стал последовательно развивать свои представления в «настоящую метафизику»⁴.

Авторитетное мнение Зеньковского с историко-философской точки зрения, мы считаем, может быть оспорено, и ключевым контраргументом здесь выступает итоговая книга Степуна «Мистическое мировидение». Она органична для традиции русской религиозной мысли, являясь ее поздним памятником. Книга не вошла в философские летописи Зеньковского и Лосского, но законным образом представляет искомый путь строительства метафизики. В этом смысле дистанция между докторской диссертацией Степуна на тему «Историософия Владимира Соловьева», защищенной в 1910 г. в Гейдельберге под руководством В. Виндельбанда, и книгой о русском символизме, вышедшей за год до кончины русского мыслителя, в духовном и идейном отношении не такая далекая. Этот тезис представляется нам верным. Тема же Соловьева, его философского и художественного влияния на плеяду авторов начала века и на самого Степуна остается смыслообразующей для его творчества, центрирующей интеллектуальный опыт мыслителя

¹ Степун Ф.А. Большевизм и христианская экзистенция. М.; СПб., 2017. С. 537.

² Зеньковский В.В. История русской философии: в 2 т. Т. 2. Ч. 1. Л., 1991. С. 253.

³ Там же. С. 252.

⁴ Там же. С. 253.

вокруг проблематики русской культуры, данной в ее истории⁵. В работах Степуна разного периода отчетливо просматривается *метафизическая* перспектива, связанная с возрастанием духовно-жизненной потребности философа и писателя во Христе, в углубляющемся его христианском самосознании, которое формирует его этическую и интеллектуальную оптику – особый способ *переживания и выражения* действительности, ее мыслительной рецепции, художественно-философского осмысления и репрезентации, в центре которой – Россия и русская культура как *пространство* христианских смыслов⁶.

Эта духовно-творческая интуиция, экзистенциально усиливаемая опытом жизни, приведет талантливого ученика неокантианской школы, начавшего свой путь в России в качестве проводника «научной философии»⁷, к утверждению, выражаемому с неприкрытым религиозным пафосом. Бывший неокантианец-трансценденталист определенно заявит, что «нужна и возможна философия твердо и искренне верующих христиан, но невозможно и ненужно ни философское обоснование, ни философское истолкование христианства»⁸. Путь от неокантианского журнала «Логос» – русской версии ежегодника по философии культуры, восемь выпусков которого вышли в течение 1910–1914 гг., будет философским и духовным восхождением Степуна к *Логосу* как началу жизни и творчества – к Логосу-Христу, к борьбе за который призывал В.Ф. Эрн, открывший острую полемику между представителями неозападничества и неославянофильства об онтологическом статусе Логоса и пути русской мысли⁹.

Пережив революционный надрыв русской истории, Степун и многие другие оппоненты Эрна заметно приблизились к его пониманию онтологических основ русской культуры, неотчуждаемой частью которой выступает религиозно-философская традиция России¹⁰. На страницах мемуаров «Бывшее и несбывшееся» он фактически откажется от своего неокантианского прошлого: «Не без инстинктивного протеста я был почти насильнически вовлечен в круг методологических вопросов неокантианства»¹¹. Такое подчеркивание своей нетождественности с неокантианством наводит на мысль, что Степун хочет дистанцироваться от как будто бы приписанной, буквально

⁵ Гаман Л.А. «Символическое мировидение» Вл. Соловьева в свете проблемы направленности исторического процесса: интерпретация Ф.А. Степуна (1884–1965 гг.) // Соловьевские исследования. 2021. № 3. С. 93.

⁶ См. также: Ермичев А.А. Федор Августович Степун: христианское видение России // Степун Ф.А. Чаемая Россия. СПб., 1999. С. 447, 465.

⁷ Штаммлер А.В. Ф.А. Степун // Русская религиозно-философская мысль XX века. Питтсбург, 1975. С. 323.

⁸ Степун Ф.А. Бывшее и несбывшееся: в 2 т. Т. 1. Нью-Йорк, 1956. С. 356. См. также: Chernysheva A., Kostikova A. Russian Neo-Kantianism of Fyodor Stepun and Sergius Hessen: Features of the Philosophy of Culture // Proceedings of the International Conference on Contemporary Education, Social Sciences and Ecological Studies (CESSSES 2018). Dordrecht, 2018. P. 771–774; Dmitrieva N.A. Back to Kant, or Forward to Enlightenment: The Particularities and Issues of Russian Neo-Kantianism // Russian Studies in Philosophy. 2016. Vol. 54. No. 5. P. 382.

⁹ Эрн В.Ф. Нечто о Логосе, русской философии и научности // Эрн В.Ф. Сочинения. М., 1991. С. 78–79.

¹⁰ Степун Ф.А. Письма. М., 2013. С. 612. См. также: Гаврилов И.Б. Ф.А. Степун о России и русской философии // Христианское чтение. 2017. № 2. С. 348.

¹¹ Степун Ф.А. Неопубликованные материалы из архива Ф.А. Степуна // Новое литературное обозрение. 2003. № 63. С. 286.

навязанной ему философской идентичности. Однако с ним не согласен Лосский, для которого Степун – носитель идей трансцендентально-логического идеализма неокантианского типа. Правда, в отличие от Зеньковского, он все же фиксирует, что в построениях Степуна намечается оживление метафизики через допуск абсолютного начала в онтологии и признания возможности интуитивного познания¹². Лосский указывает на основную метафизическую проблему, которую пытается решить Степун, проводя различие «между двумя типами опытов: опытами творчества и опытами жизни»¹³. Согласно Лосскому, творчество у Степуна подчинено «дуализму субъективно-объективных отношений, тогда как жизнь выражена идеей положительного всеединства»¹⁴. В данном контексте справедливо утверждать, что философским горизонтом, к которому устремляется последователь неокантианства, оказывается «положительное всеединство». Эта идея-концепт, определяющая ядро религиозной идеалистической программы Вл. Соловьева, словно бы начинает метафизически «облучать» мысль Степуна, постепенно оказываясь в ядре его онто-гносеологических представлений, выражаемых искомым *идеалом единства* познания, жизни и творчества. В итоге они разворачиваются в религиозно окрашенную концепцию культуры, понимаемую как история творчества – духовного, художественного, социального, и имеют проекции в область христианской философии истории, куда включены истории – *интеллектуальная* (русская мысль, литература, искусство) и *политическая* (русская революция и большевизм).

По признанию ученика и биографа Степуна Андрея Штаммлера, вступая в споры с протестантами-богословами, его учитель «страстно настаивал на признании Христовой божественности, без которой все христианство можно было бы выбросить за борт»¹⁵. Боязнь профанирования божественности Христа как со стороны невежд-атеистов, так и со стороны философов-рационалистов, трансценденталистов, феноменологов, а также ученых протестантов, окружавших в германских университетах Степуна, была и выражением его личной веры, и интеллектуальным кредо. Понимая, что для современной науки «всякая апелляция к Богу и к истине как к началу объективности» неубедительна¹⁶, Степун не сомневался, что вопрос об объективности познания культурных и духовных феноменов жизни, поставленный неокантианцами, *если и возможен*, то только на путях, «возносящих его из временно-пространственного мира в сферу трансприродного и метаисторического бытия»¹⁷. Иными словами, на неокантианский вопрос был дан русский религиозно-философский ответ. Все это позволяет нам утверждать, что результатом философского пути Степуна становится оригинальная метафизически формулируемая и развиваемая *концепция христианской культуры и истории*, включающая в себя аналитику и критику отечественной истории через осмысление и моральную оценку ее события, имеющего масштаб цивилизационного кризиса – русской революции.

В связи с задачей философской реинтерпретации творческого наследия Степуна нас интересует ключевой вопрос, наиболее сильно, как мы полагаем,

¹² Лосский Н.О. История русской философии. М., 2011. С. 423.

¹³ Там же. С. 429.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Штаммлер А.В. Ф.А. Степун. С. 329.

¹⁶ Степун Ф.А. Большевизм и христианская экзистенция. С. 10.

¹⁷ Там же.

занимавший и заботивший его. Он связан с проблемой верификации религиозного, жизненного, творческого и социально-политического опыта – их проницаемости для разума и духовной (мистической) интуиции, что находит выражение во взаимодействии между культурой и Церковью, государством и Церковью, божественной правдой и правом, духовным Абсолютом и человеческой свободой. Задаваясь этим вопросом, Степун возвращается в историко-философское поле русской мысли, размышляющей о специфике философского процесса в России и форм его творческой актуализации. Прямым свидетельством этого является педагогическая и научная деятельность Степуна на специально созданной для него кафедре русской духовности в Мюнхенском университете¹⁸.

Степун наследует тематизированную славянофилами проблему философской истины и спасения верой, в построениях Вл. Соловьева приобретающую уже вид этически окрашенной религиозной метафизики Всеединства. В основе поисков русских мыслителей соловьевского направления лежал сложный синтез идеалистических философских систем нововременной и неоплатонической мысли, христианской мистики и богословия, новейших течений философии и экуменических христианских дискуссий. Степун преемственным порядком становится в этот ряд, в книге «Мистическое мировидение» пытаясь найти ответ на то, как в русской истории проявляет себя *Церковь, революция и любовь* – «тематическое триединство символов»¹⁹. Тем самым он причисляет себя к наследникам соловьевской традиции – к авторам и свидетелям символической эпохи как высшей религиозно-философской и художественной фазы развития культуры России периода империи. Степун будет убеждать читателей в том, что «есть только одна истинная культура – культура богоискательства, и только одна истинная поэзия – поэзия символизма»²⁰, словно бы дописывая летопись русской интеллектуальной культуры, не завершенную Зеньковским и Лосским.

От трансцендентальной философии к христианской метафизике культуры и истории

В знаковой для эмигрантской традиции «Истории русской литературы» Д.П. Святополк-Мирский причисляет Степуна к политическим писателям довоенного поколения, включая в этот ряд также Бердяева, Струве, И. Ильина, Шульгина, Алданова-Ландау, Бунакова-Фондаминского²¹. В оценке историка литературы Степун – автор, который пытается «примирить социализм и демократию с православной Церковью»²². Святополк-Мирский выделяет дарование Степуна, называя его среди самых талантливых авторов военного периода, считая «искренним мыслителем, истинным демократом и истинным патриотом»²³. Показательно, что к когорте политических писателей-мыслителей историк литературы причисляет соратника Федора Степуна

¹⁸ Федор Августович Степун. М., 2012. С. 363.

¹⁹ Степун Ф.А. Мистическое мировидение. Пять образов русского символизма. СПб., 2012. С. 30.

²⁰ Там же. С. 29.

²¹ Святополк-Мирский Д.П. История русской литературы с древнейших времен по 1925 год. Новосибирск, 2014. С. 729.

²² Там же.

²³ Там же. С. 786.

по эсеровской партии Илью Бунакова-Фондаминского, вместе со Степуном и Георгием Федотовым издававшим в 1930-е гг. журнал «Новый град»²⁴. Преодолевая синдром национальной травмы, бывшие эсеры Бунаков-Фондаминский, Степун и бывший марксист Федотов после революции в патриотическом настрое начинают сближаться со старшими веховцами Струве и Бердяевым. Их объединяет историческая самокритика во имя России и борьба за ее будущее. Характерно, что в качестве эпиграфа к своей книге о прогнозах устройства постбольшевистской России русской эмиграции историк М.Г. Вандалковская предпосылает цитату из Степуна как общее и наиболее точное выражение морального чувства и текущих задач интеллектуального класса России в изгнании. «Если у эмигрантов есть какая-нибудь задача, то она не может состоять ни в чем ином, как только в непрерывной работе над возвращением в русской душе и в русском сознании образа России», – не допуская иного сценария, формулирует Степун²⁵. Для его писательского самосознания *образ России* – одновременно конкретен и универсален в своей исторической, культурной, личностно-психологической архитектонике²⁶. Одним из таких образов исторической России – образов сущностного рода – является для Степуна Москва. Восприятие Москвы, ее культурной самобытности, воплощающей жизненные смыслы и практики русскости, изменяется и перетолковывается Степуном в разные периоды творчества. Метафизическим «оселком» здесь становится революция²⁷.

Как и для Блока, революция для Степуна оборачивается переживаемым трансцензусом личности. Революция обозначает для него *переход* в другой модус исторической и бытийной реальности. Но символические образы России и революции у Блока и Степуна проявляют себя по-разному. Для поэта Россия, как Прекрасная Дама, не проясняет своего лица и исчезает в революционной стихии поэмы «Двенадцать», где вместо Дамы возникает фигура Христа, идущего впереди шествия «в белом венчике из роз». В изображении Блока метафизическая сущность Христа являет себя в революционном апокалипсисе. Для Степуна, напротив, образ России исполняется символического смысла и в трагическом катаклизме перед ним начинает проступать ее *вечный лик* как реальность Абсолютного, как присутствие живого Бога в истории, проводящего человека через очистительные страдания, спасающего его и заново открывающего для него многозначность духовного смысла жизни и культурного творчества²⁸.

В исследованиях русской истории и революции эмигрантского периода Россия как сущность у Степуна окончательно приобретает метафизический вид. Поэтому и идея России, ее миссия, согласно Степуну, заключается

²⁴ Там же. С. 729.

²⁵ Вандалковская М.Г. Прогнозы постбольшевистского устройства России в эмигрантской историографии (20–30-е годы XX в.). СПб., 2015. С. 5.

²⁶ Бузук Г.Л., Гуляев П.С. Архитектоника новой культуры: Ф.А. Степун о духе, лице и стиле русской культуры // Вестник Полесского государственного университета. Серия общественных и гуманитарных наук. 2015. Вып. 2. С. 50–51.

²⁷ О московской идентичности и трансформации образа Москвы в историософской рефлексии Ф.А. Степуна подробнее см.: Кара-Мурза А.А. Москва «до» и «после» Революции: социология родного города в сочинениях Федора Степуна // Социологическое обозрение. 2018. Т. 17. № 2. С. 262–282; Кара-Мурза А. “Peacetime Moscow”, “Wartime Moscow”, “Revolutionary Moscow”: The Three Faces of Fyodor Stepun’s Native City // Russian Studies in Philosophy. 2018. Vol. 56. No. 2. P. 119–152.

²⁸ Степун Ф.А. Жизнь и творчество. Избранные сочинения. М., 2009. С. 645.

в том, чтобы «стоять на страже религиозно-идеальной идеи и всюду и везде, где только можно, вести борьбу против ее идеологических искажений»²⁹. В этом смысле даже большевизм для Степуна становится доказательством, что и в измене своей идее «Россия в известном смысле осталась верна себе» – именно тому, что «идея России в блюдении Божьего замысла о мире и лика Его в каждом человеческом сердце»³⁰, что роднит его с бердяевским толкованием революции и судьбы русского народа³¹.

В какой мере можно говорить об общности метафизических и политико-философских интерпретаций русской культуры и истории Степуна и старшего поколения интеллектуалов-эмигрантов? В чем можно быть убежденным, так это в общем их неприятии большевизма и нацизма³². Ключевая фигура на политико-философском поле – Петр Струве, значительно «поправевший» в эмиграции и перешедший на позиции либерального консерватизма, концептуализированного им в национально-культурном идеале «пушкинской» России³³. В этой историософской проблематике Степун оказывается также рядом с Николаем Бердяевым, сформулировавшим «русскую идею» как метафизическую, переведшим политическую борьбу в область духа и настаивавшим на религиозном и этическом толковании смысла русской истории и революции³⁴, а также с Семеном Франком, во многом разделявшим либерально-консервативные идеи позднего Струве и осуществившим трудный опыт покаяния и самокритики русской интеллигенции как носительницы революционной идеологии³⁵. Чаемая Россия Степуна во многом напоминает струвистский проект будущей России в ее идеально-культурном виде – в гармоничном сочетании культуры и свободы, религии и политики, творчества и религиозного откровения³⁶.

Степун ждет встречи с новой, постбольшевистской Россией, когда должна будет «наступить некая историческая секунда, в которую решится вопрос бытия или небытия той русской христианской культуры, о которой так много говорилось в эмиграции»³⁷. Национальная же русская идея должна оставаться, по словам Степуна, двуплановой, когда русскость гарантируется не узким националистическим сознанием, а «многоплеменностью и многоязычностью» России, представляющую собой «не нацию, а семью наций», где бремя строительства нации принадлежит великорусскому народу³⁸. Степун прибегает к этико-политической и культурно-государственной формуле патриотизма Георгия Федотова о патриотическом чувстве малой родины – «украинской, крымской или сибирской», которое нераздельно должно быть связано

²⁹ Там же. С. 624.

³⁰ Там же. С. 626.

³¹ Бердяев Н.А. Русская идея. СПб., 2008. С. 300.

³² Кантор В.К. Федор Степун: русский философ против большевизма и нацизма // Слово/Word. 2005. № 45. С. 82–83.

³³ Жукова О.А. Дискурс о России и проблема общественного идеала в работах П.Б. Струве 1930-х гг. // История философии / History of Philosophy. 2022. Т. 27. № 1. С. 90.

³⁴ Бердяев Н.А. Русская идея. С. 301. См. также: Жукова О.А. Творчество и религиозность в русской культуре. Философские исследования. М., 2022. С. 363–364.

³⁵ Жукова О.А. Русская интеллигенция перед лицом философской истины: исторический и моральный выбор // История философии / History of Philosophy. 2023. Т. 28. № 1. С. 36–37.

³⁶ Струве П.Б. Дневник политика (1925–1935). М.; Париж, 2004. С. 805.

³⁷ Степун Ф.А. Жизнь и творчество. С. 660.

³⁸ Там же. С. 669.

с «чувством общерусского, имперского *отечества*»³⁹. На пути к чаемой России для Степуна было важным через воспитание возродить русскую духовность и внутренне преодолеть соблазн идеологизации культуры. Но если в пункте деидеологизации и возрождения России в христианском духе позиция Степуна идейно и практически несомненно сближается с Бердяевым, Франком и Струве, то по вопросу политической морали и политической прогностики со Струве он все же ощутимо расходится, и в этом проявляет себя философское самосознание Степуна, обремененное требованием рациональности как объективного критерия исторического познания.

Примечателен эпизод, который нашел отражение на страницах «России и славянства». Струве остро отреагировал на доклад Степуна на тему «“Новый град” и задачи эмиграции», сделанный в Праге весной 1932 г. В редакторской статье, названной «О нечуткости проповедников “Нового града”», Струве раздраженно пеняет Степуна на «беллетристический» подход к политике, возмущаясь тем, что тот берет на себя смелость «обличать русских людей, ищущих утешение в церкви», и называть эту естественную потребность подменной, «“лжерелигиозным чувством подлинной тоски по родине, по ее пейзажу и быту”»⁴⁰. Струве просит оставить «православных первопроходников и галлиполийцев» в покое и «не говорить о “ложном круге” чужих религиозных эмоций»⁴¹. Он указывает на недопустимую, по его мнению, нетерпимость философа «к чужим религиозным эмоциям, к чужой религиозной вере»⁴².

В этой полемике значительно больше эмоциональной реакции, чем собственно политики. И Струве, и Степун одинаково патриотически настроены, открыто считают большевизм бедой и грехом русской истории, исповедуют христианские начала культуры и политики⁴³. Но для Струве любое подозрение в неискренности патриотического чувства, неотъемлемого от чувства религиозного, кажется недопустимым, едва ли не кощунственным в свете того, что пережито Россией в революцию, и того, что происходит в этот период в советской империи. Эта своеобразная сакрализация патриотического чувства⁴⁴ не позволяет ему критически отнестись к подчас гипертрофированной патриотической риторике, к этому моменту все более свидетельствующей о бессилии русской эмиграции перед исторической реальностью, неспособностью ее трезво осознать и реалистически промыслить дальнейшую программу действий. А для Степуна это требование рефлексирющей совести и критической работы ума остается определяющим, в том числе и в вопросах веры, поскольку вера может быть и ложной, а религиозные убеждения – простым стилизаторством. Иначе как возможно то, что произошло с верующей Россией и с ее «народом-богоносцем», о котором раздел Достоевский?

Степун делает важное наблюдение. Марксизм, как казалось русской революционно-демократической интеллигенции, предложил решение для

³⁹ Там же.

⁴⁰ Струве П.Б. Дневник политика. С. 664.

⁴¹ Там же.

⁴² Там же. С. 692.

⁴³ Степун Ф.А. Жизнь и творчество. С. 626; Струве П.Б. Дневник политика. С. 512, 708. См. также: Загирняк М.Ю. Социальное христианство в философии истории Ф.А. Степуна // Вестник Балтийского федерального университета. 2015. Вып. 6. С. 36–46.

⁴⁴ Струве П.Б. Дневник политика. С. 693.

преодоления застарелых «грехов» России – политического традиционализма, слабой «цивилизованности», «некультурности», «азиатчины» – дал ей новый выход на простор истории. Но этого, согласно Степуну, не произошло. Марксизм как научная теория сознанием масс далеко *не овладел*. Напротив, это сознание *впало* в марксистское беснование за пределами как философской рациональности, должной составлять основу любой научной теории, так и моральной нормы, обязательной для поддержания социальной и культурной жизни. Русское сознание, спровоцированное слепой верой в марксизм, сорвалось в первостихию, которая таится в бесформенности бескрайнего русского ландшафта и бездонности русской религиозности, если она не ограждена культурой⁴⁵. Постоянно возвращаясь к проблеме большевизма, овладевающего русским сознанием, Степун будет недвусмысленно связывать большевизм с состоянием безумия. В этой логике он явно следует метафорическим образам и идеям одной из самых философски сильных и провидческих работ Бердяева «Духи русской революции» (1918), дающей моральный и историософский анализ деградации русского национального сознания, его нигилистически-апокалиптического погружения в революционный хаос и безумие. Указывая на концепт безумия в историософских работах Степуна, В.К. Кантор замечает, что не случайно Степун «противопоставлял коммунистический рационализм и большевистское безумие»⁴⁶. Добавим по этому поводу, что требование разумности в политической практике и культурном действии – личном и общественном – было продиктовано философско-историческими выводами, к которым пришел Степун. С горечью в «Мыслях о России» он произносит, что «все самое жуткое, что было в русской революции, родилось, быть может, из этого сочетания безбожия и религиозной стилистики»⁴⁷. Оценивая в таком ключе события недавнего прошлого, он прогностически выстраивает и возможную перспективу будущего: Степуном не раз были высказаны опасения, что большевизм может снова возродиться в новой исторической реальности, но уже в российско-православном изводе⁴⁸.

Считая такую постановку вопроса философски и нравственно неприемлемой, Струве, оскорбленный, как ему казалось, в своих религиозно-патриотических чувствах, вменяет Степуну именно нечувствительность философа-рационалиста, идущую от дискурсивного «философского анализа и логического рассуждения»⁴⁹. И Струве, и Степун развивают мысль о России как исторической и метафизической реальности, но это тот самый момент в конструировании *онтологии* русской культуры и истории, в котором Степун и Струве действительно расходятся: для Степуна большевизм может в своей превращенной форме быть связанным с православием, для Струве – категорически нет. На наш взгляд, в развиваемом Степуном и Струве дискурсе о России представлены две *онтологические оптики*, общим метафизическим горизонтом которых выступает христианское вероучение и предание церкви, определяющее также аксиологию политико-философских

⁴⁵ Степун Ф.А. Большевизм и христианская экзистенция. С. 65.

⁴⁶ Степун Ф.А. Письма. С. 291.

⁴⁷ Степун Ф.А. Жизнь и творчество. С. 314.

⁴⁸ О прогнозах и перспективах Советской и постсоветской России см. также: Гаман Л.А. Проблема «перспективизма» в историко-религиозном исследовании: Ф.А. Степун о Советской России // Вестник Томского государственного университета. 2009. № 2. С. 50–53.

⁴⁹ Струве П.Б. Дневник политика. С. 693.

и культурфилософских построений новоградца Степуна и либерал-консерватора Струве.

Большевистский атеизм и православие для Струве онтологически несовместимы в силу своего духовного и политического антагонизма, наблюдаемого в реальном времени. Степун не оспаривает различимость большевизма и православия и в онтологическом пределе их радикальную нетождественность, но он, как нам представляется, говорит о возможности в обозримом будущем их политического сближения и появления культурно-политической формы *квазиединства*. Струве данной аберрации ни теоретически, ни морально допустить не может, поскольку для него это – метафизическая ложь и уничтожение правды жизни⁵⁰. Степун же здесь выступает с более реалистической в культурологическом отношении и социологически прогнозируемой позиции: духовно чуждые жизненные программы могут идейно и культурно-политически сближаться на каких-то этапах истории, образуя различные превращенные формы, если эти онтологии и аксиологии в силу социальной, политической или экономической необходимости (конъюнктуры), становятся *неразличимыми* друг для друга и смешиваются. Собственно, об этом и предупреждает Степун, налагая требование разумной верификации как практики политики, так и форм религиозности и культурного активизма. Там, где «мистика негативной теологии» может превратиться «в цинизм положительной демонологии», – говорит Степун, анализируя «Бесы» Достоевского и генезис русского революционного сознания⁵¹, – там вполне возможны и ожидаемы превращения с обратным знаком. Почему бы не допустить, что подобно оторванной «от корней бытия» душе Ставрогина *душа* большевизма не затоскует «о жизни и действии» и, перевоплощаясь «в лубые обличья»⁵², продолжая не верить ни в какие идеи, возьмет православие на идеологическое вооружение, как некогда марксизм? Именно так можно понять критическую логику Степуна.

Взгляды Степуна наиболее близки дискурсу о России, развиваемому его соратниками по «Новому граду». Однако при выражаемой общности целей и задач новоградцами, историософские программы Бунакова-Фондаминского, Федотова и Степуна все же отличаются. Если у Бунакова-Фондаминского проявляет себя пространственно-географический подход или «геокультурная идентичность», приводящие его к выводам о России как православной цивилизации, расцветшей на севере Евразии⁵³, у Федотова доминирует европоцентристская логика в интерпретации отечественной истории, основанием которой выступает критерий политической и духовной свободы – идеал «республики Святой Софии»⁵⁴, то у Степуна значительно более сложная философская концепция, находящаяся в орбите соловьевской религиозной метафизики, продуцирующая интуитивно искомый мыслителем онтологический синтез жизни, культуры и творчества. Она связана с попыткой Степуна онтологически оправдать такие бытийные феномены, как свобода,

⁵⁰ Там же. С. 694.

⁵¹ Степун Ф.А. Большевизм и христианская экзистенция. С. 127.

⁵² Там же.

⁵³ Кара-Мурза А.А. Восточная теократия на севере Евразии: «пути России» в историософии И.И. Бунакова-Фондаминского // Философский журнал / Philosophy Journal. 2021. Т. 14. № 2. С. 11–12.

⁵⁴ Федотов Г.П. Собрание сочинений: в 12 т. Т. 9: Статьи американского периода. М., 2004. С. 359.

культура, творчество, личность, религиозный опыт, христианство, политика – саму жизнь в ее историческом, личностном и метафизическом модусах существования⁵⁵.

Применяя к познанию России, ее истории и культуре метод конструирования «идеало-типических конструкций», Степун не отказывается от концепта высшей культурной ценности в духе философии своего учителя Виндельбанда, который говорит о святине, пережитой «как трансцендентная действительность»⁵⁶. Но развивая важный для него тезис, ранее сформулированный в книге «Жизнь и творчество», о переживании жизни как более глубоком и значительном, чем переживание творчества, Степун утверждает целостность жизни только как «религиозное переживание Бога»⁵⁷. Вводя реальность Бога как онтологическое основание жизни и творчества, он словно вырывается на простор религиозно-философской проблематики русской мысли и включается в большую дискуссию по вопросам метафизики, в том числе по вопросу эпистемологического основания своей собственной философской традиции – ее культурно-эпистемологического стиля⁵⁸. В анализе русской истории, культуры, Церкви и революции, конструируя их как идеало-типические, Степун «сгущает типические черты исследуемого явления до некоего *maximum*'а (в пределе), быть может, не встречающегося в действительности»⁵⁹, и в этом идеально-типическом образе России видит ее метаисторическую сущность – являемый духовный лик. В итоговой книге «Мистическое мировидение», венчающей его путь как философа Серебряного века, Степун определяет свой метафизический метод как особый «метод социологии культуры»⁶⁰. Он заключается в интуитивном постижении духа «как самой эпохи, так и ее личностей» с опорой на идею положительного всеединства Владимира Соловьева⁶¹. Степун показывает, как «временное и конкретное» в истории творчества складывается в «целостную картину»⁶², и тем дает нам ключ к пониманию авторского метода религиозной онтологизации русской культуры и истории, в оригинальном понятийно-метафорическом стиле концептуально развивая метафизическую триаду образ – символ – лик.

Список литературы

- Бердяев Н.А. Русская идея. СПб.: Азбука-классика, 2008.
 Бузук Г.Л., Гуляев П.С. Архитектоника новой культуры: Ф.А. Степун о духе, лице и стиле русской культуры // Вестник Полесского государственного университета. Серия общественных и гуманитарных наук. 2015. Вып. 2. С. 49–54.

⁵⁵ См.: Жукова О.А. Россия и революция: философия и социология русской культуры Ф.А. Степуна // Социологическое обозрение. 2018. Т. 17. № 2. С. 249–250; Повилайтис В.И. Основные понятия философии истории Ф.А. Степуна // Кантовский сборник. 2011. № 1. С. 55–59.

⁵⁶ Виндельбанд В. Избранное: Дух и история. М., 1995. С. 260.

⁵⁷ Степун Ф.А. Жизнь и творчество. С. 154.

⁵⁸ См.: Культурно-историческая эпистемология: философские разговоры: К юбилею Бориса Исаевича Пружинина. М., 2024. С. 212–214.

⁵⁹ Степун Ф.А. Жизнь и творчество. С. 476.

⁶⁰ Степун Ф.А. Мистическое мировидение. С. 32.

⁶¹ Там же. С. 33.

⁶² Там же.

- Вандалковская М.Г. Прогнозы постбольшевистского устройства России в эмигрантской историографии (20–30-е годы XX в.). СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2015.
- Виндельбанд В. Избранное: Дух и история / Пер. с нем. М.: Юрист, 1995.
- Гаврилов И.Б. Ф.А. Степун о России и русской философии // Христианское чтение. 2017. № 2. С. 345–373.
- Гаман Л.А. Проблема «перспективизма» в историко-религиозном исследовании: Ф.А. Степун о Советской России // Вестник Томского государственного университета. 2009. № 2. С. 50–53.
- Гаман Л.А. «Символическое мировидение» Вл. Соловьева в свете проблемы направленности исторического процесса: интерпретация Ф.А. Степуна (1884–1965 гг.) // Соловьевские исследования. 2021. № 3. С. 88–104.
- Ермичев А.А. Федор Августович Степун: христианское видение России // Степун Ф.А. Чаемая Россия. СПб.: РХГИ, 1999. С. 446–467.
- Жукова О.А. Дискурс о России и проблема общественного идеала в работах П.Б. Струве 1930-х гг. // История философии / History of Philosophy. 2022. Т. 27. № 1. С. 84–95.
- Жукова О.А. Россия и революция: философия и социология русской культуры Ф.А. Степуна // Социологическое обозрение. 2018. Т. 17. № 2. С. 242–261.
- Жукова О.А. Русская интеллигенция перед лицом философской истины: исторический и моральный выбор // История философии / History of Philosophy. 2023. Т. 28. № 1. С. 28–40.
- Жукова О.А. Творчество и религиозность в русской культуре. Философские исследования. М.: Согласие, 2022.
- Загирняк М.Ю. Социальное христианство в философии истории Ф.А. Степуна // Вестник Балтийского федерального университета. 2015. Вып. 6. С. 36–46.
- Зеньковский В.В. История русской философии: в 2 т. Т. 2. Ч. 1. Л.: Эго, 1991.
- Кантор В.К. Федор Степун: русский философ против большевизма и нацизма // Слово / Word. 2005. № 45. С. 80–89.
- Кара-Мурза А.А. Восточная теократия на севере Евразии: «пути России» в историософии И.И. Бунакова-Фондаминского // Философский журнал / Philosophy Journal. 2021. Т. 14. № 2. С. 5–20.
- Кара-Мурза А.А. Москва «до» и «после» Революции: социология родного города в сочинениях Федора Степуна // Социологическое обозрение. 2018. Т. 17. № 2. С. 262–282.
- Культурно-историческая эпистемология: философские разговоры: К юбилею Бориса Исаевича Пружинина / Под ред. Т.Г. Щедриной. М.: Политическая энциклопедия, 2024.
- Лосский Н.О. История русской философии. М.: Академический проект; Трикста, 2011.
- Повилайтис В.И. Основные понятия философии истории Ф.А. Степуна // Кантовский сборник. 2011. № 1. С. 55–59.
- Святополк-Мирский Д.П. История русской литературы с древнейших времен по 1925 год. Новосибирск: Свинья и сыновья, 2014.
- Степун Ф.А. Большевизм и христианская экзистенция / Сост. В.К. Кантора. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017.
- Степун Ф.А. Бывшее и несбывшееся: в 2 т. Т. 1. Нью-Йорк: Изд-во имени Чехова, 1956.
- Степун Ф.А. Жизнь и творчество. Избранные сочинения / Сост. и коммент. В.К. Кантора. М.: Астрель, 2009.
- Степун Ф.А. Мистическое мировидение. Пять образов русского символизма / Пер. с нем. Г. Снежинской, Е. Крепак и Л. Маркевич. СПб.: Владимир Даль, 2012.
- Степун Ф.А. Неопубликованные материалы из архива Ф.А. Степуна / Публ., вступ. статья и коммент. Р. Бёрда // Новое литературное обозрение. 2003. № 63. С. 280–291.
- Степун Ф.А. Письма / Сост., коммент., вступит. статьи В.К. Кантора. М.: РОССПЭН, 2013.
- Струве П.Б. Дневник политика (1925–1935). М.: Русский путь; Париж: YMCA-Press, 2004.
- Федор Августович Степун / Под ред. В.К. Кантора. М.: РОССПЭН, 2012.
- Федотов Г.П. Собрание сочинений: в 12 т. Т. 9: Статьи американского периода. М.: Мар-тис, 2004.

- Штаммлер А.В.* Ф.А. Степун // Русская религиозно-философская мысль XX века / Под ред. Н.П. Полторацкого. Питтсбург: Питтсбургский университет, 1975. С. 322–332.
- Эрн В.Ф.* Нечто о Логосе, русской философии и научности // Эрн В.Ф. Сочинения. М.: Правда, 1991. С. 71–108.
- Chernysheva A., Kostikova A.* Russian Neo-Kantianism of Fyodor Stepun and Sergius Hessen: Features of the Philosophy of Culture // Proceedings of the International Conference on Contemporary Education, Social Sciences and Ecological Studies (CESSES 2018) / Ed. by I. Solovjeva, Y. Zhang, R. Green, M. Zhang. Dordrecht: Atlantis Press, 2018. P. 771–774.
- Dmitrieva N.A.* Back to Kant, or Forward to Enlightenment: The Particularities and Issues of Russian Neo-Kantianism // Russian Studies in Philosophy. 2016. Vol. 54. No. 5. P. 378–394.
- Kara-Murza A.A.* «Peacetime Moscow», «Wartime Moscow», «Revolutionary Moscow»: The Three Faces of Fyodor Stepun’s Native City // Russian Studies in Philosophy. 2018. Vol. 56. No. 2. P. 119–152.

Image, symbol, visage:

F.A. Stepun’s ontology of culture and history*

Olga A. Zhukova

National Research University ‘Higher School of Economics’. 21/4 Staraya Basmannaya Str., Moscow, 105066, Russian Federation; e-mail: logoscultura@yandex.ru

This article is devoted to identifying the features of F.A. Stepun’s creative evolution, which resulted in the philosophical concept of Christian culture and history. At the center of consideration of philosopher is the phenomenon of culture as a condition and path of ascent to the Absolute. Stepun thinks of culture as the universal beginning of human sociality and creativity in the historically specific form of its existence. The article shows that Russian culture in its history is such an ideal type, possessing both universal and unique features. According to Stepun, it expresses itself in a figurative and symbolic order of being and has its eternal visage in the metaphysical horizon of history. The thesis is formulated in the work that Stepun develops a specific philosophical and sociological method of comprehending the cultural history of Russia, focusing on the historiosophical criticism of Russian revolution in the emigrant period. Based on a number of theoretical propositions of neo-Kantianism and skillfully using different genres of philosophical discourse, he tries to overcome the ontological contradiction between life and creativity in the idea of Christian culture. In this way, Stepun gives his answer to the key question of European and Russian thought about the relationship between faith and reason, insisting on the need of Christian beliefs for the philosopher as a creative personality and bearer of the spiritual and intellectual tradition of culture.

Keywords: ontology of culture, metaphysics of history, transcendental philosophy, Russian thought, neo-Kantianism, creativity, life, symbolism, revolution

For citation: Zhukova, O.A. “Образ, символ, лик: онтология культуры и истории Ф.А. Степуна” [Image, symbol, visage: F.A. Stepun’s ontology of culture and history], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2025, Vol. 18, No. 2, pp. 94–108. (In Russian)

* This article is an output of a research project implemented as part of the Basic Research Program at the National Research University “Higher School of Economics” (HSE University).

