

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

Варламова Мария Николаевна – кандидат философских наук, научный сотрудник. Государственный университет аэрокосмического приборостроения. Российская Федерация, 190000, г. Санкт-Петербург, ул. Большая Морская, д. 67; ассоциированный научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: boat.mary@gmail.com

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

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

решение этой проблемы, которое связано с представлением о главенствующей части души и с описанием самодвижения в трактате Аристотеля «О движении животных».

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

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

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

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

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

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

Движущее и движимое

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

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

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

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

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

⁵ ἀρχὴ μεταβολῆς ἐν ἄλλῳ ἢ ἢ ἄλλο.

⁶ ἀρχὴ μεταβολῆς παθητικῆς ὑπ' ἄλλου ἢ ἢ ἄλλο.

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

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

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

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

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

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

Душа как движущая способность

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

¹⁰ Τὸθε τι — физическое единство, на которое можно указать пальцем, которое мы бы сейчас назвали индивидуальной вещью.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Природа как эйдос в материи

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

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

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

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

²³ Τὴν φύσιν πενταχῶς ἀποδίδοσσι λέγεσθαι.

²⁴ Аристотель нередко говорит о существовании терминов, которые не являются ни унивокальными (обозначающими один род), ни эквивокальными, но сказываются многими способами (*πολλαχῶς λεγόμενα*), при этом завися «от одного» и сводясь «к одному» (*ἀφ' ἑνός καὶ πρὸς ἓν*). В первую очередь речь идет о сущем, которое, как говорит Аристотель в «Метафизике», «сказывается многими способами, но к одному и к одной природе и не эквивокально» (*λέγεται μὲν πολλαχῶς, ἀλλὰ πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν καὶ οὐχ ὁμονύμως*), см. Met. IV.2 1003a33–b10. Такими общими терминами, которые не обозначают один род, но, тем не менее, обозначают некоторое единство и единую природу, для Аристотеля являются и «природа», и «душа», и «движение» (см. Phys. 193a28–193b18; 248a10–249b26; DA 414b20–415a1). Александр также обсуждает проблему не-унивокальных терминов, и в том числе разбирает проблему не-унивокации души, см. *Alex. Quaest.* 8.

а именно, к наиболее первому и главенствующему значению природы как вида в материи ($\tau\acute{o}$ $\acute{\epsilon}\nu\nu\lambda\omicron\nu\nu\epsilon\iota\delta\omicron\varsigma$) и сущности вещей, которые имеют начало движения в себе согласно самим себе ($\acute{\epsilon}\nu$ $\alpha\upsilon\tau\omicron\iota\varsigma$ η $\alpha\upsilon\tau\acute{\alpha}$) (In Met. 360,1–5, ср. *Arist. Met.* 1015a13; *Arist. Phys.* 193b3). Именно от природы как формы и сущности зависят все остальные значения природы: материя является природой, поскольку она воспринимает форму, возникновение и рост – поскольку происходят ради формы как завершения (In Met. 360,5–8).

Итак, Александр называет первым значением природы сущность и форму в матери и связывает это значение с причиной «откуда начало движения» ($\tau\acute{o}$ $\omicron\theta\epsilon\nu$ η $\kappa\iota\nu\eta\sigma\iota\varsigma$) в вещи самой по себе, а не по соупутствию (In Met. 357,21–24, см. также *Arist. Met.* 1014b18). Он поясняет, что такое начало движения принадлежит природной вещи по ее собственной природной форме, будь то форма элемента, земли или огня, которая является склонностью к движению вниз или вверх ($\rho\omicron\pi\eta$), или будь это душа как форма растения или животного (In Met. 357,24–29).

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

Форма элемента проста и его материя не может быть разложена на какую-то более простую материю. Сложные тела представляют собой однородную либо разнородную смесь элементов, соответственно, их материя может быть разложена на более простую материю, но также и их форма является более сложной и завершённой ($\lambda\omicron\kappa\iota\lambda\acute{\omega}\tau\epsilon\rho\omicron\nu$ $\kappa\alpha\iota$ $\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\acute{o}\tau\epsilon\rho\omicron\nu$). Форму любого природного тела Александр понимает как первую энтелехию и говорит, что эта форма как первая энтелехия определяет не движения тела, но способность или способности, благодаря

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Душа как форма органического тела

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

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

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

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

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

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

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

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

Рассуждая о том, как именно душа связана с телом, Александр приводит в пример искусство игры на флейте, искусство борьбы и искусство кораблестроения (*Alex. De An. 23,18–24,1; 104,35–105,1*). Душа связана с телом не так, как кормчий, но так, как искусство кораблестроения – с кораблем, искусство игры на флейте – с флейтистом или искусство борьбы – с борцом. Нельзя сказать, что искусство борьбы управляет борцом так, как кормчий мог бы управлять кораблем, скорее сам борец действует и использует части своего тела в соответствии с тем искусством, которым он обладает, а искусство борьбы существует только благодаря тому, что есть борцы, которые им пользуются⁵³. Также и флейтист умеет играть на флейте, то есть имеет это искусство как собственный навык, как то, чем он обладает, и одновременно этот навык и есть способность этого флейтиста – то есть он может играть в соответствии со своим искусством. Искусство здесь может пониматься как действующая причина, но такая причина не соотносится с телом как пользователь с инструментом: не искусство управляет телом, но само тело борца или флейтиста действует в соответствии со своим навыком. Искусство является некоторой формой, и обладание этой формой делает возможной определенную деятельность.

⁵³ Ср. *Mittelman J. Neoplatonic Sailors and Peripatetic Ships. P. 551–553*. Рассматривая аналогию Александра с борцом и флейтистом, Миттельманн приходит к выводу, что по Александру органическое тело не связано с душой как инструмент, поскольку не требует обращения к внешней силе для того, чтобы действовать.

Душа также есть не кормчий, который управляет телом-кораблем как инструментом (*Alex. De An.* 20,26–21,15), но некоторое состояние одушевленного тела, которое одновременно является и формой, благодаря которой тело существует как способный к жизни организм, и природным началом движения, то есть способностью, в соответствии с которой тело движется. Это определение души как ἔξις противопоставляется инструментальному пониманию соотношения тела и души: не душа пользуется телом как инструментом, но сама душа есть одновременно и начало бытия и движения одушевленного, и некое состояние, которое позволяет одушевленному использовать свои органы и части для осуществления движений, присущих живому существу³⁴ (*Alex. De An.* 23,24–24,4).

Однако душа отличается как от легкости и тяжести, так и от борцовского искусства тем, что является сложной формой, предполагающей сложение и иерархию различных способностей, а также тем, что, в отличие от искусства, является не просто навыком, но сущностью, определяющей бытие растения, животного или человека. То есть душа как состояние – это не способность, но сумма способностей, которая является завершенностью определенным образом сложенного подходящего тела, — каждая из способностей души является завершением некоторой телесной структуры, которая может выполнять органическую функцию, соответствующую данной способности, но каждая способность есть лишь «часть» общей формы, которая описывается как ἔξις. От формы, или состояния зависит

³⁴ Миттельман указывает, что в качестве неподвижного двигателя могут пониматься способности души. Сама по себе способность не движется и остается способностью, когда причиняет движение: например, питательная душа остается способностью независимо от того, питается в данный момент животное или нет. См.: *Mittelmann J. Crafts and Souls as Principles of Change*. P. 139. Сам Миттельманн признает, что эта трактовка ближе к Александру, чем к Аристотелю. Однако, как бы мы ни понимали эту движущую причину, сам способ определения движущей причинности, заданный Аристотелем, таков, что включает в себя, во-первых, различие движущего и движимого, во-вторых, инструментальность. В данной статье я пытаюсь сконструировать модель понимания, в которой такая инструментальность не будет противоречить понятию души как формы и причины единства.

как собственно органическая структура (например, функции питания и размножения у животных и растений осуществляются различным способом, а потому и их тело устроено различно), так и диапазон возможностей одушевленного.