References

- Berdyayev, N.A. *Russkaya ideya* [The Russian idea]. St. Petersburg: Azbuka-klassika Publ., 2008. (In Russian)
- Buzuk, G.L. & Gulyaev, P.S. “Arxitektonika novoi kul'tury: F.A. Stepun o duche, lice i stile russkoi kul'tury” [Architectonics of new culture: F.A. Stepun on the spirit, face and style of Russian culture], *Bulletin of Polessky State University. A series of social sciences and humanities*, 2015, Issue 2, pp. 49–54. (In Russian)
- Chernysheva, A. & Kostikova, A. “Russian Neo-Kantianism of Fyodor Stepun and Sergius Hessen: Features of the Philosophy of Culture”, *Proceedings of the International Conference on Contemporary Education, Social Sciences and Ecological Studies (CESSES 2018)*, ed. by I. Solovjeva, Y. Zhang, R. Green, M. Zhang. Dordrecht: Atlantis Press, 2018, pp. 771–774.
- Dmitrieva, N.A. “Back to Kant, or Forward to Enlightenment: The Particularities and Issues of Russian Neo-Kantianism”, *Russian Studies in Philosophy*, 2016, Vol. 54, No. 5, pp. 378–394.
- Ermichev, A.A. “Fedor Avgustovich Stepun: christianskoe videnie Rossii” [Fedor Augustovich Stepun: the Christian Vision of Russia], in: F.A. Stepun, *Chaemaya Rossiya* [Dear Russia]. St. Petersburg: RCGI Publ., 1999, pp. 446–467. (In Russian)
- Ern, V.F. “Nechto o Logose, russkoj filosofii i nauchnosti” [Something about Logos, Russian philosophy and scientific knowledge], in: V.F. Ern, *Sochineniya* [Essays]. Moscow: Pravda Publ., 1991, pp. 71–108. (In Russian)
- Fedotov, G.P. *Sobranie sochinenii, T. 9: Stat'i amerikanskogo perioda* [Collected works, Vol. 9: Articles of the American period]. Moscow: Martis Publ., 2004. (In Russian)
- Gaman, L.A. “‘Simvolicheskoe mirovidenie’ VI. Solov’eva v svete problemy napravlenosti istoricheskogo processa: interpretaciya F.A. Stepuna (1884–1965 gg.)” [‘Symbolic worldview’ by V. Solovyov in the light of the problem of the orientation of the historical process: Interpretation of F.A. Stepun (1884–1965)], *Solovyov Studies*, 2021, No. 3, pp. 88–104. (In Russian)
- Gaman, L.A. “Problema ‘perspektivizma’ v istoriko-religioznom issledovanii: F.A. Stepun o Sovetskoj Rossii” [The problem of ‘perspectivism’ in historical and religious research: F.A. Stepun on Soviet Russia], *Bulletin of the Tomsk State University*, 2009, No. 2, pp. 50–53. (In Russian)
- Gavrilov, I.B. “F.A. Stepun o Rossii i russkoi filosofii” [Stepun on Russia and Russian philosophy], *Christianskoe chtenie*, 2017, No. 2, pp. 345–373. (In Russian)
- Kantor, V.K. (ed.) *Fedor Avgustovich Stepun*. Moscow: ROSSPEN Publ., 2012. (In Russian)
- Kantor, V.K. “Fedor Stepun: russkii filosof protiv bol'shevizma i nacizma” [Fedor Stepun: Russian philosopher against Bolshevism and Nazism], *Slovo/Word*, 2005, No. 45, pp. 80–89. (In Russian)
- Kara-Murza, A.A. “Moskva ‘do’ i ‘posl’ Revolyucii: sociologiya rodnogo goroda v sochineniyax Fedora Stepuna” [Moscow ‘before’ and ‘after’ the Revolution: the sociology of his native city in the writings of Fyodor Stepun], *The sociological review*, 2018, Vol. 17, No. 2, pp. 262–282. (In Russian)
- Kara-Murza, A.A. “Vostochnaya teokratiya na severe Evrazii: ‘puti Rossii’ v istoriosofii I.I. Bunakova-Fondaminskogo” [Eastern theocracy in the North of Eurasia: ‘The Ways of Russia’ in the historiosophy of I.I. Bunakov-Fondaminsky], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2021, Vol. 14, No. 2, pp. 5–20. (In Russian)
- Kara-Murza, A.A. “‘Peacetime Moscow’, ‘Wartime Moscow’, ‘Revolutionary Moscow’: The Three Faces of Fyodor Stepun’s Native City”, *Russian Studies in Philosophy*, 2018, Vol. 56, No. 2, pp. 119–152.
- Lossky, N.O. *Istoriya russkoj filosofii* [The History of Russian philosophy]. Moscow: Academic project Publ.; Triksa Publ., 2011. (In Russian)
- Povilaitis, V.I. “Osnovny’e ponyatiya filosofii istorii F.A. Stepuna” [Basic concepts of F.A. Stepun’s Philosophy of History], *Kant Collection*, 2011, No. 1, pp. 55–59. (In Russian)

- Shchedrina, T.G. (ed.) *Kul'turno-istoricheskaya epistemologiya: filosofskie razgovory: K yubileyu Borisa Isaevicha Pruzhinina* [Cultural and historical epistemology: philosophical conversations: On the anniversary of Boris Isaevich Pruzhinin]. Moscow: Political Encyclopedia Publ., 2024. (In Russian)
- Shtammler, A.V. "F.A. Stepun", *Russkaya religiozno-filosofskaya mysl' XX veka* [Russian religious and philosophical thought of the XX century], ed. by N.P. Poltoratsky. Pittsburgh: University of Pittsburgh Publ., 1975, pp. 322–332. (In Russian)
- Stepun, F.A. *Bol'shevizm i khristianskaya ekzistenciya* [Bolshevism and Christian existence], ed. by V.K. Kantor. Moscow; St. Petersburg: Center for Humanitarian Initiatives Publ., 2017. (In Russian)
- Stepun, F.A. *Byvshee i nesbyvsheesya* [The former and the unfulfilled], Vol. 1. New York: Chekhov Publ., 1956. (In Russian)
- Stepun, F.A. *Misticheskoe mirovidenie. Pyat' obrazov russkogo simvolizma* [Mystical worldview. Five images of Russian symbolism], transl. from German by G. Snezhinskaya, E. Krepak and L. Markevich. St. Petersburg: Vladimir Dahl, 2012. (In Russian)
- Stepun, F.A. *Neopublikovanny'e materialy' iz archiva F.A. Stepuna* [Unpublished materials from the archive of F.A. Stepun], publ., introd. article and comment. by R. Byrd, *New Literary Review*, 2003, No. 63, pp. 280–291. (In Russian)
- Stepun, F.A. *Pis'ma* [Letters], ed., comment., introd. articles by V.K. Kantor. Moscow: ROSSPEN Publ., 2013. (In Russian)
- Stepun, F.A. *Zhizn' i tvorchestvo. Izbranny'e sochineniya* [Life and creativity. Selected works], ed. and comment. by V.K. Kantor. Moscow: Astrel Publ., 2009. (In Russian)
- Struve, P.B. *Dnevnik politika (1925–1935)* [Diary of a politician (1925–1935)]. Moscow: Russkii put' Publ.; Paris: YMCA-Press, 2004. (In Russian)
- Svyatopolk-Mirsky, D.P. *Istoriya russkoi literatury's drevnejshix vremen po 1925 god* [The history of Russian literature from ancient times to 1925]. Novosibirsk: Svinyin and Sons Publ., 2014. (In Russian)
- Vandalkovskaya, M.G. *Prognozy postbol'shevistskogo ustrojstva Rossii v emigrantskoi istoriografii (20–30-e gody XX v.)* [Forecasts of the post-Bolshevik structure of Russia in emigrant historiography (20–30s of the XX Century)]. St. Petersburg: Center for Humanitarian Initiatives Publ., 2015. (In Russian)
- Vindelband, V. *Izbrannoe: Dux i istoriya* [Selected works: Spirit and history]. Moscow: Lawyer Publ., 1995. (In Russian)
- Zagimnyak, M.Y. "Social'noe khristianstvo v filosofii istorii F.A. Stepuna" [Social Christianity in the Philosophy of History by F.A. Stepun], *Bulletin of the Baltic Federal University*, 2015, Issue 6, pp. 36–46. (In Russian)
- Zenkovsky, V.V. *Istoriya russkoi filosofii* [History of Russian philosophy], Vol. 2, Pt. 1. Leningrad: Ego Publ., 1991. (In Russian)
- Zhukova, O.A. "Diskurs o Rossii i problema obshchestvennogo ideala v rabotax P.B. Struve 1930-x gg." [Discourse on Russia and the problem of the social ideal in the works of P.B. Struve in the 1930s], *Istoriya filosofii / History of Philosophy*, 2022, Vol. 27, No. 1, pp. 84–95. (In Russian)
- Zhukova, O.A. "Rossiya i revolyuciya: filosofiya i sociologiya russkoi kul'tury F.A. Stepuna" [Russia and Revolution: Philosophy and Sociology of Russian Culture by F.A. Stepun], *Sociological Review*, 2018, Vol. 17, No. 2, pp. 242–261. (In Russian)
- Zhukova, O.A. "Russkaya intelligenciya pered liczom filosofskoj istiny: istoricheskii i moral'nyi vybor" [Russian intelligentsia in the face of philosophical truth: historical and moral choice], *Istoriya filosofii / History of philosophy*, 2023, Vol. 28, No. 1, pp. 28–40. (In Russian)
- Zhukova, O.A. *Tvorchestvo i religioznost' v russkoi kul'ture. Filosofskie issledovaniya* [Creativity and religiosity in Russian culture. Philosophical research]. Moscow: Consent Publ., 2022. (In Russian)

А.А. Жукова

**МЕЖДУ «ЗАВТРА» И «ВЕЧНОСТЬЮ»:
К ПОЛЕМИКЕ Ф.А. СТЕПУНА И С.Л. ФРАНКА
О СУЩНОСТИ И ЗАДАЧАХ ХРИСТИАНСКОЙ ПОЛИТИКИ***

Жукова Алина Андреевна – аспирант Школы философии и культурологии факультета гуманитарных наук, стажер-исследователь Международной лаборатории исследований русско-европейского интеллектуального диалога. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 105066, г. Москва, ул. Старая Басманная, д. 21, стр. 4; e-mail: aazhukova@hse.ru

Статья посвящена рассмотрению идеи «христианской политики» у религиозных философов русской эмиграции Ф.А. Степуна и С.Л. Франка. Реконструирована эпистолярно-публицистическая дискуссия между Степуном и Франком середины 1920-х гг. об абсолютном и относительном значении политики, спровоцированная публикацией «Крушения кумиров» Франка. В работе производится сравнение теоретического обоснования сущности и задач христианской политики, выраженное Степуном в статье «Христианство и политика» (1933), а Франком в послевоенных текстах – трактате «Свет во тьме» (1949) и неизданном при жизни эссе «Христианская совесть и политика» (~1946). Автор показывает, что Степун предлагает концепцию социального христианства и делает основанием христианской политики «живое ощущение греховности всех земных дел», а саму политику – долгом христианина, который обязан стремиться туда, где зло интенсифицировано, чтобы «взять неизбежное зло на свою христианскую совесть». В отличие от него Франк остается верен Вл. Соловьеву и основой считает заповеди и нормы христианской этики, а противоречие между принципами частной и общественно-политической жизни людей предлагает решать, артикулируя значение практической сферы – нравов и быта. Оба философа формулируют свою концепцию как критику западноевропейского секуляризованного общества. Принимая во внимание христианские представления о греховной природе человека, они демонстрируют иной путь совершенствования общественного бытия, началом которого служат изменения внутреннего мира личности.

Ключевые слова: Вл. Соловьев, абсолютное и относительное значение политики, «Крушение кумиров», социальное христианство, критика секулярных утопий, христианская этика, грех, совесть

* Исследование осуществлено в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ.

Для цитирования: Жукова А.А. Между «завтра» и «вечностью»: к полемике Ф.А. Степуна и С.Л. Франка о сущности и задачах христианской политики // Философский журнал / Philosophy Journal. 2025. Т. 18. № 2. С. 109–121.

В 2006 г. в Дрездене прошла международная конференция «Культура сквозь призму диалога и личного мнения. Памяти Ф. Степуна и С. Франка», приуроченная к 80-летию начала работы Степуна в Институте наук о культуре Технического университета Дрездена¹. Идея объединить на одной конференции доклады, посвященные двум выдающимся философам русской эмиграции была предложена немецкими профессорами Хольгером Куссе и Лудгером Удольпом отнюдь не случайно: оба мыслителя занимались философией культуры, их принято относить к «традиции русской диалогии», они разделили судьбу русской философской эмиграции и разрабатывали ряд ключевых для нее тем (духовные основы общества, проблема ценностей христианства, синтез русского и европейского мышления). Однако, если судить по обзору конференции, диалог между Степуном и Франком участникам рассмотреть в полной мере не удалось: конференция была разделена на два дня, первый был посвящен Степуну, второй – Франку, и лишь некоторые доклады были посвящены сравнительным историко-философским исследованиям. Действительно, какой-либо прямой диалог или явная полемика прослеживается между ними с трудом, ведь в отличие от Степуна, который следил за творчеством Франка на протяжении всей жизни, сам Франк не обращался к Степуну в своих важнейших текстах, несмотря на то, что в эмиграции в течение долгого времени они работали вместе в Русском научном институте и Религиозно-философской академии в Берлине, а в переписке с Н.А. Бердяевым Франк нередко упоминает научно-организационную роль Степуна в продвижении работ русских философов в Германии².

Начало их взаимодействия можно проследить примерно с 1910 г., когда Франк публиковался в журнале «Логос», редактируемом Степуном вместе с Б. Яковенко и С. Гессеном, после Революции они оба участвовали в собраниях на квартире Н.А. Бердяева, в Вольной академии духовной культуры (ВАДК), а также написали статьи для сборника «Освальд Шпенглер и закат Европы» (1922). Таким образом, кроме рецензии Степуна на «Крушение кумиров»³ и его же короткого выступления на радио в 1962 г., посвященного памяти Франка⁴, единственным эксплицитным источником, «свидетелем» полемики и явного идейного противостояния философов оказываются письма Степуна Франку и его жене⁵. Но даже в письмах, как замечает

¹ Назарова О.К. Материалы международной конференции «Культура сквозь призму диалога и личного мнения. Памяти Ф. Степуна и С. Франка» (Дрезден, 7–8 июля 2006 г.) // Историко-философский ежегодник'2007. М., 2008. С. 459–468.

² Николай Бердяев: эпистолярный разговор. Архивные материалы. М., 2023. С. 116–117.

³ Степун Ф.А. С.Л. Франк. Крушение кумиров. Американское издательство. Берлин, 1924 // Степун Ф.А. Большевизм и христианская экзистенция. Избранные сочинения. М.; СПб., 2017. С. 614–618.

⁴ Текст выступления опубликован, см.: Степун Ф.А. Вера и знание в философии С.Л. Франка // Степун Ф.А. Сочинения. М., 2000. С. 786–788. Отмечу, что среди главных сочинений Франка Степун называет преимущественно работы по социальной философии, включая «Крушение кумиров», «Духовные основы общества», «Пушкин как политический мыслитель», «Свет во тьме».

⁵ Степун Ф.А. Письма. М., 2013. С. 342–375.

В.К. Кантор в предисловии к публикации, основной темой обсуждения становится «возможность (или невозможность) публикации русских текстов (прежде всего текстов самого Франка) в европейской печати»⁶.

Идейное сближение и при этом выявляемые расхождения Степуна и Франка просматриваются на более глубоком концептуальном уровне: в их творчестве звучит философская традиция Вл.С. Соловьева, которую они продолжили и развили. Для Степуна Вл.С. Соловьев был «духовным предшественником»⁷, в 1910 г. он защищает докторскую диссертацию по философии истории на тему «Историософия Вл. Соловьева», а в эмиграции в 1930-х гг. возглавляет «Общество Вл. Соловьева» в Дрездене. Российская исследовательница Л.А. Гаман замечает, что в современных отечественных исследованиях «А.А. Ермичева, В.К. Кантора, Р.Е. Гергеля, А.Ф. Киселева, Л.А. Гаман, касающихся творчества Степуна, преимущественно отмечается общее значение соловьевских идей для него»⁸, а в сравнительно недавнем сборнике статей, куда включены тексты и зарубежных исследователей Ф.А. Степуна⁹, интерпретация историософии Соловьева упоминается бегло и фрагментарно.

Более внимательно исследуется рецепция Соловьева в творчестве Франка. Известно, что в 1921 г., накануне высылки Франк выкупает большую часть архива философа¹⁰, а позже, в 1946–1950-х гг. готовит «Антологию Соловьева» к изданию. Об отношении «раннего» Франка к Вл.С. Соловьеву упоминается в связи с критическими статьями «Письма Вл. Соловьева» (1908 г.), «Новые письма Вл. Соловьева» (1910 г.), «Новая книга о Вл. Соловьеве» (1913 г.), а также диссертацией «Предмет знания. Об основах и предметах отвлеченного знания» (1915 г.), где Франк становится на сторону Соловьева в «гносеологических соображениях». Однако вопрос о влиянии практически сводится к изучению отдельных аспектов «поворота к Вл.С. Соловьеву» в мысли «позднего» Франка – например, восприятию его идеи Вселенской Церкви и католицизма¹¹, идеи Богочеловечества¹², христианскому универсализму С.Л. Франка 1940-х гг.¹³ Поэтому сравнить взгляды Степуна и Франка на основные идеи социально-политической философии Соловьева, проследить их полемику друг с другом и с идейным предшественником представляется с историко-философской точки зрения продуктивным. Но прежде чем обсудить полемику Степуна и Франка о христианской

⁶ Кантор В.К. Русская философия в Германии: проблема восприятия (письма Степуна Семену Франку и Татьяне Франк) // *Степун Ф.А. Письма*. М., 2013. С. 325.

⁷ Бессчетнова Е.В. Вл.С. Соловьёв как духовный предшественник Ф.А. Степуна // *Вопросы философии*. 2015. № 10. С. 93–100.

⁸ Гаман Л.А. «Символическое мировидение» Вл. Соловьева в свете проблемы направленности исторического процесса: интерпретация Ф.А. Степуна (1884–1965 гг.) // *Соловьёвские исследования*. 2021. № 3 (71). С. 93.

⁹ Федор Августович Степун. М., 2012.

¹⁰ Гапоненков А.А. Пророческое призвание Вл.С. Соловьева в оценке С.Л. Франка // *Человек*. 2018. № 4. С. 138–150.

¹¹ Аляев Г.Е. Идея Вселенской Церкви и «католицизм» Вл. Соловьёва в восприятии и творчестве позднего С. Франка // *Соловьёвские исследования*. 2016. № 2 (50). С. 114–135.

¹² Резвых Т.Н. Идея богочеловечества у В.С. Соловьева и С.Л. Франка // *Соловьёвские исследования*. 2014. № 3 (43). С. 6–18.

¹³ Кантор В.К. Философия В.С. Соловьева как камертон миропонимания С.Л. Франка // *Форум новейшей восточноевропейской истории и культуры*. 2014. № 1. С. 115–123.

политике, необходимо обозначить, каким образом эти философы понимали значение политики в целом.

Степун и Франк об абсолютном и относительном значении политики

Вскоре после высылки из Советской России в мае 1923 г. Франк читает удачную лекцию на Конгрессе русских студентов, организованном УМСА. Впоследствии она легла в основу его ключевого текста по философии культуры и политики «Крушение кумиров». Степун в своей рецензии на эту «исповедь русской души» высоко оценивает то, как Франк развенчивает политику, революцию и культуру как абсолютные ценности, но с досадой замечает, что после прочтения «остается впечатление, что от живой встречи с Богом нет никакого религиозно подлинного и праведного пути к общественной и политической жизни... к революционно укорененному деланию и строительству, к конкретным политическим идеалам»¹⁴. Степун указывает на противоречие: из тезиса Франка о необходимости различать абсолютное и относительное для ориентирования в мире относительного (политического) не следует положение о том, что «политикой должны заниматься все люди, для которых она дело совести»¹⁵, т.е. Франк отводит сферу политики неким специалистам. Степун с таким положением дел совершенно не согласен и в конце рецензии заключает, что проблему государственного и политического устройства пореволюционной России должны решать все русские люди, это не задача одних специалистов. По-видимому, на данную рецензию Франк отвечает Степуну в личном письме, обосновывая указанные недостатки формой изложения, упрощенной для восприятия широкой публикой. Степуна, очевидно, такое объяснение не устроило, потому что причину недостатков он видел не в упрощении формы изложения, а в упрощении восприятия мира. «Я уверен, что все вопросы политики – вопросы философии, ибо в основе всякой практики всегда лежит философия. Образ будущей России безусловно будет зависеть от того, сколько жалованья будет получать священник, сколько учитель и сколько жандарм. Соотношение вместе этих цифр центральная философская проблема»¹⁶, – подчеркивает расхождение во взглядах с коллегой Степун.

В другом письме Франку, уже от 12 сентября 1926 г., Степун упоминает свою статью «Об общественно-политических путях “Пути”», опубликованную в «Современных записках» к первой годовщине основания этого эмигрантского журнала, высоко оценивая отдельные идеи редактора и идеолога «Пути» Н.А. Бердяева о создании «реального христианского общества», об уклоне в сторону народного и творческого понимания христианства. Одновременно Степун критикует почти весь авторский состав «Пути» за слишком грандиозный масштаб философствования в ущерб конкретике, ведь «мысль любит деталь»¹⁷. Как можно заметить, эта критика очень похожа

¹⁴ Степун Ф.А. С.Л. Франк. Крушение кумиров. Американское издательство. Берлин, 1924. С. 616.

¹⁵ Там же. С. 617.

¹⁶ Степун Ф.А. Письма. С. 344.

¹⁷ Степун Ф.А. Об общественно-политических путях «Пути» // Степун Ф.А. Сочинения. С. 863. Заметим, что уже 1928 г. в письме к Бердяеву Степун пишет: «...мы очень

на претензии Степуна и к Франку. Ему в статье о «Пути» Степун тоже уделяет внимание: говоря о тексте «Религиозные основы общественности», он замечает, что это статья «очень мудра в своем устремлении к вечности, но и совершенно слепа в смысле конкретного ощущения *завтрашнего дня* (курсив мой. – А.Ж.)»¹⁸. Комментируя в личном письме этот отрывок, Степун дополняет, что в статье Франка «нету приводного ремня к современности, не к категории современности, а к тому, что будет “завтра” в России, на съездах либералов, демократов, с. р. и с. д.»¹⁹. Отсутствие приводного ремня в механизме приводит к тому, что шестеренки крутятся впустую, не запуская работу механизма. Эта общая проблема «Пути»: сосредоточение гениальных и парализованных в политическом плане умов; «религиозно-философская комфортабельность», как метко обозначает ее Степун, возникла не на пустом месте, это – иная крайность придания интеллигенцией (ныне сломленной революцией) абсолютного значения политике. Интересно, что сам Степун, анализируя в очерке IV «Мыслей о России», разбил ли о революцию он сам, отрицает, что его этот вопрос занимал вообще – слишком насущными были проблемы выживания²⁰. Стремясь найти путь к завтрашнему дню, в этих очерках Степун, как замечает российский философ и культуролог О.А. Жукова, «заново создает философско-теоретический конструкт – *Россию как культурно-историческое целое*, пытаюсь свой личностно-эмоциональный опыт перевести в класс понятий»²¹, который оказывается достаточно обширным, охватывая области от литературы и философии до крестьянства, интеллигенции и большевизма.

Учитывая то, что Франк не реагировал на тексты Степуна открыто, для реконструкции полемики этих философов необходимо в дополнение к этой явной критике Степуном Франка соотнести другие их сочинения, в которых аргументы могут быть высказаны имплицитно.

Христианская политика у Ф.А. Степуна: социальное христианство

После завершения публикации очерков «Мысли о России», с 1931 г. начинается «новоградский период» Степуна – вместе с И.И. Бунаковым-Фондаминским и Г.П. Федотовым он начинает редактировать новый парижский журнал «Новый град». В программной статье первого номера («Путь творческой революции»), анализируя западное общество, Степун заявляет о том, что буржуазно-капиталистическое общество как платформа для борьбы с большевизмом не годится. Выход заключается в возврате к религиозным основам жизни (тут он повторяет тезис не только Франка, но и более

приблизилась друг к другу; причем в самом главном не Вы приблизились ко мне, а я, конечно, к Вам. У меня пропал интерес к объективной гносеологии и вкус к субъективной метафизике. Чисто научный интерес мой все больше склоняется к истории, а метафизический – к религии. Из всего этого следует, что я не чувствую никаких затруднений писать в “Пути”» (Степун Ф.А. Письма. С. 279).

¹⁸ Степун Ф.А. Об общественно-политических путях «Пути». С. 864.

¹⁹ Степун Ф.А. Письма. С. 345.

²⁰ Степун Ф.А. Мысли о России // Степун Ф.А. Сочинения. С. 234.

²¹ Жукова О.А. Россия и Революция: философия и социология русской культуры Ф.А. Степуна // Социологическое обозрение. 2018. Т. 17. № 2. С. 249.

широкого эмигрантского сообщества), и в качестве первой задачи Степун ставит органическое, творческое сращение на защите *духотворческого свободолюбивого социализма* трех базовых европейских идей: «...христианская идея абсолютной истины, гуманистически-просвещенская идея политической свободы и социалистическая идея социально-экономической справедливости»²². Еще одна задача – ликвидация дореволюционного антибольшевистского сознания в пользу пореволюционного, носитель которого в форме общественности сможет услышать новую идею России и создать идеологию будущей России²³. Именно в рамках разработки «новоградского» проекта Степун обращается к проблеме христианской политики.

Теоретическое рассмотрение возможности христианской политики, ее сущности и задач Степун дает в эссе «Христианство и политика» (1933). Как отмечает А.А. Гирицкий, это обоснование подлинной христианской политики в современности у Степуна связано с его рассуждением о возможности «консервативного» прочтения модерна и критикой «секулярных утопий» (социализм, фашизм и др.), в которых распространено представление о политике как «человеческом» деле²⁴. Действительно, несмотря на то что Степун на тот момент уже несколько лет развивает идеи «новоградства», статью о соотношении христианства, государства и общественности он публикует не в своем парижском журнале, а в немецких «Современных записках», что наталкивает на предположение о стремлении автора расширить свою аудиторию за счет жителей Германии, шокированных приходом к власти нацистов. Вместе с тем, как он замечает в самом начале, вопрос христианства и политики интересует его не отвлеченно, а как «вопрос о возможной роли православия в судьбе пореволюционной России»²⁵, то есть Степун остается в рамках своей магистральной темы размышлений о России. И как он сразу же отмечает, для России неприменимо историческое решение вопроса о соотношении христианства и политики, каким оно было в католичестве с его представлением о теократии как реальной власти церкви над государством, и как было в протестантстве, утверждавшем аполитичность христианства в смысле отказа от власти над миром вообще. В русской истории Степун обнаруживает три специфических условия связи христианства и политики: «1) отделение церкви от государства, 2) неустанная религиозная забота церкви о праведности государственных путей, 3) внутренняя мистическая связь церковной жизни и национальной культуры»²⁶. Эти-то условия и необходимо учитывать при связи христианства с политикой на русской почве.

От сферы религиозного восприятия политики Степун переходит к области политического восприятия религии, обращаясь к идеям немецкого теоретика и юриста Карла Шмитта. Высоко оценивая его анализ истории реальной политической жизни, а также вывод о применимости заповедей Нагорной проповеди Христа только к частной, но не общественно-политической жизни,

²² Степун Ф.А. Путь творческой революции // Степун Ф.А. Сочинения. С. 431.

²³ Там же. С. 442.

²⁴ Гирицкий А.А. Политический реализм как воплощение христианской политики: концепция Ф.А. Степуна // Вестник Пермского университета. Политология. 2023. Т. 17. № 3. С. 6. Именно на этой позиции находится Франк, когда пишет «Крушение кумиров» и говорит о политике как «деле профессионалов».

²⁵ Степун Ф.А. Политика и христианство // Степун Ф.А. Сочинения. С. 400.

²⁶ Там же. С. 404.

Степун ставит следующий вопрос: «...не следует ли из этого полная невозможность христианской политики или, говоря иначе, полная совместимость любой большевицкой и фашистской общественности с духом христианской нравственности?»²⁷. Иными словами, может ли христианин в какой-либо деятельности воспринимать других как врагов и при этом *любить* их?

Шаг, который предлагает Степун, достаточно неожиданный: закон политической жизни, который «разгадал» Шмитт – это *грех*, и поэтому христианской политики в смысле установления заповедей как реальной основы политической жизни быть не может. Здесь он расходится с Соловьевым, который, говоря о нормах религиозного сознания, вопрос «о том, как же принудить людей руководиться этими нормами, он серьезно нигде не решает, хотя и признает, вопреки Толстому, государственное принуждение и войну»²⁸. Поэтому Соловьева нельзя считать политиком. Делая акцент на практической возможности реализации христианской политики, Степун вместо заповедей и норм христианской этики предлагает иное основание – «живое ощущение греховности всех земных дел»²⁹. Согласно этому ощущению, исходя из неизбежности зла в мире христианину нужно стремиться туда, где зло интенсифицировано, чтобы «взять неизбежное зло на свою христианскую совесть, ощутить его как грех и как грех поставить его перед совестью всего мира»³⁰. Христианская политика у Степуна превращается в политику христиан, тем самым он выдвигает идею *социального христианства*. Однако от формулирования программы такой христианской политики он отказывается, подчеркивая, что «осуществление ее возможно исключительно только как подлинно религиозное, а тем самым и как внутренне религиозное дело»³¹, поэтому единственная работа может вестись в области религиозного воспитания христиан.

Христианская политика у С.Л. Франка: заповеди и Realpolitik

С.Л. Франк обращается к понятию «христианская политика» достаточно поздно – в заключительной главе трактата «Свет во тьме», написанного в годы Второй мировой войны, хотя основные положения об устройении социальной жизни в перспективе христианского идеала им уже были высказаны в «Духовных основах общества». Можно сказать, что к проблеме философского обоснования политики Франк обращается на протяжении всей жизни, и как замечает российская исследовательница наследия философа Т.Н. Резвых, его скепсис по поводу возможности построения справедливо-го и прогрессивного политического строя только возрастал³². В отличие от Степуна, который занялся политикой только после революции, Франк уже в юности увлекся радикальными идеями, в частности революционным

²⁷ Там же. С. 407.

²⁸ Там же.

²⁹ Там же. С. 411.

³⁰ Там же. С. 412.

³¹ Степун Ф.А. Сочинения. С. 417.

³² Резвых Т.Н. Политическая теология С.Л. Франка в контексте христианской философии религии // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2024. № 4 (24). С. 196.

социализмом, но события 1905–1907 гг. вынуждают его, как и других будущих идеологов сборника «Вехи», пересмотреть свои взгляды и пройти «путь от марксизма и позитивизма – к философскому идеализму и христианскому политическому либерализму»³³. Затем, переживая Революцию 1917 г., он еще больше сдвигается «вправо» в своих идейно-политических воззрениях, однако, как замечает А.А. Кара-Мурза, в отличие от П.Б. Струве, который долгое время влиял на формирование политических взглядов Франка и был его наставником, он с настороженностью воспринимает даже Февраль³⁴. Ф. Буббайер, напротив, отмечает, что начало Революции Франк встретил с энтузиазмом, но уже к апрелю был недоволен ее ходом, о чем свидетельствуют статьи «Демократия на распутье» и «Нравственный водораздел в русской революции» в «Русской свободе»³⁵. После ареста в 1922 г. на допросе на вопрос о советской власти Франк отвечает, что «она есть не случайность, а власть, имеющая глубокие исторические причины и соответствующая духовному и нравственному состоянию народа»³⁶. По этому вопросу позже он резко разоидется с П.Б. Струве, но здесь он поразительно созвучен Степуну и его интерпретации большевизма как «разнузданности нашего безудержа» в первом очерке «Мыслей о России»³⁷.

Оказавшись в Германии, помимо «Крушения кумиров» Франк пишет ряд статей о революции, читает доклады и лекции, и постепенно фокус его размышлений смещается от критического анализа политики в сторону анализа социальной сферы, к поиску религиозных основ общественной жизни. В отличие от Струве, увлеченного борьбой «белого движения», Франк верит «в исцеление путем внутреннего перевоспитания в процессе самой революции, т.е. духовной реакции на длительный опыт революции»³⁸. Обращая внимание на этот фрагмент из переписки Франка и Струве, А.А. Кара-Мурза отмечает, что Франк понимает, что фундаментальные российские проблемы находятся в плоскости народной нравственности³⁹. В 1927 г. он создает трактат «Духовные основы общества», который будет опубликован в 1930 г., где, если использовать слова Степуна, он всё больше *устремляется к вечности* и вглубь общественной жизни. Государство по своей сути для него оказывается формой общественных отношений, которые в свою очередь укоренены в Абсолюте, непротиворечивой первооснове бытия, и, как указывает Т.Н. Резвых, здесь «[п]олитическое избегается Франком, сводится к находящемуся за пределами противоположностей до-политическому»⁴⁰. Более того, «из укорененности политического в Абсолюте для Франка следует

³³ Кара-Мурза А.А. Критика революционного сознания в работах Семена Людвиговича Франка (к 140-летию со дня рождения) // Философский журнал / Philosophy Journal. 2017. Т. 10. № 4. С. 42.

³⁴ Там же. С. 48.

³⁵ Буббайер Ф. С.Л. Франк: Жизнь и творчество русского философа. 1877–1950. М., 2001. С. 94.

³⁶ Протокол допроса С.Л. Франка от 22 августа 1922 г. // Высылка вместо расстрела. Депортация интеллигенции в документах ВЧК – ГПУ. 1921–1923 гг. М., 2005. С. 385.

³⁷ Степун Ф.А. Мысли о России. С. 205.

³⁸ Переписка П.Б. Струве и С.Л. Франка (1922–1925) // Вопросы философии. 1993. № 2. С. 123.

³⁹ Кара-Мурза А.А. Критика революционного сознания в работах Семена Людвиговича Франка (к 140-летию со дня рождения). С. 50.

⁴⁰ Резвых Т.Н. Политическая теология С.Л. Франка в контексте христианской философии религии. С. 198.

не необходимость теократии (как для Соловьева), а необходимость отказа от политического»⁴¹. Таким образом, на этом этапе Франк стремится разграничить политическое и религиозное, и ни о какой христианской политике пока не может идти и речи.

Переосмысление роли политики у Франка происходит лишь в годы Второй мировой войны, непростые для всей русской эмиграции. Во время войны, когда его семья была фактически вынуждена прятаться от нацистов на юге Франции, Франк пишет дневники, и трагичность своего переживания выражает в философском дневнике «Мысли в страшные дни», других тетрадах. В частности, в одной из тетрадей с надписью Sailles (название места, где Франки жили с конца 1943 г.) он делает запись, тематически связанную с трактатом «Свет во тьме», а с неопубликованной статьей «Христианская совесть и политика» есть даже текстуальные параллели⁴².

Как и Степун, Франк в «Свете во тьме» строит свое обоснование христианской политики на критике западноевропейского секуляризованного общества и обращается к проблеме нравственного совершенства мира в целом. По Франку, оно может происходить двумя путями: нравственным воспитанием людей и совершенствованием порядка жизни⁴³. Основная ересь Нового времени, исходя из этой классификации, заключается в представлении о том, что человеческая природа блага и разумна, не нуждается в улучшении, а источник всякого зла в мире – неправильный, несовершенный порядок жизни. Таким образом, как и у Степуна, речь здесь идет о забвении греховной природы человека как зерне западноевропейского рационалистического сознания. Однако в отличие от Степуна, который делает основанием христианской политики «живое ощущение греховности всех земных дел», Франк выделяет заповеди и нормы христианской этики как основание, следуя в этом Соловьеву. При этом он не отрицает, что политический деятель, беспокоясь о земном благосостоянии (победа в войне, экономическое процветание и т.д.), вынужден постоянно нарушать заповеди христианской этики. И для Франка это не нарушение: «[х]ристианская этика требует от нас не только борьбы за личную святость, за “спасение” наших душ, но также и ответственной любви к нашему ближнему, включающей в себя заботу об его земном, материальном благосостоянии»⁴⁴, т.е. именно в реальной политике выражена эта моральная доктрина христианства. При этом для Франка нет противоречия между любовью и применением силы, напротив, борьба против зла нравственно обязательна, так как выражает ответственную заботу о ближнем⁴⁵. И нет никаких ограничений в средствах борьбы и противления злу: «деструкция» человеческой жизни, убийство на кровопролитной войне являются грехами, но еще больший грех – это грех безразличия. *Любовь* возможна даже к врагу, это необходимость, которая не может

⁴¹ Там же. С. 201.

⁴² *Аляев Г.Е.* «Мысли в страшные дни»: дополнения. Предисловие к публикации фрагментов из записных книжек С.Л. Франка // Соловьёвские исследования. 2015. № 4 (48). С. 90–91.

⁴³ *Франк С.Л.* Свет во тьме // *Франк С.Л.* Избранные труды. М., 2010. С. 606.

⁴⁴ *Франк С.Л.* Христианская совесть и политика. С. 584. Как пример различия заботы только о собственном благе и о нужде ближнего Франк приводит здесь легенду о святых Кассиане и Николае, один из которых не побоялся запачкать одежды и помог нуждающемуся и потому получил от Бога два дня поминовения в году.

⁴⁵ Там же. С. 588.

быть задушена в сердцах людей ненавистью. Что касается зла, то Франк говорит не о его *неизбежности*, но о том, что зло можно *преодолеть*, и в этом есть личная ответственность каждого человека: принимая на себя ответственность за причины зла, «мы оставляем позади нас бесплодное моральное негодование и вступаем на путь сознательного восстановления и изменения жизни»⁴⁶.

Моральные основания социального христианства: вместо заключения

«Свет во тьме» Франка дает нам основание говорить о сближении позиции Степуна и Франка в их представлениях о взаимодействии этической и социально-политической сфер жизни человека и общества. Если Степун, анализируя Шмитта, соглашается с тем, что заповеди Нагорной проповеди применимы только к частной жизни, но не к общественно-политической, то Франк между этими двумя слоями человеческой жизни добавляет «срединную» область нравов, быта и нравственных навыков⁴⁷. Именно через эту сферу общий порядок дает выход личному, и наоборот, воспитательно действует на членов общества. Подобно Степуну (или даже вслед за ним), Франк отказывается от внешнего совершенствования мира как совершенствования порядка жизни, для него «*коллективное самовоспитание человечества* – итог коллективных усилий “христианизации” жизни, т.е. сильного приближения к заветам христианской правды общих порядков и условий человеческой жизни»⁴⁸. Это путь устроения жизни от внутренних изменений человека к их воплощению в культурных формах и социальных практиках, который начинается с нравственного воспитания и духовного преображения личности. Таким образом, можно утверждать, что Франк приходит фактически к *социальному христианству* Степуна, но на ином основании: через утверждение христианских заповедей и норм как самой возможности и реальной программы христианской политики.

Список литературы

- Аляев Г.Е. «Мысли в страшные дни»: дополнения. Предисловие к публикации фрагментов из записных книжек С.Л. Франка // Соловьёвские исследования. 2015. № 4 (48). С. 86–101.
- Аляев Г.Е. Идея Вселенской Церкви и «католицизм» Вл. Соловьёва в восприятии и творчестве позднего С. Франка // Соловьёвские исследования. 2016. № 2 (50). С. 114–135.
- Бессчетнова Е.В. Вл. С. Соловьёв как духовный предшественник Ф.А. Степуна // Вопросы философии. 2015. № 10. С. 93–100.
- Буббайер Ф. С.Л. Франк: Жизнь и творчество русского философа. 1877–1950 / Пер. с англ. Л.Ю. Пантиной. М.: РОССПЭН, 2001.
- Гаман Л.А. «Символическое мировидение» Вл. Соловьёва в свете проблемы направленности исторического процесса: интерпретация Ф.А. Степуна (1884–1965 гг.) // Соловьёвские исследования. 2021. № 3 (71). С. 88–104.

⁴⁶ Там же. С. 596.

⁴⁷ Франк С.Л. Свет во тьме. С. 610.

⁴⁸ Там же. С. 611.

- Гапоненков А.А. Пророческое призвание Вл.С. Соловьева в оценке С.Л. Франка // Человек. 2018. № 4. С. 138–150.
- Гирицкий А.А. Политический реализм как воплощение христианской политики: концепция Ф.А. Степуна // Вестник Пермского университета. Политология. 2023. Т. 17. № 3. С. 5–11.
- Жукова О.А. Россия и Революция: философия и социология русской культуры Ф.А. Степуна // Социологическое обозрение. 2018. Т. 17. № 2. С. 242–261.
- Кантор В.К. Философия В.С. Соловьева как камертон миропонимания С.Л. Франка // Форум новейшей восточноевропейской истории и культуры. 2014. № 1. С. 115–123.
- Кара-Мурза А.А. Критика революционного сознания в работах Семена Людвиговича Франка (к 140-летию со дня рождения) // Философский журнал / Philosophy Journal. 2017. Т. 10. № 4. С. 41–58.
- Назарова О.К. Материалы международной конференции «Культура сквозь призму диалога и личного мнения. Памяти Ф. Степуна и С. Франка» (Дрезден, 7–8 июля 2006 г.) // Историко-философский ежегодник'2007. М.: Наука, 2008. С. 459–468.
- Николай Бердяев: эпистолярный разговор. Архивные материалы / Отв. ред.-сост. Т.Г. Щедрина. М.: Политическая энциклопедия, 2023.
- Переписка П.Б. Струве и С.Л. Франка (1922–1925) / Публ. М.А. Колерова и Ф. Буббайера // Вопросы философии. 1993. № 2. С. 115–139.
- Протокол допроса С.Л. Франка от 22 августа 1922 г. // Высылка вместо расстрела. Депортация интеллигенции в документах ВЧК – ГПУ. 1921–1923 гг. / Вступ. ст., сост. В.Г. Макарова, В.С. Христофорова; коммент. В.Г. Макарова. М.: Русский путь, 2005. С. 385–386.
- Резвых Т.Н. Идея богочеловечества у В.С. Соловьева и С.Л. Франка // Соловьевские исследования. 2014. № 3 (43). С. 6–18.
- Резвых Т.Н. Политическая теология С.Л. Франка в контексте христианской философии религии // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2024. № 4 (24). С. 194–205.
- Степун Ф.А. Письма / Сост., археогр. работа, коммент., вступ. ст. В.К. Кантора. М.: РОССПЭН, 2013.
- Степун Ф.А. Большевизм и христианская экзистенция. Избранные сочинения / Сост. В.К. Кантор. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017.
- Степун Ф.А. Сочинения / Сост., вступ. ст., примеч. В.К. Кантора. М.: РОССПЭН, 2000.
- Федор Августович Степун / Под ред. В.К. Кантора. М.: РОССПЭН, 2012.
- Франк С.Л. Избранные труды / Сост., автор вступ. ст. и коммент. С.Б. Роцинский. М.: РОССПЭН, 2010.
- Франк С.Л. Христианская совесть и политика // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2001–2002 годы / Под ред. М.А. Колерова. М.: Три квадрата, 2002. С. 583–598.

Between “tomorrow” and “eternity”: the polemic of Fyodor A. Stepun and Semyon L. Frank on the essence and objectives of Christian politics*

Alina A. Zhukova

National Research University “Higher School of Economics”. 21/4 Staraya Basmannaya Str., Moscow, 105066, Russian Federation; e-mail: aazhukova@hse.ru

This article examines the consideration of the idea of “Christian politics” by religious philosophers of the Russian emigration Fyodor Stepun and Semyon Frank. The article

* This article is an output of a research project implemented as part of the Basic Research Program at the National Research University “Higher School of Economics” (HSE University).

reconstructs the epistolary and publicistic polemic between Stepun and Frank in the mid-1920s about the absolute and relative significance of politics, which was sparked by the publication of Frank's *The Downfall of Idols*. The paper compares the theoretical justification of the essence and objectives of Christian politics, presented by Stepun in the article *Christianity and Politics* (1933), and by Frank in post-war texts: the treatise *The Light in the Darkness* (1949) and the essay *Christian Conscience and Politics* (~1946), which was not published during his lifetime. The author shows that Stepun offers a concept of social Christianity and makes as the basis of Christian politics "a living sense of the sinfulness of all earthly affairs", and politics itself makes the duty of a Christian who is obliged to strive for a sphere where evil is intensified to "take the inevitable evil on his Christian conscience." In contrast, Frank adheres to V.I. Solovyov teaching and keeps the precepts and norms of Christian ethics as the basis. He resolves the contradiction between the principles of private and socio-political life of people by articulating the significance of the practical sphere – morals and everyday life. Both philosophers formulate their concept as a critique of Western European secularized society. Considering Christian ideas of man's sinful nature, they demonstrate a different way of improving social existence, the beginning of which are changes in the inner world of the personality.

Keywords: V.I. Solovyov, absolute and relative significance of politics, *The Downfall of Idols*, social Christianity, criticism of secular utopias, Christian ethics, sin, conscience

For citation: Zhukova, A.A. "Mezhdru 'zavtra' i 'vechnost'yu': k polemike F.A. Stepuna i S.L. Franka o sushchnosti i zadachakh hristianskoj politiki" [Between "tomorrow" and "eternity": the polemic of Fyodor A. Stepun and Semyon L. Frank on the essence and objectives of Christian politics], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2025, Vol. 18, No. 2, pp. 109–121.

References

- Alyayev, G.E. "Mysli v strashnye dni': dopolneniya. Predislovie k publikacii fragmentov iz zapisnyh knizhek S.L. Franka" ["Thoughts in Terrible Days': Supplements. Preface to the Publication of Fragments from the Notebooks of S.L. Frank], *Solov'evskie issledovaniya*, 2015, No. 4 (48), pp. 86–101. (In Russian)
- Alyayev, G.E. "Ideya Vselenskoj Cerkvi i 'katolicizm' V.I. Solov'yova v vospriyatii i tvorchestve pozdnego S. Franka" [The Idea of the Universal Church and the 'Catholicism' of V.I. Soloviev in the Perception and Work of the Late S. Frank], *Solov'evskie issledovaniya*, 2016, No. 2 (50), pp. 114–135. (In Russian)
- Besschetnova, E.V. "V.I. Solov'yov kak duhovnyj predshestvennik F.A. Stepuna" [V.I. Soloviev as the Spiritual Predecessor of F.A. Stepun], *Voprosy filosofii*, 2015, No. 10, pp. 93–100. (In Russian)
- Boobbyer, P. "S.L. Frank: Zhizn' i tvorchestvo russkogo filosofa. 1877–1950" [S.L. Frank: Life and Work of a Russian Philosopher. 1877–1950], transl. by L.Yu. Pantina. Moscow: Rossiiskaya politicheskaya enciklopediya Publ., 2001. (In Russian)
- Frank, S.L. "Hristianskaya sovest' i politika" [Christian Conscience and Politics], *Issledovaniya po istorii russkoi mysli: Ezhegodnik za 2001–2002 gody* [Studies in the History of Russian Thought: Yearbook for 2001–2002], ed. by M.A. Kolerov. Moscow: Tri kvadrata Publ., 2002, pp. 583–598. (In Russian)
- Frank, S.L. *Izbrannye trudy* [Selected Works], ed. by S.B. Rotsinskii. Moscow: Rossiiskaya politicheskaya enciklopediya Publ., 2010. (In Russian)
- Gaman, L.A. "'Simvolicheskoe mirovidenie' V.I. Solov'eva v svete problemy napravlenosti istoricheskogo processa: interpretaciya F.A. Stepuna (1884–1965 gg.)" ['Symbolic World-view' of V.I. Solovyov in Light of the Problem of the Direction of the Historical Process: Interpretation by F.A. Stepun (1884–1965)], *Solov'evskie issledovaniya*, 2021, No. 3 (71), pp. 88–104. (In Russian)

- Gaponenkov, A.A. "Prorocheskoe prizvanie V.I.S. Solov'eva v ocenke S.L. Franka" [Prophetic Calling of V.I.S. Solovyov in the Assessment of S.L. Frank], *Chelovek*, 2018, No. 4, pp. 138–150. (In Russian)
- Girinskii, A.A. "Politicheskii realizm kak voploshchenie hristianskoj politiki: koncepciya F.A. Stepuna" [Political Realism as the Embodiment of Christian Politics: The Concept of F.A. Stepun], *Vestnik Permskogo universiteta: Politologiya*, 2023, Vol. 17, No. 3, pp. 5–11. (In Russian)
- Kantor, V.K. (ed.) *Fedor Avgustovich Stepun*. Moscow: Rossiiskaya politicheskaya enciklopediya Publ., 2012. (In Russian)
- Kantor, V.K. "Filosofiya V.S. Solov'eva kak kamerton miroponimaniya S.L. Franka" [The Philosophy of V.S. Solovyov as a Tuning Fork of S.L. Frank's Worldview], *Forum noveishei vostochnoevropeiskoi istorii i kul'tury*, 2014, No. 1, pp. 115–123. (In Russian)
- Kara-Murza, A.A. "Kritika revolyucionnogo soznaniya v rabotah Semena Lyudvigovicha Franka (k 140-letiyu so dnya rozhdeniya)" [Critique of Revolutionary Consciousness in the Works of Semyon Ludvigovich Frank (on the 140th Anniversary of His Birth)], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2017, Vol. 10, No. 4, pp. 41–58. (In Russian)
- Kolerov, M.A. & Boobbyer, P. (eds.) "Perepiska P.B. Struve i S.L. Franka (1922–1925)" [Correspondence Between P.B. Struve and S.L. Frank (1922–1925)], *Voprosy filosofii*, 1993, No. 2, pp. 115–139. (In Russian)
- Nazarova, O.K. "Materialy mezhdunarodnoj konferencii 'Kul'tura skvoz' prizmu dialoga i lichnogo mneniya. Pamyati F. Stepuna i S. Franka' (Drezden, 7–8 iyulya 2006 g.)" [Proceedings of the International Conference 'Culture through the Prism of Dialogue and Personal Opinion. In Memory of F. Stepun and S. Frank' (Dresden, July 7–8, 2006)], *Istoriko-filosofskij ezhegodnik'2007*. Moscow: Nauka Publ., 2008, pp. 459–468. (In Russian)
- "Protokol doprosa S.L. Franka ot 22 avgusta 1922 g." [Interrogation Protocol of S.L. Frank of August 22, 1922], *Vysylka vmesto rasstrelya. Deportaciya intelligencii v dokumentah VChK – GPU. 1921–1923 gg.* [Expulsion instead of execution. Deportation of the intelligentsia in the documents of the Cheka – GPU. 1921–1923], ed. by V.G. Makarov and V.S. Khristoforov. Moscow: Russkii put' Publ., 2005, pp. 385–386. (In Russian)
- Rezvyh, T.N. "Ideya bogochelovechestva u V.S. Solov'eva i S.L. Franka" [The Idea of Godmanhood in V.S. Solovyov and S.L. Frank], *Solov'evskie issledovaniya*, 2014, No. 3 (43), pp. 6–18. (In Russian)
- Rezvyh, T.N. "Politicheskaya teologiya S.L. Franka v kontekste hristianskoj filosofii religii" [Political Theology of S.L. Frank in the Context of Christian Philosophy of Religion], *Trudy kafedry bogosloviya Sankt-Peterburgskoi Duhovnoi Akademii*, 2024, No. 4 (24), pp. 194–205. (In Russian)
- Shchedrina, T.G. (ed.) *Nikolai Berdyayev: epistolyarnyi razgovor. Arkhivnye materialy* [Nikolai Berdyayev: an epistolary conversation. Archival materials]. Moscow: ROSSPEN Publ., 2023. (In Russian)
- Stepun, F.A. *Bol'shevizm i hristianskaya ekzistenciya. Izbrannye sochineniya* [Bolshevism and Christian Existence. Selected Works], ed. by V.K. Kantor. Moscow; St. Petersburg: Centr gumanitarnykh iniciativ Publ., 2017. (In Russian)
- Stepun, F.A. *Pis'ma* [Letters], ed. by V.K. Kantor. Moscow: Rossiiskaya politicheskaya enciklopediya, 2013. (In Russian)
- Stepun, F.A. *Sochineniya* [Works], ed. by V.K. Kantor. Moscow: Rossiiskaya politicheskaya enciklopediya Publ., 2000. (In Russian)
- Zhukova, O.A. "Rossiya i Revolyuciya: filosofiya i sociologiya russkoi kul'tury F.A. Stepuna" [Russia and the Revolution: Philosophy and Sociology of Russian Culture by F.A. Stepun], *Sociologicheskoe obozrenie*, 2018, Vol. 17, No. 2, pp. 242–261. (In Russian)

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

В.К. Шохин

КАНТ, БЕРКЛИ И «КОПЕРНИКАНСКАЯ РЕВОЛЮЦИЯ»: НОВЫЕ ФОРМАТЫ СТАРОЙ ТЕМЫ*

Шохин Владимир Кириллович – доктор философских наук, профессор, руководитель сектора философии религии. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: vladshokhin@yandex.ru

Статья посвящена историческому контексту знаменитого кантовского коперниканского поворота в философии, который, с точки зрения автора, не может быть правильно осмыслен без понимания реального соотношения критической философии с идеализмом Джорджа Беркли. Хотя кенигсбергский философ настаивал на своем большом долге Юму и хотел доказать полную несовместимость своей теории с доктриной Беркли, которого он якобы окончательно опроверг, «философские факты» показывают противоположное. Автор статьи идет на эксперимент в виде реконструкции виртуального письма Беркли своему посмертному оппоненту, и из этого ответа следует, что Кант лишь продолжил ту революцию, которую начал ирландский философ, притом диалектическим образом завершил в виде частичной реставрации реализма – реставрации, рабочие материалы которой были подготовлены именно в лаборатории берклианского идеализма. В виртуальном ответе Беркли содержится и обоснованная критика кантовских классификаций идеализма. В завершение приводятся интеркультурные параллели с берклианским по типу идеализмом буддистов-виджнянавадинов и с ответом Шанкары на их попытку устранения экстраментальных объектов, а также со схожей диалектикой революции и реставрации в их взаимоотношениях.

Ключевые слова: идеализм, реализм, экстраментальные объекты, перцепции, идеации, виртуальные полемические диалоги, Кант, Беркли, виджнянавадины, Шанкара

Для цитирования: Шохин В.К. Кант, Беркли и «коперниканская революция»: новые форматы старой темы // Философский журнал / Philosophy Journal. 2025. Т. 18. № 2. С. 122–134.

Тема «Кант и Беркли» восходит к опубликованной уже в 1782 г. анонимной рецензии на первое издание Первой Критики (1781) и остается в повестке кантоведения до настоящего времени. Выходили и специальные, посвященные

* Статья является расширенной версией доклада, прочитанного на пленарной сессии юбилейной конференции «Кант и философия сегодня» (Институт философии РАН, 21 ноября 2024 г.)

ей очень солидные сборники¹. И если говорить об общей тенденции (отраженной уже не только в академических публикациях, но даже и в магистерских работах²), то ее можно определить таким образом, что разрыв между двумя системами был меньшим, чем того хотелось бы создателю критической философии³. Меньше, но также немало писалось и о кантовской собственно критической аргументации в адрес самой последовательной доктрины так называемого субъективного идеализма⁴. Поэтому сказать здесь что-либо новое более чем сложно, потребность же в этом есть, так как речь идет о самой природе идеализма, т.е. о важнейшем вопросе метафизики. А также о важнейшем факторе истории критической философии, так как, применяя известнейший афоризм Г. Якоби, можно сказать, что без опровержения Беркли в ее систему нельзя войти, а с этим опровержением, как мы убедимся, не так просто в ней оставаться. Для того чтобы в этом убедиться, можно попытаться реконструировать ту возможную контраргументацию, которую мог бы предложить Беркли (из вечности) в ответ на хорошо известные опровержения его философии в кантовских текстах. Для европейской философской традиции такой ход должен выглядеть, конечно, очень непривычно, однако мы начинаем жить уже в пространстве

¹ Можно выделить, например: *The Real in the Ideal: Berkeley's Relation to Kant*. London, 1989. Но речь идет о множестве публикаций.

² См., к примеру, очень добротное недавнее (скорее всего 2013 г.) изыскание А. Зандлера (университет в Кобленце), в которой отстаивается возможность значительного согласования двух систем: *Sandner A. Das Dogma des Immaterialismus: Zu Kants Widerlegung der Philosophie George Berkeley's*. URL: <https://www.academia.edu/24531598> (дата обращения: 08.02.2025).

³ При этом различаются две позиции: согласно одной Кант, трактуя систему Беркли как иллюзионизм, неправильно понял его систему (Б. Кемп Смит и др.), согласно другой переинтерпретировал ее – в полемических интересах – в нужном ему направлении. Вторая позиция представлена очень цитируемой статьей: *Turbayne C. Kant's Refutation of Dogmatic Idealism // Philosophical Quarterly*. 1955. Vol. 5 (20). P. 225–244. Ср. вердикт английского политического философа и одновременно историка идеализма Г.Б. Эктона: «Кантовская интерпретация Декарта не совсем адекватная, но его интрепретация Беркли настолько совершенно ошибочная, что представляется возможным, что он пользовался книгой Эшенбаха и спутал аргументы Коллиера с таковыми Беркли» (*Acton H.B. Idealism // The Encyclopedia of Philosophy*. Vol. 4. London; New York, 1967. P. 113). Речь идет о переводе на немецкий И.-Л. Эшенбахом (1756) под одним корешком и знаменитых берклианских «Трех разговоров Гиласа и Филонуса» и значительно менее известного «Универсального ключа, или Нового исследования истины» (посмертное издание 1713 г.) английского философа Артура Коллиера, который практически одновременно с Беркли предложил развернутое опровержение существования материи. Высказывался недавно и тот взгляд, что критика Канта у Гарве-Федера не была совершенно бесосновательной, так как онтологический статус вещей в пространстве у него остался непроясненным и несомненно отличным от того, что мы имеем у Беркли (*Stang N.F. Kant's Attempts to Distance himself from Berkeley // The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2016. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/kant-transcendental-idealism/supplement1.html> (дата обращения: 10.02.2025)).

⁴ Этот давно устоявшийся термин несомненно указывает на определенную, если можно так выразиться, философскую реальность. Проблема с ним, однако, та, что и он и его понятийный коррелят – объективный идеализм – несут в себе больший, можно сказать, психологизм, чем нужно для такого рода маркера. Изобретателем его стал Гегель в ранней работе «Различие между философскими системами Фихте и Шеллинга» (1801), где идеализм фихтеанский назван субъективным, а шеллингианский абсолютным. См., в частности: *Гайм Р. Гегель и его время. Лекции о первоначальном возникновении, развитии, сущности и достоинстве философии Гегеля*. СПб., 2006. С. 116–118.

интеркультурной философии, а для индийской традиции развернутые умозрительные контрверсии были непререкаемой нормой, и при этом участники таких виртуальных диалогов свободно реконструировали обобщенные потенциальные ответы своих оппонентов, лишь опираясь на их реально-исторические пропозиции⁵.

1.

Но прежде чем дать слово виртуальному Беркли, нельзя все-таки совсем обойтись без общеизвестных фактов истории попыток его опровержения у Канта, которые можно расположить в очень ясной периодизации. В первом издании Первой Критики ирландский епископ даже не упоминается по имени, и его доктрина лишь совсем мимоходом дезавуируется при различении разновидностей идеализма. Отнестись более серьезно к своему посмертному оппоненту Канта принуждает знаменитая гёттингенская рецензия Х. Гарве, редактор которой И. Федер (давний и неуспешный соперник Канта) вставил (как по крайней мере до сравнительно недавнего времени считалось) в ее текст замечание о том, что кёнигсбергский философ строит свой идеализм на том же основании, что и Беркли⁶. Рецензия имела эффект разорвавшейся бомбы, и именно после нее появляются уже достаточно многочисленные для Канта адресные критические инвективы в «Прологоменах» (1783)⁷, в которых он сопоставляет Беркли даже с античными идеалистами и сравнивает с Декартом – в пользу последнего. Наконец, имя Беркли лишь дважды появляется во втором издании Первой Критики

⁵ Именно по этому лекалу выкраивалась ткань индийского философского (и не только) комментария – основного жанра философской литературы. Когда полемические аллюзии содержались в комментируемых текстах, они подробным образом разворачивались в умозрительные диалоги, а когда их и не было, то положения комментируемых текстов вводились в этот диалогический контекст, который и создавался толкователем. При этом и сама полемика очень нередко носила виртуальный с историко-философской точки зрения характер. Так, позднесредневековые тексты ньяи и веданты (не только комментарии, но и трактаты) опровергали обобщенного Материалиста или Буддиста с такой энергичностью, что трудно по ним было бы догадаться, что обе школы давно уже ушли в Лету. Причины этого виртуального диалогизма были многочисленны, и здесь нет возможности на них останавливаться за пределами признания его доминантного для индийской ментальности характера. Эту черту индийского мышления очень чутко уловил наш выдающийся буддолог Ф.И. Щербатской, который совершенно правильно понимал весь индийский философский ландшафт как единый дискуссионный клуб, а в заключении своего итогового труда «Буддийская логика» представил умозрительный международный симпозиум по проблеме реальности внешнего мира, в котором посадил за «круглый стол» индийских философов начиная с Нагарджуны и европейских начиная с Парменида, а в заключении этого «круглого стола» Дхарматтара и Дхармакирти вкуче с Э. фон Гартманом «исправляют» Гегеля. См.: *Stcherbatsky Th. Buddhist Logic. Vol. I. Leningrad, 1932. P. 536–545.*

⁶ См., к примеру: *Кант И. Сочинения: в 6 т. Т. 4. Ч. 1. М., 1965. С. 597.*

⁷ Их относительная многочисленность выводится из того, что Кант, к полемике вообще малосклонный, весьма редко называл тех, кому он оппонировал. Что же касается этой «малосклонности», то хорошо, например, известно, что после того, как он написал краткую критическую рецензию на «Идеи к философии истории человечества» И. Гердера, последний едва ли не до конца дней поливал его полемическим помоями, на который великий философ не реагировал.

(1787), где мимоходом указывается, что его учение было уже достаточно опровергнуто в разделе трансцендентальной эстетики (и потому не требует специального внимания), тогда как Декарту уделяется тщательное полемическое внимание в целой «теореме» пассажа «Опровержение идеализма»⁸, не считая имплицитных аллюзий на него – прежде всего в рамках классификации форм идеализма, которой Кант уделил здесь значительно большее внимание, чем в первом издании, да и в «Пролегоменах».

О значении критики Беркли в истории становления всей системы трансцендентальной философии одинаково проникательный и безжалостный Шопенгауэр (основоположник «этики сострадания») говорил в письме к К. Розенкранцу и Г. Шуберту 24.08.1837, резко критикуя второе издание Первой Критики в сравнении с первым, что Кант после гёттингенской рецензии позволил себя «запугать» (*intimidiren*) и имел слабость делать то, что не было его достойно. Кант убрал, – писал Шопенгауэр, – из второй части «Трансцендентальной диалектики» как раз те страницы, которые были необходимы для понимания всей его системы, тогда как те, которыми он их заменил, привели его к противоречию с собой, что напоминает добровольную ампутацию здоровой ноги ради ее замены деревянным протезом. Самое сильное воздействие эта неудачная операция оказала как раз на «Опровержение идеализма», «настолько испорченное (*grundschlecht*), настолько очевидно софистическое, а частично даже и столь путанно галиматийное, что оно никак не заслуживает того места, которое занимает в бессмертном труде»⁹.

Мой виртуальный Беркли, конечно, так ругаться не стал бы уже хотя бы потому, что хорошо освоился не только с трудами Канта, но уже и со многими кантоведческими (как островными, так и континентальными), стиль которых не имеет ничего общего с несомненно обаятельной безоглядностью «теоретика сострадания». Однако между ними немало общего. Есть и специальные исследования, выявляющие философскую симпатию, даже апологию, великого пессимиста по отношению к ирландскому епископу¹⁰ (недавно Б. Рассел подчеркивал, что Шопенгауэр был англومانом), и потому последний вполне сможет говорить о первом издании Первой Критики, «Пролегоменах» и втором ее издании как о разных сочинениях (обозначая их как, соответственно, первое, второе и третье).

2.

В своем контрнаступлении виртуальный Беркли мог бы продвинуться гораздо дальше, написав, например, своему посмертному оппоненту такого рода письмо:

«Достопочтеннейший профессор! Очень рад Вашему успеху, тому, что Вы смогли стать в ряд самых именитых представителей нашего цеха от начала философии. Но смею заметить, что в той революции, которую Вы

⁸ Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. II. Ч. 1. М., 2006. С. 369–382 (В 274–286).

⁹ Schopenhauer A. Gesammelte Briefe. Bonn, 1987. S. 166–167.

¹⁰ См., в частности: Segala M. Schopenhauer's Berkeleyan strategy for transcendental idealism // British Journal for the History of Philosophy. 2021. Vol. 29 (5). P. 891–913.

произвели и которую так гордо сравниваете с произведенной Коперником, очень большие и мои заслуги, о которых Вы и слышать не хотели. Вы писали, что Юм пробудил Вас от догматической дремоты. Очень хорошо, рад за своего соотечественника. Но кто, в свою очередь, пробудил от нее его самого?! Что же касается самой Вашей революции, то кто же будет отрицать ее значение? Но она складывается прежде всего из освобождения от абсолютности и “вечности” Галилеева и Ньютонова пространства и времени, от разрыва между первичными и вторичными качествами у Локка и, наконец, из убежденности в том, что наш разум может познавать только то, что он производит сам. Все эти достижения Вы приписываете только себе, упоминая меня лишь пренебрежительно, но ведь все это содержится у меня. Про первичные и вторичные качества я уже и говорить не буду (настолько это общеизвестно), но ведь вопреки тому, что Вы мне приписываете, я первым показал, что пространство образуется лишь через перерывы между нашими зрительными восприятиями, а в том, что наш разум познает лишь собственные произведения, и состоит вся суть моего учения. Конечно, между нашими теориями знания есть и различия, и Вы правильно писали, что у меня пространство и время имеют опытное происхождение, а у Вас доопытное и что Вы продвинулись здесь дальше меня¹¹, но это не отрицает преемственности между нами, а только подтверждает ее. Ведь и Наполеон пошел, можно сказать, много дальше Робеспьера, однако очевидно, что без второго и первого никак не было бы. Потому-то Вас, сударь, так и взволновала та рецензия, в которой отмечается близость наших основоположений: кому же хочется лишь завершать революции, а не начинать и единолично совершать их?! И если уже говорить о революции, то Вы со своими вещами самими по себе скорее даже пошли от меня вспять, как и Бонапарт ведь восстановил монархию, но только на новых условиях.

Что же касается того, как Вы меня опровергли, то прежде всего посмотрим, что именно было Вами опровергнуто. Вам принадлежит несомненная и большая заслуга введения понятия *реализм* в его более широком, чем у схоластов, значении¹², но *идеализм* много раньше ввел ваш философ Лейбниц, и у него, как и у его последователей, это слово имело вполне конкретное значение – как отрицание всех недуховных сущностей¹³, что соответствует и моему *имматериализму*, который, замечу,

¹¹ Здесь мой объективный Беркли признает правоту своего оппонента, указавшего ему на преимущество своей точки зрения. См.: *Кант И.* Сочинения: в 6 т. Т. 4. Ч. 1. С. 200–201.

¹² Введению понятия *реализм* уже не как определенной позиции в вопросе о статусе универсалий, а как обозначению целого философского мировоззрения в Первой Критике, а также дальнейшей разработке этого понятия у современников Канта и дискуссии относительно следования самого Канта этому мировоззрению была посвящена специальная наша статья: *Шохин В.К.* Философский реализм: первые годы жизни // *Философский журнал / Philosophy Journal.* 2024. Т. 17. № 1. С. 102–122.

¹³ Беркли совершенно прав. Датой рождения «идеализма» считается 1702 г. – когда Лейбниц в одном из «Ответов на рассуждения Пьера Бейля» противопоставляет друг другу воззрения Эпикура и Платона таким образом, что согласно первому то, что происходит с индивидом, происходит только в теле механически (как будто нет души), а согласно второму – только в душе (как будто нет тела). Последователей первого воззрения он назвал материалистами (*Matérialistes*), последователей второго – идеалистами (*Idéalistes*) (*Leibnitz G.W.* Die philosophische Schriften. Bd. IV. Berlin, 1880. S. 560).

конечно, яснее этого. Ваша же, сударь, заслуга, если, конечно, ее можно так назвать, состоит в том, что наш Оккам называл введением лишних сущностей без надобности. И не только без надобности, но и с большим вредом для понимания вещей. Вначале Вы стали разделять идеализм на свой правильный трансцендентальный и неправильный (судя по всему мой) эмпирический, добавив сюда также догматический (снова мой) и скептический (Картезиев); затем решили называть свой правильный также формальным и критическим, а неправильные – психологическим и материальным (у Картезия) и даже как мистическим и мечтательным (конечно, мой¹⁴); наконец, в третьем сочинении Вы решили снова сделать переименовку: материальный перестал быть только Картезиевым, но разделился на проблематический (теперь Картезиев) и догматический (закреплен за моим). Так Ваша система всегда попадает в лучшую лунку, Картезиева – в среднюю, моя – в худшую.

В одном, однако, месте (во втором сочинении) Вы, высокопочтеннейший профессор, однако, решили меня и превознести – выше того, на что я рассчитывал. А именно Вы там различили “настоящий идеализм” и “свой идеализм” (поставив тем самым уже под сомнение саму возможность для Вас говорить от лица идеализма, так как что же это за идеализм “ненастоящий”?). Так Вы объединили меня не с кем-нибудь меньшим, как с величайшими умами элейской школы, приписав нам всем положение о том, что (цитирую Вас) “всякое познание из чувств и опыта есть одна лишь видимость, и истина только в идеях чистого рассудка”¹⁵, а свою философию определив как исходящую из одного опыта (что и само по себе неправильно, так как сам опыт исходит у Вас из внеопытных оснований созерцания). Однако тот идеализм, который Вы здесь описали, имеет отношение только к Пармениду и Зенону, но никак не ко мне, поскольку я, в противоположность им, обращаюсь исключительно к опыту, и потому

Вольф, пользуясь еще платоновским методом диалектики, поделил всех стремящихся к познанию вещей на скептиков и догматиков, и вторые делятся на «секты». Прежде всего на монистов и дуалистов. Монисты далее делятся на идеалистов (Idealisten) и материалистов (Materialisten). Развернутое дескриптивное определение первых гласит: «Те признают чистых духов или также такие вещи, которые не состоят из материи и среди которых те, что мы называем простыми вещами, такие как лейбнизианские единицы (Einheiten), мир же и находящиеся в нем тела считают чистыми воображениями простых вещей (т.е. монад. – В.Ш.) и смотрят на них не иначе как на управляемое сновидение (ein regulierte Traum)» (Wolff C. Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt. Halle, 1752. S. 3). В хорошем русском переводе: «не иначе как упорядоченную грезу» (Христиан Вольф и философия в России. СПб., 2001. С. 234). Их антиподы-материалисты не признают, напротив, ничего кроме телесного, считая души и души лишь телесными силами, а дуалисты признают и тела и души за действительные и друг от друга отличные вещи. Но идеалисты снова делятся – на «плюралистов» (Pluralisten) и «эгоистов» (Egoisten): первые признают действительность более чем одного духовного существа, вторые – только себя самих, но для обоих телесные вещи суть не что иное, как мысли души (die Gedanken der Seele), за которой они признают таким образом «силу, через которую она производит все свои мысли и желания без какого-либо влияния извне» (Wolff C. Vernünftige Gedanken von Gott. S. 4). Сходным образом мыслили и ученики Вольфа – Б.-Г. Бильфингер и А.-Г. Баумгартен.

¹⁴ Кант И. Сочинения: в 6 т. Т. 4. Ч. 1. С. 110.

¹⁵ Там же. С. 200.

на самом деле Вы, исходя из Вами сказанного, составляете со мной противоположность им.

Но, вернувшись снова к изобретенным Вами идеализмам, хочу спросить, вдумались ли Вы, милостивый государь, в соответствие названий вещам? Конечно, первые ко вторым не приклеены, но может ли, помилуйте, идеализм (как учение о сущем, а не о познании) быть не только материальным, но и, как Вы выражаетесь, формальным¹⁶, или помимо как догматическим быть еще проблематическим или скептическим? Может, если это не определенное, а смутное понятие, так как реальный идеализм есть вполне определенная, как Вы сказали бы, аподиктическая (как мой имматериализм) доктрина, а идеализм скептический гораздо разумнее было бы назвать просто скептицизмом. Полагаю, что этот Ваш словесный маятник объясняется в первую очередь тем, что Вы сами не до конца определились, какое место Ваша система занимает среди других, а что касается определения моего идеализма как мистического или мечтательного, то это прямо противоречит тому, что Вы же сами в начале более-менее правильно определили его как эмпирический, а это с мечтательностью никаким образом не сочетается. Однако очень трудно понять, чем, если мы, конечно, думаем о значении употребляемых нами слов, эмпирический отличается от трансцендентального, особенно если учесть, что Вы сами определяете свой идеализм как учение, согласно которому (цитирую Вас) “все предметы нашего возможного опыта суть не что иное, как явления, т.е. просто представления”¹⁷. Но чем же это не мои “идеи”? Если же Вы скажете, что тем, что за Вашими явлениями стоят некие вещи сами по себе, а за моими идеями только они сами, то многое ли это Вам даст, если Вы сами утверждаете, что о тех вещах ничего нельзя сказать, кроме того, что они существуют? Если же это так, то как мы можем знать и то, что они стоят за этими явлениями, как заметил очень скоро и ваш очень вдумчивый философ Якоби, во многом согласный с нашими¹⁸?

Однако с моим “эмпирическим идеализмом” Ваши трудности не завершаются. Вы ведь пишете, что трансцендентальный реалист “прикидывается” эмпирическим идеалистом¹⁹. Скажите, Ваша милость, зачем ему (кем бы они ни был) нужно прикидываться? Не из страха ли перед властями, которые в такие подробности никогда не вникают? А вот то, что Вы приписываете мне противоречивое допущение “собственной действительности пространства” и отрицание такового за вещами, свидетельствует о том, что меня Вы читали так же “вдумчиво”, как Вас Ваши анонимные

¹⁶ Там же. С. 159, 201.

¹⁷ Здесь мой Беркли, может быть, и «подсмотрел» аргумент в одном из первых заметных исследований кантовского «опровержению идеализма» (*Zimmermann R. von. Über Kant's Widerlegung des Idealismus von Berkeley // Sitzungsberichte der Philosophisch-Historischen Classe der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. 1871. Bd. 68 (1). S. 735–737*).

¹⁸ Замечу, что это обращение к Фридриху Якоби виртуального Беркли вполне подтверждается в солидной монографии (*Чернов С.А., Шевченко И.В. Фридрих Якоби: вера, чувство, разум. М., 2010. С. 550–551*). Близость его «философии веры» к философии здравого смысла Томаса Рида является общеизвестной.

¹⁹ См.: *Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. II. Ч. 2. М., 2006. С. 465 (A 369)*.

рецензенты²⁰, и Вы должны очень хорошо знать на своем опыте, как это малосимпатично.