Части тела как инструмент

В трактате «О движении животных» Аристотель утверждает, что для движения животному необходима неподвижная опора извне – это земля – и неподвижный двигатель внутри (*Arist. MA 700a 6–16*). Благодаря впечатлениям, полученным через органы чувств, и способности воображения, душа стремится к чему-то или избегает этого (*MA 702a10–21; 701a25–36*). Когда душа стремится к цели, она приводит тело в движение как движущая причина, сама при этом оставаясь неподвижным началом движения. Разбирая взаимодействие движущего и движимого, Аристотель говорит о посреднике, который получает движение от неподвижного двигателя, поэтому движется сам и обладает способностью двигать нечто иное. Так, помимо двухчастной модели самодвижения, в VIII книге «Физики» Аристотель предлагает также трехчастную модель, в которой неподвижная часть А движет подвижную часть Г посредством части, которая движет и движется – В (*Phys. 258a 5–27*). В «О движении животных» Аристотель также говорит о некоей части, которая движется и движет, он называет ее частью А и указывает, что от этой части зависит движение тела. Эту часть Аристотель уподобляет точке сочленения предплечья или любого другого сустава – эта точка есть точка покоя, благодаря которой может двигаться сустав. Если бы предплечье было одушевлено, то именно в этой точке находилась бы душа. Несмотря на пример с точкой покоя в сочленении сустава, часть А, по Аристотелю, не является неподвижной, кроме того, она является не точкой, а величиной. В отношении целого тела движущая часть А находится не в сочленении сустава, но в середине тела – а именно: в сердце, где, по Аристотелю, находится и руководящая часть души. При этом сама часть А не является двигателем – первым двигателем, воздействующим на эту часть, является нечто иное, что движет и не движется, и это «иное» есть душа или руководящая часть души, которая отличается от части А, имеющей величину.

То, как именно душа движет с помощью первой движущей части А, Аристотель поясняет на примере движения механических игрушек, который он использует как в «О движении животных», так и в «О возникновении животных» (МА 701b 1–13; GA. 734b 6–17): кто-то движет первую часть игрушки, первая часть приводит в движение следующую, связанную с ней, эта часть, в свою очередь, движет следующую часть и так далее, так движение передается всем частям игрушки и целое приходит в движение³⁵. Для Аристотеля принципиально то, что даже небольшое движение первой части приводит к большим изменениям последующих частей игрушки – так же и небольшие изменения в области сердца приводят к большим изменениям на периферии. Аристотель указывает, что часть А едина в возможности и двойственна в действительности, то есть, будучи актуально движимой и движущей, она включает в себе два начала или две части, обе из которых движутся и движут. Органическое выражение двойственности А – это действие сердца и пневмы. Сердце Аристотель называет вместилищем начала движущей души (τὴν ἀρχὴν τῆς ψυχῆς τῆς κινούσης) (МА 702b 12–20), а пневму, которая находится в сердце, он называет органом, посредством которого душа инициирует движения тела, и сравнивает ее с сочленением сустава, благодаря которому происходит движение (МА 703a 4–24)³⁶. Итак, посредником, который душа использует для движения тела, является сердце и пневма, которая находится в сердце: душа движет первую часть, то есть сердце, а эта часть передает движение частям и органам тела³⁷, при этом душа как движущее отличается от телесной величины, которую она движет.

Александр, опираясь на зоологические трактаты Аристотеля, использует аристотелевский пример механической игрушки,

³⁵ См. подробный разбор этого примера у де Грута: *De Groot, J. Dunamis and the Science of Mechanics. Aristotle on Animal Motion // Journal of the History of Philosophy. 2008. Vol. 46.1. P. 52–53.*

³⁶ О роли пневмы как инструмента души см. *Berryman S. Aristotle on Pneuma and Animal Self-Motion. P. 85–97.*

³⁷ Виктор Кастон указывает, что душевные состояния, по Александру, становятся причиной движения сердца, а сердце уже движет остальное тело, однако он считает, что такое самодвижение нельзя интерпретировать через дуальность движущего и движимого, поскольку душа движет сердце не так, как одно тело движет иное (*Caston V. Epiphenomenalisms: Ancient and Modern. P. 349–350.*)

рассуждая об эмбриогенезе³⁸, и также связывает движущее начало с руководящей частью души, которая находится в сердце (*Alex. De An.* 24,4–11). Однако для него инструментом является не сердце как орган, который первично одушевлен, но части тела, которые сердце движет и использует для того, чтобы тело осуществляло различные движения согласно способностям души. Таким образом, первым движущим оказывается не сама душа, но одушевленная часть, а смысл инструментальности смещается от соотношения души и сердца к соотношению сердца и иных частей тела.

Сердце, по Александру, как и по Аристотелю, является средоточием всех движений животного – как питания, так и чувства и стремления (которое, в свою очередь, причиняет движение по месту)³⁹. Способность души является причиной движения и неподвижным двигателем, который причиняет движение первой части – сердца, – а сердце, будучи посредником или подвижным двигателем, причиняет движение остальных частей тела или, иначе говоря, использует части тела как инструменты для того, чтобы тело осуществляло движения в соответствии со способностями души⁴⁰. Сама эта способность не изменяется

³⁸ Рассуждение Александра об эмбриогенезе пересказывает Симпликий в комментарии на «Физику» Аристотеля (*Simpl. In Phys.* 310.25–312.1), см. также: *Henry D. Embryological Models in Ancient Philosophy // Phronesis.* 2005. Vol. 50.1. 2005. P. 21–23; p. 27. Девин Генри считает, что хотя Симпликий, передавая слова Александра, использует термин τὰ νεύροπλαστούμενα, сам Александр говорит об автоматах (τὰ αὐτόματα), ссылаясь на примеры Аристотеля из трактатов «О возникновении животных» (*GA* 734b 6–17) и «О движении животных» (*MA* 701.1–10), см. *Henry D. Embryological Models in Ancient Philosophy.* P. 11, n. 29.

³⁹ О роли сердца в органическом движении см. *Lloyd G.E.R. Aspects of the Relationship Between Aristotle's Psychology and His Zoology // Essays on Aristotle's De Anima.* Oxford, 1995. P. 153–156.

⁴⁰ Каждый раз двигателем является именно та способность, в соответствии с которой происходит данное движение. Так, Александр указывает, что ни одна из способностей души не использует тело как инструмент. Возможность такой интерпретации развернуто показал Миттельманн, он же указал, что эта интерпретация близка к трактовке Александра, см. *Mittelmann J. Crafts and Souls as Principles of Change.* P. 136–169.

при движении тела и не перестает быть способностью – так, питательная способность души остается способностью независимо от того, питается животное в данный момент или нет. Эта способность души – каждая из ее способностей – и может быть понята как активная сила, которая движет нечто, поскольку оно иное. **Отношения** между частями тела, как и между частями механической игрушки, **может** быть **описано** через инаковость: одна часть есть иное по отношению к другой части, но движение всех частей приводит к движению целого. Таким образом, двигая сердце, душа движет целое. При этом душа не понимается как нечто иное по отношению к телу как целому, но является иным по отношению к части этого целого – будучи формой тела, душа есть форма той органической структуры, благодаря которой осуществляются все движения, а будучи двигателем, она движет первую часть, которая позволяет эти движения инициировать. Не душа пользуется телом как инструментом, но одушевленное, существующее благодаря душе, использует органы и части как инструменты для того, чтобы жить. Это использование органов как инструментов осуществимо постольку, поскольку душа одушевляет и движет первый орган – сердце. Таким образом, будучи природной формой тела, душа есть способность в самом, поскольку оно само, то есть способность одушевленного к жизни, поскольку оно одушевлено. Но, будучи энтелехией живого тела, душа есть также и способность в самом, поскольку оно иное, – однако эта способность есть иное не по отношению к телу в целом, к телу как инструменту, но по отношению к части тела.

Закключение

Итак, вернемся к приведенной выше цитате из комментария на «Метафизику». Здесь Александр пишет, что душа как способность в ином была бы подобна врачу, который лечит сам себя, а душа как природа (мы подставим: как способность в самом) может пониматься как ἔξις, поэтому «движущиеся согласно душе движутся согласно состояниям, которые в них есть». Как мы показали выше, в своем трактате *De anima* Александр

рассматривает душу, во-первых, как природную форму, во-вторых, как состояние (ἔξις), согласно которому движется одушевленное тело. Душа является формой тела, то есть тем, что определяет смесь элементов как органическое тело, определяет структуру этого тела и делает его единым; душа также является первой энтелехией, то есть таким состоянием (ἔξις), из которого одушевленное может совершать природные ему движения. Будучи первой энтелехией, душа является способностью, точнее, суммой способностей, которые реализуются в различных движениях одушевленного. Душу как первую энтелехию, благодаря которой одушевленное может двигаться, Александр интерпретирует не как сверхтелесное начало, которое использует одушевленное тело и, используя, завершает его пассивную возможность, но как ἔξις одушевленного, в котором одушевленное живет и движется. Таким образом, соотношение души и тела не может определяться как отношение пользователя и инструмента, а душа не может определяться как отдельная, сверхтелесная сила. Однако определение души как состояния не исключает инструментальность, которая связана как с пониманием тела как органического, так и с определением души как неподвижного двигателя: инструментом или движимой частью для души оказывается не целое тело, но сердце и пневма⁴¹.