Наконец обращаю внимание на то, что Вы называете опровержением моей доктрины в собственном смысле, в разделе «Опровержение идеализма» в третьем сочинении, на который обратил такое пристальное внимание нас обоих почитатель из ваших²¹. Здесь Вы в своем духе снова отдаете все предпочтение Картезию, посвятив его критике целую «теорему» (не буду останавливаться на том, что она представляет собой силлогизм, не все посылки которого успешно следуют из предыдущих²²), небрежно замечая, что мой идеализм был уже устранен Вами в «трансцендентальной эстетике». Но чем же он собственно там был устранен? Даже самые доброжелательные Ваши изучатели не видят там ни явного аргумента против меня, ни даже подразумеваемого²³. Вы пишете там о том, что и пространство и время по Вашей теории существуют не вне, но внутри субъекта. Но, опять-таки повторюсь, разве я отстаивал что-либо другое и считал, что они существуют сами по себе?! Не исключаю, правда, что Вы могли иметь в виду и что-то другое, но кто же Вас поймет с первого раза, а то и со второго (а потому и претензии Ваши к Вашим рецензентам не до конца оправданны)? Впрочем это свойство не только Вас, но и Ваших соотечественников, так как и Ваш бывший ученик Фихте считал тех, кто не понимал его «наукоучение»

²⁰ «Могу сослаться, – уточняет ирландский епископ, – хотя бы на параграф из “Трактата” (§ 116), где говорится: “Из сказанного следует, что философское рассмотрение движения не подразумевает существования абсолютного пространства, отличного от воспринимаемого в ощущении и относящегося к телам; что оно не может существовать вне духа...”, и на тот параграф из “Сейриса” (§ 271), в котором прямо говорится, что “относительно абсолютного пространства, этого фантома философов-механистов и геометров, может быть, достаточно заметить, что оно не воспринимается ни одним чувством и не доказываемся никаким мышлением и что соответственно величайшие из древних мыслители считали его чисто воображаемой вещью. Из понятия абсолютного пространства рождается понятие абсолютного движения; и на этих двух понятиях в конечном итоге основываются понятия внешнего существования, самостоятельности, необходимости и рока”. Да и о времени я никогда не мыслил как о существующем вне моего ума, а в том же “Трактате” (§ 98) и прямо писал, что “каждый раз, когда я пытался составить простую идею времени с абстрагированием от идей в моем духе, которое протекает единообразно и сопричастно всему сущему, я терялся и путался в безысходных затруднениях”» (Беркли Дж. Сочинения. М., 1978. С. 226, 482, 215). Под «трактатом» подразумевается «Трактат о принципах человеческого знания» (1710).

²¹ Здесь мой Беркли ясно намекает на Шопенгауэра (см. выше).

²² Скорее всего мой Беркли имеет в виду умозаключение, согласно которому: 1) субъект осознает свое существование как определенное во времени; 2) всякое определение времени имеет своей предпосылкой нечто постоянное в восприятии; 3) но это постоянное в восприятии находится во мне, ибо мое существование во времени определяется именно этим постоянным; 4) следовательно, восприятие этого постоянного возможно только благодаря самой вещи вне меня, а не посредством лишь представления о ней; 5) заключение – определение существования субъекта во времени возможно только благодаря действительному существованию вещей, которые он воспринимает вне его (В 275–276). Проблематичен переход от посылки (3) к посылке (4), из которой делается конечное заключение: это «постоянное восприятие» может быть в принципе и восприятием фантома.

²³ Скорее всего мой Беркли подразумевает здесь книгу американского философа У. Вэксмана, неоднократно выступавшего с идеями соответствия идей Канта квантовой физике, психологии и другим направлениям современной науки, но в данном пункте относящегося к своему «предмету» весьма критически. См.: Waxman W. Kant's Autonomy of the Intelligent Mind. Oxford, 2014. P. 201.

(которое он и сам-то начал понимать весьма постепенно), чуть ли не за со- знательных злодеев (удивительно, что нашлись и такие, что стали считать его моим преемником)²⁴, не говоря уже о Гегеле, который, как отмечал тот же ваш проницательный Артур, гипнотизировал словесной магией те про- стые души, которые по-немецки искренне считали, что если они чего-то не понимают, то в этом виноваты только они²⁵. Еще раз признаю, что от- крытое Вами доопытное происхождение определяющих форм созерцания лучше моего опытного. Но это уже область теории знания, тогда как идеа- лизм может быть только теорией сущего, хотя новейшие наши философы совершенно исказили границы между “философскими вещами”, опираясь на Вас же²⁶. Более убедительно выглядит тот Ваш довод против моей док- трины (в первом сочинении), что само внешнее восприятие вещей доказы- вает действительность внешних явлений в пространстве или, по-другому, что само непосредственное восприятие внешних вещей доказывает их действительность²⁷. Так Вы лучше попали в цель. Но не только в мою, но и в Вашу, так как и у Вас внешние вещи существуют в пространстве, кото- рое внутри, а не вне меня, а потому и им быть “внешними” достаточно за- труднительно».

3.

Мне кажется, что этот развернутый ответ виртуального Беркли мог бы претендовать на немалую валидность – потому еще, что в ряде позиций он совпадает с вполне «эмпирическими» высказываниями весьма серьезных кантоведов. Он и реалистичен, так как отражает британский аналитический ум, требующий строгости формулировок, о которой его великий оппонент помнил далеко не всегда. Он и достаточно благожелательный, так как ир- ландский епископ признает, что Кант пошел дальше него, притом в таком важном пункте, как априорность пространства и времени, пусть это и был следующий шаг в том же направлении. Завершающий же его пассаж под- тверждает, на мой взгляд, вердикт Шопенгауэра о преимуществах первого

²⁴ Беркли намекает на совершенно неудобопонятное «Основоположение к общему науко- учению» (1794). Через семь лет, правда, Фихте, наконец, неохотно признал, что его идеа- лизм был там изложен недостаточно интеллигентно, хотя и не «снял анафему» с «недоброжелателей» (см.: *Яковенко Б.В. Жизнь и философия Иоганна Готлиба Фихте*. СПб., 2004. С. 113). Кант же, в отличие от него, своих проблем с интеллигентностью не признавал.

²⁵ См. об этом: *Гулыга А.В. Гегель*. М., 1970. С. 142.

²⁶ Беркли намекает, конечно, прежде всего на М. Даммита, в самом деле заместившего метафизическое (единственно возможное) понимание проблемы реализма и антиреализма вопросами о корреспондентной теории истины, ее ложности, значении слов, референци- альности, т.е. лингвофилософским. И в самом деле, он постоянно ссылался Канта. Но Х. Патнэм также внес немалый вклад в деонтологизацию проблемы реализма, впус- тив в нее и такую проблематику, как будут ли слова вроде «коврик», «коврик» и «сидеть» означать в возможных мирах то же, что и в этом. Укажу на вполне серьезный отказ от ре- ального, если можно так выразиться, понимания реализма времен как раз Беркли и Канта в пользу современных игр со словами в монографии, претендующей на то, чтобы быть и учебником (*Лакс М.Дж., Крип Т.М. Метафизика: современное введение*. М., 2024. С. 803–894).

²⁷ *Кант И. Сочинения на немецком и русском языках*. Т. II. Ч. 2. С. 467 (А 371).

издания Первой Критики перед вторым, пусть и в одном пункте, но для нас самом важном. Но, самое главное то, что первым и едва ли не самым убедительным аргументом против идеализма (если его понимать, конечно, в рациональных границах – лейбницевско-вольфианских, а не в произвольных кантовских) следует считать непосредственность и самодостоверность восприятия внешних вещей, никак не меньшую, чем внутренних (здесь Кант был в претензии к Декарту совершенно прав, хотя и снизил убедительность критики своей «теоремой» – см. выше). Другими словами, это аргумент от здравого смысла (тем более эффективный, что Беркли постоянно пытался говорить от имени последнего), исходящий из презумпции доверия к нашим восприятиям, тогда как «презумпция недоверия» требует для своего принятия таких сильных обоснований, которые вряд ли могут быть предложены без конфликтов с рациональностью.

Не имеет определяющего значения то, что этот аргумент, как отмечалось, может быть обращен и против самого Канта, который был скорее противником здравого смысла, чем его сторонником. Тот же самый аргумент против доктрины буддистов йогачаров-виджнянавадинов, которая поразительно похожа на берклианскую²⁸, был использован и их брахманистскими оппонентами (об интеркультурном векторе разработки темы уже упоминалось выше). А совпадение в полемической аргументации в традициях, не имевших между собой никаких точек соприкосновения, говорит о многом²⁹. Однако этот аргумент был и единственным, как можно было убедиться, попавшим в цель. Канту удалось не столько опровергнуть Беркли, сколько предложить более конструктивную альтернативу его доктрине, опираясь на его же «наработки». Конструктивность же состояла, как мне кажется, в том, что его онтология, которую он (вопреки нередким попыткам доказать обратное) специально (и сознательно) не разрабатывал, оказалась, за счет введения вещей самих по себе, явно богаче той, что ограничила состав мироздания лишь субъектами опыта и их идеациями³⁰.

²⁸ Достаточно указать на то, что, как и у Беркли, у буддийских идеалистов определяющим был эпистемологический аргумент – от предполагаемой невозможности отделить восприятия объекта А от самого восприятия. Аргументы же против понятия в одном случае материи, в другом – просто экстраментального предмета исходя из их предполагаемой противоречивости как бы надстраивались над ним.

²⁹ Так, основные аргументы основателя адвайта-веданты Шанкары против доктрины идеализма виджнянавадинов были следующими (Брахмасутра-бхашья II.2. 28–29): 1) восприятие внешних вещей как внешних настолько же входит в сам процесс восприятия, что отрицать это мог бы только тот, кто, и принимая пищу, сказал бы, что он на самом деле не принимает. 2) Никто, воспринимая стены или столбы, не воспринимает сам процесс восприятия, но именно его объекты. 3) Позиция, при которой познавательный акт сам принимает форму внешнего объекта, является противоречивой, ибо здесь имеет место признание того самого внешнего объекта, который на словах отрицается. 4) Различие между восприятиями во сне и в бодрствовании слишком значительно, чтобы их отождествлять. Система аргументации Шанкары доступна по не устаревшему изданию (The Brahmasūtra Śāṅkara Bhāṣya, with the commentaries Bhāmāti, Kalpataru and Parimala. Bombay, 1938. P. 541–553. Примерно та же аргументация была направлена по адресу виджнянавадинов и философами школы миманса.

³⁰ Именно о них было бы правильнее говорить в связи с виджнянавадинами – по той причине, которую указал очень пронизательный, на мой взгляд, хотя и не раскрытый буддолог Ганс-Вольфганг Шуман – что воспринимать можно скорее внешний объект, а не тот, который продуцируется самим сознанием при встрече с собственными отпечатками, а потому здесь правильнее говорить об идеациях, т.е. о том, что ближе скорее

Эти собственно философские замечания – от оценочных суждений – есть смысл дополнить историко-философскими. Основным из них может быть то, что понятие «коперниканской революции» следует считать менее самоочевидным, чем оно нам давно кажется. Если уже говорить о революции, то ее в основном осуществил Беркли, тогда как Кант же ее уже завершил, но в определенном смысле в контексте реставрации, реабилитировав «доберклианскую» картину мира через допущение в нее экстраментальных объектов, хотя и на новых правах. И этот диалектический разворот, также имеющий четкие параллели в отмеченных инокультурных дискуссиях³¹, вполне оправдывает аллюзии виртуального Беркли к корреляциям Робеспьера и Наполеона.

Список литературы

- Беркли Дж.* Сочинения / Пер. с англ.; сост., общ. ред. и вступ. статья И.С. Нарского. М.: Мысль, 1978.
- Гайм Р.* Гегель и его время. Лекции о первоначальном возникновении, развитии, сущности и достоинстве философии Гегеля / Пер. с нем. П.Л. Соляникова. СПб.: Наука, 2006.
- Гулыга А.В.* Гегель. М.: Молодая гвардия, 1970.
- Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках. Т. II. Ч. 1 / Под ред. Н.В. Мотрошиловой и Б. Тушлинга. М.: Наука, 2006.
- Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках. Т. II. Ч. 2 / Под ред. Н.В. Мотрошиловой и Б. Тушлинга. М.: Наука, 2006.
- Кант И.* Сочинения: в 6 т. Т. 4. Ч. 1 / Пер. с нем.; под общ. ред. В.Ф. Асмуса, А.В. Гулыги, Т.И. Ойзермана. М.: Мысль, 1965.
- Лакс М. Дж., Крипс Т.М.* Метафизика: современное введение / Пер. с англ. М.В. Семиколенных; под науч. ред. С.М. Левина. М.: ВШЭ, 2024.
- Христиан Вольф и философия в России* / Сост. В.А. Жучков. СПб.: Изд-во РХГА, 2001.
- Чернов С.А., Шевченко И.В.* Фридрих Якоби: вера, чувство, разум. М.: Прогресс-Традиция, 2010.
- Шохин В.К.* Философский реализм: первые годы жизни // Философский журнал / Philosophy Journal. 2024. Т. 17. № 1. С. 102–122.
- Яковенко Б.В.* Жизнь и философия Иоганна Готлиба Фихте. СПб.: Наука, 2004.
- Acton H.V.* Idealism // The Encyclopedia of Philosophy. Vol. 4 / Ed. by P. Edwards et al. London; New York: MacMillan, 1967. P. 110–118.
- Leibnitz G.W.* Die philosophische Schriften. Bd. IV / Hrsg. von C.I. Gerhart. Berlin: Georg Olms Verlag, 1880.
- Sandner A.* Das Dogma des Immaterialismus: Zu Kants Widerlegung der Philosophie George Berkeleys. URL: <https://www.academia.edu/24531598> (дата обращения: 08.02.2025).
- Schopenhauer A.* Gesammelte Briefe. Bonn: Bouvier Verlag, 1987.

к категории творческого воображения (*Schumann H.W.* Buddhismus: Stifter, Schulen und Systeme. München, 1997. P. 214). Но точно то же самое приложимо и к доктрине Беркли.

³¹ Дело в том, что Шанкара (VII–VIII вв.) предложил частичную реабилитацию реальности внешних объектов (которая стояла ниже в его онтологической иерархии реальности Мирового сознания – Брахмана и даже Авидьи-Майи, которая обеспечивает полуреальную-полунереальную картину эмпирического мира). По отношению к идеализму виджнянавадинов, даже «запах реальности» (по выражению Шанкары) экстраментальных объектов отрицавшую, это была определенная реставрация реализма, особенно с учетом того, что сам Шанкара и еще более его предшественник Гаудапада никак не меньше были «обязаны» основоположникам буддийской доктрины Асанги и Васубандху (IV в.), чем Кант – Беркли.

- Schumann H.W.* Buddhismus: Stifter, Schulen und Systeme. München: Eugem Diderichs Verlag, 1997.
- Segala M.* Schopenhauer's Berkeleyan strategy for transcendental idealism // *British Journal for the History of Philosophy*. 2021. Vol. 29 (5). P. 891–913.
- Stang N.F.* Kant's Attempts to Distance himself from Berkeley // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* / Ed. by E.N. Zalta and U. Nodelman. 2016. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/kant-transcendental-idealism/supplement1.html> (дата обращения: 10.02.2025).
- Stcherbatsky Th.* Buddhist Logic. Vol. I. Leningrad: Academy of sciences of the USSR, 1932.
- The Brahmasūtra Śāṅkara Bhāṣya, with the commentaries Bhāmāti, Kalpataru and Parimala / Ed. by Ananta Krishna Shastri. Bombay: Nirnaya Sagar Press, 1938.
- The Real in the Ideal: Berkeley's Relation to Kant / Ed. by R.S.C. Walker. London: Routledge, 1989.
- Turbayne C.* Kant's Refutation of Dogmatic Idealism // *Philosophical Quarterly*. 1955. Vol. 5 (20). P. 225–244.
- Waxman W.* Kant's Autonomy of the Intelligent Mind. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Wolff C.* Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt. Halle: Rengerische Buchhandlung, 1747.
- Zimmermann R. von.* Über Kant's Widerlegung des Idealismus von Berkeley // *Sitzungsberichte der Philosophisch-Historischen Classe der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften*. 1871. Bd. 68 (1). S. 713–50.

Kant, Berkeley and “Copernican upheaval”: a new format of the old standing issue

Vladimir K. Shokhin

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: vladshokhin@yandex.ru

The author deals with the historical context of the eminent Kantian Copernican upheaval in philosophy, which from his point of view cannot be correctly conceived without proper understanding of the real correlation of critical philosophy with Berkeleyan idealism. In spite of the historical facts that Kant insisted on his large debt to Hume and tried to prove his utter incompatibility of his theory with Berkeley's doctrine whom he had pretendedly utterly refuted, “philosophical facts” show the opposite. The author offers an experience in the shape of a virtual letter of the Bishop of Cloyne to his posthumous opponent wherefrom issues that Kant only accomplished what he had started, whereas in a dialectical way, i.e. by peculiar restoration of realism, while it was just Berkeleyan laboratory wherein tools for the revolution under discussion were elaborated. A justified criticism of Kantian classification of idealism is also contained in the virtual Berkeley's letter as well. In conclusion intercultural parallels are offered between Berkeleyan idealism and that of the Vijñānavāda Buddhism and with Śāṅkara's refutation of the Buddhist attempt to remove external objects. As in the case of Berkeley and Kant, here the same dialectical interplay of revolution and restoration took place inasmuch as Śāṅkara was also deeply indented to his opponents.

Keywords: idealism, realism, external objects, perceptions, ideations, virtual polemical dialogues, Kant, Berkeley, the Vijñānavādins, Śāṅkara

For citation: Shokhin, V.K. “Kant, Berkli i ‘kopernikanskaya revolyutsiya’: novye formaty staroi temy” [Kant, Berkeley and “Copernican upheaval”: a new format of the old standing issue], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2025, Vol. 18, No. 2, pp. 122–134. (In Russian)

References

- Acton, H.B. "Idealism", *The Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 4, ed. by P. Edwards. London; New York: Macmillan, 1967, pp. 110–118.
- Berkeley, G. *Sochineniya* [Works], ed. by I.S. Narskii. Moscow: Mysl' Publ., 1978. (In Russian)
- Chernov, S.A. & Shevchenko, I.V. *Fridrikh Yakobi: vera, chuvstvo, razum* [Friedrich Jacobi: Faith, Feeling, Reason]. Moscow: Progress-Traditsiya Publ., 2010. (In Russian)
- Gulyga, A.V. *Hegel*. Moscow: Molodaya gvardiya Publ., 1970. (In Russian)
- Haym, R. *Gegel' i yego vremya. Lektsii o pervonachal'nom vozniknovenii, razvitii, sushchnosti i dostoinstve filosofii Gegelya* [Hegel und seine Zeit: Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung Wesen und Wert der hegel'schen Philosophie], transl. by P.L. Solyanikov. St. Petersburg: Nauka Publ., 2006. (In Russian)
- Kant, I. *Sochineniya na nemetskom i russkom yazykakh* [Works in German and Russian], Vol. II, Pt. 1, ed. by N.V. Motroshilova and B. Tuschling. Moscow: Nauka Publ., 2006. (In Russian)
- Kant, I. *Sochineniya na nemetskom i russkom yazykakh* [Works in German and Russian], Vol. II, Pt. 2, ed. by N.V. Motroshilova and B. Tuschling. Moscow: Nauka Publ., 2006. (In Russian)
- Kant, I. *Sochineniya* [Works], Vol. 4, Pt. 1, ed. by V.F. Asmus, A.V. Gulyga and T.I. Oizerman. Moscow: Mysl' Publ., 1965. (In Russian)
- Leibnitz, G.W. *Die philosophische Schriften*, Bd. IV, hrsg. von C.I. Gerhart. Berlin: Georg Olms Verlag, 1880.
- Loux, M.J. & Crisp, T.M. *Metafizika: sovremennoye vvedeniye* [Metaphysics: A Contemporary Introduction], transl. by M.V. Semikolennykh; ed. by S.M. Levin. Moscow: HSE Publ., 2024. (In Russian)
- Sandner, A. *Das Dogma des Immaterialismus: Zu Kants Widerlegung der Philosophie George Berkeleys* [<https://www.academia.edu/24531598>, accessed on 08.02.2025].
- Schopenhauer, A. *Gesammelte Briefe*. Bonn: Bouvier Verlag, 1987.
- Schumann, H.W. *Buddhismus: Stifter, Schulen und Systeme*. München: Eugem Diderichs Verlag, 1997.
- Segala, M. "Schopenhauer's Berkeleyan Strategy for Transcendental Idealism", *British Journal for the History of Philosophy*, 2021, Vol. 29, No. 5, pp. 891–913.
- Shastri, A.K. (ed.) *The Brahmasūtra Śāṅkara Bhāṣya, with the commentaries Bhāmāti, Kalpataru and Parimala*. Bombay: Nirnaya Sagar Press, 1938.
- Shokhin, V.K. "Filosofskiy realizm: pervyye gody zhizni" [Philosophical Realism: Early Years of Life], *Filosofskiy zhurnal / Philosophy Journal*, 2024, Vol. 17, No. 1, pp. 102–122. (In Russian)
- Stang, N.F. "Kant's Attempts to Distance himself from Berkeley", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. by E.N. Zalta and Uri Nodelman, 2016 [<https://plato.stanford.edu/entries/kant-transcendental-idealism/supplement1.html>, accessed on 19.02.2025].
- Stcherbatsky, F.Th. *Buddhist Logic*, Vol. I. Leningrad: Academy of sciences of the USSR Publ., 1932.
- Turbayne, C. "Kant's Refutation of Dogmatic Idealism", *Philosophical Quarterly*, 1955, Vol. 5. No. 20, pp. 225–244.
- Walker, R.S.C. (ed.) *The Real in the Ideal: Berkeley's Relation to Kant*. London: Routledge, 1989.
- Waxman, W. *Kant's Autonomy of the Intelligent Mind*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Wolff, C. *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*. Halle: Rengerische Buchhandlung, 1752.
- Yakovenko, B.V. *Zhizn' i filosofiya Ioganna Gotliba Fikhte* [Life and Philosophy of Johann Gottlieb Fichte]. St. Petersburg: Nauka Publ., 2004. (In Russian)
- Zhuchkov, V.A. (ed.) *Khristian Volf i filosofiya v Rossii* [Christian Wolff and Philosophy in Russia]. St. Petersburg: RCAF Publ., 2001. (In Russian)
- Zimmermann, R. von. "Über Kant's Widerlegung des Idealismus von Berkeley", *Sitzungsberichte der Philosophisch-Historischen Classe der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften*, 1871, Bd. 68 (1), S. 713–750.

О.В. Артемьева

ИДЕЯ Я В МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ ДЭВИДА ЮМА

Артемьева Ольга Владимировна – кандидат философских наук, старший научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: o_artemyeva@mail.ru

В статье показано, что в моральной философии Юма понятие Я вписано в определенную концепцию морали как практической (в противоположность теоретической) сферы, которая предполагает вынесение суждений, принятие решений и совершение поступков и потому основана не на разуме, а на аффектах. Соответственно моральное Я – это деятельный (а не познающий) субъект, включенный в отношения с другими людьми и движимый аффектами. Я открывается в свете аффектов гордости и униженности и становится единым и устойчивым благодаря им. Моральность Я определяется тем местом, которое он отводит добродетелям и порокам среди разнородных причин гордости и униженности, включающих душевные и телесные качества, а также все то, что не является качеством Я, но близко ему (дети, семья, богатство и т.п.). Поскольку Я у Юма встроено в мир других людей, его самооценка и сам его образ в существенной мере зависят от их мнений и чувствований. Благодаря принципу симпатии человек способен переживать чувства других как свои собственные, поэтому симпатия определяет и взаимоотношения человека с другими людьми, и его поступки. Моральность Я также проявляется в способности к суждениям, касающимся себя или других, исходить из универсальной позиции. Содержательно такая позиция у Юма выражена принципом человеколюбия, предписывающего заботиться об общем благе. Поэтому моральный субъект предстает не только гордым, но и справедливым, благожелательным и милосердным.

Ключевые слова: Юм, Я, моральный субъект, мораль, гордость, униженность, симпатия, принцип человеколюбия, общее благо

Для цитирования: Артемьева О.В. Идея Я в моральной философии Дэвида Юма // Философский журнал / Philosophy Journal. 2025. Т. 18. № 2. С. 135–150.

Идея Я, самости как единой, целостной, тождественной себе, мыслящей и деятельной личности – одна из самых важных в философии Дэвида Юма. Обращаясь к ней, Юм указывает на запутанность этой идеи, замечая, что «в философии нет вопроса более темного, чем вопрос о тождестве и природе

того объединяющего принципа, который составляет личность»¹. Он обращает внимание и на то, что в повседневной жизни представления о Я также едва ли можно считать точными и определенными.

В «Трактате о человеческой природе» Юм обсуждает идею Я в разных исследовательских перспективах. Одновременно с изданием третьей книги «О морали» он публикует «Приложение», в котором возвращается к сказанному о проблеме Я в первой книге «О познании» – в специально посвященной этой проблеме главе «О тождестве личности» – и подвергает написанное критике, признавая невозможность для себя объяснить принципы, связывающие последовательные восприятия, из которых, по его убеждению, состоит Я как мыслящая сущность, в представлении или в сознании². Признание важности проблемы Я в «Трактате» стало основанием для утверждения Энтони Питсона о том, что это произведение Юма представляет собой его теорию Я³. Проблему Я Юм затрагивал и в других своих работах, в частности в «Диалогах о естественной религии» (1779), изданных спустя три года после смерти Юма его племянником. Однако в работах «Исследование о принципах познания» (1748), «Об аффектах» (1751) и «Исследование о принципах морали» (1751), задуманных как более популярное и стройное переложение книг «Трактата», проблема Я не обозначена. Одно из возможных объяснений уклонения Юма от этого чрезвычайно значимого в «Трактате» сюжета содержится в фундаментальной работе В.В. Васильева⁴, который связывает это уклонение Юма с его отходом от радикального феноменализма в понимании Я, повлекшим за собой пересмотр критики собственной теории Я в «Приложении». Переосмысление проблематики Я в «Исследовании о принципах морали», по версии В.В. Васильева, потребовало бы от Юма не только объяснения того, почему он считает свою критику в «Приложении» более не имеющей силы, но также и обновления теории Я – прояснения того, каким образом возникает наше представление о простом и тождественном Я. Обсуждение столь сложных вопросов едва ли можно было выдержать в популярной стилистике «Исследования» и разрушило бы жанровый замысел этого произведения.

Следует отметить, что интерес исследователей в первую очередь привлекает трактовка Я, изложенная Юмом в первой книге «Трактата». Это вполне понятно, ведь проблема Я оказывается здесь заостренной до предела – до ясного и однозначного утверждения, что «идеи Я совсем нет»⁵. Как известно, Юм исходит из того, что любые идеи порождаются впечатлениями. Идея Я не является исключением. Если она существует, то впечатление, которое может ее произвести и которому она соответствует, должно оставаться «неизменно тождественным» на протяжении всей человеческой жизни. Однако в действительности мы видим, что все впечатления текучи и изменчивы: «страдание и наслаждение, печаль и радость, страсти и ощущения сменяют друг друга и никогда не существуют все одновременно»⁶. Так что невозможно указать на впечатление, которое могло бы породить идею Я

¹ Юм Д. Трактат о человеческой природе // Юм Д. Сочинения: в 2 т. Т. 1. 2-е изд. доп. и испр. М., 1996. С. 241.

² Там же. С. 325–326.

³ Pitson A.E. Hume's Philosophy of the Self. London; New York, 2002. P. 11.

⁴ Васильев В.В. Дэвид Юм и загадки его философии. М., 2020. С. 373–377.

⁵ Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 297.

⁶ Там же.

и поддерживать ее. Заглядывая в себя – в то, что Юм называет своим Я, он находит лишь «то или иное единичное восприятие тепла или холода, света или тени, любви или ненависти, страдания или наслаждения» и не может уловить свое Я⁷. Для пояснения этого представления Юм использует метафору театра, на сцене которого сменяются и возвращаются в бесконечных положениях и сочетаниях различные восприятия, но при этом у людей не возникает «ни малейшего представления о том месте, в котором разыгрываются эти сцены, и о том материале, из которого этот театр состоит»⁸. Идеи Я не существуют, но люди охвачены склонностью приписывать потоку своих восприятий идею единого, тождественного Я – идею, которая в действительности фиктивна и иллюзорна. Иллюзия поддерживается благодаря воображению, смешивающему разные восприятия в силу отношений сходства и причинности и представляющего их одинаковыми, хотя они таковыми не являются. Интроспекция и рассуждение приводят Юма к знаменитому заключению, что Я можно представить лишь как пучок восприятий, меняющихся с непостижимой быстротой⁹.

Если в первой книге «Трактата» Юм радикальным образом ставит Я под вопрос, то во второй книге – «Об аффектах» он, напротив, утверждает несомненность и неустранимость Я, констатируя, что «идея или, скорее, впечатление нас самих всегда непосредственно налично в нас и что наше сознание дает нам такое живое представление о нашей личности, которое ничто не может превзойти в данном отношении»¹⁰. Изменение исследовательской перспективы преобразует предмет. Юм с самого начала, предвещая свое исследование проблемы Я в первой книге «Трактата» в главе «О тождестве», предупреждает: «...мы должны провести различие между тождеством личности, поскольку оно касается нашего мышления или воображения, и тождеством личности, поскольку оно касается наших аффектов или нашего отношения к самим себе»¹¹. Этот поворот трансформирует и задачи исследования. В книгах «Об аффектах» и «О морали» задача Юма в отношении Я позитивная – он показывает, каким образом Я обнаруживается, как проявляет и утверждает себя. Питсон, используя проведенное

⁷ Там же.

⁸ Там же. С. 298.

⁹ Там же. Поль Рикёр, анализируя рассуждение Юма о Я, воспроизводит его так: «стало быть, вот *кто-то*, кто признается, что не нашел ничего, кроме некоей данности, лишенной самости; этот *кто-то* проникает в самого себя, занимается поисками и объявляет, что ничего не нашел...». Это рассуждение подводит к вопросу «кто?»: «Кто ищет, наталкивается и не находит, и кто воспринимает», который, по мысли Рикёра, в действительности подталкивает к самому себе, к ответу «Я-сам» (Рикёр П. Я-сам как Другой. М., 2008. С. 159). Близкое по форме возможное возражение сформулировал Барри Страуд. Оно состояло в том, что пучок восприятий не может совершать таких ментальных актов, которые сам Юм приписывал Я: он не может приписывать вещам тождество, размышлять над идеями, путать одни восприятия с другими, выводить одну вещь из другой и т.д. Пучок существует, если существуют составляющие его восприятия, однако сам по себе он ничего делать не может (Stroud B. Hume. London; New York, 1977. P. 130). Приводя это возражение, Страуд однако не считает, что оно наносит какой-либо ущерб теории Юма, поскольку связано не столько с существом дела, сколько со способами выражения (Ibid. P. 131). Вместе с тем он полагает, что проблематизация Я подталкивает Юма к не случившемуся осознанию того, что принцип, связывающий перцепции в Я, следует искать не в перцепциях, а в самом Я, как позже это показал Иммануил Кант (Ibid. P. 139, 236).

¹⁰ Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 368.

¹¹ Там же. С. 299.

Марией Шехтман различие двух вопросов о Я как вопроса идентификации (reidentification question) человека во времени и вопроса характеристики (characterization question) как прояснения того, какие убеждения, ценности, желания, психологические особенности делают личность такой, какая она есть¹², выделяет в концепции Юма наряду с аспектом Я, связанным с мышлением и воображением, аспект, связанный с характером человека. Именно этот аспект, по его мнению, становится главным для Юма при анализе практических проблем и моральной сферы¹³.

Предмет данной статьи составляет Я во втором аспекте в его особом моральном проявлении.

Природа морали

Как известно, в полемике с интеллектуалистами Юм отстаивал аффективную, чувственную природу морали. По его убеждению, все, что имеет для человека значимость, связано с аффектами. Мораль, несомненно, значима, это «...такой предмет, который интересует нас больше всех остальных... каждое решение по этому вопросу оказывает влияние на судьбы общества»¹⁴. Самое главное, что определяет природу морали, – ее реальное и непосредственное влияние на аффекты и поступки людей: она возбуждает аффекты и производит поступки. Если бы мораль не оказывала такого влияния, напрасно было бы стремиться внушать ее, а все принципы и правила, разрабатываемые моралистами, были бы совершенно бесполезны.

Влияние морали на поступки и аффекты подтверждает обыденный опыт человека (люди часто руководствуются своим долгом, воздерживаются от одних поступков, так как считают их несправедливыми, и совершают другие, так как признают их для себя обязательными). Для Юма это означает, что началом морали не может быть разум в силу его пассивности и инертности – неспособности возбуждать или подавлять аффекты, а также побуждать к поступку или пресекать его совершение. В начале книги «О морали» Юм формулирует главный, с его точки зрения, вопрос, который «сразу прекратит все пустые рассуждения и декламации и заключит нашу тему в точные и ясные границы». Этот вопрос состоит в том, «пользуемся ли мы своими идеями или впечатлениями, различая порок и добродетель и признавая какое-либо действие заслуживающим порицания или похвалы?»¹⁵. Юм вроде бы ставит вопрос о природе моральных перцепций, но в действительности для него это вопрос о способности, с помощью которой человек не только воспринимает моральные различия (прежде всего моральное добро и зло, добродетель и порок), выносит суждения относительно собственных поступков и поступков других людей, но и принимает решения, совершает поступки. В целом вопрос о моральной способности для морального

¹² Schechtman M. The Constitution of Selves. Ithaca; London, 1996. P. 1–2.

¹³ Pitson A.E. Hume's Philosophy of the Self. P. 83, 85. На это различие Шехтман также полагается и Лоренцо Греко в ходе осмысления того образа Я, который Юм представил в первой книге Трактата, и того, который он обсуждал во второй и третьей книгах (Greco L. The Self as Narrative in Hume // Journal of the History of Philosophy. 2015. Vol. 53. No. 4. P. 707).

¹⁴ Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 497.

¹⁵ Там же. С. 498.

философа Нового времени, стремящегося осмыслить мораль как таковую в ее специфике, – это вопрос о начале морали на уровне морального субъекта.

Разделяя позицию сентименталистской этики, согласно которой началом морали является чувство, Юм стремился развенчать, как он был уверен, предубежденность интеллектуалистов, исходивших в своей моральной философии из представления о божественном, вечном и неизменном разуме и о слепых, непостоянных и обманчивых аффектах¹⁶. Аргументация Юма в пользу аффективной природы морали состояла из двух частей. Во-первых, он стремился показать, почему разум не может рассматриваться в качестве начала морали, в чем, помимо пассивности, проявляется его нерелевантность моральной сфере. Во-вторых, он объяснял, почему в качестве начала морали должно рассматриваться чувство. Соответствующим образом названы главы книги «О морали», в которых Юм развивал критическую антиинтеллектуалистскую и положительную сентименталистскую аргументацию: «Моральные различия проистекают не из разума» и «Моральные различия проистекают из чувства». Основные антиинтеллектуалистские аргументы он также сформулировал в книге «Об аффектах», в главе «О мотивах, влияющих на волю».

Критикуя интеллектуализм, Юм имеет в виду конкретные учения – Сэмюэла Кларка и Уильяма Волластона, изложенные соответственно в «Рассуждении о неизменных обязанностях естественной религии, истине и достоверности христианского откровения» (1705) и в «Начертании религии природы» (1722). Юм сосредоточивает свою критику на положениях этих авторов о том, что а) мораль (добродетель) состоит в согласии с разумом; б) распознается посредством идей; в) коренится в вечных и неизменных соответствиях вещей, одинаковых для всякого, кто их созерцает, г) «неизменные мерилла должного и недолжного налагают обязательство не только на человечество, но даже на само Божество»¹⁷.

Юм стремится показать, что, во-первых, разум сам по себе никогда не может быть причиной поступка или акта воли, и во-вторых, он не может «препятствовать аффектам в осуществлении их руководства волей»¹⁸. В первом случае предмет разума – абстрактные отношения идей, которые проясняются в ходе демонстративного рассуждения, во втором – отношения между объектами, о которых мы знаем из опыта. Мораль же как сфера морального добра и зла, в понимании Юма, не скрыта в отношении человека с самим собой независимо от его отношения ко вселенной и не характеризует отношения между внешними объектами, а проявляется в «актах нашего духа», направленных на внешние объекты, на вселенную¹⁹.

Кроме того, поскольку область демонстративного рассуждения – это мир идей, оно не может порождать поступок. Разум, нацеленный на мир идей, и воля, переносимая людей в мир реальности, «по-видимому совершенно отделены друг от друга»²⁰. В случае, когда предметом разума являются отношения между объектами, а не между идеями, разум, раскрывая связь между причиной и следствием, позволяет косвенно влиять на направленность актов

¹⁶ Там же. С. 456.

¹⁷ Там же. С. 498.

¹⁸ Там же. С. 457.

¹⁹ Там же. С. 506.

²⁰ Там же. С. 456.

воли, связанных со стремлением к удовольствию и избеганием страдания. Однако породить их он не способен.

Если разум не способен быть причиной поступка или «дать начало хотению», то он также не может и воспрепятствовать поступку, «оспаривать господство» какого-либо аффекта и даже на минуту «задержать наш дух в нерешительности»²¹. Аффекту может противодействовать только другой аффект, но никак не разум. А если разум не может произвести поступок или противодействовать его совершению, то «...он не может быть источником различения морального добра и зла, которые могут оказывать такое действие»²².

Специфический смысл морали, по убеждению Юма, может выразить только сентименталистская концепция, которая связывает начало морали с особым чувством. Согласно ей, «мы скорее чувствуем нравственность, чем судим о ней»²³. Это означает также, что ответ самого Юма на вопрос, который, по его убеждению, прекратит «все пустые рассуждения», состоит в том, что, «различая порок и добродетель и признавая какое-либо действие заслуживающим порицания и похвалы», люди пользуются не идеями, а впечатлениями, и началом морали на уровне субъекта является не разум, а чувство. Впечатления, о которых идет речь, представляют собой *особые* удовольствия и страдания: «...мы не делаем заключения, что характер добродетелен, из того, что он нравится нам, но, чувствуя, что он нам нравится особым образом, в сущности чувствуем и то, что он добродетелен»²⁴. При этом важно обратить внимание на то, что не удовольствием определяется добродетель, а наоборот, как подчеркивает Юм в другом своем сочинении: «...добродетельное чувство, или аффект, вызывает удовольствие, а не возникает из него»²⁵. И делая добро другу, получают удовольствие, поскольку любят его, но это не значит, что друга любят ради этого удовольствия. Кроме того, Юм обращает внимание на то, что удовольствия и страдания разнообразны, от разных объектов мы получаем разные, несоизмеримые друг с другом удовольствия. Скажем, удовольствие доставляет и хорошее вино, и хорошее музыкальное произведение. Однако и то, и другое порождают разные удовольствия: нельзя сказать, что вино гармонично, а музыка имеет хороший вкус²⁶. Моральные удовольствия и страдания обладают специфическими особенностями. Во-первых, они переживаются в отношении мотивов, характеров и поступков людей, а не по поводу внешних объектов. Во-вторых, переживание удовольствий и страданий, на основании которых мы оцениваем характер как морально хороший или дурной, не сопряжены с частным интересом. Именно поэтому наличие хороших качеств у нашего врага вызывает у нас почтение и уважение, несмотря на то, что может быть вредным для нас²⁷. В-третьих, по теории аффектов Юма, поскольку добродетель и порок относятся либо к нам самим, либо к другим и связаны с переживанием удовольствия и страдания, то они связаны и с конкретными

²¹ Там же. С. 457.

²² Там же. С. 500.

²³ Там же. С. 511.

²⁴ Там же. С. 512.

²⁵ Юм Д. О достоинстве и низменности человеческой природы // Юм Д. Сочинения: в 2 т. Т. 2. 2-е изд. доп. и испр. М., 1996. С. 528.

²⁶ Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 513.

²⁷ Там же.

аффектами – они должны возбуждать гордость или униженность, любовь или ненависть. Неодушевленные объекты, не имеющие к нам отношения, таких аффектов вызывать не могут. Переживание гордости и униженности, любви и ненависти есть, по убеждению Юма, «самое значительное действие, оказываемое добродетелью и пороком на дух человека»²⁸.

Юм подвергает критике интеллектуалистскую этику еще и потому, что она задает неприемлемый, с его точки зрения, образ морали. Во-первых, интеллектуалисты укоренили мораль в неизменной природе вещей и отождествили с ней; во-вторых, связали мораль с Божеством и критерии должного и недолжного провозгласили значимыми не только для человека, но и для Божества. По существу, вся критическая аргументация Юма определяется решительным несогласием с полаганием морали во внешнем человеку объективном мире, а тем самым и с утверждением внешнего источника моральной мотивации и моральной императивности. Юм подчеркивает, что мораль не принадлежит внешнему для человека объективному миру, не сводится к отношениям, составляющим предмет науки, не является «фактом, который может быть познан при помощи ума»²⁹. Моральное добро и зло, добродетель и порок заключены не в природе вещей, а принадлежат «актам нашего духа и проистекают из нашего отношения к внешним объектам»³⁰. Здесь важно как то, что моральные феномены принадлежат «актам нашего духа», так и то, что они возникают из нашего отношения к внешним объектам, а не из ничем не опосредованного отношения духа к самому себе. Вне человеческого отношения к миру мораль во всех ее проявлениях не существует. Юм специально подчеркивает, что добродетель и порок являются «не качествами объектов, но перцепциями нашего духа»³¹. Однако эти перцепции предполагают наличие «объектов». Именно их созерцание порождает в душе человека особые удовольствия и страдания – не произвольные, а обусловленные особой организацией человеческой природы, которая устроена так, что удовольствия человек получает от достойных поступков, характеров и т.д., и переживает страдание от недостойных.

Решительное несогласие Юма с интеллектуалистским положением о трансцендентной природе морали, о соединенности природы морали с Божеством было мотивировано не только его атеистическими убеждениями, но в первую очередь теоретическими соображениями. В понимании Юма, мораль представляет собой уникальное достояние человека, сам человек является ее источником, а не природа вещей и не Божество. Поэтому и критерии должного и недолжного имеют силу не для Божества, а исключительно для человека.

В восприятии Юма, в интеллектуалистской этике фактически не остается места для морального Я, или для морального субъекта. Жиль Делёз замечает, что, по мысли Юма, «рационализм перенес духовную определенность на внешние объекты, изымая тем самым из философии смысл и понимаемость практики и субъекта»³². А Софи Ботрос считает, что особое неприятие

²⁸ Там же. С. 514.

²⁹ Там же. С. 509–510.

³⁰ Там же. С. 506.

³¹ Там же. С. 510.

³² Делёз Ж. Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму // Делёз Ж. Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза. М., 2001. С. 19.

у Юма в интеллектуалистской этике вызвало принижение субъективного начала, попытка связать моральный мотив с «вечной и неизменной природой вещей»³³. Едва ли Юм прав в такой интерпретации интеллектуализма³⁴. Однако здесь важно то, что, стремясь заключить этическое исследование в «точные и ясные границы», Юм при рассмотрении морального Я, перенаправляет внимание от природы вещей и трансцендентного мира на природу человека и условия человеческой жизни. И раз мораль в силу ее ключевых особенностей он относит к сфере аффектов, то и Я в морали – принимающее решения, поступающее и взаимодействующее с другими людьми – определяет прежде всего через аффекты.

Моральное Я

Смутности и иллюзорности Я в первой книге «Трактата» противопоставлена неоспоримость Я во второй и третьей книгах. Юм представляет «наше Я» как «тождественную себе самой личность, мысли, поступки и ощущения которой мы сознаем интимнейшим образом»³⁵. В одном из описаний Я во второй книге Юм вроде бы воспроизводит представление из первой книги и определяет Я как «последовательность связанных друг с другом идей и впечатлений»³⁶. Однако эта последовательность здесь не вызывает сомнения, не ставится под вопрос, напротив, утверждается, что она «непосредственно налична в нашей памяти и в нашем сознании»³⁷.

Понятно, почему при обсуждении морали Я у Юма оказывается неоспоримым, единым и определенным – субъектом, тождественной себе самой самосознательной личностью. В практической сфере, тем более в морали, Я не может быть иным: пучок восприятий не выносит суждений, не принимает решений, не совершает поступков, не включается в отношения с другими людьми. Как отмечает Кристин Корсгаард, проблема Я, единства и тождества личности – это не метафизическая, а практическая проблема. Она порождена самой необходимостью действовать, требующей, во-первых, устранения конфликтов между побуждениями, которые не могут быть реализованы одновременно, во-вторых, единой позиции, определяющей решение, выбор. Эта позиция возвышается над конкретными побуждениями, желаниями, она и есть то, что для человека выражает его Я как субъекта действия. Отождествить себя с этой позицией – значит, если использовать язык Канта, быть законом для самого себя. Корсгаард подчеркивает, что субъектность в таком понимании не локализуется в какой-либо сущности и никак не связана с метафизикой. Она конституируется в ответ на практическую необходимость, «навязанную нам природой делиберативной позиции»³⁸. Каким же образом, по Юму, конституируется и удостоверяется Я как личность, как деятельный субъект?

³³ Botros S. Hume, Reason and Morality. A Legacy of Contradiction. London; New York, 2006. P. 91.

³⁴ См. подробный разбор полемики интеллектуалистов и сентименталистов: *Артёмьева О.В.* Английский этический интеллектуализм. М., 2011.

³⁵ Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 338.

³⁶ Там же. С. 330.

³⁷ Там же.

³⁸ Korsgaard Ch. Personal Identity and the Unity of Agency: A Kantian Response to Parfit // *Philosophy and Public Affairs*. 1989. Vol. 18. No. 2. P. 110–111.

По Юму, о Я неоспоримо свидетельствуют аффекты гордости и униженности³⁹. В «Трактате» эти аффекты он никак не определяет, поскольку считает их слишком «простыми и единообразными», чтобы можно было предложить для них какое-либо определение⁴⁰. Я является единственным объектом гордости и униженности: на Я «всегда направляется наш взор, когда мы находимся во власти одного из указанных аффектов»⁴¹. Юм подчеркивает, что, даже если гордость и униженность направлены на что-то иное, «они все же имеют в виду нас самих»⁴². Там, где Я не обнаруживает себя, нет места ни для гордости, ни для униженности⁴³. Я как объект гордости и униженности, подчеркивает Юм, определяется «изначальным инстинктом», и в силу «первичной организации нашего духа» невозможно, чтобы эти аффекты распространялись за пределы нашего Я⁴⁴. В зависимости от представления человека о самом себе – «выгодном» или «невыгодном» – он чувствует себя переполненным гордостью или удрученным и униженным. Переживая эти аффекты, человек обращен на самого себя, принужден думать о своих собственных «личных качествах и обстоятельствах»⁴⁵. При этом, что Юм связывает гордость и униженность исключительно с Я как с уникальным объектом этих аффектов, он подчеркивает, что не Я само по себе следует считать их причиной. Он настаивает на необходимости проведения различия между причиной и объектом гордости и униженности – «между той идеей, которая их возбуждает, и той, на которую направляются, уже будучи возбуждены»⁴⁶.

Причины, возбуждающие гордость или униженность, должны удовлетворять определенным условиям. Во-первых, они должны обладать качествами, которые сами по себе вызывают удовольствие или неудовольствие. Если гордость и униженность лишены соответственно удовольствия и неудовольствия, от них ничего не останется. Во-вторых, причины гордости и униженности должны иметь отношение к Я⁴⁷. Скажем, не любой родовой дом может порождать гордость или униженность. Он становится причиной гордости лишь в том случае, если обладает качествами, порождающими удовольствие, например, если красив и просторен, а также если является либо собственностью, либо произведением человека, который испытывает гордость в связи с ним. Если же дом безобразен и тесен, он вызовет ощущение униженности, но только в том случае, если переживающий униженность человек построил этот дом или является его владельцем.

³⁹ На русском языке о понятии гордости как проявлении моральной субъектности см.: Зубец О.П. Понятие гордости у Юма: моральная субъектность как источник идентичности Я // Этическая мысль / Ethical Thought. 2012. Вып. 12. С. 169–192.

⁴⁰ В «Исследовании об аффектах» Юм все же дает определение этим аффектам: гордость – это «определенная удовлетворенность собой, возникающая из радости по поводу того, что мы чего-то достигли или чем-то стали обладать», униженность – «неудовлетворенность собой вследствие какого-то изъяна или недостатка» (Юм Д. Исследование об аффектах // Юм Д. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М., 1996. С. 151).

⁴¹ Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 338.

⁴² Там же. С. 333.

⁴³ Там же. С. 330.

⁴⁴ См.: Там же. С. 338.

⁴⁵ Там же. С. 339.

⁴⁶ Там же. С. 331.

⁴⁷ Там же. С. 338.

Однако не все, что вызывает у человека удовольствие, порождает гордость, и не всякое страдание порождает униженность. То, что вызывает удовольствие, может породить радость, желание, надежду, а то, что вызывает страдание, может породить отвращение, страх, отчаяние, т.е. то, что Юм называет прямыми аффектами. Гордость и униженность, наряду любовью и ненавистью, честолюбием, тщеславием, состраданием, злорадством, великодушием он относит к косвенным аффектам, которые, как прямые, вызываются благом и злом, удовольствием и страданием, однако в отличие от последних, не непосредственно, а при «содействии других качеств»⁴⁸.

Юм называет пять уточняющих характеристик причин гордости и униженности, позволяющих отличить их от прямых аффектов, и в первую очередь позволяющих отличить гордость от радости⁴⁹. Во-первых, для того, чтобы нечто породило гордость или униженность, необходимо, чтобы оно не просто имело отношение к Я, а чтобы это отношение было тесным. По существу, из рассуждений Юма о гордости и униженности, можно сделать вывод, что причины гордости и униженности соединены с Я таким образом, что человек воспринимает их как часть самого себя, идентифицирует себя с ними⁵⁰. Юм выделяет несколько групп таких причин. Одна группа включает ценные душевные качества человека, характеризующие рассудок, темперамент и др.: остроумие, здравый смысл, образованность, мужество, справедливость, честность и т.п. Другая содержит телесные качества – красоту, силу, ловкость, умение танцевать и пр. Противоположные душевные и телесные качества порождают униженность. Третья группа охватывает все то, что не является качеством Я, но близко ему – дети, семья, дом, богатство, родина и др. Все эти причины, как считает Юм, естественны и одни и те же для любого представителя человеческого рода. Невозможно представить, убежден Юм, чтобы люди были равнодушны к своему могуществу, богатству, красоте или личному достоинству, и «...чтобы их гордость и тщеславие не возбуждались под влиянием этих преимуществ»⁵¹. Эта особенность причин гордости и униженности указывает и на то, что моральное Я в представлении Юма укоренено в реальном мире – оно телесно, связано с другими людьми, принадлежит обществу.

Во-вторых, причины гордости или униженности должны быть свойственны только переживающему эти аффекты человеку или, по меньшей мере, немногим, кроме него. Обладание благами, которыми обладает все человечество, радует людей, но не может быть предметом их гордости. Юм фиксирует ту особенность, что, если человек не обнаруживает выгодного отличия себя от других людей, а также предметов, принадлежащих ему, от тех, что принадлежат другим людям, то и оснований для гордости у него быть не может. В-третьих, приятный или неприятный предмет, имеющий к нам близкое отношение, должен быть очень заметен не только для нас, но для других людей. В-четвертых, причина гордости или униженности должна быть соразмерной продолжительности существования Я: было бы нелепо, считает Юм, делать выводы о своем превосходстве на основании обладания мимолетным предметом. Долговременность и постоянство порождающих гордость причин, определяют устой-

⁴⁸ Там же. С. 329.

⁴⁹ Там же. С. 342–345.

⁵⁰ Как отмечает Амелия Рорти, каузальная история гордости человека – это каузальная история его представления о самом себе (см.: *Rorty A. Pride Produces the Idea of Self: Hume on Moral Agency // Australasian Journal of Philosophy. 1990. Vol. 68. No. 3. P. 261–262*).

⁵¹ Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 333.

чивость самой гордости, а значит, и самого ее объекта – Я, на протяжении всего существования человека. Какие бы несчастья ни обрушивались на его голову, они не способны поколебать его гордость⁵². Наконец, в-пятых, Юм дополняет свою теорию гордости и униженности включением в нее общих правил, которые «имеют большое влияние на гордость и униженность», как и на другие аффекты.

Среди причин гордости Юм выделяет любовь к славе и называет ее «вторичной» причиной. Любовь к славе проявляется в желании иметь хорошую репутацию и доброе имя. Аффекты гордости и униженности, говорит Юм, часто возбуждаются похвалой или порицанием, хорошей или дурной репутацией⁵³. Любовь к славе как причина гордости и униженности вторична в том смысле, что она предполагает наличие первичных причин – добродетель, красоту, богатство и др. – и подтверждает их. Она вторична и в том смысле, что представляет собой авторитетное подкрепление собственного мнения человека о самом себе. Если человек знает, что в действительности не обладает качеством, которое ему приписывают другие, и как бы он это качество как таковое ни ценил, «похвалы всего света... не доставят ему никакого удовольствия» и не смогут повлиять на его собственное мнение о себе, не смогут возбудить в нем гордость⁵⁴. Они лишь тогда вызывают удовольствие и порождают гордость, «когда соответствуют нашему собственному мнению о себе и превозносят нас за такие качества, которыми мы в особенности выделяемся среди других людей»⁵⁵. Хотя любовь к славе вторична как причина гордости, это вовсе не означает ее меньшей значимости. Напротив, Юм утверждает, что первичные причины не оказывают на человека особого влияния, если «не находят себе признания в мнениях и чувствах других людей»⁵⁶. Люди нуждаются в подтверждении собственного благоприятного мнения о себе со стороны других людей, поскольку осознают собственную пристрастность в отношении самих себя. Не всякое мнение другого может повлиять на представление человека о самом себе. Он признает лишь авторитетное и значимое для него мнение – то, которое исходит от уважаемого им человека, с которым он к тому же состоит в продолжительном и близком знакомстве. Еще больше удовольствия и поддержку своей гордости получают, если одобрение исходит от того, кто «робок и нерешителен в своих похвалах», кто «щепетилен в выборе лиц, пользующихся его благосклонностью», того, кто является великим⁵⁷. В последнем случае одобрение особенно значимо в силу того, что исходит от человека, авторитет которого признан не только тем, в адрес кого оно высказано, но и всеми другими людьми⁵⁸.

Важная роль любви к славе как причины гордости в контексте рассуждения Юма состоит и в том, что благодаря ей происходит упорядочивание

⁵² Там же. С. 346.

⁵³ Там же. С. 370.

⁵⁴ Там же. С. 372.

⁵⁵ Там же. С. 371.

⁵⁶ Там же. С. 366.

⁵⁷ Юм Д. Исследование об аффектах. С. 162.

⁵⁸ В «Исследовании о принципах морали» Юм вводит, по существу, универсальный критерий для подтверждения самооценки человека. Для сохранения собственной репутации, пишет он, «мы находим необходимым поддержать наше шаткое суждение одобрением человечества» (Юм Д. Исследование о принципах морали. С. 273).

всех других разнородных и разнокачественных причин гордости и униженности в соответствии с их приоритетностью, тем самым Я гармонизируется: «телесные удобства и удовольствия постепенно утрачивают свое значение», а «духовная красота и нравственное изящество старательно приобретаются, и дух преуспевает в любом совершенстве, которое может украсить разумное создание»⁵⁹. Моральное Я в представлении Юма не просто конституируется на основе добродетелей и пороков, но и предполагает такой порядок причин гордости, в котором добродетели и пороки занимают определяющее место и соответствующим образом преображают его.

Подтвержденная (обоснованная) гордость способствует формированию устойчивого единого Я, поступки и вся жизнь в целом которого управляются не сиюминутными желаниями, удовольствиями и страданиями, а определяются соображениями, соотнесенными с гордым Я, поддерживающими доброе имя человека и его достойную репутацию. «Когда человеком овладевает высокое понятие о его месте и роли в мироздании, – пишет Юм, – он... старается действовать так, чтобы оправдать такое понятие и не унизиться до грязного или злодейского поступка»⁶⁰.

Мнения и чувства других людей в отношении Я оказываются важным ориентиром в силу «могущественного принципа человеческой природы» – принципа симпатии, механизма, посредством которого человек переживает с достаточной степенью силы и живости те чувства, которые испытывают другие, – в том числе те из них, которые отличны от его собственных чувств или даже противоположны им⁶¹. Юм сравнивает души людей с зеркалами, в которых многократно отражаются их эмоции, аффекты, чувствования и мнения⁶². Благодаря действию симпатии люди способны ясно увидеть себя в «отраженном виде», как если бы смотрели на себя со стороны. Принцип симпатии способствует не только лучшему самопониманию и самоформированию, но и пониманию человеком других людей, поскольку связывает представление об их чувствах и мыслях с аффектом, который привязывает его к своему Я⁶³. С точки зрения Юма, в своем понимании других мы исходим из самих себя и именно в силу этого не можем не сопереживать им, не можем не беспокоиться и не заботиться о них, преодолевая в себе действие себялюбивых аффектов.

Аффекты гордости и униженности, а также симпатия содействуют формированию Я как устойчивого субъекта, решительного и успешного во всех своих начинаниях, включенного в отношения с другими людьми. Однако для морального Я этого недостаточно. Юм указывает на то, что действие симпатии неодинаково в отношении ближайших других и далеких: чем дальше другой, тем слабее симпатия. Делёз, обсуждая Юмово объяснение симпатии, обращает внимание на то, что в рассуждениях Юма симпатия действует подобно эгоизму. Однако обходиться с симпатией и эгоизмом следует по-разному: если эгоизм необходимо ограничивать, то симпатию, напротив, следует распространять за пределы близкого круга общения на все общество. Делёз видит возможность такого распространения через создание

⁵⁹ Там же. С. 273.

⁶⁰ Юм Д. О достоинстве и низменности человеческой природы. С. 524.

⁶¹ Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 367.

⁶² См.: Там же. С. 411.

⁶³ См. об этом: *Seigel J. The Idea of the Self: Thought and Experience in Western Europe since the Seventeenth Century. Cambridge, 2005. P. 133.*

посредством норм (как говорит Юм, общего правила) искусственной, а не природной реальности морального мира. Норма задает общую точку зрения, независимую от наличной ситуации⁶⁴. Но что в этом случае оказывается объектом симпатии?

По Юму, для того чтобы Я стало моральным, оно должно возвыситься в своих суждениях по поводу себя самого и других, в своих решениях до универсальной (беспристрастной) точки зрения. Эта точка зрения содержательно вполне определена, она задается понятием морали. Понятие морали, замечает Юм, предполагает, во-первых, «общее всему человечеству чувство», которое рекомендует один и тот же объект как заслуживающий общего одобрения и «заставляет каждого человека... соглашаться друг с другом, приходя к одному и тому же мнению или решению относительно него»⁶⁵. Во-вторых, понятие морали подразумевает «всеобщее и всеобъемлющее чувство», которое делает поступки объектом одобрения или осуждения в соответствии с тем, соответствуют они или нет установленному правилу. Двум этим необходимым условиям, по убеждению Юма, удовлетворяет единственное чувство – чувство человеколюбия, ориентирующее на достижение общего блага. В этой роли Юм называет человеколюбие принципом человеческой природы⁶⁶. Именно тенденция качеств и характеров людей содействовать интересам общества, с его точки зрения, является источником моральных различий и критерием оценки этих качеств и характеров у других людей, а также критерием самооценки⁶⁷. В обществе отношения далеких друг другу людей регулируются не столько взаимной симпатией, сколько симпатией к общему благу, побуждающей к соблюдению справедливости и принятых соглашений.

Принцип человеколюбия проясняется в описании Юмом естественных и искусственных добродетелей – тех качеств человека, которые в разной степени имеют тенденцию содействовать общественному благу и соответственно создают вполне определенный содержательный образ морального Я как справедливого, благожелательного, снисходительного, великодушного, бескорыстного, беспристрастного и т.п. Именно социальные добродетели Юм помещает на первый план среди нравственных качеств⁶⁸.

* * *

Я в моральной философии Юма обладает рядом примечательных особенностей. Во-первых, моральное Я предстает в качестве действующего субъекта (а не рецептивного Я, как в первой книге Трактата). Во-вторых, Я в морали воплощено в человеке из плоти и крови, погруженном в реальный мир, обладающем добродетельным или порочным характером⁶⁹.

⁶⁴ См.: Делёз Ж. Указ. соч. С. 29–31.

⁶⁵ Юм Д. Исследование о принципах морали. С. 269.

⁶⁶ Там же. С. 270.

⁶⁷ Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 616.

⁶⁸ См.: Там же. С. 615.

⁶⁹ См. об этом: Greco L. Op. cit. P. 708–709. Подобную интерпретацию можно встретить и у других исследователей. Например, Джеральд Сигел, анализируя тему идентичности личности в философии Юма, замечает, что Юм выступает не против самой по себе идентичности личности, а против ее одномерного понимания как чистой рефлексивности.

Своеобразие понимания Юмом морального Я состоит в рассмотрении гордости и униженности как существенных факторов его формирования. В-третьих, в морали Я встроено в мир других людей. То, как Я осуществляет субъектность, определяется этим обстоятельством. В силу действия принципа симпатии, мнения и чувства других значительно влияют на самооценку и формирование морального субъекта. Кроме того, принцип симпатии опосредует отношение морального субъекта к другим людям и определяет его поступки. В-четвертых, моральность Я определяется способностью в своих суждениях по поводу себя и других исходить из универсальной позиции, соответствующей общему правилу. Содержательно такая позиция у Юма выражена принципом человеколюбия, ориентирующим на заботу об общем благе. С этой точки зрения моральный субъект предстает не только гордым, но еще и справедливым, благожелательным, милосердным, кротким, снисходительным и т.п.⁷⁰ В такой картине морального Я для Юма значение гордости не снижается, он лишь рекомендует не демонстрировать ее явным образом, если это может помешать согласию и примиренности между людьми, которые предполагаются понятием общего блага.

Список литературы

- Апресян Р.Г.* Смысл морали в этике Дэвида Юма // *Этическая мысль / Ethical Thought*. 2012. Вып. 12. С. 72–103.
- Артемяева О.В. Английский этический интеллектуализм XVIII–XIX вв. М.: Институт философии РАН, 2011.
- Васильев В.В. Дэвид Юм и загадки его философии. М.: ЛЕНАНД, 2020.
- Делёз Ж. Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму // *Делёз Ж. Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза / Пер. с фр. Я.И. Свирского. М.: ПЕР СЭ, 2001. С. 6–142.*
- Зубец О.П. Понятие гордости у Юма: моральная субъектность как источник идентичности Я // *Этическая мысль / Ethical Thought*. 2012. Вып. 12. С. 169–192.
- Рикёр П. Я-сам как Другой / Пер. с фр. Б.М. Скуратова. М.: Изд-во гуманитарной лит-ры, 2008.
- Юм Д. О достоинстве и низменности человеческой природы / Пер. с англ. Е.С. Лагутина // *Юм Д. Сочинения: в 2 т. Т. 2. 2-е изд., доп. и испр. М.: Мысль, 1996. С. 523–529.*
- Юм Д. Трактат о человеческой природе / Пер. с англ. С.И. Церетели // *Юм Д. Сочинения: в 2 т. Т. 1. 2-е изд., доп. и испр. М.: Мысль, 1996. С. 53–655.*
- Юм Д. Исследование о принципах морали / Пер. с англ. В.С. Швырев // *Юм Д. Сочинения: в 2 т. Т. 2. 2-е изд., доп. и испр. М.: Мысль, 1996. С. 177–314.*

Скептическое отношение к реальности, стоящей за «живым представлением о собственной личности», преодолевается сразу же, как только мы признаем укорененность Я в телесности, а также в отношениях, которые чувства-впечатления устанавливают с миром (см.: *Seigel J. Op. cit.* P. 127).

⁷⁰ Как показывает Р.Г. Апресян*, при том что Юм признавал значимость для человека образа его собственного Я, как теоретика морали его гораздо больше волновали поддержание состояния примиренности между людьми. Поэтому в описании морального субъекта для Юма «социальные добродетели» важнее возвышенного представления о собственном Я (см.: *Апресян Р.Г.* Смысл морали в этике Дэвида Юма // Этическая мысль / Ethical Thought*. 2012. Вып. 12. С. 98).

* Включен Минюстом РФ в реестр иностранных агентов.

- Юм Д. Исследование об аффектах / Пер. с англ. В.С. Швырев // Юм Д. Сочинения: в 2 т. Т. 2. 2-е изд. доп. и испр. М.: Мысль, 1996. С. 145–176.
- Botros S. Hume, Reason and Morality. A Legacy of Contradiction. London; New York: Routledge, 2006.
- Greco L. The Self as Narrative in Hume // Journal of the History of Philosophy. 2015. Vol. 53. No. 4. P. 699–722.
- Korsgaard Ch. Personal Identity and the Unity of Agency: A Kantian Response to Parfit // Philosophy and Public Affairs. 1989. Vol. 18. No. 2. P. 102–132.
- Pitson A.E. Hume's Philosophy of the Self. London; New York: Routledge, 2002.
- Rorty A. Pride Produces the Idea of Self: Hume on Moral Agency // Australasian Journal of Philosophy. 1990. Vol. 68. No. 3. P. 255–269.
- Schechtman M. The Constitution of Selves. Ithaca; London: Cornell University Press, 1996.
- Seigel J. The Idea of the Self: Thought and Experience in Western Europe since the Seventeenth Century. Cambridge: Cambridge UP, 2005.
- Stroud B. Hume. London; New York: Routledge, 1977.

The idea of the Self in David Hume's moral philosophy

Olga V. Artemyeva

Institute of Philosophy, Russian Academy of Science. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: o_artemyeva@mail.ru

The article shows that in Hume's moral philosophy the concept of self is embedded in a particular conception of morality as a practical (as opposed to theoretical) realm that involves making judgements, decisions and actions and is therefore based on passions rather than reason. Accordingly, the moral Self is an active (rather than cognitive) agent, engaged in relations with others and driven by passions. The Self manifests itself in the light of the passions of pride and humility and becomes unified and stable through them. The moral character of the Self is defined by the place it assigns to virtues and vices among the heterogeneous causes of pride and humility, which include both spiritual and bodily qualities, as well as everything that is not a quality of the Self but is close to it (children, family, wealth, etc.). Since Hume's Self is embedded in the world of other people, its self-esteem depends to a considerable extent on their opinions and feelings. Through the principle of sympathy, an agent is able to experience the feelings of others as his own, so sympathy also determines a person's relationships with other people and his actions. The Moral Self is also manifested in the ability to take a universal position in judging oneself or others. For Hume, such a position is expressed in terms of the principle of humanity, which prescribes concern for the common good. Hence the moral subject appears not only proud, but also just, benevolent and merciful.

Keywords: Hume, Self, moral agent, morality, pride, humility, virtue, vice, sympathy, sentiment of humanity, common good

For citation: Artemyeva, O.V. "Ideya Ya v moral'noi filosofii Davida Yuma" [The idea of the Self in David Hume's moral philosophy], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2025, Vol. 18, No. 2, pp. 135–150. (In Russian)

References

- Apressyan, R.G. "Smysl morali v etike Davida Yuma" [The Meaning of Morality in David Hume's Ethics], *Ehticeskaya Mysl' / Ethical Thought*, 2012, Issue 12, pp. 72–103. (In Russian)
- Artemyeva, O.V. *Angliiskii ehticheskii intellektualizm XVIII–XIX vv.* [English Ethical Intellectualism of the 18th and 19th centuries]. Moscow: IPhRAS Publ., 2011. (In Russian)

- Botros, S. *Hume, Reason and Morality. A Legacy of Contradiction*. London; New York: Routledge, 2006.
- Deleuze, G. "Empirizm i sub"ektivnost': opyt o chelovecheskoj prirode po Yumu" [Empiricism and Subjectivity: An Essay on Hume's Theory on Human Nature], transl. by Ya. Svirskiy, in: G. Deleuze, *Empirizm i sub"ektivnost': opyt o chelovecheskoj prirode po Yumu. Kriticheskaya filosofiya Kanta: uchenie o sposobnostyah. Bergsonism. Spinoza* [Empiricism and Subjectivity: An Essay on Hume's Theory on Human Nature. Kant's Critical Philosophy: The Doctrine of Faculties. Bergsonism. Spinoza]. Moscow: PER SE Publ., 2001, pp. 6–142. (In Russian)
- Greco, L. "The Self as Narrative in Hume", *Journal of the History of Philosophy*, 2015, Vol. 53, No. 4, pp. 699–722.
- Hume, D. "Issledovanie o principah morali" [An Enquiry Concerning the Principals of Morals], transl. by V.S. Shvyrev, in: D. Hume, *Sochinenia* [Works], Vol. 2. Moscow: Mysl' Publ., 1996, pp. 177–314. (In Russian)
- Hume, D. "Issledovanie ob affektakh" [A Dissertation on the Passions], transl. by V.S. Shvyrev, in: D. Hume *Sochinenia* [Works], Vol. 2. Moscow: Mysl' Publ., 1996, pp. 145–176. (In Russian)
- Hume, D. "O dostoinstve i nizmennosti chelovecheskoj prirody" [On the Dignity or Meanness of Human Nature], transl. by E.S. Lagutin, in: D. Hume, *Sochinenia* [Works], Vol. 2. Moscow: Mysl' Publ., 1996, pp. 523–529. (In Russian)
- Hume, D. "Traktat o chelovecheskoj prirode" [A Treatise on Human Nature], transl. by S.I. Tzereteli, in: D. Hume, *Sochinenia* [Works], Vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1996, pp. 53–655. (In Russian)
- Korsgaard, Ch. "Personal Identity and the Unity of Agency: A Kantian Response to Parfit", *Philosophy and Public Affairs*, 1989, Vol. 18, No. 2, pp. 102–132.
- Pitson, A.E. *Hume's Philosophy of the Self*. London; New York: Routledge, 2002.
- Ricœur, P. *Ya sam kak drugoi* [Oneself as Another], transl. by B.M. Skuratov. Moscow: Izd-vo gumanitarnoi literatury Publ., 2008. (In Russian)
- Rorty, A. "Pride Produces the Idea of Self: Hume on Moral Agency", *Australasian Journal of Philosophy*, 1990, Vol. 68, No. 3, pp. 255–269.
- Schechtman, M. *The Constitution of Selves*. Ithaca; London: Cornell University Press, 1996.
- Seigel, J. *The Idea of the Self: Thought and Experience in Western Europe since the Seventeenth Century*. Cambridge: Cambridge UP, 2005.
- Stroud, B. *Hume*. London; New York: Routledge, 1977.
- Vasil'ev, V.V. *David Yum i zagadki ego filosofii* [David Hume and the Puzzles of his Philosophy]. Moscow: LENAND Publ., 2020.
- Zubets, O.P. "Ponyatie gordosti u Yuma: moral'naya sub"ektivnost' kak istochnik identichnosti Ya" [Hume's Concept of Pride: Moral Subjectivity as the Source of the Identity of the Self], *Eticheskaya Mysl' / Ethical Thought*, 2012, Issue 12, pp. 169–192. (In Russian)

В.В. Селивёрстов

МАЙНОНГ И МАЙНОНГИАНЦЫ ОБ ОНТОЛОГИЧЕСКОМ СТАТУСЕ «НИЧТО»: ПРОБЛЕМА ОПРЕДЕЛЕНИЯ*

Селивёрстов Владимир Валерьевич – кандидат философских наук, доцент школы философии и культурологии факультета гуманитарных наук. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 101000, г. Москва, ул. Мясницкая, д. 20; e-mail: vlseliverstov@mail.ru

Работы Алексиуса Майнонга во многом посвящены различным стратегиям описания существующих и несуществующих вещей. Немаловажную роль в его теории играет идея предрассудка в пользу действительного, которая объясняет его стремление найти подходящее описание онтологического статуса несуществующих вещей. Майнонг рассматривал, в частности, такие вещи, как «круглый квадрат», «существующая золотая гора» и многие другие, однако при этом в его трудах нет признаков и попыток описания онтологического статуса «ничто». В связи с этим одна из задач данного исследования – выяснить, возможно ли предоставить корректное описание «ничто», избежав противоречий, исключительно средствами его теории. Параллельно с этим в рамках современной аналитической метафизики это понятие стало рассматриваться как самостоятельный объект исследования. Многие представители так называемой нуклеарной школы майнонгианской философии пытались решить проблему «ничто», сформулировав собственные теории и подходы. Поэтому в данной работе также разбираются подходы к решению этой проблемы, представленные в работах Парсонса, Рутли и Жаккетта. Несмотря на то, что Парсонс и Жаккетт развивали и интерпретировали идеи Майнонга, они старались придерживаться базовых принципов его теории, включая различие между нуклеарными и экстрануклеарными свойствами. В связи с этим необходимо выявить достоинства и недостатки каждого подхода, а также сопоставить их принципы с основными положениями оригинальной теории предметов. Проблема «ничто» становится особенно актуальной в контексте развития современных майнонгианских теорий, где возникает вопрос о возможности в принципе рассматривать «ничто» как интенциональный объект. Как можно вообще представить «ничто»? Какие у него могут быть свойства? В том числе и на эти вопросы старается ответить данное исследование.

Ключевые слова: ничто, небытие, Майнонг, Парсонс, Жаккетт, золотая гора, внебытие, теория предметов

* Исследование осуществлено в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ.

Для цитирования: Селивёрстов В.В. Майнонг и майнонгианцы об онтологическом статусе «ничто»: проблема определения // Философский журнал / Philosophy Journal. 2025. Т. 18. № 2. С. 151–162.

1. Введение

Теория Алексиуса Майнонга ассоциируются с трудностями, связанными с адекватным описанием онтологического статуса вещей. Изначально вопросы по этому поводу возникли у Бертрانا Рассела, позже над это проблемой работали и ученики Brentano. Наконец в рамках аналитической философии эта теория получила прозвище «Джунгли Майнонга»¹, а Гилберт Райл вообще «похоронил» эту теорию², практически назвав ее эталоном того, как не следует заниматься философской работой. Тем не менее теория «выжила» и получила развитие во второй половине XX в. в кругу представителей аналитической метафизики, которые занялись доработкой и формализацией идей Майнонга (Т. Парсонс, Р. Роули, Д. Жаккетт и др.). В 2013 г. даже вышел сборник работ под амбициозным названием «Майнонг снова наносит удар. Возвращение к невозможным объектам 100 лет спустя»³. Кроме этого в конце XX – начале XXI в. выходит много работ, посвященных исследованию философского наследия Майнонга, в частности работы А. Хрудзимского⁴, Ф. Берто⁵, Р. Гроссмана⁶ и др.

Теория Майнонга также ассоциируется (главным образом, благодаря работам Куайна) с так называемой проблемой «бороды Платона». Считается, что с его точки зрения можно утверждать, что существуют вещи, которые не существуют. Майнонг действительно был противником того, что называл «предрассудком в пользу действительного», активно занимаясь разработкой онтологии несуществующих вещей. В частности, за ним закрепился образ апологета несуществующих вещей, «пастыря не-бытия», по выражению Дэйла Жаккетта⁷. Тем более интересен тот факт, как теория Майнонга в целом и теории его последователей могли бы описать онтологический статус такого понятия, как «ничто».

Проблема описания «ничто» начинает активно обсуждаться после выхода в 1931 г. работы Рудольфа Карнапа «Преодоление метафизики логическим анализом языка», в которой он разбирает известный отрывок из произведения М. Хайдеггера «Что такое метафизика?»: «Исследованию подлежит только сущее и более – ничто... Как обстоит дело с этим Ничто?

¹ Считается, что одним из первых это словосочетание употребил Уильям С. Нил в работе «Вероятность и индукция» (1949): «...после блуждания в джунглях Майнонга... философы теперь согласны с тем, что предложения не могут рассматриваться как конечные сущности» (*Kneale W.C. Probability and Induction. Oxford, 1949. P. 12*).

² «Теория предметов мертва, давно похоронена и вряд ли когда-либо возродится» (*Ryle G. Intentionality Theory and the Nature of Thinking // Revue internationale de philosophie. 1973. No. 27. P. 255*).

³ *Meinong Strikes Again. Return to Impossible Objects 100 Years Later (Humana Mente. 2013. No. 6)*.

⁴ *Chrudzinski A. Gegenstandstheorie und Theorie der Intentionalität bei Alexius Meinong. Dordrecht, 2007*.

⁵ *Berto F. Existence as a real property: The ontology of Meinongianism. Dordrecht, 2012*.

⁶ *Grossmann R. Meinong. London, 1974*.