И Александр, и Аристотель совмещают определение души как формы, энтелехии и причины единства одушевленного с представлением о душе как движущей причине: душа, являясь формой сложного органического тела, движет сердце, а сердце оказывается материальным воплощением неподвижного двигателя и движет остальные части тела, будучи иным по отношению к этим частям – так части тела движутся согласованно для того, чтобы одушевленное могло действовать согласно душе. А для такого согласованного движения частей в первую очередь необходима душа как форма и причина единства, которая объединяет материальную множественность

⁴¹ Миттельманн предлагает решить проблему самодвижения иным способом: через различие ποιησις и πρᾶξις, см. *Mittelmann J. To be Handled with Care. P. 227–230.*

в органическую структуру. Поддерживая работу сердца и деятельность пнеумы, душа поддерживает организм живым, а значит единым целым, и инициирует все телесные движения, природные этому организму.

Список литературы

- Варламова М.Н. Единое и тождественное как свойства сущего в «Метафизике» Аристотеля // *Esse. Философские и теологические исследования*. 2016. Т 1. № 2. С. 305–328.
- Варламова М.Н. О различии души и природу живого тела у Симпликия // *Платоновские исследования*. 2018. Вып. 9.2. С. 121–136.
- Порфирий. Об одушевлении эмбриона / Пер. и прим. Е.В. Афонасина // *ΣΧΟΛΗ. Философское антиковедение и классическая традиция*. 2013. Т. 7. Вып. 1. С. 174–236.
- Солопова М.А. Александр Афродисийский и его трактат «О смешении и росте». М.: Наука, 2002. 224 с.
- Столяров А.А. Стоя и стоицизм. Москва: АО Ками Групп, 1995. 448 с.
- Ackrill L.J. Aristotle's Definitions of *psuchē* // *Proceedings of the Aristotelian Society*. 1973. Vol. 73. P. 119–133.
- Alexandri Aphrodisiensis*. In *Aristotelis Metaphysica commentaria* / Ed. M. Hayduck // *Commentaria in Aristotelem Graeca: in 23 vol. Vol. 1*. Berlin: Reimer, 1891. xiii + 919 p.
- Alexandri Aphrodisiensis*. *De anima liber cum mantissa* / Ed. I. Bruns // *Supplementum Aristotelicum: in 3 vol. Vol. 2, Pars 1*. Berlin: Reimer, 1887. xvii + 230 p.
- Alexandri Aphrodisiensis*. *Quaestiones* / Ed. I. Bruns // *Supplementum Aristotelicum: in 3 vol. Vol. 2, Pars 2*, 1892. P. 1–163.
- Alexander of Aphrodisias*. *On the Soul. Part 1: Soul as Form of the Body, Parts of the Soul, Nourishment and Perception* / Tr., intr., comment. by V. Caston. London, New York: Bloomsbury, 2012. 256 p.
- Aristotelis*. *De Anima* / Ed. W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1956. xi + 110 p.
- Aristotelis*. *Metaphysica* / Ed. W. Jaeger. Oxford: Clarendon Press, 1957. 336 p.
- Aristotelis*. *Physica* / Ed. W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1950. 250 p.
- Aubry G. Capacité et convenance: la notion *d'epitédeiotés* dans la théorie porphyrienne de l'embryon // *L'Embryon: formation et animation*. An-

- tiquite grecque et latine, traditions hebraique, chretienne et islamique / Ed. by L. Brisson, M.H. Congourdeau, J.L. Solere. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2008. P. 139–156.
- Berryman S.* Aristotle on Pneuma and Animal Self-Motion // *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. 2002. Vol. 23. P. 85–97.
- Bos A.P.* Why the Soul Needs an Instrumental Body According to Aristotle // *Hermes*. 2000. Vol. 128.1. P. 20–31.
- Burnyeat M.* De Anima II.5 // *Phronesis*. 2002. Vol. 47. P. 28–90.
- Caston V.* Epiphenomenalisms: Ancient and Modern // *Philosophical Review*. 1997. Vol. 106. P. 309–363.
- Cohen M.* (1995) Hylomorphism and Functionalism // *Essays on Aristotle's De Anima* / Ed. by M.C. Nussbaum, A.O. Rorty. Oxford: Clarendon Press, 1995. P. 61–77.
- Corcilius, K. Gregoric, P.* (2013) Aristotle's Model of Animal Motion // *Phronesis*. 2013. Vol. 58. P. 52–97.
- De Groot, J.* Dunamis and the Science of Mechanics. Aristotle on Animal Motion // *Journal of the History of Philosophy*. 2008. Vol. 46.1. P. 43–68.
- Frede M.* On Aristotle's Conception of the Soul *Essays on Aristotle's De Anima* / Ed. by M.C. Nussbaum, A.O. Rorty. Oxford: Clarendon Press, 1995. P. 96–109.
- Furley D.* Self-movers // *Self-motion. From Aristotle to Newton* / Ed. by M.L. Gill, J.G. Lennox. Princeton: Princeton University Press, 1994. P. 3–15.
- Gill M.L.* Aristotle on Self-motion // *Self-motion. From Aristotle to Newton* / Ed. by M.L. Gill, J.G. Lennox. Princeton: Princeton University Press, 1994. P. 15–35.
- Henry D.* Embryological Models in Ancient Philosophy // *Phronesis*. 2005. Vol. 50.1. 2005. P. 1–42.
- Ioanni Philoponi.* In Aristotelis De anima libros commentaria / Ed. M. Hayduck // *Commentaria in Aristotelem Graeca: in 23 vol.* Vol. 15. Berlin: Reimer, 1897. ix + 670 p.
- Johansen K.T.* The Powers of Aristotle's Soul. Oxford: Oxford University Press, 2012. 314 p.
- Lloyd G.E.R.* Aspects of the Relationship Between Aristotle's Psychology and His Zoology // *Essays on Aristotle's De Anima* / Ed. by M.C. Nussbaum, A.O. Rorty. Oxford: Clarendon Press, 1995. P. 148–168.
- Mittelmann J.* Crafts and Souls as Principles of Change // *Phronesis*. 2017. Vol. 62. P. 136–169.

- Mittelmann J.* Neoplatonic Sailors and Peripatetic Ships: Aristotle, Alexander and Philoponus // *Journal of the History of Philosophy*. 2013. Vol. 51.4. P. 545–566.
- Mittelmann J.* To be Handled with Care: Alexander on Nature as a Passive Power // *Soul and Mind in Greek Thought. Psychological Issues in Plato and Aristotle* / Ed. by M.D. Boery, Y.H. Kanayama, J. Mittelmann. New York: Springer International Publishing, 2018. P. 217–232.
- Moraux P.* *Der Aristotelismus bei den Griechen*. Vol. 3. Alexander von Aphrodisias. Berlin: Walter de Gruyter, 2001. XI + 650 S.
- Richardson H.S.* Desire and the Good in *De Anima* // *Essays on Aristotle's De Anima* / Ed. by M.C. Nussbaum, A.O. Rorty. Oxford: Clarendon Press, 1995. P. 367–386.
- Sharples R.W.* (2009) The Hellenistic Period: What Happend to Hylomorphism? // *Ancient Perspectives on Aristotle's De anima* / Ed. by G. van Riel, P. Destree. Leuven: Leuven University Press, 2009. P. 155–166.
- Sharples R.W.* Common to Body and Soul: Peripatetic Approaches after Aristotle // *Common to Body and Soul* / Ed. by R.A.H. King. Berlin: Walter de Gruyter, 2006. P. 165–186.
- Simplicii In Aristotelis physicorum libros quattuor priores commentaria* / Ed. H. Diels // *Commentaria in Aristotelem Graeca: in 23 vol.* Vol. 9. Berlin: Reimer, 1882. xxxi + 800 p.
- Sorabji R.* Body and Soul in Aristotle // *Philosophy*. 1974. Vol. 49. No. 187. P. 63–89.
- Sorabji R.* *Matter, Space and Motion*. London: Duckworth, 1988. 377 p.
- Whiting J.* Living bodies // *Essays on Aristotle's De Anima* / Ed. by M.C. Nussbaum, A.O. Rorty. Oxford: Clarendon Press, 1995. P. 78–95.

The Definition of the Soul as an Efficient Cause of Bodily Motion in Aristotle and Alexander of Aphrodisias*

Maria N. Varlamova

PhD in Philosophy, Research Fellow. State University of Aerospace Instrumentation. 67 Bolshaya Morskaya Str., St. Petersburg, 190000, Russian Federation;

*The present study is funded by RFBR, project number 20-011-00094 “Mind, Soul and Body Relations in Late Ancient Commentaries on Aristotle”

Associate Researcher. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: boat.mary@gmail.com

Abstract. My paper deals with the problem of self-motion of a living being which is a vital issue both within Aristotle's physics and Alexander of Aphrodisias' *De Anima*. This problem springs from the fact that the soul can be considered within Aristotelian framework in two ways. On the one hand, a soul is a form of a living body and a principle of its unity and identity. On the other hand, both Aristotle and Alexander define the soul as a productive cause of bodily motion and as an efficient power, *dynamis*, that moves while being other than what is being moved. This second way of looking at the soul places the soul-body relation into the frame of the agent-patient duality of physical motion. This conception of self-motion implies that the moving thing consists of the two parts, one being an agent and the other a patient, thus getting into conflict with the notion of the soul as form, essence, and cause of being of the ensouled body. This conflict seems to allow one to question the natural integrity of an ensouled self-mover. Dealing with this problem requires us to turn to the notion of form and matter as quasi-parts of a thing; Aphrodisias' definition of the soul as *dynamis* and *hexis*; and the conceptions of motion and efficient power in Aristotle's *Metaphysics* and *Physics*. In my paper, I suggest a possible solution to the problem that has to do with the notion of the governing part of the soul and Aristotle's explanation of motion in the *De motu animalium*.