⁷ *Jacquette D. Alexius Meinong: the Shepherd of Non-Being. London, 2015*.

Случайность ли, что мы невзначай вдруг о нем заговорили? Вправду ли это просто манера речи – и больше ничто?»⁸. Карнап утверждает, что «ничто» является производным от логической операции отрицания. С его точки зрения⁹, высказывание Хайдеггера «das Nichts nichtet» не содержит подлинного когнитивного содержания, которое можно было бы осмыслить и проверить. Хотя оно и может вызывать определенные чувства, подобные тем, что появляются при чтении художественных произведений, но само по себе оно бессмысленно с точки зрения концептуальной валидности, которая включает эмпирическую проверяемость и логическую обоснованность.

Проблема «ничто» становится особенно актуальной в контексте майнонгианства, где утверждается, что все, на что направлены интенциональные состояния (например, мысли или речи), является объектом. Однако если «ничто» – это отсутствие всего, то может ли оно в принципе быть объектом? Поскольку мы можем думать о «ничто», возникает парадокс: с одной стороны, «ничто» не является объектом, а с другой – мы можем о нем размышлять, а значит, оно должно им быть.

Безусловно, есть в рамках этого философского течения и те, кто придерживается позиции, близкой к точке зрения Карнапа, и рассматривает «ничто» только в значении квантора. Так, Питер Саймонс, рассуждая о выражении «Некоторые вещи не существуют» и выводах, которые из него следуют (в частности, неверном выводе в стиле Майнонга – «Есть вещи, которые не существуют»), переходит к понятию «ничто»: «...интерпретируя кванторное выражение “ничто” стандартным образом, и несмотря на то, что существует множество пустых терминов, имеющих смысл и богатую феноменологию значения, мы можем и должны утверждать: “Ничто не может существовать” (Nothing fails to exist)»¹⁰.

Однако, есть и те, кто считает, что «ничто» является самостоятельным объектом (Д. Жаккетт¹¹, Г. Прист¹², Ф. Касати, Н. Фудзикава¹³, Ф. Константини¹⁴, М. Симионато¹⁵), а также те, кто считает его пустым объектом (А. Волтолини¹⁶, О. Парсонс¹⁷, А. Оливер, Т. Смайли¹⁸). Кроме этого, среди первых есть как те, кто считает его непротиворечивым объектом (Жаккетт), так и те, кто вслед за Хайдеггером отмечает его противоречивую сущность (Касати, Фудзикава, Прист).

Целью данной работы является исследование различных подходов к решению проблемы «ничто» как в рамках теории самого Майнонга, так и так называемой нуклеарной школы майнонгианской философии (Парсонс, Роутли, Жаккетт). Представители этого направления хотя и развивали,

⁸ Хайдеггер М. Что такое метафизика? 2-е изд. М., 2013. С. 26–27.

⁹ Карнап Р. Преодоление метафизики логическим анализом языка // Вестник МГУ. Сер. 7: Философия. 1993. № 6. С. 11–26.

¹⁰ Simons P. Nothing fails to Exist // *IfCoLoG: Journal of Logics and their Applications*. 2017. No. 4. P. 3628.

¹¹ *Jacquette D.* About nothing // *Humana Mente*. 2013. No. 6. P. 95–118.

¹² *Priest G.* Much Ado about Nothing // *Australasian Journal of Logic*. 2014. No. 11. P. 146–158.

¹³ *Casati F., Fujikawa N.* Nothingness, Meinongianism and inconsistent mereology // *Synthese*. 2019. Vol. 196. P. 1–34.

¹⁴ *Costantini F.* Extending Everything with Nothing // *Philosophia*. 2020. No. 48. P. 1413–1436.

¹⁵ *Simionato M.* The Vindication of Nothingness. Neunkirchen-Seelscheid, 2017.

¹⁶ *Voltolini A.* Heidegger's Logico-Semantic Strikeback // *Organon F*. 2015. No. 22. P. 19–38.

¹⁷ *Parsons T.* Nonexistent objects. New Haven, 1980.

¹⁸ *Oliver A., Smiley T.* Zilch // *Analysis*. 2015. No. 73. P. 601–613.

и по-своему интерпретировали некоторые идеи Майнонга, тем не менее придерживались базовых принципов и различений теории Майнонга, в частности разграничения на нуклеарные и экстрануклеарные свойства. Сам Майнонг практически специально не занимался этой проблемой. Поэтому одна из задач данного исследования состоит в том, чтобы выяснить, может ли эта проблема быть решена только средствами его теории. Кроме этого, нужно проанализировать и оценить попытки решения проблемы «ничто» Д. Жаккетта и Т. Парсонс, выявить преимущества и недостатки каждого из подходов, а также оценить, отвечают ли принципы, изложенные в их подходах, основным положениям оригинальной теории предметов.

2. Подход Майнонга: внебытие и ничто

Начать разговор о подходе Майнонга стоит с обсуждения идеи, на основе которой он в целом выстраивает свою онтологию. Как и основатель Львовской-Варшавской школы Казимеж Твардовский, Майнонг был учеником Франца Brentano. При этом в отличие от Brentano теория несуществующих предметов у Твардовского и Майнонга основана на их собственном понимании интенциональности, согласно которому любой психический акт восприятия имеет как содержание, так и предмет. Позже Майнонг полностью исключил психологический аспект из своей теории и стал реалистом в отношении несуществующих предметов. При этом он, сохранив ключевые принципы их с Твардовским подхода, фактически конвертирует развитую структуру психических процессов в развитую онтологическую концепцию – теорию предметов. Так, в 1904 г. в работе «О теории предметов» Майнонг пишет, что его концепция должна заменить метафизику:

Метафизика, несомненно, должна иметь дело с совокупностью всего того, что существует. Однако совокупность всего того, что существует, включая также и все то, что существовало и будет существовать, все же бесконечно мала по сравнению с совокупностью предметов познания. Этот факт часто не замечают по той причине, что присущий человеческой природе живой интерес к действительному приводит к тому, что люди преуменьшают значение недействительного. Недействительное трактуется как чистое ничто или, точнее, как нечто такое, что либо вообще не представляет интереса для познания, либо не заслуживает особого внимания¹⁹.

Ядро теории предметов составляют два принципа: принцип независимости так-бытия от бытия и принцип внебытия. Идея первого принципа заключается в том, что следует различать обычные свойства предметов (вроде «быть круглым»), их так-бытие (*Sosein*), и свойства, определяющие онтологический статус предметов («быть существующим», «быть вымышленным»), их бытие/небытие. Ученик Майнонга Эрнст Малли пересматривает различение бытия и так-бытия, конвертируя его в различение свойств. Он выделяет свойства, составляющие так-бытие предмета (формальные), и свойства, составляющие его бытие (внеформальные). Майнонг принимает это различение, но использует свою терминологию. В работе «О возможности

¹⁹ Майнонг А. О теории предметов // *Epistemology & Philosophy of Science* / Эпистемология и философия науки. 2011. № 1. С. 205.

и вероятности»²⁰ он называет это различием между внеконститутивными (außerkonstitutiv) и конститутивными (konstitutiv) свойствами.

Второй принцип относится ко всем предметам без исключения. Сначала Майнонг в ранних работах искал область бытия, которая была бы онтически нейтральной и позволяла бы выносить истинные или ложные суждения о предметах, наделяя их свойствами. Он полагал, что предметы с характеристиками «быть золотым» и «быть горой» должны быть частью существующей реальности. В противном случае отрицание их существования теряет смысл. Так возникло понятие квазибытия, однако его описание стало сложной задачей. Единственное возможное определение было негативным: квазибытие не является ни бытием, ни небытием, а представляет собой промежуточный тип бытия, своего рода «разбавленное» бытие. Майнонг стремился наделить несуществующие предметы экзистенциальным статусом, что в итоге привело к размыванию самого понятия бытия.

В процессе написания работы «О теории предметов» Майнонг пришел к выводу, что искомую область предметов следует вынести за пределы понятий бытия и небытия. Майнонгу удалось сохранить возможность делать суждения о несуществующих предметах и разграничить области небытия и внебытия. По мысли Майнонга, все предметы, поскольку являются предметами представления, до вынесения суждения об их существовании/несуществовании находятся «по ту сторону бытия и небытия», обладают неким сверхонтологическим статусом. Когда мы впервые представляем «пегаса», мы можем не знать, существует ли он на самом деле; в этот момент он обладает только внебытием. Если мы в акте суждения определим, что он существует, тогда он получит еще один онтологический статус.

Таким образом, то, что можно справедливо назвать принципом внебытия чистого предмета (den Satz vom Außersein des reinen Gegenstandes), окончательно устраняет видимость парадокса, который являлся непосредственным основанием для утверждения этого принципа. Поскольку ведь теперь известно, что бытие и небытие, за исключением особых случаев, в равной степени являются внешними по отношению к предмету, становится понятным, что в восприятии небытия предмета, если так можно выразиться, не может содержаться ничего более помимо того, что присутствует в его бытии. Упомянутый выше принцип независимости так-бытия от бытия в данном случае даже может некоторым образом дополнить эту точку зрения. Он гласит: то, что никоим образом не является внешним по отношению к предмету, но составляет его собственную сущность, наличествует в его так-бытии, которое присуще предмету вне зависимости от того, обладает он бытием или нет²¹.

Единственное близкое понятие к «ничто» в философии Майнонга – это понятие «небытие» (Nichtsein). Оно обозначает свойство предмета, которое приписывается ему в интенциональном акте суждения. Это свойство в терминологии Майнонга является внеконститутивным. Так, предмет «золотая гора» обладает конститутивными свойствами «быть золотой» и «быть горой», а также внеконститутивными – «быть несуществующей», т.е. «обладающей небытием». Принимая во внимание все эти свойства, мы вполне способны говорить об этом предмете, не совершая логических ошибок.

²⁰ Meinong A. Über Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit. Beiträge zur Gegenstandstheorie und Erkenntnistheorie. Leipzig, 1915.

²¹ Майнонг А. О теории предметов. С. 212.

Сложнее дела обстояли с предметом «существующая золотая гора». Он утверждает, что, даже если такой предмет не существует, мы все равно можем говорить о его существовании. Основная идея заключается в том, что мы не можем отвергать никакие предметы. Когда мы рассматриваем «золотую гору», мы определяем, что она обладает конститутивными свойствами, такими как «быть золотой» и «быть горой», а также внеконститутивным свойством «быть существующим». Если мы говорим о «существующей золотой горе», то это уже предмет, который имеет не только эти конститутивные свойства, но и конститутивное свойство «быть существующим». Однако это существование оказывается «разбавленным» (*derpotenzierte*), то есть это не полное существование как внеконститутивное свойство, а своего рода суррогат, который позволяет нам мыслить о предмете как о существующем. Концепция «разбавленных» свойств является одним из слабых мест теории Майнонга, так как порождает много новых проблем, например проблему критериев различия конститутивного свойства «быть существующим» и внеконститутивного. В теории нет четкого механизма описания перевода из одного типа свойств в другой, а также нет четкого ответа, как эта концепция сочетается с принципом независимости так-бытия от бытия.

Чем же в итоге является «ничто» в философии Майнонга? Во-первых, в дискуссии между Карнапом и Хайдеггером, на мой взгляд, Майнонг занял бы позицию первого и сказал бы, что под «ничто» мы, как правило, подразумеваем отсутствие чего-то, как квантор. Однако согласно его же теории мы вправе помыслить его как самостоятельный предмет. Другой вопрос, каковы будут конститутивные и внеконститутивные свойства этого предмета, каков его онтологический статус. Согласно принципу интенциональности, «ничто» должно быть предметом, но если у него нет конститутивных свойств, не вполне ясно, на что направлен интенциональный акт. При этом «ничто» вполне может обладать внебытием. Как пишет Джон Финдли,

...в реальности предметы без бытия не составляют никакой мир. Они представляют собой лишь хаос несвязанных фрагментов. Они могут лишь состоять в отношениях сходства и различия... К тому же, если некоторые из предметов являются неопределенными, то другие попросту невозможными, вроде круглого квадрата, и они вряд ли могут быть полезными в рамках научного исследования²².

Если во внебытии некоторые из предметов являются неопределенными, то другие попросту невозможными. К таким вполне может относиться и «ничто», т.е. быть неопределенным предметом, в отношении которого сложно выносить какие-либо суждения, в том числе о его существовании или несуществовании. Отсюда вполне может следовать, что для того, чтобы стать определенным, предметом представления или суждения, оно должно иметь хотя бы одно конститутивное свойство или четко определенный набор свойств. Только тогда и можно будет выносить вопрос о статусе его существования. Без этого набора свойств оно остается частью «внебытия». Возможно, получив некоторое определенное описание, «ничто» как раз будет осмысленно использоваться в значении квантора.

²² Findlay J.N. *Meinong's theory of Objects and Values*. 2nd ed. Oxford, 1963. P. 77.

3. Подход Жаккетта: N-объект

Дальнейшей разработкой этого понятия занимались последователи теории Майнонга, в частности Дэйл Жаккетт. Он исходит из классического брентановского тезиса об интенциональности, согласно которому все, на что может быть направлена мысль, является объектом. С его точки зрения, «ничто» однозначно является объектом. Он специально уточняет и сужает спектр интерпретаций этого понятия, оговаривая, чем именно не является это понятие. Например, «ничто» он не рассматривает в данном случае как квантор. В каком-то смысле Жаккетт апеллирует к некоторой экзистенциалистской трактовке этого понятия, в частности ссылается на Сартра:

Мы можем сказать, что мысль о ничто или ничтожности (nothingness), как в случае мышления буквально ни о чем в частности, или мышления о том, что Жан-Поль Сартр в своем экзистенциально-феноменологическом трактате «Бытие и ничто» подразумевал под понятием ничто, (néant). Мы можем задаться вопросом, почему есть нечто, а не ничто и сделать бесчисленное множество других заявлений, относящихся к тому, что... является конституционным свойством N интенционального объекта²³.

Для того чтобы охарактеризовать этот объект, Жаккетт вводит свойство N. Опираясь на различие между конститутивными и внеконститутивными свойствами, Жаккетт утверждает, что свойство N является конститутивным свойством «ничто», при этом его единственным свойством. Ни один другой объект не обладает таким свойством. Более того, благодаря этому свойству объект N получает ряд внеконститутивных свойств, таких как «быть объектом мысли»:

Альтернатива... состоит в том, чтобы сделать ничто N (здесь и далее, N-ничто) конкретным интенциональным объектом некоторых мыслей. Это значит, что N – интенциональный объект, и в частности что это ничто, о котором мы можем думать, интерпретируется в нео-майнонгианском анализе как свойство ничто (nothingness)²⁴.

Он пытается определить «ничто» через отрицание некоторых конститутивных свойств предметов. При этом он не утверждает, что под этим понимаются все свойства предметов. Достаточно минимально необходимого набора свойств для того, чтобы что-то, обладающее свойством N, стало предметом интенционального акта. «N-ничто – это полное отсутствие любых свойств, помимо тех минимально необходимых, чтобы объекты могли быть объектами нашей интенции»²⁵. Чуть позже он так определяет свойство N:

...свойство не существовать и обладать только теми экстра-онтическими (конститутивными) свойствами, которые являются свойствами каждого возможного интенционального (существующего или несуществующего) объекта мышления, в логике расширенной референциальной семантической области²⁶.

В теории Жаккетта есть небольшая трудность. В первую очередь, из определения свойства N и объекта N-ничто не вполне ясно, почему другие объекты не могут им обладать, например несуществующие. Дело в том,

²³ *Jacquette D. Alexius Meinong. P. 195.*

²⁴ *Ibid. P. 195*

²⁵ *Jacquette D. About nothing. P. 107.*

²⁶ *Jacquette D. Alexius Meinong. P. 211.*

что формулировка «минимально необходимых» для определения числа необходимых свойств сама по себе является проблематичной. Нет критериев, при помощи которых определяется эта граница. Это может означать, что не только многие предметы могут обладать свойством N, но может быть много предметов «ничто» с этим свойством.

Касати и Фудзикава²⁷ замечают, что из теории Жаккетта следует, что ни один объект не имеет никаких других свойств, кроме N. С их точки зрения, из того, что есть другие объекты, обладающие свойством N, и из ограничения Жаккетта на то, что это свойство должно быть единственным свойством объекта, должно следовать, что все объекты (например, Эйфелева башня) обладают только этим свойством и никакими другими. Возможно, Жаккетту стоило действительно выразиться точнее, но кажется, такой радикальный вывод из его теории не следует. Во-первых, есть четкое условие, что только N-ничто обладает таким свойством, и такое конститутивное свойство у него одно. Во-вторых, у объекта-носителя (ничто) совершенно четкие внеконститутивные свойства – «быть несуществующим», «быть объектом мысли/представимым». Из этого следует, что существующие объекты с большим количеством свойств точно не должны обладать такими свойствами.

Тем не менее не вполне ясно, чем обуславливается необходимость определения N именно как конститутивного свойства, а не как внеконститутивного. Как минимум это помогло бы избежать путаницы, связанной с сочетанием и сравнением свойства N с другими конститутивными свойствами. Один из значимых принципов теории Майнонга состоял в том, что объекты с любым набором конститутивных свойств должны обладать внеконститутивным свойством «быть объектом мысли», поэтому теоретически возможно представить объект с конститутивными свойствами «быть круглым», «быть квадратным» и обладать свойством N. Действительно, из-за ограничения, наложенного Жаккеттом, это невозможно, но, выходит, что это ограничение расходится с этим принципом, добавляет в него исключение: можно представить любой объект с любым набором конститутивных свойств, кроме свойства N, так как им может обладать только объект N-ничто.

3. Подход Парсонса: нулевой объект

Теренс Парсонс впервые столкнулся с теорией Майнонга через интерпретацию, предложенную Джоном Финдли. Его внимание привлекло различие между нуклеарными и экстрануклеарными свойствами, и именно это различие он решил формализовать, стремясь избежать использования неясных понятий вроде так-бытия и внебытия.

Парсонс немного пишет по поводу «ничто», поэтому в деталях реконструировать его концепцию довольно проблематично. С его точки зрения, «ничто» – это нулевой объект, «объект, у которого нет никаких нуклеарных свойств»²⁸. Однако является ли такой объект объектом в принципе? Другой майнонгианец, Ричард Роутли, формулирует постулат о характеристизации, согласно которому любому набору характеристик соответствует некий

²⁷ Casati F., Fujikawa N. Nothingness, Meinongianism and inconsistent mereology. P. 1–34.

²⁸ Parsons T. Nonexistent objects. P. 22.

предмет²⁹. Это подразумевает, что даже несуществующие вещи имеют определенные характеризующие свойства. Похожая идея была представлена в теории самого Парсонса, который в своей работе создает две колонки: в одной находятся существующие объекты, а в другой – соответствующие им свойства. Парсонс отмечает, что его концепция отличается тем, что в левой колонке можно продолжать список существующих объектов, добавляя к ним несуществующие. Он указывает, что можно с легкостью продолжить правую колонку, записывая любые наборы свойств. Согласно его теории, каждому набору свойств из правой колонки соответствует один объект. Интересно, что подход Парсонса к описанию объектов схож с концепцией «внебытия» Майнонга, где предполагается, что все предметы изначально являются лишь наборами свойств, которые могут получить статус предмета. В этом режиме мы оперируем только конститутивными свойствами, не учитывая онтологический статус самих предметов.

Теренс Парсонс не отрицает, что «ничто» является объектом, однако получается, что, если следовать принципам его же теории и теории его коллеги Ричарда Роутли, это не так. Единственным выходом в данной ситуации может быть признание того, что экстрануклеарные свойства («быть несуществующим», «быть представимым») тоже могут являться характеризующими.

4. Заключение

В итоге в рамках данного исследования получилось реконструировать основные способы описания понятия «ничто» в рамках теории Майнонга, а также проанализировать аналогичные способы в рамках теорий Д. Жаккетта и Т. Парсонса.

Как удалось показать, Майнонг, исходя из своей теории предметов, скорее всего рассматривал «ничто» как самостоятельный предмет, нечто, находящееся в сфере «внебытия» – онтологически нейтральной области, где предметы обладают только конститутивными свойствами, но не имеют определенного онтологического статуса. Это позволяет избежать парадоксальных утверждений о «существовании несуществующего», но при этом возникает вопрос, каким образом мы можем мыслить и высказываться об этом «ничто», если оно лишено каких-либо определенных свойств. В данном случае при помощи интерпретации «внебытия» Джоном Финдли можно сделать вывод о том, что «ничто» является недоопределенным предметом, поэтому остается только в рамках внебытия.

Подход Жаккетта предлагает конкретное определение «ничто» как майнонговского несуществующего объекта, имеющего единственное конститутивное свойство – отсутствие любых свойств, помимо минимально необходимых для того, чтобы они могли стать интенциональными объектами. Но остается неясным, почему этот объект должен быть именно «ничто», а не любой другой. К тому же формулировка «минимально необходимых» тоже представляется очень уязвимой для критики, так как не заданы четкие критерии. Как удалось выяснить, возможным выходом для Жаккетта мог бы стать перевод этого свойства в разряд внеконститутивных, однако это нарушило бы один из важных майнонгианских принципов, согласно которому

²⁹ Routley R. Exploring Meinong's jungle and beyond, interim edition. Canberra, 1980.

все является предметом и все четко определенные предметы должны обладать хотя бы одним конститутивным свойством. Жаккетт разделяет концепцию внебытия Майнонга, однако не прибегает к ней для описания онтологического статуса «ничто», как мог сделать сам Майнонг.

Подход Парсонса предлагает определение «ничто», имеющего в качестве единственного конститутивного свойства свойство не иметь никаких свойств. Его подход ближе к тому представлению о «ничто», которое можно было бы вывести из теории Майнонга, однако без использования понятия «внебытие», так как Парсонс отрицает наличие онтологического статуса такого типа. В связи с этим у него недостаточно прояснен онтологический статус «ничто», а также из его концепции следует, что «ничто» как «нулевой объект» не является объектом, а это расходится с принципами теории Майнонга. В итоге возможным выходом может быть переформулировка принципа характеристики, который был введен в рамках нуклеарной традиции (не самим Майнонгом), и причисление экстрануклеарных свойств предмета к характеризующим.

Если вернуться к теории Майнонга, то возникает вопрос: какие требования в его теории выдвигаются к понятию «предмет»? Должен ли он действительно, как фактически утверждают все нуклеарные майнонгианцы, обладать хотя бы одним конститутивным свойством? Представляется, что в теории Майнонга нет четкого ответа на этот вопрос. Точнее, чтобы стать предметом представления, он действительно должен обладать хотя бы одним свойством, но вроде бы нигде не указано, что это свойство должно быть именно конститутивным. Из этого можно сделать вывод о том, что и Жаккетт, и Парсонс вправе лишиться «ничто» любых конститутивных свойств, при этом не нарушив ни один из принципов теории Майнонга. Наконец, еще один важный вывод, который из этого следует: разбор «ничто» самим Майнонгом помог бы прояснить некоторые положения его собственной теории, в частности помог бы дать дополнительное определение понятию «предмет», базовому понятию его теории.

В целом «ничто» остается одной из сложных проблем для майнонгианской теории нуклеарного типа. На мой взгляд, единственным выходом является доработка подхода Жаккетта на основе замечаний, предложенных в данном исследовании. Параллельно с этим необходимо создать проработанную и формализованную концепцию внебытия, которая также могла предоставить адекватный язык описания таких недоопределенных объектов, как «ничто».

Список литературы

- Карнап Р.* Преодоление метафизики логическим анализом языка / Пер. с нем. А.В. Кезина // Вестник МГУ. Сер. 7: Философия. 1993. № 6. С. 11–26.
- Майнонг А.* О теории предметов / Пер. с нем. В.В. Селивёрстова // *Epistemology & Philosophy of Science* / Эпистемология и философия науки. 2011. № 1. С. 198–230.
- Хайдеггер М.* Что такое метафизика? / Пер. с нем. В.В. Бибихина. 2-е изд. М.: Академический Проект, 2013.
- Berto F.* Existence as a real property: The ontology of Meinongianism. Dordrecht: Springer, 2012.
- Casati F., Fujikawa N.* Nothingness, Meinongianism and inconsistent mereology // *Synthese*. 2019. Vol. 196. P. 1–34.

- Chrudzimski A.* Gegenstandstheorie und Theorie der Intentionalität bei Alexius Meinong. Dordrecht: Springer, 2007.
- Costantini F.* Extending Everything with Nothing // *Philosophia*. 2020. No. 48. P. 1413–1436.
- Findlay J.N.* Meinong's theory of Objects and Values. 2nd ed. Oxford: Clarendon Press, 1963.
- Grossmann R.* Meinong. London: Routledge & Kegan Paul, 1974.
- Jacquette D.* About nothing // *Humana Mentis*. 2013. No. 6. P. 95–118.
- Jacquette D.* Alexius Meinong: the Shepherd of Non-Being. London: Springer, 2015.
- Kneale W.C.* Probability and Induction. Oxford: Clarendon Press, 1949.
- Meinong A.* Über Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit. Beiträge zur Gegenstandstheorie und Erkenntnistheorie. Leipzig: J.A. Barth, 1915.
- Meinong Strikes Again. Return to Impossible Objects 100 Years Later / Ed. by L. Mari, M. Paolini Paoletti (*Humana Mentis*. 2013. No. 6).
- Oliver A., Smiley T.* Zilch // *Analysis*. 2015. No. 73. P. 601–613.
- Parsons T.* Nonexistent objects. New Haven: Yale University Press, 1980.
- Priest G.* Much Ado about Nothing // *Australasian Journal of Logic*. 2014. No. 11. P. 146–158.
- Routley R.* Exploring Meinong's jungle and beyond, interim edition. Canberra: Australian National University, 1980.
- Ryle G.* Intentionality Theory and the Nature of Thinking // *Revue internationale de philosophie*. 1973. No. 27. P. 255–265.
- Simionato M.* The Vindication of Nothingness. Neunkirchen-Seelscheid: Editiones Scholasticae, 2017.
- Simons P.* Nothing fails to Exist // *IfCoLoG: Journal of Logics and their Applications*. 2017. No. 4. P. 3609–3629.
- Voltolini A.* Heidegger's Logico-Semantic Strikeback // *Organon F*. 2015. No. 22. P. 19–38.

Meinong and meinongians on the ontological status of “nothing”: the problem of definition*

Vladimir V. Seliverstov

National Research University “Higher School of Economics”. 20 Myasnitskaya Str., Moscow 101000, Russian Federation; e-mail: vlseliverstov@mail.ru

The works of Alexius Meinong are dedicated to various strategies for describing existing and nonexistent things. An important role in his theory is played by the idea of a prejudice in favor of the actual, which explains his desire to find a correct description of the ontological status of nonexistent entities. He specifically examined things like the round square, the existent golden mountain, and many others; however, his writings show no signs or attempts to describe the ontological status of “nothing”. In this regard, one of the objectives of this study is to determine whether it is possible to provide a coherent description of “nothing” while avoiding contradictions solely using the tools of his theory. Simultaneously, within contemporary analytical metaphysics, this concept has begun to be regarded as an independent object of investigation. Many representatives of the so-called nuclear school of Meinongian philosophy have attempted to address the problem of “nothing” by formulating their own theories and approaches. Therefore, this paper also examines such approaches to solving the problem of “nothing”, as presented in the works of Parsons, Routley, and Jacquette. Although Parsons and Jacquette developed and interpreted Meinong's ideas, they sought to adhere to the fundamental principles of his theory, including the distinction between nuclear and extra-nuclear properties. In this context, it is necessary to identify the merits and shortcomings of each approach, as well as to compare their principles with the main tenets of the original

* This article is an output of a research project implemented as part of the Basic Research Program at the National Research University “Higher School of Economics” (HSE University).

theory of objects. The problem of “nothing” becomes particularly relevant in the context of the development of modern Meinongian theories, where the question arises about the possibility of considering it as an intentional object in principle. How can we even conceive of “nothing”? What properties might it have? We have attempted to address these questions in this study.

Keywords: Meinong, nothing, non-being, Aussersein, theory of objects, Parsons, Jacqueline, golden mountain

For citation: Seliverstov, V.V. “Mainong i mainongiantsy ob ontologicheskom statusе ‘nichts’: problema opredeleniya” [Meinong and meinongians on the ontological status of “nothing”: the problem of definition], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2025, Vol. 18, No. 2, pp. 151–162. (In Russian)

References

- Berto, F. *Existence as a real property: The ontology of Meinongianism*. Dordrecht: Springer, 2012.
- Carnap, R. “Preodolenie metafiziki logicheskimi analizom yazyka” [The Elimination of Metaphysics through Logical Analysis of Language], transl. by A.V. Kezin, *Vestnik MGU, Ser. 7: Filosofia*, 1993, No. 6, pp. 11–26. (In Russian)
- Casati, F. & Fujikawa, N. “Nothingness, Meinongianism and inconsistent mereology”, *Synthese*, 2019, Vol. 196, pp. 1–34.
- Chrudzinski, A. *Gegenstandstheorie und Theorie der Intentionalität bei Alexius Meinong*. Dordrecht: Springer, 2007.
- Costantini, F. “Extending Everything with Nothing”, *Philosophia*, 2020, No. 48, pp. 1413–1436.
- Findlay, J.N. *Meinong’s theory of Objects and Values*, 2nd ed. Oxford: Clarendon Press, 1963.
- Grossmann, R. *Meinong*. London: Routledge & Kegan Paul, 1974.
- Heidegger, M. *Chto takoe metafizika?* [What is Metaphysics?], transl. by V.V. Bibikhin, 2nd ed. Moscow: Akademicheskiiy Proekt Publ., 2013. (In Russian)
- Jacquette, D. “About nothing”, *Humana Mente*, 2013, No. 6, pp. 95–118.
- Jacquette, D. *Alexius Meinong: the Shepherd of Non-Being*. London: Springer, 2015.
- Kneale, W.C. *Probability and Induction*. Oxford: Clarendon Press, 1949.
- Mari, L. & Paolini Paoletti, M. (eds.) *Meinong Strikes Again. Return to Impossible Objects 100 Years Later* (Humana Mente, 2012, No. 6).
- Meinong, A. *Über Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit. Beiträge zur Gegenstandstheorie und Erkenntnistheorie*. Leipzig: J.A. Barth, 1915.
- Meinong, A. “O teorii predmetov” [On theory of objects], transl. by V.V. Seliverstov, *Epistemology & Philosophy of Science / Epistemologiya i filosofiya nauki*, 2011, No. 1, pp. 198–230. (In Russian)
- Oliver, A. & Smiley, T. “Zilch”, *Analysis*, 2015, No. 73, pp. 601–613.
- Parsons, T. *Nonexistent objects*. New Haven: Yale University Press, 1980.
- Priest, G. “Much Ado about Nothing”, *Australasian Journal of Logic*, 2014, No. 11, pp. 146–158.
- Routley, R. *Exploring Meinong’s jungle and beyond, interim edition*. Canberra: Australian National University, 1980.
- Ryle, G. “Intentionality Theory and the Nature of Thinking”, *Revue internationale de philosophie*, 1973, No. 27, pp. 255–265.
- Simionato, M. *The Vindication of Nothingness*. Neunkirchen-Seelscheid: Editiones Scholasticae, 2017.
- Simons, P. “Nothing fails to Exist”, *IfCoLoG: Journal of Logics and their Applications*, 2017, No. 4, pp. 3609–3629.
- Voltolini, A. “Heidegger’s Logico-Semantic Strikeback”, *Organon F*, 2015, No. 22, pp. 19–38.

МОРАЛЬ, ПОЛИТИКА, ОБЩЕСТВО

Michael H. Mitias

GENESIS OF HUMAN VALUES

Michael H. Mitias, Emeritus Professor of Philosophy. Millsaps College. 1701 North Str., Jackson, MS, 39210, USA; e-mail: hmitias@gmail.com

The thesis I elucidate and defend in this paper is that human values come into being as an existential response to the peremptory desires, or basic human urges, that constitute the essential structure of human nature, or the human essence, and that human nature exists as a potentiality in the formal organization of the human body. Implicit in this thesis is that an adequate understanding of the phenomenon of value should be based on a reasonable examination not only of its instantiation in aesthetic, moral, or cultural objects or activities but also on the dynamics of its genesis. We cannot comprehend a phenomenon in the fullness of its being adequately unless we comprehend it in terms of its structure, assumptions, effects, and the conditions under which it comes into being. The paper consists of two parts. In the first part, I discuss the concept of potentiality with particular emphasis on what it means for human nature to exist as a potentiality in the formal organization of the human body. In the second part, I argue that human nature is essentially a power. Its basic structure consists of peremptory desires: intellect, affection, and volition. Their living unity comprises the essential structure of human nature. The objects at which these desires aim are human values: aesthetic, religious, cognitive, moral, cultural, and individual values. They emerge as potentialities in the human body, as schemas in human experiences, and as meaning in human life.

Keywords: value, human nature, potentiality, emergence, experience, human meaning

For citation: Mitias, M.H. “Genesis of human values”, *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2025, Vol. 18, No. 2, pp. 163–177. (In Russian)

Introduction

In their endeavor to inquire into the nature of human values, axiologists begin by reflecting on a sphere of value that figures prominently in human experience, such as religious, moral, intellectual, social, economic, political, or aesthetic experience. Ethicists theorize on the nature of moral values, aestheticians on the nature of beauty or aesthetic values, theologians on the nature of religious values, political philosophers on the nature of human well-being and the conditions of social progress, and economists on the nature of economic values. An analysis of value in one of these areas of human life frequently amounts to a theory or conception of value, as if the theory is comprehensive and exhaustive in its function as a principle of explanation. However, one wonders whether

a reasonably constructed theory of morals or any other sphere of human values, taken singly, can, in principle, provide an adequate explanation or analysis of what it means for something to be a human value. For example, the ethicist restricts her inquiry to questions such as what makes a law, situation, institution, person, or act moral. What does "moral" signify? What is the basis of moral principles? How can we establish the validity of a moral judgment? We encounter a similar approach in the other areas of value and value experience. Although a comprehensive theory of the nature of one value may be meaningful, enlightening, satisfactory, and logically compelling, it would not, I submit, be adequate if it does not provide an adequate understanding of the nature of value in the fullness of its being as a human phenomenon. Regardless of whether they are taken singly or collectively, instantiations of a concept, or schema, of a value, the way it is disclosed in concrete human experience cannot by itself reveal the nature of the depth of the inexhaustive possibilities of realizations implicit in the concept or schema, or the value primarily because any one of them is general and therefore a potentiality for limitless realization. The inexhaustibility of a value as a schema reflects the inexhaustibility of the possibility of types of value and valuation inherent in the human essence as a potentiality.

An adequate comprehension of the phenomenon of value should be based on a reasonable grasp of not only its instantiation in the various domains of value experience or in the way it reveals itself in them but also on its genesis, that is, on its source and stuff that makes up its essential structure as a phenomenon. Value experience, as I shall momentarily discuss, is an integral element of human experience not only because the activities that make up the structure of human life, in general, are inherently conscious and purposeful but also because the concept of purpose implies deliberation, selection, evaluation, and a sense of value. Value is the basis of purpose. No matter its kind, purpose as well as the process of its realization are embodied in the stream of human experience individually and collectively. A reasonable account of this two-fold process is a necessary condition for an adequate understanding of the phenomenon of value.

Moreover, achieving this understanding without a serious grasp of the roots from which value comes into being is extremely difficult and, I think, impossible. The point that merits special attention is that we cannot comprehend any phenomenon adequately unless we comprehend it in terms of its origin, assumptions, and the activity of its realization in concrete experience. It derives its being from this origin, after all! Ontologically speaking, the essential nature of a cause, or some of its basic aspects, is, to a large extent, immanent in its effects. Do we not acquire a significant measure of understanding the nature of the sun by a scientific examination of the light it emits? Do we not derive ample knowledge of a dead culture by an examination of its cultural achievements in the domain of art, religion, technology, science, and cultural achievements? It would, I think, be plausible to argue that a reasonable knowledge of the origin of value as a phenomenon is a necessary condition for the possibility of an adequate account of its nature.

Furthermore, in all its concrete dimensions, humanity is a value reality: the human as such comes into being in the medium of realized value. This is the primary reason why the central types of human experience exemplify the thrust – aim and drive – of the values that underlie all the types of experiences people undergo in the course of their theoretical and practical lives. Again, can we speak of types of value if they do not share the same essence or nature or if

they do not arise from the same source? Religious, moral, political, aesthetic, and cultural values are generically different from each other, and yet they are identical by the fact that they are types of value. What is the basis of this identity? In what sense are they modes of value experience? How does value arise in human experience as a living reality in the course of value experience? There is no reason to argue the way Plato did that natural and artifactual objects derive their identity from a particular universal, although most, if not all, philosophers ever since the Enlightenment abandoned this mode of explanation simply because Plato's view of universals is epistemologically and metaphysically untenable¹. We can say that his view stands on its head; accordingly, it would be appropriate to let it stand on its feet and palpably argue that various values arise from a primordial source of value, that they derive their identity as values from this source, and that their concrete realizations in experience are instantiations of these values. This argument warrants reflection on the phenomenon of value in the fullness of its being, that is, from the standpoint of its origin, structure, and effects.

The thesis I will clarify and defend in this paper is that values come into being as an existential response to peremptory desires inherent in the human essence. They are not only ingredients of human experience but also their foundation. These desires are the reason for being of the values. Delete them from the sphere of human living, and you delete humanity as a real phenomenon. Implicit in this proposition is the idea that human nature is a reality in the sense that it exists as a potentiality in the formal organization of the human body and comes to life as realized value in experience. How? In my attempt to defend this proposition, I shall first advance a concept of the human essence as the ultimate source of everything human in our lives. In this context, I shall discuss the concept of potentiality with particular emphasis on what it means for human nature to exist as a potentiality. Second, I shall argue that the human essence is essentially a power, an impulse for being according to its nature. Its structure consists of five basic peremptory desires, which can be viewed as capacities, drives, or urges. Their living unity constitutes the structure of human nature. These desires are entirely telic in character. The objects at which they aim are values. Third, human beings live in two realms: the first is natural, and the second is human. The first is the realm of nature, and the second is the realm of realized human values. These values exist in the world as human achievements.

A Concept of Human Nature

An inquiry into the nature of human values should, I submit, proceed from an adequate conception of human nature and, more concretely, from the *phenomenon* whose presence in a reality makes it a human reality. Philosophers have been in the habit of asking questions such as, what makes an act, an object, or a situation moral, religious, aesthetic, or political? In raising these and similar types of questions, they seek an understanding of the phenomenon that makes the reality moral, religious, aesthetic, or political. Although these qualities do not exist as ready-made objects of perception for our sensibility or intellect, the way trees or rocks, or the way sensual qualities exist; nevertheless, they are as real as

¹ Plato, *Phaedo*, 100c-101c.

the reality of the objects to which they belong². For example, we seek an understanding of the type of quality that makes an object aesthetic because aesthetic qualities such as grandeur, tragedy, or magnificence are possible objects of experience and because we deem them desirable and important or significant. Similarly, philosophers ask with irresistible curiosity or concern, what makes an organism a human being? This question calls for urgent consideration not only because people are self-conscious beings and possess a sense of curiosity and a desire to know but also because self-understanding is indispensable for meeting their needs, desires, and dreams. Any type of discourse about the quality, aspect, or reality that makes people human beings, that is, the human dimension of their being, is a discourse about the dimension that distinguishes human beings from the rest of the animal species.

Broadly, the nature of an object is the source of its identity. It is the basis of classifying it as a *kind* of object. To know the nature of an object is to know the nature of the reality that gives it its identity. We may refer to it as “essence” primarily because it consists of essential, constitutive, and generative powers or elements. Accordingly, it is the basis of its definition. Cognizing the identity of an object is, in effect, cognizing the essential structure of its essence, and to cognize its essence is to apprehend the constitutive features and elements that make up the unity of its essence or, put differently, to apprehend the unity of its differentiae. The essence of an object shines through this unity. For example, a manikin is not a human being, although it appears to be one. But if by a magical or supernatural act, it is endowed with the essential features that constitute the human essence, which necessarily shines through its appearance, we can interact with it as a human being. Again, whether it is a particular rock, lion, or tree, we know its identity by an apprehension of its differentiae, or essence.

However, the essence of an object is not merely its appearance or the way it is apprehended in ordinary or mental or sensual perception, or simply its differentiae, for the appearance is a necessary condition for its existence as well as its perception but includes the appearance; on the contrary, the appearance is an integral part of the essence of the object as an integrity. We do not, and cannot, experience the differentiae apart from all the elements that make up the appearance. This is why it is appropriate to say that the essence *shines in and through* its appearance. This claim is based on the fundamental assumption that the essence of objects is not always given in the fullness of their being in ordinary mental or sensual perception. Let me illustrate this point with an example. We can say that matter is the essence of physical objects, but then, what is matter? We may begin with the given or perceptible features of the object, for instance, a rock, that is perceivable by the five senses. Can we say that the material essence of the rock is these features? No. The types of physical objects that make up the scheme of nature are both limitless in number and different in kind. The elements and features of water are different from the features of rocks. Again, the objects that make up the class of rocks and those that make up the class of water are variable. However, although physical objects exist and have different types of identities, they share one essence by virtue of which they are categorized as “physical objects.” As the history of science from the times of Democritus to the present shows, as a reality, matter is an unusually complex structure

² See Mitias, M. “What Makes an Experience Aesthetic?”, *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 1982, Vol. 42, No. 2, pp. 157–169.

composed of a diversity of elements. It took scientists 3000 years of painstaking research to discover most of the elements that constitute the structure of matter. The history of physical theory is a history of a growing and developing knowledge of this structure. To a large extent, most of these elements are not directly given to ordinary mental and sensual perception, that is, as parts of the given appearance of the physical object. Yet, they are constitutive of their appearance, for they appear to the scientist under certain perceptual conditions. These elements are not restricted to what scientists discover by means of their instruments and mathematical computations or the way people perceive or identify them in ordinary experience. This is why it is plausible to say that the essence of an object shines in and through its appearance.

The point that deserves special mention in view of the analysis of these two examples is that the essence of an object is the basis of our cognition of its identity. Any talk about it is tantamount to talking about its nature. This is why I feel justified in using “essence” and “nature” interchangeably. This approach to the concept of essence, which is Aristotelian in character, obviates the need to take into consideration the various views of “essence” and “nature” that dominated philosophical speculation from the days of Plato and Aristotle to the second half of the last century. Its field of reflection is the natural and artifactual objects people create and interact with during their theoretical and practical lives.

However, unlike natural and artifactual objects, human nature does not exist in the world as a kind of given object that exists as an individual identity the way a tree, a car, or an artwork does. In our search for it, we do not encounter it anywhere, either in the sphere of the mind or in the scheme of nature. Nevertheless, it is as real as the reality of the tree, the car, or the artwork not only because it is the source and foundation of the realm of humanity in the amazing richness of its concretizations but also because it is omnipresent in this realm and the source of the identity of every object in it. It is at once embodied in and shines through these objects. Its presence in them is what endows them with a human character. However, if human nature is real, and it is, it should be treated as a *nature*, therefore as a type of reality, although it is not given as a ready made reality; but if it is a nature, we should be able to reflect on it the way we reflect on any other type of reality, examine its structure, and articulate a conception of it. Once more, if it is a reality but does not exist directly to our faculty of reflection, where are we to look for it or identify it? In what sense is it an object of reflection?

Broadly, we examine the nature of the human essence the way we examine the nature of any type of *embodied reality*. For example, the beauty of an artwork is embodied in the formal organization of the artwork. The beauty of the work comes to life in the process of the aesthetic experience. The beauty shines through the dynamic interrelatedness of the elements that make up the aesthetic structure of the work, and the beauty we experience is always the beauty of a particular artwork. However, when we turn our attention to the human essence, we discover that it is embodied in three basic types of reality, each one of which is a class of various objects: first, the individual human being as a cognitive subject; second, the multitude that comprise the human beings in the past and present, and third, the history of human civilization, viz., the works or achievements of human beings in the past six millennia. Although these achievements are different in particulars and types, they are human achievements by virtue of the fact that they embody one and the same essence. This essence shines through their structural form as their distinctive quality.

First, I know what it means for a reality to be human by an examination of my inner, or subjective, self. My body, every experience I undergo, and every action I perform or artifact I create embodies the flare of the human essence that pulsates in every element of the work I accomplish, produce, or create. Beginning with oneself in our attempt to explore the nature of the human essence is not only natural but also reasonably reliable because the structure of my being is given directly to my inquiring mind. But no matter its resourcefulness, we cannot, in this kind of inquiry, be contended with the knowledge derived from self-examination because the individual self is just one reality in which the human essence is embodied. As we shall presently see, this essence is an inexhaustible possibility for realization in different forms and ways. Do we not encounter it in every element of the realm of humanity? Does the human individual not reveal her humanity in limitless forms and ways? Does the creative act of the human individual recognize any limit of envisionment or imagination?

The second type of reality we should consider as a source of our knowledge of the human essence is the plentitude of human beings in their various domains of experience everywhere in the world with a special focus on what they do and how they think, feel, desire, and make decisions primarily because the human essence reveals itself in their subjective world and objectively in their actions and achievements. Every human being is a center of human presence. She is a drop of human life. This drop is a human world. It is private, subjective, and confidential, but as a living world, she reveals herself in her various actions and achievements. Do we not constantly interact and observe other human beings in the sphere of the family, society, workplace, school, religious places of worship, and every institution of the state? Do we not discern the depth and versatility of their humanity in their actions and attainments? How can we achieve this discernment if the humanity we comprehend is not the same humanity we comprehend in the privacy of our souls?

But, third, the fundamental insight implied in the preceding remark, and which functions as an assumption, applies with greater lucidity in our attempt to acquire an adequate understanding of the human essence, when we move our attention to the actions and achievements that make up the essential structure of human civilization. In this realm, we do not observe or interact with human beings individually or collectively, but with their deeds and achievements. What are these deeds and achievements? From one vantage point, we can say that this world is a macroscopic extension of what people do, seek, and achieve, but with one exception. The world of human civilization is an amazing mosaic of universal and significant human achievements, those that matter to human beings in the course of realizing their life projects everywhere in the world. Generally, those achievements reflect the peremptory desires that constitute the human essence. They reflect what human beings can do and create. If we examine these achievements, we discover that they are works of science, philosophy, art, religion, technology, and social organization. We can plausibly assert that the nature of the world of human civilization is the world of the human being writ large mainly because the humanity revealed in them is the humanity of the human individual. We can intuit the dynamics of the human essence, which throbs in the bosom of the human individual, in the story of human civilization. Do we not acquire a depth of self-understanding the more we explore the nature of human achievements in the various fields of human experience? Is the history of these achievements not a mirror in which we see a magnification of our individual

selves? What is the aim of education but the growth of self-understanding? Do we not assume in pursuing this aim that this type of understanding is a necessary condition for achieving our happiness or well-being?

A critic who has been following the thread of my discussion would now intervene: "Can the humanity that is revealed in the cognitive subject, other human beings, and the history of civilization disclose the nature of the human essence in the fullness of its being? How can we say that this essence reveals itself in these three types of reality if we do not assume (1) that the human essence is a subject that presides over the creation of this world and (2) that every human being is a microcosmic subject that presides over its actions, creations, and management of its life? If the human as such is real, it must exist as a reality, and if it manifests itself similarly everywhere in the world, it must be universal – what is the ontological status of the human essence? In what sense is the human individual a human subject if we say that it inheres as a potentiality in the formal organization of the human body, which is a natural reality?"

This line of reasoning, as well as the questions it implies, is reasonable. The countless ways in which humanity is revealed in human achievements cannot suddenly surge into being *ex nihilo*. On the contrary, they are inherently telic, i.e., purposeful, which necessarily implies a power or an agent that consciously, knowingly, and pointedly creates them and underlies their existence. This inference is, first, logically warranted by the fact that every mode of human being and every type of its manifestation is essentially artificial. The concept of artifact implies the concept of an artificer. Humanity is not a natural reality, although nature is its home; it is a created reality. Accordingly, it is appropriate to inquire into the nature of the agent or subject that creates it. Second, the human realm does not, and cannot, exist apart of human beings. If, perchance, they cease to exist, the human world ceases to exist. We not only experience this world as a created reality, but we also experience ourselves as its source. We may argue, as I have been doing, that the human being is its source; still, it is critically important to explore the nature of this source because, as the present analysis shows, the human subject as a creative power is not given to the world as a ready made reality but as a potentiality. When I encounter a human, I do not perceive or discern a cognitive or human subject. All I perceive or discern is a lump of flesh organized in a certain way and moves about in a strange way. What is the nature of the power that makes it move about the way it does?

Although the human essence does not exist concretely as a natural or metaphysical reality anywhere in the universe, as I indicated a moment ago, nevertheless, it exists as a drop of potentiality in the formal organization of the human body; and as a concrete potentiality, in the sense that it is an identity, it exists as a creative, formative, and productive power, that is, as a subject that administers the process of its realization purposefully and volitionally. I characterized it, albeit metaphorically, as a "drop" not only to avoid referring to it as an object, since it is essentially a power but to accentuate the fact that it is also a burst of life and as such, a thrust for being – for continual growth and development in the process of realizing itself as an individual human reality. We may, moreover, characterize it as an "*elan vitale*", a kind of source or *arche* that is formless yet capable of giving rise to a multitude of forms in a variety of ways. These ways of characterizing it are consistent with the being and logic of power as a natural human phenomenon. Is it an accident that philosophers from the days of Plato and Aristotle to the present viewed it as spirit, soul, reason, self, or some

kind of reality that is not physical in nature? This is why it is justifiable to refer to it as a flare, flame, burst, drop, or even as a sun.

Now, what do we mean when we say that the human essence exists concretely as a power inherent in the formal organization of the human body? How does it come into being as a cognitive subject, one that thinks, feels, desires, wills, and acts? Does it exist in some organ or some corner of the body as a lump of flesh? No. No matter its kind, as a power, potentiality does not exist as an independent object. It inheres in the body as an organic whole. It emerges as an identity from the way the human body is organized, unlike the way the body of any other animal organism is organized. It is reasonable to say that it inheres in the dynamics that enable the body to function as a kind of reality the way the aesthetic object, or the human world, of an artwork emerges from the dynamic interrelatedness of the representational elements that constitute its substance as an artwork in the process of the aesthetic experience. The way of organization or relatedness of the various parts of the human body is the womb from which the human essence emerges as a distinctive reality. The event of emergence occurs the moment the human being opens her eyes to the world in the morning and passes into deep sleep the moment it closes them in the evening. This occurrence marks the emergence of consciousness. The human being functions as a cognitive subject and acts from the humanity that constitutes the powers that inhere in her being as a potentiality. The body that was dormant when it was asleep functions according to the will of the cognitive subject the moment it becomes conscious of itself. Our knowledge of it, which is based on self-examination, is very limited. Which cognitive subject can we trust? Although the dynamics of its emergence are shared by all human beings, its details are still the subject of scientific and philosophical study.

The emergence of consciousness is, in fact, the emergence of the human subject that can act according to laws inherent in its being. What emerges is a flare of power. This power does not exist in the body as a physical constituent but in and through the body and functions, not according to the laws that govern the activities of the body as a natural object but as an instrument of the human essence that is immanent in it. This is why we can say that the emergence of the cognitive subject spiritualizes, or humanizes, the human body which it inhabits. The body is transformed into an objectification of the will of the human subject. As a human essence, the subject exists in its objectified mode of being, and the body exists as a human reality. When I stand before a human being as a human subject with the intention of having a conversation with her, do I stand before a mere lump of flesh, or before a human subject? Do I see her merely as a body but primarily as a human reality? On the other hand, do I act as a lump of flesh, or as a human subject? On the contrary, do I not feel that her humanity shines through every part of her body and every bodily gesture she makes? Even when men and women sometimes see each other as sexual objects, do they not engage in this kind of seeing as human realities? Would any one of them treat the other as a manikin or as a biotically engineered being?

“It seems to me,” my critic would at this point of my discussion interject, “that although succinct, your account of the emergence of consciousness is consistent with the recent findings of neuroscience. But these findings are, as far as I know, infant because they do not explain the emergence of the human subject as a cognitive subject and especially as a unique type of reality. I tend to think that the human phenomenon is irreducible to a physical phenomenon, which is

the domain of physical science,. But the human as such transcends, in its existence and nature, the method of the empirical scientist. How can you explain, if you can, the emergence of human reality from the human body, which is essentially a material object? The emergence of self-consciousness seems to be a necessary condition for the existence of the human subject, but is it a sufficient condition? How can we explain the leap, or transition, from the material to the human? This question is a request for an explanation of the nature of the human essence that inheres as a potentiality in the formal organization of the human body, which is material in nature, giving rise to an essence that is not material.” My immediate response to this question is yes. Let me explain and defend this answer.

I shall first point out that the bifurcation of reality into two distinct types, physical and human, according to which neither one is reducible to the other, or there cannot be continuity between them, has been unduly exaggerated and, I think, mistaken. This distinction is philosophically and probably scientifically useful as a basis of explanation, for it enables us to classify the types of objects that make up the human and natural worlds, but it is not consistent with human experience on the ground of living reality where the human and material not only intersect existentially but are continuous with each other. Does the human dimension of the human being not shine in and through the human body? As Schopenhauer argued in detail, in *The World as Will and Representation*, the body is an objectification of the human will. How can that which is natural be transformed into a reality that is not only an image but also the actual reality of the human will? Is this type of transformation not an essential aspect of human experience? Let me illustrate the significance of this foundational intuition with an example³.

Let us ask, what makes an artifact art? Most aestheticians would readily say that the presence of aesthetic qualities in the work is what makes it art; it comes to life as a non-physical quality in the aesthetic experience. But what is the nature of these qualities? How do they exist in the artwork which is given to our sensibility merely as a physical object? Can we experience them by anyone or a combination of the five senses? No. Again, how do they exist in the artifact?⁴ Broadly, we can plausibly ascertain that they come to life as non-physical qualities in the aesthetic experience, that is, when we perceive the work *aesthetically*. First, aesthetic quality is a human quality; it does not exist in the artwork as a sensual element or as a constituent of its physical dimension, and yet, it exists in it, but how? I submit that it exists in it as a potentiality inherent in the dynamic interrelatedness of the elements that make up the work as a representation. Can it come to life in the aesthetic experience if this type of potential does not inhere in the formal organization of the representation or if it cannot be realized in the aesthetic experience under certain conditions of aesthetic perception? Moreover, we experience it as a quality of the artwork, not merely as a subjective feeling. How does it move from the physical object into my experience as a human quality? Again, in what sense or mode does it exist in the physical representation? As I have just indicated, a plausible answer to this question is that it exists not directly in the representation but as potentiality inherent in its formal organization. Artistic form is what artists create – pure form. The form of an object is

³ Schopenhauer, A. *The World as Will and Representation*. New York, 1966, p. 245 ff.

⁴ Mitias, M. *Creativity and Aesthetic Theory*. London, 2022, pp. 69–90.

the language the object speaks – expresses or communicates. The essence of this type of creation consists of translating the artist's vision, emotion, feeling, or experience during the creative process into a non-ordinary language: form. The form is given in the representation, but its mode of organization is not. The capacity of a human emotion, idea, mood, or state of mind to be embodied in a certain formal organization, which is sensible, is, it seems to me, a clear case in which the intersection between the physical and human becomes a continuity in the aesthetic experience: the physical and human are fused and transcended into a unique category or type of reality, viz., experience, and more concretely human experience. When I listen to Beethoven's Ninth Symphony aesthetically and move into the depth of the world of joy that unfolds in my experience, can I be aware of, sense, intuit, or in any way perceive, anything in my physical environment, including my body, and can I be aware of any psychological or intellectual states of mind, or anything that is not an integral part of the unfolding of the world of the music? Am I not one with the music when I am having this type of experience? Is this moment not a flare of experience, of life, of being that transcends the physical and psychological? If you ask me to describe my experience, can I describe it? No, not literally. All I can do is smile and ask you to listen to the symphony aesthetically. How can I describe it if my experience is neither mental nor sensual? But one in which the physical is humanized and the human materialized?⁵

A Concept of Potentiality

However, my critic would remind me that the real question is whether the human essence, which is irreducible to physical terms, can emerge from a physical reality such as the human body. My immediate response is, why not? I have discussed a few examples in which the human emerges from the material. Now I would like to direct my critic's attention to the scheme of nature, which exists to our sensibility as an amazing web of species and sub-species. If we take into consideration the recent findings of biological science, we can characterize this scheme as a process of creative advance, in the sense that it is an evolutionary process. Biological species emerge from existing biological species under certain natural conditions. These conditions are creative in character. The newly emerging species always exists as a potentiality in the species from which it emerges. Can a species such as lions emerge from a species such as water or apple trees? The potentiality of any species or object inheres in the formal organization of the members of existing species or objects. Regardless of whether it is natural or human, the form of an object is a dynamic organization of elements. These elements are held together by virtue of the dynamic nature of the relations that constitute the structure of the object. Dynamism is a necessary condition for the possibility of any kind of creation and any kind of change. This aspect is inherent in the structure of reality and indispensable for the possibility of change. If, for some reason, it vanishes from the universe, material reality collapses. I would not be amiss if I said that it is not only the impetus but also the moving force of any type of change, evolution, development, or creation⁶.

⁵ See: *Ibid.*, pp. 91–123.

⁶ Cf.: Whitehead, A.N. *Process and Reality*. New York, 1929, pp. 21–26, 86, ff.

The kind of reality that emerges in the human or natural realm depends on the kind of potentiality that inheres in the object which gives rise to it. A certain species of apple trees is a potential for a variety of apple species. The new species emerges from an existing species of apples; it cannot emerge from a species of rocks or lions. It is critically important at this point of my discussion to spotlight the phenomenon of potentiality. What type of reality is this phenomenon? What do we mean when we speak of potentiality? The word “potentiality” is derived from the Latin *potens*, preposition of *posse*, “to be able”, which derives from *potis*, “able”. A potent object is powerful, and potentiality signifies power. Broadly, “potentiality” connotes “the state or quality of being potential; possibility of becoming, developing” (WNWCD). It does not exist as a perceptual mental or physical reality but as a latent – hidden or invisible – quality. Implied in this characterization is that potentiality does not exist in an object or individual reality but is always a quality inherent in an object. For example, we do not stumble on it in our observation of any natural environment. However, it does not inhere in the object as perceptible quality, which one can perceive by one or more senses, but in the *dynamic interrelatedness* of the elements that make up the essential structure of the object. It derives its identity from the nature of the object and the way it is organized or formed.

From the standpoint of biological science, the human species as we know it in its present stage of development has emerged from a less-developed human species, which, in turn, emerged from a less-developed species. There was a point of evolution at which the human species, which may be characterized as primitive compared to its present form, emerged from an undeveloped human species. Every new kind of species emerges, under appropriate material conditions, from an earlier or less developed or structurally different species. The impetus of development inherent in the dynamic interrelatedness of the essential structure of the previous species is the type of potentiality latent in this very structure. We may palpably theorize that the evolution of human nature as it now exists in the scheme of nature emerged from the potentiality that inhered in the same species. Although the human nature that prevails in the human species at present is, in principle, the same as the one that prevailed in the human species millennia ago, nevertheless, it is far more developed than it had ever been. I think it will continue to grow in complexity and creativity with the gradual growth and development of the human and natural conditions of life.

Structure of Human Nature: Emergence of Values

The purpose of the preceding excursion into the concept of evolution, which is familiar to students of science, philosophy, theology, and ordinary people, is only to underscore the reasonableness of the claim that the human species can, in principle, emerge from a non-human species, thanks to the dynamical nature of reality. Now, we can ask in the spirit of my critic’s query, how does the essence which exists as a potentiality in the formal organization of the human body come into being as a living reality when it becomes conscious of itself and the world around it? Let me at once state that, as a flash, impulse, or burst of power, a potentiality is a possibility for a multitude, and in some cases as an infinite, number of realizations in various forms and ways. For example, a rock that sits on the side of a mountain has the potential for realization as

a building block, statue, monument, or weapon. This feature is an essential property of the concept, or universal, of any type of reality, to which I have already alluded in the context of my elaboration of the concept of human essence. We may view it as a source that gives rise to different types of objects or formations. In itself, it is pure and formless, but it is capable of being a condition for the possibility of a plentitude of formations. As a universal, it expresses a necessary condition for the creation of novel objects. The presence of these elements in an object is the basis of its inclusion in a class. For example, the different types of apples we see in the marketplace are apples because they possess the essential elements of the general or universal concept or phenomenon of "apple". As we see, the universal provides the basic structure that constitutes the identity of an object: to know an object is to know all the features it reveals in experience.

Now, when I say that the human essence emerges from the formal organization of the human body, I mean that its essential structure is a potentiality for the emergence of certain essential elements or functions, which are, in turn, potentials for the emergence of elements or powers that constitute the human essence. The possibility of this two-fold emergence in the evolution of the human species, which was not simple or straightforward, did not happen in one eruption, surge, or sudden appearance but gradually under certain material conditions. The essence that emerges from the way the human body functions and develops in accordance with the logic, powers, and demands of the human body; its domain action and creation is the body. It cannot transcend its physical and potential capacities. The identity of the human essence is an emanation from these capacities.

The time is now ripe to ask more directly, what are the elements that constitute the structure of the human essence as a potentiality inherent in the body? How do these elements come to life as concrete, active, and constitutive components of the living human individual? I raise these questions because the human essence exists as a power inherent in the formal organization of the body. However, it does not exist as a simple, or pure but, as I indicated earlier, as a possibility for realization in various modes of being. What are these modes? Let me first point out that the constitutive components of the structure of the human essence are emergent from the human essence as a potentiality; they express the fundamental impulse of the human body, viz., the impulse to life. Its presence in this kind of body in contrast to the rest of the animal family, transforms the biological impulse to life to a human impulse to life. Human beings do not merely aim to live as lumps of flesh but as *human lumps of flesh*. The body is transmuted into a means, or materiel, indeed into an extension of the human being as a human reality. A comprehensive examination of the three manifestations of the human essence, namely, the cognitive subject, the human other, and the history of civilization, will show that the constitutive elements of the human essence are five primary capacities, powers, or urges: thinking or intellect, feeling or affection, volition or choice as the basis of being or living.

These urges are thrusts – a cry for realization or being. We may characterize them as *peremptory desires* because they are insistent and cannot be resisted without the possibility of either failure, loss, or penalty, mainly because they are emanations from the potentiality that gives rise to the human essence. As urges, they are telic in character. They are types of appetite. The word "appetite" comes from the Latin *appetitus*, "eager desire for," that is, a desire to satisfy an urge or craving. Although they are distinguishable, they exist as the unity of the human

essence. They are interdependent. They imply each other. They derive their unity from the human essence as a potentiality.

Desire implies lack – need or want – and lack implies a craving for satisfaction. One desires something she does not have, and what she desires inheres in the essential nature of the desire as a craving. Essential or primary desires are needs; they are necessary for survival. One cannot feel satisfied or satiated until she fulfills her desires or, in some way, silences them. For example, the desire for food or drink is necessary for survival, the desire for social existence is necessary for the satisfaction of one's social nature or impulse, and the desire for knowledge, beauty, and love is necessary for human growth and development. We can choose to fulfill our desires in various ways and measures, but we cannot choose to ignore, neglect, or marginalize them.

Now what do the peremptory desires that make us the structure of human essence aim at? What do they want? It is, I think, appropriate to propose that the objects at which peremptory desires constitute the human essence, which inheres in the human body as a potentiality and aims *at values*. The crystallization of these values as principles of action marks the emergence of human nature as a type of reality that emanates from the formal organization of the human body. Intellect aims at knowledge or truth; affection aims at goodness, religiosity, and beauty; and volition aims at freedom and being. If we reflect on the driving forces of our lives theoretically and practically, we discover that they aim at these values and their derivatives. For example, the value of truth embraces values such as wisdom, sound judgment, open-mindedness, or integrity; goodness embraces values such as justice, friendship, honesty, or courage; beauty embraces values such as grandeur, tragedy, or loftiness; religiosity embraces values such as mercy, piety, humility, or faith; and freedom embraces values such as individuality, success, prosperity, or progress. If we turn our attention to the various domains of human inquiry, we discover that they comprise philosophy, science, religion, technology, and art. Philosophy aims at understanding the nature of the meaning of existence in general and human existence in particular; science aims at understanding the nature of matter, life, and consciousness; art aims to explore the nature of human and natural existence; and technology aims to translate the truth of the scientist, philosopher, and the artist into means of promoting the well-being of people in the various spheres of their lives. Any discourse about any dimension of human life is at the bottom, a discourse about these peremptory desires and the values they aim at.

The Idea of Value

We can plausibly argue that human values emerge as existential responses to the peremptory desire that constitute the human essence because they are indispensable for human being and flourishing. They do not exist as finally definable aims because the spiritual and material conditions of life are variable and constantly changing. Human beings invariably strive to understand them and try to appropriate them for their growth and development. This is why the concept of value is treated as a general, universal, or schema. This way of viewing it is consistent, and in fact expresses, the meaning of potentiality as a possibility for inexhaustible realization in different forms and ways. Is there one way of loving a human being? Yet, all acts of love share the essential elements of the concept

of love as a schema: the desire for union, being-with, sharing, affection, or self-completion.

The word “value” comes from the French *valu*, preposition of *valooir*, “to be strong, be worth, and from the Latin *valere*, which derives from *wal*, “be strong”. I emphasize this twofold root of “value” to spotlight two of its connotations, importance and power. Value is not merely an aspect of an object but also a power, the kind of power that expresses the essential demand of the human essence and plays a creative, formative role in human experience. A valuable object does not only embody a certain value but also a power that inclines the human individual to seek or desire it. How can one aim at an object if it is not important and desirable? What is desire but an urge or a drive? Again, how can it perform this function if it is not capable of satiating the impulse to human growth and development? When I stand before an aesthetically beautiful artwork, do I not feel the power and significance of this beauty the moment I begin my aesthetic penetration of its artistic depth? When the human warmth of my friend enfolds me in a moment of loneliness or dejection, do I not feel the power and significance of his or her love for me? When I contemplate the amazing order of nature, do I not feel the power and significance of the being that shines through this order? By the same token, do I not feel the power and significance of these values?

The source of the feeling of self-fulfillment and elation or the feeling of forlornness and anxiety or absence originates from the fact that value is a potential meaning. *Realized value is realized meaning*. We feel satisfied when the value we seek is realized and frustrated when it is not. The experience and attainment of meaning are, as I have just indicated, the *raison d’etre* of the being of the human as such, regardless of its kind or mode of being. They exist as responses to the peremptory desires that constitute the structure of the human essence because the process of their realization is the medium in and through which human meaning is attained. Having reflected deeply on the meaning of existence in general and the meaning of human existence in particular, Aristotle declared in the *Nicomachean Ethics* that the highest end or good of human life is happiness⁷. However, we may ask ordinary people and philosophers, as he did, “What is the nature of happiness?” Well, what is happiness but the unity of the meaningful experiences human beings undergo during their theoretical and practical lives?

Abbreviations

WNWCD – *Webster’s New World College Dictionary*, ed. by M. Agnes, D.B. Guralnik, 4th ed. Cleveland, OH: Webster’s New World, 2001.

References

- Hamilton, E. & Cairns, H. (eds.) *Plato, The Collected Works of Plato*. New York: Pantheon Books, 1961.
- Mitias, M. “What Makes an Experience Aesthetic”, *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 1982, Vol. 42, No. 2, pp. 157–169.
- Mitias, M. *Creativity and Aesthetic Theory*. London: Cambridge Scholars Publ., 2022.
- Ross, D. (tr.) *Aristotle, Nicomachean Ethics*. New York: Regnery Publ., 1998.

⁷ Aristotle, *EN*, 1095a–1102b7.

Schopenhauer, A. *The World as Will and Representation*, transl. from the German by E.F.J. Payne. New York: Dover Publications, 1966.

Whitehead, A.N. *Process and Reality*. New York: Macmillan, 1929.

Генезис человеческих ценностей

Майкл Х. Митиас

Почетный профессор философии. Милсапс Колледж (Миссури, США). Millsaps College, Department of Philosophy. 1701 North Street, Jackson, MS 39210, USA; e-mail: hmitias@gmail.com

Тезис, который я разъясняю и отстаиваю в этой статье, состоит в том, что человеческие ценности возникают как экзистенциальный ответ на императивные стремления, или основные человеческие побуждения, составляющие базовую структуру человеческой природы, или человеческой сущности, которая заложена как потенциальность в конституции человеческого тела. Этот тезис подразумевает, что адекватное понимание феномена ценности должно основываться на разумном изучении не только его воплощения в эстетических, моральных или культурных объектах или видах деятельности, но и динамики его возникновения. Мы не можем адекватно постичь феномен во всей полноте его бытия, если не понимаем его с точки зрения его структуры, предпосылок, воздействий и условий, при которых он возникает. Статья состоит из двух частей. В первой части я обсуждаю концепцию потенциальности, уделяя особое внимание тому, что для человеческой сущности означает существовать как потенциальность в конституции человеческого тела. Во второй части я утверждаю, что человеческая природа – это, по сути, сила. Ее основная структура состоит из императивных стремлений: интеллекта, привязанности и воления. Их живое единство составляет сущностную структуру человеческой природы. Объектами, на которые направлены эти стремления, являются человеческие ценности: эстетические, религиозные, познавательные, моральные, культурные и индивидуальные. Они проявляются как потенциальность в человеческом теле, как план действий в человеческом опыте и как смысл – в человеческой жизни.

Ключевые слова: ценность, человеческая природа, потенциальность, возникновение, опыт, человеческий смысл

Для цитирования: *Mitias M.H. Genesis of human values // Философский журнал / Philosophy Journal. 2025. Т. 18. № 2. С. 163–177.*

РЕЦЕНЗИИ И ОБЗОРЫ

Д.Б. Поляков

БЕЗВЛАСТИЕ ВООБРАЖЕНИЯ РУССКИХ АНАРХИСТОВ

Рец. на кн.: *Герасимов Н.* Убить в себе государство. Как бунтари, философы и мечтатели придумали русский анархизм. М.: Individuum, 2024. 352 с.

Поляков Дмитрий Борисович – кандидат философских наук, доцент. Санкт-Петербургский государственный институт психологии и социальной работы. Российская Федерация, 199178, г. Санкт-Петербург, 12-я линия Васильевского острова, д. 13, лит. А; e-mail: poldmit89@mail.ru

Предлагаемая рецензия посвящена вышедшей в декабре 2024 г. книге Н. Герасимова «Убить в себе государство. Как бунтари, философы и мечтатели придумали русский анархизм». Книга в увлекательной форме знакомит читателя как с известными фигурами русского анархизма рубежа XIX–XX вв., так и малоизвестными персоналиями этого направления радикальной общественной мысли. Не представляя собой собственно научной монографии, рецензируемая книга тем не менее раскрывает содержание ряда философских понятий и направлений, связанных не только с анархизмом как таковым, но и с указанной эпохой в целом. В контексте русской истории и культуры, зачастую конструируемых государством, идеи и практики анархистов предстают обратной стороной, изнанкой российской государственности. При этом политическая сторона русского анархизма служит в книге скорее фоном, на котором автор стремится высветить именно философские основания теории безвластия и безгосударственности. Акцент на философии, с точки зрения автора рецензии, как раз и проблематизирует дистанцию между двумя анархизмами, политическим и философским, которые в случае с отдельными мыслителями и их концепциями образуют между собой напряжение. Одним из достоинств книги рецензент считает потенциальное развитие темы соотношения философских идей русских анархистов указанного периода и ряда направлений современной философии – соотношение, которое в книге обозначено лишь пунктирно. Кроме того, книга Н. Герасимова косвенно ставит вопрос об утопическом воображении и его роли в формировании критического мышления.

Ключевые слова: русский анархизм, государство, власть, философский анархизм, утопия

Для цитирования: *Поляков Д.Б.* Безвластие воображения русских анархистов // Философский журнал / Philosophy Journal. 2025. Т. 18. № 2. С. 178–183.

Пока есть на земле хоть сколько-нибудь людей,
не обладающих *вовсе никакой властью*,
рано еще отчаиваться окончательно.

Э. Канетти¹

Книга, о которой пойдет речь, вышла под занавес года, в котором исполнилось 210 лет со дня рождения М.А. Бакунина (1814–1876) – одного из ярчайших революционных мыслителей, чье имя стало чуть ли не синонимом к словосочетанию «русский анархизм». Скорее всего, такой символической привязки не подразумевали ни автор, ни издатели – Бакунину в книге посвящены лишь скудные полторы страницы во введении. И все же этот момент важно зафиксировать хотя бы потому, что именно Бакунин своей жизнью и своими сочинениями положил начало той традиции радикальной мысли, носителями которой (или как минимум попутчиками) предстают главные герои этой книги – бунтари, философы и мечтатели конца XIX и первой половины XX в. Именно в этот хронологический срез преимущественно и укладывается обозначенная Н. Герасимовым «дорожная карта» русского анархизма.

Фигуры этой карты – за исключением именитых столпов отечественной философии вроде П.А. Кропоткина, Л.Н. Толстого и Н.А. Бердяева – широкому кругу читателей малоизвестны, а то и неизвестны вовсе. При этом достоинство книги заключается не только в извлечении из разных источников тех или иных жизнеописаний, но и в демонстрации оригинальных философских концепций и интуиций забытых мыслителей – забытых не то чтобы объективно, но скорее через целенаправленное вытеснение из политико-философского дискурса господствовавшей в СССР идеологией, которая попросту не могла допустить существования альтернативы самой себе, хотя бы и в форме философских идей.

Обозначенный во вводной части книги акцент именно на философии сразу же намекает на некое напряжение между философским анархизмом и анархизмом политическим. Знакомясь с изложенными в тексте биографиями и идеями, мы замечаем, как в некоторых случаях это напряжение сглаживается, в других же – приводит к полной рассинхронизации. Так, позитивистско-эмпирическая гносеология и эволюционная этика взаимопомощи Кропоткина органично вплетаются в его проект анархо-коммунизма, нацеленный на выстраивание децентрализованной, федеративной сети самоуправляемых общин; феминистская оптика Э. Гольдман, направленная на высвобождение женской субъектности, неотделима от анархистской политики преодоления государства, которое прямо или косвенно воспроизводит и поддерживает патриархальные порядки.

С другой стороны, мистические анархисты Г. Чулков, Вяч. Иванов и другие с их декадентской концепцией неприятия мира не были вовлечены в антиавторитарную политическую практику, по-видимому, слишком мирскую и светлую в сравнении с их философскими и эстетическими «скитаниями духа»; биокосмисты грезил о бессмертии человека как о наивысшем выражении анархии (победе над властью биологической природы), считая все существовавшие на тот момент формы анархизма недостаточными, «незрелыми». Другими словами, собственно политическое в этих случаях

¹ Канетти Э. Человек нашего столетия. М., 1990. С. 284.

вытесняется властью – или, скорее, безвластием – воображения, не лишённого, впрочем, своей специфической логики. Герасимов, например, суммирует аргументацию анархо-мистиков в пользу иррационализма следующим образом: «Как можно помыслить общество без власти и государства, полагаясь на разум? Сама идея безвластия уже мистична, иррациональна и не поддается научному объяснению. Здравый смысл, напротив, подсказывает, что власть рационально обоснована и необходима <...> Создать свободное общество можно только при помощи мистической культуры, противопоставляющей себя тому, что люди привыкли называть “рациональным”» (с. 123–124).