Keywords: Aristotle, Alexander of Aphrodisias, Soul, Body, Life, Capacity, Efficient Cause

For citation: Varlamova, M.N. "Problema opredeleniya dushi kak nachala dvizheniya u Aristotelya i Aleksandra Afrodisiiskogo" [The Definition of the Soul as an Efficient Cause of Bodily Motion in Aristotle and Alexander of Aphrodisias], *Istoriko-filosofskii ezhegodnik*, 2021, No. 36, pp. (in Russian)

References

- Ackrill, L.J. "Aristotle's Definitions of *psuchē*", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1973, Vol. 73, pp. 119–133.
- Afonasin, E.V. "Porfirii ob odushevlenii embriona" [Porphyry, *To Gaurus, On How Embryos Are Ensouled*. An introduction, translation from the

- Greek into Russian and notes], *ΣΧΟΛΗ*, 2013, Vol. 7.1, pp. 174–236. (In Russian)
- Aubry, G. “Capacité et convenance: la notion d'*epitédeiotés* dans la théorie porphyrienne de l'embryon”, *L'Embryon: formation et animation. Antiquité grecque et latine, traditions hébraïque, chrétienne et islamique*, éd. par L. Brisson, M.-H. Congourdeau, J.-L. Solere. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2008, pp. 139–156.
- Berryman, S. “Aristotle on Pneuma and Animal Self-Motion”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 2002, No. 23, pp. 85–97.
- Bos, A.P. “Why the Soul Needs an Instrumental Body According to Aristotle”, *Hermes*, 2000, No. 128.1, pp. 20–31.
- Bruns, I. (ed.) “Alexandri Aphrodisiensis De anima liber cum mantissa”, in: *Supplementum Aristotelicum*, Vol. 2, Pars 1. Berlin: Georg Reimer, 1887. xvii + 230 pp.
- Bruns, I. (ed.) “Alexandri Aphrodisiensis Quaestiones”, in: *Supplementum Aristotelicum*, Vol. 2. Pars 2. Berlin: Georg Reimer, 1892, pp. 1–163.
- Burnyeat, M.F. “De Anima II.5”, *Phronesis*, 2002, No. 47, pp. 28–90.
- Caston, V. “Epiphenomenalisms: Ancient and Modern”, *Philosophical Review*, 1997, No. 106, pp. 309–363.
- Alexander of Aphrodisias. *On the Soul. Part 1: Soul as Form of the Body, Parts of the Soul, Nourishment and Perception*, trans., introd., and comm. by V. Caston. London, New York: Bloomsbury, 2012. 256 pp.
- Cohen, M. “Hylomorphism and Functionalism”, *Essays on Aristotle's De Anima*, ed. by M.C. Nussbaum, A.O. Rorty. Oxford: Clarendon Press, 1995, pp. 61–77.
- Corcilius, K., Gregoric, P. “Aristotle's Model of Animal Motion”, *Phronesis*, 2013, No. 58, pp. 52–97.
- De Groot, J. “Dunamis and the Science of Mechanics. Aristotle on Animal Motion”, *Journal of the History of Philosophy*, 2008, No. 46.1, pp. 43–68.
- Diels, H. (ed.) “Simplicii in Aristotelis physicorum libros quattuor priores commentaria”, in: *Commentaria in Aristotelem Graeca*, Vol. 9. Berlin: Reimer, 1882. xxxi + 800 pp.
- Frede, M. “On Aristotle's Conception of the Soul”, *Essays on Aristotle's De Anima*, ed. by M.C. Nussbaum, A.O. Rorty. Oxford: Clarendon Press, 1995, pp. 96–109.
- Furley, D. “Self-movers”, *Self-motion. From Aristotle to Newton*, ed. by M.L. Gill, J.G. Lennox. Princeton: Princeton University Press, 1994, pp. 3–15.

- Gill, M.L. "Aristotle on Self-motion", *Self-motion. From Aristotle to Newton*, ed. by M.L. Gill, J.G. Lennox. Princeton: Princeton University Press, 1994, pp. 15–35.
- Hayduck, M. (ed.) "Ioannis Philoponi in Aristotelis De anima libros commentaria": in: *Commentaria in Aristotelem Graeca*, Vol. 15. Berlin: Reimer, 1897. ix + 670 pp.
- Hayduck, M. (ed.) "Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis metaphysica commentaria", in: *Commentaria in Aristotelem Graeca*, Vol. 1. Berlin: Reimer, 1891. xiii + 919 pp.
- Henry, D. "Embryological Models in Ancient Philosophy", *Phronesis*, 2005, No. 50.1, pp. 1–42.
- Jaeger, W. (ed.) *Aristotelis Metaphysica*. Oxford: Clarendon Press, 1957. 336 pp.
- Johansen, K.T. *The Powers of Aristotle's Soul*. Oxford: Oxford University Press, 2012. 314 pp.
- Lloyd, G.E.R. Aspects of the Relationship Between Aristotle's Psychology and His Zoology, *Essays on Aristotles De Anima*, ed. by M.C. Nussbaum, A.O. Rorty. Oxford: Clarendon Press, 1995, pp. 148–168.
- Mittelmann, J. "Neoplatonic Sailors and Peripatetic Ships: Aristotle, Alexander and Philoponus," *Journal of the History of Philosophy*, 2013, No. 51.4, pp. 545–566.
- Mittelmann, J. "Crafts and Souls as Principles of Change," *Phronesis*, 2017, No. 62, pp. 136–169.
- Mittelmann, J. "To be Handled with Care: Alexander on Nature as a Passive Power", *Soul and Mind in Greek Thought. Psychological Issues in Plato and Aristotle*, ed. by M.D. Boery, Y.H. Kanayama, J. Mittelmann. Cham (Switzerland): Springer International Publishing, 2018, pp. 217–232.
- Moraux, P. *Der Aristotelismus bei den Griechen*, Vol. 3. Berlin: Walter de Gruyter, 2001. XI + 650 S.
- Richardson H.S. "Desire and the Good in De Anima", *Essays on Aristotle's De Anima*, ed. by M.C. Nussbaum, A.O. Rorty. Oxford: Clarendon Press, 1995, pp. 367–386.
- Ross, W.D. (ed.) *Aristotelis Physica*. Oxford: Clarendon Press (Oxford Classical Texts), 1950. 250 pp.
- Ross, W.D. (ed.) *Aristotelis De anima*. Oxford: Clarendon Press (Oxford Classical Texts), 1956. xi + 110 pp.
- Sharples, R.W. "Common to Body and Soul: Peripatetic Approaches after Aristotle", *Common to Body and Soul*, ed. by Richard A.H. King. De Gruyter, 2006, pp. 165–186.

- Sharples, R.W. "The Hellenistic Period: What Happend to Hylomorphism?", *Ancient Perspectives on Aristotle's De anima*, ed. by G. van Riel, P. Destree. Leuven: Leuven University Press, 2009, pp. 155–166.
- Solopova, M.A. *Aleksandr Afrodisiiskii i ego traktat "O smeshenii i roste"* [Alexander of Aphrodisias and His Treatise *De Mixtione*]. Moscow: Nauka Publ., 2002. 224 pp. (In Russian)
- Sorabji, R. "Body and Soul in Aristotle", *Philosophy*, 1974, No. 49.187, pp. 63–89.
- Sorabji, R. *Matter, Space and Motion*. London: Duckworth, 1988. 377 pp.
- Stolyarov A.A. *Stoya I stoicism* [Stoya and Stoicism]. Moscow: AO Kami Grup Publ., 1995. 448 pp. (In Russian)
- Varlamova, M.N. "Edinoe i tozhdestvennoe kak svoistva sushchego v "Metafizike" Aristotelya" [The One and the Same as the Properties of Being in Aristotle's Metaphysics], *Esse: Filosofskie i teologicheskie issledovaniya*, 2016, Vol.1, No.2, pp. 305–328. (In Russian)
- Varlamova M.N. "O razlichii dushi i prirodu zhivogo tela u Simplikiya" [On the Distinction of Soul and Nature of the Living Body in Simplicius], *Platonovskie issledovaniya*, 2018, Issue 9.2, pp. 121–136. (In Russian)
- Whiting, J. "Living Bodies", *Essays on Aristotle's De Anima*, ed. by M.C. Nussbaum, A.O. Rorty. Oxford: Clarendon Press, 1995, pp. 78–95.