Интересно отметить, что указанное напряжение между философским и политическим анархизмами или даже их взаимное ускользание лишь сравнительно недавно стало привлекать внимание исследователей. Из относительно недавних примеров проблематизации этой нестыковки можно назвать работу К. Малабу, которая обнаруживает «философскую анархию» в текстах Ж. Деррида, М. Фуко, Ж. Рансьера и других континентальных мыслителей, фиксируя при этом их обособленность от политических манифестаций анархизма². Ранее ту же нетождественность высвечивал П. Маклафлин, описывая философский анархизм как преимущественно академическое предприятие и процесс аргументации, из которой логически может вытекать (что не гарантировано) обязательство того или иного политического действия³. В книге «Убить в себе государство» эта неоднозначная интеракция прописана скорее по касательной и, конечно, не является ее главной темой. И все же в контексте именно русского анархизма XIX–XX вв. описанная (рас)согласованность наводит на интересные соображения.

В русской философии указанного периода – скажем, в лице того же Бердяева – нередко можно встретить описание амбивалентности русской культуры и народного характера, которая в числе прочего подразумевает парадоксальное сочетание бунтарства и нигилизма, с одной стороны, и раболепия, пассивности и покорности, с другой. Изнанкой же российской государственности при такой амбивалентности оказывается мятежная воляница и анархия, которая в политическом изводе превращается в соответствующее революционное движение со своими проектами переустройства общества на началах свободы и равенства – так обретает свою теоретическую форму идея безгосударственности или политический анархизм. И вот уже в качестве его изнанки или, что вернее, в результате его собственной экстремальной логики проявляется нечто более субверсивное, чем отрицание государственных и капиталистических порядков. «Анархизм в России, – пишет Герасимов, – перестал быть всего лишь политической теорией и превратился в культуру духовного бунта против любых форм угнетения» (с. 15). И далее: «Анархисты не получили бы славы главных радикалов, если бы ограничились отрицанием одного лишь государства. В первую очередь они отрицают саму власть, а уже потом – государственный аппарат» (с. 16). Насколько неуловимым и сложным является определение власти как таковой, настолько же разноплановыми оказываются тактики борьбы с ней – этические, эстетические, религиозные, языковые и т.д. Одного лишь политического радикализма русским анархистам начала XX в.

² Malabou C. Stop thief! Anarchism and philosophy. Cambridge; Hoboken (NJ), 2023.

³ McLaughlin P. In Defence of Philosophical Anarchism. London, 2010. P. 13–32.

становится недостаточно. Так, в ряде случаев и возникает напряжение между политическим (закрывающимся в соответствующей сфере) и философским (расширяющим пространство мысли и экспериментирования) анархизмами, между бунтом и еще более глубоким бунтом.

С философской точки зрения рассматриваемая нами книга интересна еще и тем, что служит замечательной иллюстрацией к той емкой характеристике, которую дает анархизму британская исследовательница Р. Кинна: «Одно из достоинств анархизма заключается в том, что в нем нет и намека на “тайное знание” – ни до, ни после подведения под него теоретических основ. Именно поэтому я убеждена, что анархизм тесно связан с целым спектром неанархических идей и практик»⁴. Действительно, мысль русских анархистов активно извлекает конструктивные (как, впрочем, и деструктивные для власти) идеи из разных направлений философии той эпохи – нищезнания, бергсонизма, фрейдизма и т.д., – благодаря чему сама эта мысль, и на этом автор периодически заостряет наше внимание, предвосхищает в отдельных вопросах грядущую философию – экзистенциализм, постструктурализм, трансгуманизм, акторно-сетевую теорию и др., не говоря уже о современных формах и направлениях самого анархизма. И в этом, безусловно, просматриваются значимые исследовательские перспективы. Книга, по сути, задает импульс к раскрытию плодотворной историко-философской темы, касающейся соотношения анархизма с перечисленными концепциями. При этом задача такой потенциальной работы – не только осветить забытые имена и концепции, но и реактуализировать их, вписать в современность таким образом, чтобы они сами стали ценными ресурсами для производства новых концепций уже в нынешнюю эпоху.

В этой связи, как ни странно, еще одним достоинством книги Герасимова можно назвать то представление об утопичности мышления ее героев, которое почти автоматически складывается от знакомства с их идеями. В довольно циничной и узкопрагматичной повседневности всякий утопизм принято высокомерно отбрасывать, и в этом, пожалуй, ярче всего выражается дефицит воображения, маскируемый под реализм и трезвую оценку обстоятельств. И все же погружения в нарративы, предлагающие альтернативные модусы бытия в мире, важны и нужны как минимум по двум причинам: во-первых, чтобы не допустить полного паралича способности мечтать и, во-вторых, чтобы острее и точнее фиксировать несовершенство существующего на контрасте с желаемым. Не в этом ли втором случае заключается критическая функция философии как таковой? Смысл и даже практическое назначение утопии заключается не только и не столько в демонстрации несуществующего места и идеального социального строя, сколько в том, чтобы, дистанцируясь от господствующего порядка, взломать или как минимум поставить под вопрос его мифологию, которая в конечном счете и определяет, какой мир возможен, а какой «утопичен». Этот положительно понимаемый утопический импульс, который рассматривается в книге как двигатель судеб и проектов русских анархистов, а также, по-видимому, не чужд самому автору, является, на наш взгляд, еще одним показателем актуальности и философской значимости этого текста.

Наконец, привлекает внимание вынесенная в заглавие книги строчка из песни Е. Летова, расшифровкой которой, очевидно, и является весь текст.

⁴ Кинна Р. Никакой власти. Теория и практика анархизма. М., 2022. С. 17.

Но если коротко, что же это означает – убить в себе государство? Автор в заключении описывает эту процедуру следующим патетическим образом: «Убить в себе государство значит уничтожить в себе желание властвовать над другими и наживаться на других. Убить в себе государство значит встать на путь взаимопомощи и солидарности. Убить в себе государство значит выбрать свободу» (с. 316). Однако – и сам текст наводит на эту мысль – убить в себе государство таким способом еще недостаточно. Нужно что-то делать с его останками, которые вшиты в историю, язык, воображение и повседневные практики большинства людей. Именно с этими, куда более тонкими, материями власти пытаются разобраться фигуры предлагаемой нам «дорожной карты русского анархизма» – бунтари, философы и мечтатели.

Список литературы

- Герасимов Н. Убить в себе государство. Как бунтари, философы и мечтатели придумали русский анархизм. М.: Individuum, 2024.
- Канетти Э. Человек нашего столетия / Пер. с нем. С. Шлапоберская, С. Власова и др. М.: Прогресс, 1990.
- Кинна Р. Никакой власти: Теория и практика анархизма / Пер. с англ. О. Корчевская. М.: Альпина нон-фикшн, 2022.
- Malabou C. Stop thief! Anarchism and philosophy / Transl. by C. Shread. Cambridge; Hoboken (NJ): Polity Press, 2023.
- McLaughlin P. In Defence of Philosophical Anarchism // Anarchism and Moral Philosophy / Ed. by B. Franks, M. Wilson. London: Palgrave Macmillan, 2010. P. 13–32.

The powerlessness of Russian anarchists' imagination

Book review: N. Gerasimov, *Killing the State Within. How Rebels, Philosophers, and Dreamers Invented Russian Anarchism*. Moscow: Individuum, 2024. 352 pp.

Dmitry B. Polyakov

Saint Petersburg State Institute of Psychology and Social Work. 13, 12 Vasilyevsky Island line Str., Saint Petersburg, 199178, Russian Federation; e-mail: poldmit89@mail.ru

The proposed review discusses the N. Gerasimov's book "Killing the State Within. How Rebels, Philosophers, and Dreamers Invented Russian Anarchism," published in December 2024. The book introduces the reader in an engaging manner to both famous figures of Russian anarchism at the turn of the 19th and 20th centuries, as well as little-known personalities of this trend of radical social thought. Without being a scientific monograph, this book nevertheless reveals the contents of a set of philosophical concepts and trends associated not only with anarchism as such, but also with the aforementioned era as a whole. In the context of Russian history and culture, often constructed by the state, the ideas and practices of anarchists appear as the other side or the reverse of Russian statehood. At the same time, the political side of Russian anarchism serves in the book rather as a background against which the author seeks to highlight precisely the philosophical foundations of the theory of anarchy and statelessness. From the point of view of the author of the review, the emphasis on philosophy problematizes the distance between the two anarchisms, political and philosophical, which in the case of individual thinkers and their concepts form a conflicting tension between themselves. The reviewer considers one of the merits of the book to be the potential development of the theme of the relationship between the philosophical ideas of Russian anarchists of the specified

period and a series of trends in modern philosophy – a relationship that is only indicated dotted in the book. In addition, N. Gerasimov's book indirectly raises the question of utopian imagination and its role in the formation of critical thinking.

Keywords: Russian anarchism, state, power, philosophical anarchism, utopia

For citation: Polyakov, D.B. "Bezvlastie voobrazheniya russkikh anarkhistov" [The powerlessness of Russian anarchists' imagination], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2025, Vol. 18, No. 2, pp. 173–183. (In Russian)

References

- Gerasimov, N. *Ubit' v sebe gosudarstvo. Kak buntari, filosofy i mechtateli pridumali russkii anarhizm* [Killing the state within. How rebels, philosophers, and dreamers invented Russian anarchism]. Moscow: Individuum Publ., 2024. (In Russian)
- Canetti, E. *Chelovek nashogo stoletiya* [The man of our century], transl. by S. Shlapoberskaia, S. Vlasova etc. Moscow: Progress Publ., 1990. (In Russian)
- Kinna, R. *Nikakoi vlasti: Teoriya i praktika anarhizma* [No Authority: The Theory and Practice of Anarchism], transl. by O. Korchevskala. Moscow: Al'pina non-fikshn Publ, 2022. (In Russian)
- Malabou, C. *Stop thief! Anarchism and philosophy*, transl. by C. Shread. Cambridge; Hoboken, NJ: Polity Press, 2023.
- McLaughlin, P. "In Defence of Philosophical Anarchism", *Anarchism and Moral Philosophy*, ed. by B. Franks, M. Wilson. London: Palgrave Macmillan, 2010, pp. 13–32.

В.Н. Жуков

МИР ФИЛОСОФИИ ОТ А ДО Я: КАКИМ ЕГО ВИДИТ РОССИЯ

Рец. на кн.: Философский словарь / Под ред. А.А. Гусейнова и Ю.Н. Солодухина; сост. П.П. Апрышко, А.П. Поляков, С.М. Малков. 10-е изд., дораб. и доп. М.: Мир философии; Алгоритм, 2024. 975 с.

Жуков Вячеслав Николаевич – доктор философских наук, доктор юридических наук, профессор. Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119991, г. Москва, Ленинские горы, д. 1; e-mail: office@law.msu.ru

В статье рассматривается 10-е издание «Философского словаря», вышедшего в 2024 г. под редакцией академика РАН А.А. Гусейнова и Ю.Н. Солодухина. Отмечается, что авторам словаря удалось адекватно отразить достигнутый уровень развития философской мысли в стране и в мире, доказательно, понятно и не прибегая к упрощениям. Отличительная черта данного издания – создание максимально возможной полной картины современной мировой философии: ее актуальной проблематики, направлений исследований, специфики новейших философских течений, основных идей их признанных ведущих представителей. По сравнению с предыдущим 9-м изданием добавлено много новых статей. Фактически словарь представляет собой издание энциклопедического типа. К несомненным достоинствам «Философского словаря» следует отнести значительное количество статей, посвященных развитию философии в культурно-исторических регионах и странах.

Ключевые слова: философский словарь, русская философия, советская философия, Гусейнов, философские направления, история философии

Для цитирования: Жуков В.Н. Мир философии от А до Я: каким его видит Россия // Философский журнал / Philosophy Journal. 2025. Т. 18. № 2. С. 184–191.

Недавно вышло в свет десятое издание «Философского словаря»¹. Цифра, позволяющая говорить о юбилее. И действительно, философскому сообществу есть что отмечать. «Философский словарь» – наследник и продолжатель «Краткого философского словаря», который впервые вышел в свет в далеком 1939 г. Всего состоялось четыре его издания общим тиражом свыше 1 млн экземпляров.

¹ Философский словарь / Под ред. А.А. Гусейнова и Ю.Н. Солодухина. 10-е изд., дораб. и доп. М., 2024.

В 1963 г. словарь был существенно переработан и выпущен в свет под названием «Философский словарь». До 1968 г. он выходил под общей редакцией профессора М.М. Розенталя и академика АН СССР П.Ф. Юдина. С 1980 г. общую редакцию словаря осуществлял академик АН СССР И.Т. Фролов. Под его руководством была проведена работа по четкому отделению собственно философии, ее категорий, проблем от далеко не всегда уместных идеологических и политических наслоений, сделан акцент на месте и смысле бытия человека в мире как главного вопроса философии, усилено внимание к анализу взаимосвязей философии с естественными, социальными, гуманитарными науками, культурой. Словарь получил общественное признание как одно из самых авторитетных изданий по философии, органично соединяющее в себе высокий теоретический уровень освещения с ясностью, доходчивостью изложения.

Философские словари – не просто справочные издания. Они являются индикатором уровня развития как философской мысли конкретной страны, так и интеллектуального, культурного уровня общества в целом. Индикатор очень точный. И то, что в нашем Отечестве выпуск философских словарей – традиция, насчитывающая без малого столетие, что, несмотря на все перипетии, с которыми страна сталкивалась в этот период, словарь сохранился и востребован, говорит о том, что Россия жила и живет богатой, насыщенной духовной жизнью.

Общественный запрос на такого вида издания возрастает. Причин тому несколько. Это прежде всего гигантский рост информации, в том числе в философии, в естественных и социальных науках. В такой ситуации специалистам, широкой читательской аудитории необходим навигатор, позволяющий верно ориентироваться в информационном потоке. Второй я фактор – возрастающая сложность современного мира. Он стремительно меняется. Человечество обретают новые возможности развития и вместе с тем сталкивается с новыми вызовами и угрозами. В первую очередь именно философия призвана осмыслить происходящие перемены, дать если не исчерпывающие ответы на возникающие вопросы, то как минимум наметить пути их поиска.

Философский словарь выполняет эту миссию, так как являет собой хранилище главных результатов, достигнутых наукой, мировым сообществом в решении данной задачи. При этом он должен представить их на современном уровне, точно, понятно для как можно более широкой аудитории и вместе с тем без какой-либо примитивизации.

Оглядываясь назад, мы видим, что стоявшему у истоков словаря «Полигиздату», а в последующем издательствам «Республика» и «Мир философии», авторам словаря удавалось и удается успешно справляться с этой проблемой адекватно отражать достигнутый уровень развития философской мысли в стране и в мире и вместе с тем вводить в эту сложную область знаний, не прибегая к упрощениям, делая это понятно, доказательно, с уважением к читателю.

Десятое издание «Философского словаря» – наглядное тому подтверждение. Специфика философии в том, что ее базовые проблемы неизменны. Время, происходящие в мире изменения меняют их трактовку, но не сами проблемы. А потому современная теоретическая философия есть в значительной мере не что иное, как совокупность идей, положений, концепций, представляющих собой результат анализа не только реалий нашего времени,

но и интеллектуального наследия предшествующих поколений философов. И философское образование, и философское исследование неизменно покоятся, строятся на истории философской мысли, конкретной философской проблемы, подходов к ее решению. Закономерно, что историко-философское наполнение словаря – важнейшая его составляющая, основной показатель качества издания.

Понятно, что выполнение этого условия предполагает наличие в стране историко-философской школы, соответствующих специалистов высокого уровня. Все издания «Философского словаря», включая десятое, – убедительное свидетельство того, что Россия, российская школа истории философии этому требованию отвечает в полной мере. Здесь у нас давняя и прочная традиция. Еще в позапрошлом веке вышли в свет «История философских систем» в двух книгах (1818); «Лексикон философских предметов» (1845); «Философский словарь, или Краткое объяснение философских и других научных выражений, встречающихся в истории философии» (1876), ряд других изданий. Большое внимание истории философии уделено в «Энциклопедическом словаре» Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона, 1890–1904, и в «Новом энциклопедическом словаре» тех же издателей, 1911–1916. Заметным событием стал «Философский словарь: Логика, психология, этика, эстетика и история философии» Э.Л. Радлова (1913).

Традиция глубокого изучения истории мировой философии сохранилась и в советское время. В 1960–1970 гг. в СССР была издана 5-томная «Философская энциклопедия». Она явила собой, по сути, своего рода прорыв на качественно новый уровень в сфере справочных изданий по философии. Хотя издание не было полностью свободно от идеологических установок того времени, но тенденция движения в сторону большей научности в энциклопедии выражена отчетливо. Советская философия предстает в энциклопедии как живая, развивающаяся теория, а мировая философия (в том числе современная западная) излагается достаточно полно и объективно. На основе энциклопедии был создан «Философский энциклопедический словарь» (1987, 2-е изд. 1989), получивший положительную оценку советского философского сообщества, специалистов других областей знания, массового читателя.

Следующий важный этап – выпуск «Новой философской энциклопедии» (в 4 т., 2000–2001), где авторы, опираясь на опыт первой «Философской энциклопедии», сумели отразить современный уровень философского знания. Среди других трудов следует назвать также неоднократно переиздававшийся «Словарь философских терминов» под редакцией профессора В.Г. Кузнецова (2004), а также энциклопедические издания «Индийская философия» (2009), «Энциклопедия буддизма» (2016), «Античная философия: Энциклопедический словарь» (2008), «Этика: Энциклопедический словарь» (2001), «Энциклопедия эпистемологии и философии науки» (2009) и др.

В последние годы вышли в свет специальные справочные издания, посвященные русской философии: «Русская философия: Словарь» (1995); «Русская философия: Энциклопедия» (2007; 5-е изд. 2024); словари П.В. Алексеева «Философы России XIX–XX столетий: Биографии, идеи, труды» (1999, 4-е изд. 2002) и «Философы России начала XXI столетия: Энциклопедический словарь» (2009), труд Б.В. Емельянова «Русская философия: Словарь персоналий» (2019) и др.

Настоящий «Философский словарь» воспроизводит пласты философской культуры, сложившейся в нашей стране в советский и постсоветский

периоды. Его авторами являются философы разных поколений, в том числе видные ученые С.С. Аверинцев, В.Ф. Асмус, А.С. Богомолов, П.П. Гайденко, М.Н. Грецкий, А.А. Гусейнов, Э.В. Ильенков, В.Ж. Келле, В.А. Лекторский, А.Ф. Лосев, Л.Н. Митрохин, А.Г. Мысливченко, И.С. Нарский, П.С. Попов, В.А. Смирнов, В.С. Стёпин, И.Т. Фролов и др. В создании словаря приняли участие сотрудники Института философии РАН, философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова, других научных учреждений и вузов Москвы, Санкт-Петербурга, ряда других городов.

Конечно, в некоторых статьях, написанных в советский период, дает о себе знать стилистика той эпохи, но она практически не сказалась на их научном уровне, поскольку аутентичный марксизм всегда отличали тесная связь с жизнью, практикой, научность, логическая строгость, системность.

Отличительная черта нынешнего издания – первостепенное внимание к тому, чтобы словарь давал как можно более полную картину современного состояния философии: ее актуальной проблематики, направлений исследований, специфики новейших философских течений, основных идей их признанных ведущих представителей. Авторам, составителям словаря это в целом удалось. По сравнению с предыдущим 9-м изданием добавлено много новых статей. Фактически словарь представляет собой издание энциклопедического типа.

К несомненным достоинствам «Философского словаря» следует отнести значительное количество статей, посвященных философии культурно-исторических регионов и стран. Словарь предлагает специальную статью «Историко-философское страноведение» (с. 306), означающее «компаративное (сравнительное) исследование истории зарождения, становления и развития философской мысли в контексте духовной культуры отдельных стран (народов)» (А.Г. Мысливченко). Список таких статей в словаре внушительный: античная, средневековая, арабская философия, философия английская, болгарская, индийская, испанская, итальянская, китайская, немецкая, польская, русская, румынская, сербская, американская (в США), французская, чешская, философия в скандинавских странах, датская, норвежская, финляндская, шведская. Авторы статей стремились раскрыть связь философских универсалий с конкретной национальной культурой, показать генезис и отличительные черты той или иной национальной философии. Не думаю, что преувеличу, если скажу, что в этом отношении «Философский словарь», пожалуй, вне конкуренции.

Мировая философия распределяется в словаре по направлениям, классифицируемым по теоретико-методологическим основаниям и по предмету изучения. Такой подход, с одной стороны, позволяет охватить философскую мысль на протяжении всей ее истории и во всем ее многообразии. А с другой стороны, создает немалые трудности, так как философских направлений, течений даже при самом строгом отборе можно насчитать десятки.

Тем не менее составители и авторы словаря справились с этой проблемой, сделав упор на освещение течений, ознакомление с мыслителями, действительно пользующимися признанием, влиянием, внесшими вклад в развитие философии. А таких школ, фигур в философии, как и в других отраслях знания, не так много. И в словаре они представлены, полагаю, все: античная философия, конфуцианство и неоконфуцианство, неоплатонизм, томизм и неотомизм, гегельянство и неогегельянство, кантианство и неокантианство, позитивизм, неопозитивизм, постпозитивизм, западники и славянофилы,

марксизм и неомарксизм, экзистенциализм, фрейдизм и неофрейдизм, феноменология, герменевтика, структурализм и постструктурализм, постмодернизм, аналитическая философия и др.

В статьях, посвященных философским направлениям, авторы, как правило, идут двумя путями: во-первых, обобщая материал, во-вторых, перечисляя философов и одновременно давая им существенные характеристики. Здесь, конечно, имеет значение объем статьи: чем он меньше, тем уровень обобщения обычно выше. В «Философском словаре» статьи о философских направлениях сравнительно небольшие, что потребовало особого умения сочетать обобщенный материал и материал персональный.

Так, в статье «Экзистенциализм» (П.П. Гайденок) преобладает обобщенный материал, а в качестве наиболее показательной фигуры выбран М. Хайдеггер, его учение. Статья «Феноменология» (А.П. Огурцов) посвящена главным образом Э. Гуссерлю, что оправдано как тем, что он основатель направления, так и влиянием его идей на философскую мысль.

Несомненное достоинство словаря – взвешенное, продуманное освещение всего, что связано с русской философской мыслью. Авторам и составителям удалось избежать обеих крайностей – как ее превознесения до небес, так и ее умаления. Крайности эти не случайны. На протяжении столетий отечественная философия, ее становление, развитие происходили под отчетливо выраженным влиянием зарубежной философии, в первую очередь европейской. Этот процесс носил, если так можно сказать, волнообразный характер. С одной стороны, «вторжения» извне обогащали отечественную мысль. А с другой, в течение определенного исторического периода объективно являлись препятствием становлению оригинальной, самобытной отечественной философской мысли, отечественных философских школ. Многие мыслители в России, начиная с петровских преобразований, видели свою роль главным образом в том, чтобы нести в страну европейское просвещение, быть своего рода апостолами западноевропейских ценностей. Даже когда в XIX в. появилась вполне оригинальная русская мысль, часть российских философов продолжала смотреть на европейских коллег снизу вверх как на источник истины в последней инстанции. И все же к концу XIX в. самобытная русская философия сложилась, стала вровень с мировой философией. Соответствующие статьи словаря это показывают.

В годы советской власти ситуация заметно меняется, марксизм претендует на научность, оригинальность, творческий характер. Но и здесь не обошлось без издержек. Зарубежная философия, прежде всего современная западная, объявляется проводником буржуазной идеологии, а потому заведомо несостоятельной, ошибочной, вредной. Однако, как известно, запретный плод сладок, действие рождает противодействие. В недрах советской философской среды подспудно формируется отношение к западной философии как к подлинно творческой, научной, свободной от идеологических и политических шор. Этот настрой в определенной степени дает себя знать и сегодня.

Тем приятнее отметить, что словарь от него свободен. Все статьи носят объективный характер, свободны как от панегириков, так и от хулы. Так, в статье В.С. Малахова «Постмодернизм» говорится: «Собственно философии постмодернизма не существует – не только по причине отсутствия единства взглядов между относимыми к постмодернизму мыслителями, но и главным образом по той причине, что постмодернизм в философии возник как раз из радикального сомнения в возможности последней как некоего

мировоззренческо-теоретического и жанрового единства. Уместно вести речь не о “философии постмодернизма”, а о “ситуации постмодернизма” в философии, сопоставимой с “ситуацией постмодернизма” в культуре вообще» (с. 586).

Одна из трудностей историко-философского исследования – адекватное, точное воспроизведение взглядов мыслителей без потери глубины их содержания. Наиболее крупные фигуры, классики философии, создают свой понятийный аппарат, уяснить который можно лишь из сравнительного анализа представленных в тексте категорий. Даже, казалось бы, в таком монолите, как немецкая классическая философия, различия в воззрениях ее представителей весьма значительны.

Авторы словаря преодолевают эту трудность. Они не только воспроизводят основные идеи того или иного философа, но и, что особенно важно, смотрят на них как бы со стороны, осуществляют интеллектуальную реконструкцию его воззрений, выявляют их внутреннюю логику. Что позволяет в итоге видеть философа, его идеи как целостную систему. Это особенно важно, например, при подготовке статей, посвященных немецкой философии, ибо язык ее представителей, за редким исключением, сложен и темен. Простой пересказ их текстов не помогает постижению скрытых в них смыслов. Советская школа истории философии разработала методы их выявления, полного и точного формулирования, донесения до читателя. Историко-философские статьи В.Ф. Асмуса (Кант), П.П. Гайдено («Фихте», «Шеллинг»), Э.В. Ильенкова («Гегель»), ряда других авторов – доказательство плодотворности такого подхода.

Другая классификация философских направлений строится по предмету исследования: история философии, гносеология, онтология, социальная философия и философия истории, философская антропология, философия культуры, философия искусства, философия науки, философия религии, философия политики и права, философия техники, этика, эстетика и др.

Многие статьи писали авторы, внесшие заметный вклад в тот или иной раздел философии, отчего они представляют особую ценность. В онтологии – это П.П. Гайдено («Бытие», «Единое», «Существование»); в теории познания – В.А. Лекторский («Диалектика» и др.), А.Л. Никифоров («Истина»), В.С. Швырёв («Теория познания» и др.), В.Н. Садовский («Системный анализ», «Системный подход» и др.); в социальной философии – В.Ж. Келле (статьи по историческому материализму), Ю.Н. Солодухин («Глобализация» и др.), В.Н. Шевченко («Социальная философия», «Социализм» и др.); в философской антропологии – А.Г. Мысливченко, П.С. Гуревич, И.Т. Фролов; в философии естествознания – В.Г. Борзенков (статьи по биофилософии и эволюционной эпистемологии); в этике – А.А. Гусейнов («Мораль», «Этика» и др.); в философии политики и права – В.Н. Жуков («Консерватизм», «Либерализм», «Философия политики», «Философия права» и др.); в философии искусства – статьи Д.А. Силичева и др.

Характерная тенденция последних изданий «Философского словаря» – увеличение числа статей по русской философии, что выглядит вполне естественным и правильным. В 10-е издание включены десятки новых статей, посвященных отечественной мысли: «Русская социалистическая мысль», «Русское масонство», «Свобода (в русской философии)», «Университетская философия в России», «Философия в Московском университете», «Философия в Санкт-Петербургском университете», «Фрейдизм в России» и др. Русская философия – часть мировой

философии: основные проблемы мировой философии являются также проблемами нашей отечественной философии. Вместе с тем русская мысль имеет свою специфику, свое видение основных вопросов онтологии и гносеологии, социальной философии и философской антропологии, религии, этики и эстетики и др. В данном контексте правомерным является включение в словарь персоналий, понятий и терминов, начиная с русского Средневековья. Показательными являются статьи А.А. Ермичёва («Русский духовный ренессанс»), М.А. Маслина («Русская идея» и др.), В.В. Милькова («Иларион», «Никифор»), А.П. Полякова («Достоевский», «Соловьев В.С.», «Лосский Н.О.»), А.Т. Павлова и А.А. Попова (о славянофилах), А.Г. Гачевой и С.Г. Семёновой (русский космизм), А.Г. Мысливченко («Философия в советской и постсоветской России») и др.

В словаре имеется также большое число статей, посвященных советским и современным российским философам, благодаря которым наша современная философия имеет высокий уровень и свое оригинальное лицо. Среди них такие признанные не только в нашей стране, но и за ее пределами мыслители, как В.Ф. Асмус, П.П. Гайденко, Ю.Н. Давыдов, М.Н. Грецкий, А.В. Гулыга, А.А. Гусейнов, А.А. Зиновьев, Э.В. Ильенков, В.Ж. Келле, В.А. Лекторский, А.Ф. Лосев, Т.И. Ойзерман, В.А. Смирнов, В.С. Смирнов, В.С. Стёпин, И.Т. Фролов и др. В последнем издании словаря появились статьи, посвященные недавно ушедшим от нас философам. Это статьи, посвященные научному наследию А.С. Арсеньева, В.Г. Бутенко, Г.А. Багатурии, В.В. Бибикина, В.Г. Борзенкова, В.Г. Кузнецова, Н.В. Мотрошиловой, А.Л. Никифорова, А.П. Огурцова, Ю.В. Перова, В.А. Печенева, Ю.Н. Солонина, В.Я. Цымбурского и др.

При подготовке нынешнего издания «Философского словаря» был учтен рост общественного интереса к кардинальным переменам в сфере технологий, мировой политики и мировой экономики, к вызовам и угрозам, связанным с обострением глобальных проблем, усилением международной напряженности. Эти изменения, процессы имеют философский аспект, философское измерение, и оно получило отражение в словаре. Были написаны новые статьи, многие тексты обновлены или существенно доработаны. Особенно это относится к проблемам социальной философии и философии политики и права. В качестве примера можно назвать статьи: «Антикоммунизм», «Война», «Глобализация», «Государство», «Капитализм», «Правосознание», «Ответственность», «Социальная философия», «Суверенитет», «Равенство социальное», «Русофобия» и др.

Хотелось бы в заключение отметить два момента. Данное издание словаря, как и предыдущее, подготовлено на безгонорарной основе и без бюджетной поддержки. Оно состоялось благодаря энтузиазму авторов, членов редколлегии, составителей словаря.

В связи с этим следует отметить вклад научных редакторов-составителей П.П. Апрышко и А.П. Полякова, трудовая деятельность которых в течение многих лет связана с издательствами «Политиздат», затем «Республика», «Мир философии», в том числе с выпуском «Философского словаря». Не будет преувеличением сказать, что его 10-е издание в значительной мере – их детище, плод их опыта, научного творчества и организаторской деятельности.

По единодушному решению редколлегии, дирекции издательства «Мир философии» достаточно большое количество экземпляров словаря отправ-

лено в порядке гуманитарной помощи в библиотеки высших учебных заведений Донецкой и Луганской Народных Республик.

Список литературы

Философский словарь / Под ред. А.А. Гусейнова и Ю.Н. Солодухина; сост. П.П. Апрышко, А.П. Поляков, С.М. Малков. 10-е изд., дораб. и доп. М.: Мир философии; Алгоритм, 2024.

The world of philosophy from A to Z: how Russia sees it

Book review: Guseynov, A.A. & Solodukhin, Yu.N. (eds.) *Filosofskii slovar'*, 10th ed., Moscow: Mir filosofii; Algoritm, 2024. 975 pp.

Vyacheslav N. Zhukov

Lomonosov Moscow State University. 1 Leninskie Gory, Moscow, 119991, Russian Federation; e-mail: of-fice@law.msu.ru

The article examines the 10th edition of the Philosophical Dictionary, published in 2024 under the editorship of Academician of the Russian Academy of Sciences A.A. Guseynov and Yu.N. Solodukhin. It is noted that the authors of the dictionary managed to adequately reflect the achieved level of development of philosophical thought in the country and in the world and at the same time introduce into this complex field of knowledge, evidently, clearly, and without resorting to simplifications. A distinctive feature of this publication is the creation of the most complete picture of modern world philosophy as possible: its topical issues, research directions, the specifics of the latest philosophical trends, the main ideas of their recognized leading representatives. Compared to the previous 9th edition, many new articles have been added. In fact, the dictionary is an encyclopedic type of publication. The undoubted advantages of the Philosophical Dictionary include a significant number of articles devoted to cultural and historical regions and countries.

Keywords: philosophical dictionary, Russian philosophy, Soviet philosophy, Guseynov, philosophical trends, history of philosophy

For citation: Zhukov, V.N. "Mir filosofii ot A do Ya: kakim ego vidit Rossiya" [The world of philosophy from A to Z: how Russia sees it], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2025, Vol. 18, No. 2, pp. 184–191. (In Russian)

References

Guseynov, A.A. & Solodukhina, Yu.N. (eds.) *Filosofskii slovar'* [Philosophical Dictionary], 10th ed. Moscow: Mir filosofii Publ.; Algoritm Publ., 2024. (In Russian)

Научно-теоретический журнал

Философский журнал / Philosophy Journal
2025. Том 18. № 2

Учредитель и издатель: Институт философии РАН

Свидетельство о регистрации СМИ: *ПИ № ФС77-61227 от 03 апреля 2015 г.*

Главный редактор *А.В. Смирнов*
Зам. главного редактора *Н.Н. Сосна*
Ответственный секретарь *Ю.Г. Россиус*
Редактор *М.В. Егорочкин*

Художники: *Я.В. Быстрова, Н.Е. Кожина, С.Ю. Растегина*
Корректор *И.А. Мальцева*
Технический редактор *Е.А. Морозова*

Подписано в печать с оригинал-макета 07.05.25.
Формат 70×100 1/16. Печать офсетная. Гарнитура IPH Astra Serif
Усл. печ. л. 15,8. Уч.-изд. л. 15,7. Тираж 1 000 экз. Заказ № 8

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН
Компьютерная верстка: *Е.А. Морозова*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН
109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1

Информацию о «Философском журнале» см. на сайте журнала: <https://pj.iphras.ru>

Памятка для авторов

- Автор гарантирует, что текст не был опубликован ранее и не сдан в другое издание. Ссылка на «Философский журнал» при использовании материалов статьи в последующих публикациях обязательна. Автор берет на себя ответственность за точность цитирования, правильность библиографических описаний, транскрибирование имен и названий.
- Языки публикаций: русский, английский, французский и немецкий. При этом к публикации не принимаются статьи и рецензии, написанные на иностранных языках русскоязычными авторами.
- Рукописи принимаются в электронном виде в формате MS Word по адресу электронной почты редакции: philosjournal@iphras.ru
- Объем статьи – от 0,7 до 1,2 а.л., включая ссылки, примечания, список литературы, аннотацию. Рецензия – до 0,8 а.л. Для рецензии также требуется аннотация.
- Шрифт: «Times New Roman»; размер шрифта – 12; сноски – 10; междустрочный интервал – 1,5; абзацный отступ – 0,9; выравнивание – по левому краю, поля: 2,5 см со всех сторон.
- Примечания и библиографические ссылки оформляются как постраничные сноски со сквозной нумерацией.
- Тексты на древних и восточных языках должны быть набраны в кодировке Unicode.
- Помимо основного текста, рукопись должна включать в себя следующие обязательные элементы **на русском и английском языках**:
 1. Сведения об авторе(ах):
 - фамилия, имя и отчество;
 - ученая степень, ученое звание (только на русском языке);
 - место работы;
 - полный адрес места работы (включая индекс, страну, город);
 - адрес электронной почты.
 2. Название статьи.
 3. Аннотация (от 200 до 250 слов).
 4. Ключевые слова (до 10 слов и словосочетаний).
 5. Список литературы.
- Рукописи на русском языке должны содержать *два варианта представления списка литературы*:
 1. Список, озаглавленный «Список литературы» и выполненный в соответствии с требованиями ГОСТа. В начале списка в алфавитном порядке указываются источники на русском языке, затем – источники на иностранных языках.
 2. Список, озаглавленный «References» и выполненный в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных (Scopus и др.). Все библиографические ссылки на русскоязычные источники приводятся в латинском алфавите по следующей схеме:
 - автор (транслитерация);
 - заглавие статьи (транслитерация);
 - [перевод заглавия статьи на английский язык в квадратных скобках];
 - название русскоязычного источника (транслитерация);

- [перевод названия источника на английский язык в квадратных скобках];
 - выходные данные на английском языке.
 - Для транслитерации русскоязычных источников нужно использовать сайт <https://translit.ru/ru/bsi/>, в графе «варианты перевода» выбрать вариант «BSI».
- После блока русскоязычных источников указываются источники на иностранных языках, оформленные в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных.
- Если список литературы состоит исключительно из источников на иностранных языках, «Список литературы» и «References» объединяются: «Список литературы / References». Список оформляется в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных и помещается в конце рукописи.
- Порядок расположения обязательных элементов: в начале рукописи располагается русскоязычный блок (инициалы и фамилия автора, название статьи, сведения об авторе, аннотация, ключевые слова, текст статьи, «Список литературы»); в конце рукописи располагается англоязычный блок (название статьи, инициалы и фамилия автора, сведения об авторе, аннотация, ключевые слова, «References»).
 - Более подробные рекомендации и примеры оформления текста, аннотаций, списков литературы и проч. содержатся в «Правилах оформления рукописей» на сайте журнала по адресу: https://pj.iphras.ru/index.php/ph_j/guide
 - Редакция принимает решение о публикации текста в соответствии с решениями редколлегии, главного редактора и оценкой экспертов. Решение о публикации принимается в течение двух месяцев с момента предоставления рукописи (в исключительных случаях срок рассмотрения материала может быть продлен).
 - Плата за опубликование рукописей не взимается. Гонорары авторам не выплачиваются.
 - Рисунки и формулы должны быть продублированы в графическом режиме и записаны отдельным файлом. Тексты, содержащие специфические символы и неевропейские шрифты, должны быть продублированы в формате pdf.
 - Адрес редакции: Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, оф. 612. Тел.: +7 (495) 697-66-01; e-mail: philosjournal@iphras.ru; сайт: <https://pj.iphras.ru>

**Подписка на «Философский журнал» открыта в отделениях связи России.
Подписной индекс ПН 142 в каталоге Почты России
Подписной индекс 41951 в каталоге Урал-Пресс**