Eine Flaschenpost für das 21. Jahrhundert? Zum 150. Geburtstag von Vater Sergij Bulgakov

Regula M. Zwahlen

Dr. Phil., Wissenschaftliche Leiterin der Forschungsstelle Sergij Bulgakov. Institut für Ökumenische Studien der Universität Freiburg. Avenue de l'Europe 20, Fribourg, CH-1700, Schweiz; e-mail: regula.zwahlen@unifr.ch

Abstract. Sergij Bulgakov war ein ausgewiesener Kenner der deutschen Kultur, Philosophie und Theologie und hat sich früh um die Rezeption seines Werks im deutschsprachigen Raum bemüht. Besonders im Rahmen der ökumenischen Bewegung der 1930er Jahre versuchte er zwischen protestantischer und orthodoxer Theologie zu vermitteln. Seine „Sophiologie“ entwickelte er u. a. als konstruktiven Ausweg aus der einseitigen Weltbejahung der „liberalen Theologie“ wie auch aus der ebenso einseitigen Weltverneinung der „dialektischen Theologie“. Die Sophia-Lehre basiert auf dem Dogma von Chalcedon über das Gottmenschentum, das rechte Verhältnis zwischen der göttlichen und der menschlichen Natur, zwischen Gott und seiner Schöpfung bestimmt.

Die Forschungsstelle Sergij Bulgakov wurde 2011 von Barbara Halensleben an der Universität Freiburg Schweiz gegründet und publiziert unter der wissenschaftlichen Leitung von Regula M. Zwahlen deutsche Übersetzungen seines Werks. Die Forschungsstelle will Bulgakovs komplexes Werk dem Publikum im deutschsprachigen Raum insbesondere in seinen Bezügen zur Theologie der christlichen Ökumene erschließen.

Schlüsselwörter: Sergij Bulgakov, Rezeption, Deutschland/Schweiz, Ökumene, Sophiologie

Empfohlene Zitierweise: Zwahlen, R.M. „Eine Flaschenpost für das 21. Jahrhundert? Zum 150. Geburtstag von Vater Sergij Bulgakov“, *Istoriko-filosofskii ezhegodnik*, 2021, No. 36, pp.

Sergij Bulgakovs Werk *Das abendlose Licht* ging kurz vor dem Revolutionsjahr 1917 in Druck – er hatte es in den Jahren des Ersten Weltkriegs geschrieben und bezeichnete es als Flaschenpost: „Und so mögen nun diese Seiten, dieser schwache Versuch, die große Verkündigung aufzuzeichnen, ähnlich wie der versiegelte Brief einer Flaschenpost dem tobenden Strudel der Geschichte übergeben werden“.¹

Bereits 1914 hatte der russische Philosoph Fëdor Stepun festgehalten, dass sich Bulgakovs „theologischer und religionsphilosophischer Beitrag zur Geistesgeschichte Russlands schließlich als bedeutender erweisen wird als das meiste seiner Zeitgenossen“.² Anlässlich von Bulgakovs 150. Geburtstag lässt sich diese Aussage durchaus bekräftigen. Bulgakov ist nicht nur ein Phänomen der russischen Kultur im sogenannten Silbernen Zeitalter geblieben, sondern er wurde – im weiter tobenden Strudel der Geschichte – zu einem bedeutenden Akteur sowohl der orthodoxen Diaspora als auch der ökumenischen Bewegung der 1920er und 1930er Jahre. Heute wird er als einer der bedeutendsten Theologen des 20. Jahrhunderts entdeckt. Sein Werk findet in Russland, aber auch in Europa und in den USA eine immer breitere Rezeption, über die orthodoxe Welt hinaus. Französische und englische Übersetzungen liegen in erheblichem Umfang vor. Vor allem die Publikationen und Übersetzungen von Catherine Evtuhov und Rowan Williams³ sowie die englischen Übersetzungen von Boris Jakim und Thomas Allen Smith lösten seit Beginn des 21. Jahrhunderts insbesondere in der englischsprachigen Welt einen wahren Boom in der Beschäftigung

¹ Bulgakov, S.N. *Svet nevechernii* [Non-evening Light]. Moscow: Pespublika Publ., 1994, p. 6. Zit. nach der nicht publizierten deutschen Übersetzung von Elke Kirsten.

² Stepun, F.A. *Moskva nakanune voiny 1914 goda* [Moscow on the Eve of the 1914 War], *Novyi zhurnal*, 1951, Vol. 26, pp. 140–167.

³ Vgl. Evtukhov, C. *The Cross and the Sickle. Sergei Bulgakov and the Fate of Russian Religious Philosophy*. Ithaca: Cornell University Press, 1997; Bulgakov, S. *Philosophy of Economy: The World as Household*, trans. and ed. by Catherine Evtuhov. New Haven and London: Yale University Press, 2000; Bulgakov, S. *Towards a Russian Political Theology*, ed. and trans. by R. Williams. Edinburgh: T&T Clark, 2001.

mit Bulgakov aus.⁴ Aber auch in Russland ebbt das Interesse an ihm nicht ab. Zwar fehlt bislang eine russische Gesamtausgabe, doch Neuauflagen seiner Werke werden nach wie vor gedruckt,⁵ und im Gefolge des großen Interesses an der russischen religiösen Philosophie nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion ist seit dem 21. Jahrhundert auch das spezifisch theologische Forschungsinteresse erkennbar.⁶

Es scheint, dass der Inhalt von Bulgakovs „Flaschenpost“ noch immer hilfreich und anregend ist bei der gegenwärtigen Reflexion über die Würde der menschlichen Person, über soziale und ökonomische Ideale, die Rolle der Religion in Gesellschaft und Geschichte, das Verständnis der Beziehung zwischen Gott und der Welt als Schöpfung und nicht zuletzt für die ökumenischen Hoffnungen vieler Christinnen und Christen.

Die Wiederentdeckung Bulgakovs im deutschsprachigen Raum

Die umfangreiche Bergung von Bulgakovs Flaschenpost im deutschsprachigen Raum seit Ende des 20. Jahrhunderts ist hauptsächlich der katholischen Theologin Barbara Hallensleben zu verdanken, die seit 1994 Professorin für Dogmatik an der theologischen Fakultät der Universität Freiburg Schweiz ist. Ein Tipp von Fairy von Lilienfeld, von 1966 bis 1984 Professorin für Geschichte

⁴ Boris Jakim übersetzte u. a. die „Große Trilogie“: „The Bride of the Lamb“ (2002), „The Comforter“ (2004), „The Lamb of God“ (2008); Thomas Allen Smith übersetzte „The Burning Bush“ (2009), „Jacob’s Ladder: on Angels“ (2010) und „Unfading Light“ (2012); alle diese Werke erschienen bei William B. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan. Zu weiteren englischen und anderssprachigen Übersetzungen von Bulgakovs Werken siehe: Bulgakov, S. *Bibliographie. Werke, Briefwechsel und Übersetzungen*, hrsg. von B. Hallensleben und R.M. Zwahlen. Münster: Aschendorff Verlag, 2017, S. 108–125.

⁵ Vgl. Bulgakov, S. *Chasha Graalya. Sofiologiya stradaniya* [The Holy Grail. Sophiology of Suffering]. Minsk: Nikeya Publ., 2020.

⁶ Zum Beispiel: Khondzinskii, P. V. „Personalisticheskaya ekkleziologiya prot. Sergiya Bulgakova, prot. Georgiya Florovskogo i V.N. Losskogo“ [Personalistic Ecclesiology of Prot. Sergei Bulgakov, Prot. Georges Florovsky, and V.N. Lossky], *Khristianskoe chtenie*, 2020, Vol. 5, pp. 10–22.

und Theologie des christlichen Ostens an der Theologischen Fakultät Erlangen und Pfarrerin der Evangelischen Kirche Deutschlands, führte Hallensleben zu Bulgakovs Werk, womit sogleich auch der ökumenische Hintergrund und das grundlegende Anliegen dieses Interesses deutlich wird:

Wenn wir Bulgakovs ‚Flaschenpost‘ aus dem bewegten Meer bergen, dann ist sie erst dann wirklich verstanden, wenn sie in demselben Geist aufgenommen wird, aus dem sie geboren wurde. Seine prophetische Botschaft will nicht in einem Archiv pietätvoll verwahrt werden, sondern das Feuer unseres Glaubens und damit zugleich das Feuer der Ökumenischen Bewegung neu entfachen.⁷

So initiierte Hallensleben vor rund 30 Jahren weitere deutsche Übersetzungen von Bulgakovs immensem Werk, das Hans-Jürgen Ruppert bereits 1977 als immer noch „totes theologisches Kapital“ bezeichnet hatte.⁸ An der Universität Freiburg Schweiz, die seit ihrer Gründung im Jahr 1889 über einen Lehrstuhl für Slavistik verfügt und an der theologischen Fakultät seit über 100 Jahren einen Schwerpunkt zu den Ostkirchen aufweist, ist Hallensleben am „Institut für Ökumenische Studien“ tätig, an dem 2017 eigens ein „Zentrum für das Studium der Ostkirchen“ gegründet wurde. Dieser Fachbereich ist auch am Interfakultären Institut für Ost- und Osteuropa der Universität beteiligt, so dass Hallenslebens Begeisterung für die orthodoxe Theologie und Sergij Bulgakov nicht nur viele Studierende der Theologie, sondern auch der Osteuropawissenschaften (Slavistik, Kulturphilosophie, Politikwissenschaften, Ethnologie) erreichte. Mehrere Studentinnen der Slavistik⁹ waren als Übersetzerinnen an vom Schweizerischen Nationalfonds (SNF) geförderten Übersetzungsprojekten beteiligt und arbeiteten

⁷ Hallensleben, B. „Ökumene Als Pfingstgeschehen Bei Sergij N. Bulgakov“. *Ökumene. Das eine Ziel – die vielen Wege*, hrsg. von I. Baumer und G. Vergauwen. Freiburg: Universitätsverlag Freiburg, 1995, S. 179–180.

⁸ Vgl. Ruppert, H.-J. „Einführung“, in: Bulgakov S.N., *Sozialismus im Christentum?* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977, S. 15. Die erste größere deutsche Bulgakov-Publikation nach der Wende war Thomas Bremers Übersetzung von „Die Orthodoxie. Lehre der orthodoxen Kirche“ von 1996 (bereits in der dritten Auflage im Paulinus Verlag erschienen).

⁹ Das waren Stéphanie Niklaus, Anita Schlüchter, Prisca Zurrón und Regula Zwahlen.

vor allem mit den Übersetzerinnen Dr. Katharina Breckner,¹⁰ Dr. Elke Kirsten und Xenia Werner zusammen. Auf dieser Basis entstand 2011 die *Forschungsstelle Sergij Bulgakov*, um all diese deutschen Übersetzungen mit wissenschaftlichem Apparat zu veröffentlichen und die Sichtbarkeit von Bulgakovs Werk in der deutschsprachigen Welt zu erhöhen – und nicht nur dort.¹¹

Bulgakov und Deutschland

Bulgakov selbst sprach sehr gut Deutsch – bereits im Gymnasium in Jelez erzielte er in diesem Fach gute Noten.¹² Dasselbe erwartete er auch von den Studenten in seinen Seminaren: hier waren die Kenntnis des Denkens von Immanuel Kant und zumindest die Lesefähigkeit der deutschen Sprache obligatorisch.¹³ Er hatte schon früh

¹⁰ Tsygankov, A. S., Obolevich, T. “Sotsial’naya filosofiia Sergeya Bulgakova v sovremennykh nemetskoyazychnykh issledovaniyakh (na primere rabot K. Breckner)” [The Social Philosophy of Sergei Bulgakov in the Contemporary German-speaking Investigations (on the Example of the Works of K. Breckner)], *Istoriya filosofii*, 2016, Vol. 21, No. 1, pp. 108–115.

¹¹ Die wissenschaftliche Leitung der Forschungsstelle hat seit 2011 Dr. Regula Zwahlen inne; sie wird dabei unterstützt von den wissenschaftlichen Mitarbeitern Ksenija Babkova und Dario Colombo: <https://www.unifr.ch/sergij-bulgakov>; vgl. Tsygankov, A.S. Obolevich, T. Bulgakov v Shveysarii: sovremennye issledovaniya filosofii o. Sergiya Bulgakova vo Friburge [Bulgakov in Switzerland: Contemporary Studies of the Philosophy of Fr. Sergij Bulgakov in Freiburg], *Vestnik RHGA*, 2015, No. 4, pp. 315–333.

¹² Grishina, Z. V. “S.N. Bulgakov I Moskovskii Universitet nachala 90-kh godov XIX v.” [S.N. Bulgakov and Moscow University in the Early of 90s of the XIX Century], *Vestnik MGU. Ser. 8: Istoriya*, 1994, No. 2, p. 21.

¹³ Sapov, V.V. “Ya prikhozhu k Vam segodnya kak staryi znakomyi...” (S.N. Bulgakov na kafedre) [“I come to you today as an old friend...” (S.N. Bulgakov on the Lectern)], in: S.N. Bulgakov, *Istoriya ekonomicheskikh i sotsial’nykh uchenii* [History of Economic and Social Studies]. Moscow: Astrel’ Publ., 2007, p. 12; Novgorodtsev, P. I., Bulgakov, S.N., Shershenevich, G.F., Kistyakovskii, B.A. Programmy uchebnykh kursov v Moskovskom kommercheskom institute (1911–1921) [Training Course Programs at the Moscow Institute of Commerce (1911–1921)], *Issledovaniya po istorii russkoi mysli 2003*. [Studies on the history of Russian thought 2003]. Moscow: Modest Kolerov Publ., 2004, p. 587.

selbst versucht, das deutsche Publikum zu erreichen,¹⁴ wenn auch nicht sehr erfolgreich. Seine erste Studienreise zur Vorbereitung seiner Dissertation *Kapitalismus und Landwirtschaft* hatte ihn nach Deutschland (und England) geführt, und er bot sowohl seine Dissertation als auch später seine Habilitation deutschen Verlagen zur Übersetzung an. Seine „Philosophie der Wirtschaft“ stellte er als Weiterentwicklung von Schellings Natur- und Identitätsphilosophie sowie als Erörterung der Frage dar: „Wie ist die Wirtschaft möglich (Analogie der Hauptfrage Kants: wie ist die Erfahrung, die Wissenschaft möglich)? Welche Voraussetzungen a priori sind in dieser Möglichkeit verschlossen?“¹⁵

Dabei konnte er einen prominenten Fürsprecher für sich gewinnen: In einem Brief an den Siebeck-Verlag vom 21. Februar 1912 empfahl der Soziologe und Nationalökonom Max Weber Bulgakovs Buch *Philosophie der Wirtschaft* (1912) zur Übersetzung:

Ich lege hier eine Inhaltsübersicht des Buches von Professor Sergej Bulgakow in Moskau (früher in Kiew) bei, welche er mir mit dem Anheimstellen überschickte, ob ich einen deutschen Verlag für eine Übersetzung interessieren könnte. Prof. Bulgakow, dessen Buch „Ot socializmu k idealizmu“ (Vom Sozialismus zum Idealismus) [eigentlich: Vom Marxismus zum Idealismus, St. Petersburg 1903] s.Z. Berühmtheit erlangt hat als wichtigstes Dokument der Abwendung vom Marxismus, ist schriftstellerisch und als Gelehrter sehr hervorragend, seiner Weltanschauung nach Mystiker etwa Dostojewski'scher Färbung. Es würde sich ja zunächst fragen, ob Sie prinzipiell für so etwas zu haben sein könnten. Ich würde Bulgakow vorschlagen, ein Kapitel seines Buches übersetzt ins Archiv [für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik] zu geben, damit Sie einen Eindruck gewinnen.¹⁶

Auf diese Weise entstand die Publikation der deutschen Übersetzung von Fragmenten aus der Philosophie der Wirtschaft in

¹⁴Vgl. Bulgakoff, S. „Rez.: Kautsky, Karl. Die Agrarfrage“, *Archiv für soziale Gesetzgebung und Statistik*, 1899, Bd. 13, S. 710–734.

¹⁵Bulgakov, S. *Philosophie der Wirtschaft*. Münster: Aschendorff Verlag, 2014. S. 295.

¹⁶Bulgakov, S. *Philosophie der Wirtschaft*, S. 296–297.

Webers Zeitschrift.¹⁷ Das ganze Buch hingegen erschien damals nicht: Im Antwortbrief an Bulgakov vom 20. Januar verwies Siebeck darauf, dass er nur in seltensten Fällen Übersetzungen aus Fremdsprachen übernehme, das Buch zu umfangreich und für den deutschen Markt kaum interessant sei.¹⁸ In Bulgakovs beeindruckendem bibliographischem Apparat, der insbesondere in seiner Aufsatzsammlung *Die zwei Städte. Zur Natur gesellschaftlicher Ideale* (1911) zu einem großen Teil aus deutschsprachigen Werken über Wirtschafts- und Soziallehre sowie der aktuellen historisch-kritischen theologischen Forschung seiner Zeit besteht, wird jedoch besonders deutlich, wie eng er mit der deutschen Wissenschaft und Kultur verbunden war. Diese Tatsache macht die Ergründung von Bulgakovs Werk für ein deutschsprachiges Publikum noch lohnenswerter.

Bereits zu seinen Lebzeiten sind diverse Beiträge Bulgakovs in deutschsprachigen Zeitschriften und Publikationen erschienen.¹⁹ Seine Auseinandersetzung mit der deutschen Philosophie, *Die Tragödie der Philosophie* (1927) in der Übersetzung von Alexander Kresling, erschien sogar erstmals in deutscher Sprache und wurde auch rezipiert.²⁰ Das Buch ist soeben in englischer Sprache erschienen und stößt auf großes Interesse gegenwärtiger Theologen im angelsächsischen Raum.²¹

Die großen theologischen Monographien jedoch sind in deutscher Sprache bislang nicht zugänglich, bei der *Forschungsstelle*

¹⁷ Bulgakov, S. N. "Die naturphilosophischen Grundlagen Der Wirtschaftstheorie", *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 1913, Bd. 36, S. 359–393.

¹⁸ Bulgakov, S. *Philosophie der Wirtschaft*, S. 296.

¹⁹ Vgl. <https://www.unifr.ch/sergij-bulgakov/de/dokumentation/text-de.html>

²⁰ Bulgakov, S. *Die Tragödie der Philosophie*, übers. von Alexander Kresling. Darmstadt: Otto Reichl Verlag, 1927; ein Kapitel daraus fand Eingang in Junker, H. (Hg.). *Sprachphilosophisches Lesebuch*. Heidelberg: C. Winter, 1948, S. 290–302. Besprechungen: Petraschek, K.: "Bulgakov, Sergius. Die Tragödie der Philosophie." *Kant-Studien*, 1929, Bd. 34, S. 186–187.

²¹ Vgl. Vorwort von John Milbank in: Bulgakov, S. *The Tragedy of Philosophy*, trans. S. Churchyard. New York: Angelico Press, 2020; Heath, J. "On Sergii Bulgakov's The Tragedy of Philosophy". *Modern Theology*, January 2021. URL: <https://doi.org/10.1111/moth.12676>; Heath, J. "Sergii Bulgakov's Linguistic Trinity" *Modern Theology*, May 2021. URL: <https://doi.org/10.1111/moth.12708>.

Sergij Bulgakov jedoch in Vorbereitung. Denn auch bei der Entwicklung seiner späteren theologischen Werke hatte Bulgakov vor allem eine deutschsprachige Leserschaft im Blick, wie folgender Abschnitt aus einem Brief an Fritz Lieb vom 27. Mai 1931 zeigt (im Original deutsch):

Während der kurzen Ferien (von dem Arzt noch verkürzten) habe ich eine Hoffnung ein Werk als opera posthuma zu beginnen. Aber ich hätte vorgezogen das für das deutsche Publikum herauszugeben. Könnten Sie bei Mohr (Siebeck) oder anderem theologischen Verlag darüber nachfragen? Ich schwanke zwischen zwei Themen (beide etwa 20 Druckbogen). Die erste ist ‚Die Theologie als Sophiologie‘, die sophiologische Erklärung der christlichen Dogmatik [...]. Das andere Thema ist über den Heiligen Geist, die Pneumatologie: [...]. Ich hätte das erste Thema vorgezogen, da es mehr fertig und ausgedacht sei, aber beide scheinen mir wichtig für die deutsche moderne Theologie, – unsere Sophiologie und Kosmo- und Anthropodicee contra den Transzendenzismus und Anti-Anthropologismus. Eine Hoffnung das Werk deutsch drucken zu lassen wäre für mich ein Nebenmotiv für die Arbeit. Verzeihen Sie mir meine Bitte, aber das ist schon Ihr Schicksal und Mission der Vermittlung zw. der russischen und deutschen Theologie.²²

Vermittlung zwischen „russischer“ und „deutscher“ Theologie

Die Vermittlung zwischen verschiedenen Konfessionen war auch Bulgakovs eigenes Anliegen, das schon früh v. a. in seinem Projekt einer christlichen Politik zum Ausdruck kommt.²³

²² Yantsen, V. V. "Pisma russkikh myslitelei v Bazel'skom arkhive Fritsa Liba: N.A. Berdyaev, Lev Shestov, S.L. Frank, S.N. Bulgakov (1926–1948)" [Letters of Russian thinkers in the Basel archives of Fritz Lieb: N.A. Berdyaev, Lev Shestov, S.L. Frank, S.N. Bulgakov (1926–1948)]. *Issledovaniya po istorii russkoi mysli: Ezhegodnik za 2001–2002 gg.* [Studies on the history of Russian thought: Yearbook for 2001– 2002]. Moscow: Tri Kvadrata Publ., 2002, p. 400.

²³ Bulgakov, S.N. Neotlozhnaya zadacha (O soyuze khristianskoi politiki) [An Urgent Task (On the Union of Christian Politics)], *Khristianskii sotsializm*

Die historisch-kritische Methode der Tübinger Schule betrachtete er bereits 1912 als Horizonterweiterung und nicht als Bedrohung, auch wenn er sie und überhaupt den „unkirchlichen“ Protestantismus zwar harsch kritisierte, sich aber durchaus ernsthaft mit ihm auseinandersetzte:²⁴ „Wir müssen lernen, das Christentum in der Geschichte und nicht außerhalb von ihr zu verstehen, was in einer entsprechenden Erweiterung auch der dogmatischen Lehre zum Ausdruck kommen muss, wenn dieses Verständnis in breiteren kirchlichen Kreisen Fuß fasst“.²⁵

Das Anliegen, das Christentum und insbesondere die Orthodoxie in der Geschichte zu verstehen, erwähnte er auch in seiner Einleitung zu „Das abendlose Licht“ als den Auftrag, „sich selbst mit seinem historischen Leib in der Orthodoxie und durch die Orthodoxie klar zu erkennen, ihre jahrhundertealte Wahrheit durch das Prisma der Gegenwart hindurch zu begreifen und die Gegenwart im Licht dieser Wahrheit zu erblicken.“²⁶

In derselben Einleitung kommen jedoch auch die, durchaus kriegsbedingten, anti-deutschen Ressentiments noch klar zum Ausdruck, die er während des Ersten Weltkriegs geäußert hatte.²⁷ Den „germanischen Geist“ betrachtet er als Verkörperung des „Immanentismus“:

Schon lange erreicht uns aus dem Westen ein trockener, heißer Sandwind, der die russische Seele ausdörft und mit einem Ascheschleier überzieht und ihr normales Wachstum behindert. Dieser Sandwind, der von dem Moment an wahrzunehmen war, als Peter sein Fenster nach Deutschland aufstieß, wurde seit Beginn dieses

[Christian Socialism], ed. by V.N. Akulinin. Novosibirsk: Nauka Publ., 1991, pp. 25–60.

²⁴ Vgl. Müller, L. *Russischer Geist und Evangelisches Christentum. Die Kritik des Protestantismus in der russischen religiösen Philosophie und Dichtung im 19. und 20. Jahrhundert*. Witten/Ruhr: Luther-Verlag, 1951, S. 124–133.

²⁵ Bulgakov, S. N. „Sovremennoe arianstvo“ [Contemporary Arians], *Tikhie dumy* [Quiet Thoughts]. Moscow: Respublika Publ., 1996, pp. 109–113.

²⁶ Bulgakov, S.N. *Svet nevechernii*, p. 3.

²⁷ Plotnikov, N., Kolerov, M. „‘Den inneren Deutschen besiegen’. Nationalliberale Kriegsphilosophie in Russland 1914–1917“. *Verführungen der Gewalt. Russen und Deutsche im Ersten und Zweiten Weltkrieg*, hrsg. von K. Eimermacher und A. Volpert. München: Wilhelm Fink, 2005, S. 31–70.

Jahrhunderts zu einer drohenden Gefahr. Wobei ausschlaggebend dabei natürlich nicht die äußere ‚Übermacht‘ Deutschlands, sondern sein geistiger Einfluss war, der dazu führte, dass das Christentum sich in eigentümlicher Weise im Prisma germanischen Geistes brach. Damit entsteht ein arianischer Monophysitismus, der sich immer weiter verfeinert und unterschiedliche Formen annimmt: die eines ‚Immanentismus‘ und ‚Monismus‘, vom Protestantismus bis zur Vergöttlichung des Menschen im Sozialismus. Und um hier bewusst Widerstand leisten zu können, muss das so mannigfaltige und schöpferisch machtvolle, bedrohliche Element erst einmal erkannt und verstanden werden. Luther, Baur, A[lfred] Ritschl, Harnack, Eckehart, J[acob] Böhme, R[udolf] Steiner; Kant mitsamt seinen Epigonen, Fichte, Hegel, Hartmann; Haeckel, Feuerbach, K. Marx, Chamberlain – alle diese weit verzweigten Strömungen des Immanentismus germanischen Geistes haben eine gemeinsame religiöse Basis. Der Abstand zwischen Schöpfer und Geschöpf wird darin so reduziert, dass er sich in verhängnisvoller Weise der Welt- und Menschenvergötterung unterschiedlicher Schattierungen und Ausdrucksformen annähert.²⁸

Denselben „Immanentismus“, die „Versuchung, Welt und den Menschen zu vergöttern“ findet Bulgakov auch bei der russischen „Sekte der Geißler“ (Chlysten), während er gleichzeitig den „Transzendenzismus“ des orthodoxen Denkens kritisiert, der durch den deutschen „Immanentismus“ durchaus herausgefordert werden soll:

Und doch darf die pantheistische Wahrheit des ‚Immanentismus‘ nicht einfach zurückgewiesen werden. Die ‚Rechtgläubigkeit‘ der Orthodoxie besteht nicht darin, die Welt in der ihr eigenen Wahrheit zu negieren, sondern darin, das Gott zugewandte, im Gebet erglühende Herz und nicht das autonome Denken bzw. den sich selbst affirmierenden Willen zum *Zentrum* des Menschseins zu machen: außerhalb dieses Zentrums hört die Welt auf, Kosmos, Schöpfung und Offenbarung Gottes zu sein und wird zum Werkzeug des Versuchers, zu einem in die Irre führenden Abgott. Leider ist das orthodoxe Denken anfällig für eine – mit einem Mangel an Geschichtsbewusstsein verbundene – Weltverneinung, was zu einer Neigung zum Monophysitismus (‚Transzendenzismus‘) bzw. zu einer

²⁸ Bulgakov, S.N. *Svet nevechernii*, p. 5.

Annäherung an den Dualismus des Manichäismus (im Bogomilismus) führt. Gerade das Vorhandensein dieser Tendenzen rechtfertigt dialektisch auch die Antithese, den ‚Immanentismus‘. Die Wahrheit beider Strömungen zu vereinen, nicht eine ‚Synthese‘, sondern die lebendige Einheit zu finden, in der lebendigen Erfahrung Gott in der Welt und die Welt in Gott zu erkennen, das ist die höchste – ihm von der Geschichte gestellte – Aufgabe des religiösen Bewusstseins.²⁹

Bereits in dieser Passage dringt Bulgakovs Erkenntnis durch, dass „Immanentismus“ und „Transzendenzismus“ weder typisch deutsch noch typisch russisch, sondern universale Elemente des menschlichen religiösen Bewusstseins sind, das nach einer Synthese strebt. Das lässt sich auch im oben zitierten Brief an Fritz Lieb von 1931 sehen, in dem Bulgakov seine Kosmo- und Anthropodizee nicht mehr dem deutschen Immanentismus, sondern dem „Transzendenzismus“ entgegenstellen wollte, der nun ebenfalls in der deutschsprachigen Welt entwickelt wurde. Damit meint er die neue Bewegung der „dialektischen Theologie“ von Karl Barth,³⁰ die sich dem deutschen „Immanentismus“ der sog. Liberalen Theologie entgegensetzte, und wiederum – aus Bulgakovs Sicht – dem Irrtum einer einseitigen Positionierung, einer „schlechten Dialektik“ verfällt, die sich entweder auf die Seite der bedingungslosen Weltbejahung (Kosmismus) oder der radikalen Weltverneinung (Anti-Kosmismus) schlägt.

Die Suche nach der Synthese ist auch das Hauptthema seines Buches über die „Sophia. Die Weisheit Gottes“, das erstmals in englischer Sprache erschien:

Die Annahme der Welt im Humanismus ist eine Reaktion auf ihre Nichtannahme in der Reformation, die ihr immerhin ein Recht auf natürliche Existenz zusprach. Hier gibt es eine schlechte „Dialektik“ der unübertroffenen Widersprüche, von denen die gegenwärtige Epoche in Erschöpfung gerät. Doch eine solche „Dialektik“ ist nicht der Weisheit

²⁹ Bulgakov, S.N. *Svet nevechernii*, pp. 5–6.

³⁰ Vgl. Zwahlen, R. „‘Da’ ili ‘Net’: Sofiologiya Sergiya Bulgakova v kontekste protestantskoi ‘dialekticheskoi teologii’ 1930-kh gg.“ [‘Yes’ or ‘No’: Sergey Bulgakov’s Sophiology in the Context of the Evangelical ‘Didactic Theology’ of the 1930s], *conference paper*. Moscow, Saint Tikhon’s Orthodox University, 10.03.2021.

letzter Schluss. In Bezug auf die Welt muss eine echte christliche Asketik festgelegt werden: Askese als Kampf gegen die Welt aus Liebe zu ihr.⁵¹

Bereits zu Beginn des 20. Jahrhunderts war das Grundparadigma von Bulgakovs Geschichtstheologie das Gleichnis vom verlorenen Sohn: Der humanistische Mensch verlässt das Vaterhaus und wendet sich der „Welt“ zu, um dorthin zurückzukehren, wo er neben dem freudigen Vater auch auf den neidischen Bruder, den traditionsbewussten Kirchenvertreter, trifft: „Werden die beiden Brüder sich versöhnen und einander verstehen? Das ist die große und verhängnisvolle Frage, vor die uns die Geschichte heute stellt.“⁵² Mit anderen Worten: Die Welt, Gottes Schöpfung, sollte erkennen, dass sie im Hause des Vaters willkommen ist, und diejenigen, die das Haus des Vaters zu kennen glauben, sollten „die Welt“ freudig empfangen.

In seinen Texten *Europas Angst vor der Religion* lobte der Religionssoziologe José Casanova die Europäer für die Realisierung zweier wichtiger Aussöhnungen: die Aussöhnung zwischen Protestanten und Katholiken, und die Aussöhnung zwischen kriegerischen europäischen Nationalstaaten. Die Aussöhnung zwischen Religion und Säkularisierung stehe jedoch noch aus.⁵³ Sie war Bulgakovs Kernanliegen und enthält Impulse für unser „postsäkulares Zeitalter“.⁵⁴

⁵¹ Bulgakov, S. *Sofiya – Premudrost' Bozhiya. Ocherk sofologii* [Sophia – God's Wisdom. An Essay on Sophiology], ed. A.P. Kozyrev. Münster, 2021, in print, p. 35. Deutsch-russische Ausgabe der Handschrift im Archiv des Institut de Théologie Orthodoxe Saint-Serge (Paris). Deutsche Übersetzung von Xenia Werner.

⁵² Bulgakov, S. N. "Tserkov' i kul'tura" [Church and Culture], *Dva grada: issledovaniya o prirode obshchestvennykh idealov* [Two Cities: Study on the Nature of Social Ideals], Vol. 2. Moscow: Put' Publ., 1911, p. 308.

⁵³ Casanova, J. *Europas Angst vor der Religion*. Berlin: Berlin University Press, 2015. S. 37.

⁵⁴ Vgl. Gallaher, B. "A Secularism of the Royal Doors: Toward and Eastern Orthodox Christian Theology of Secularism", *Fundamentalism or Tradition. Christianity after Secularism*, ed. by A. Papanikolaou, G. Demacopoulos. New York: Fordham University Press, 2019, pp. 108–130.

Sophia und das Wesen des Christentums

Bulgakovs Entwicklung einer „Sophiologie“ war kein altes vorrevolutionäres Projekt, über dem er als isolierter russischer Exilant aus Langeweile weiterbrütete, sondern eine theologische Konzeption, die seines Erachtens alle aktuellen „dogmatischen und praktischen Probleme der modernen christlichen Dogmatik und Asketik“ verknüpft,³⁵ und zwar die Probleme der gesamten christlichen Theologie und Kultur.³⁶ Durch die persönliche Erfahrung der russischen Revolution und die Machtübernahme eines atheistischen Regimes in seiner Heimat wuchs in ihm eine neue Leidenschaft für die Ökumenische Bewegung mit dem Ziel der Einheit der Kirche: „Aufgrund der Erfahrung der Tragödie der Russischen Kirche und der persönlichen Verbannung aus Russland wurde die Überzeugung in mir geboren, dass wir Orthodoxen den Antichristen nicht allein überwinden können, und mich deshalb Gott zur Arbeit für die Wiedervereinigung berufen hat.“³⁷

In seinem zuerst 1937 englisch erschienen Buch mit dem Titel *Sophia. Die Weisheit Gottes* versuchte er, seine Vision einem westlichen Publikum zu erläutern. Dabei verstand er die „Sophiologie“ explizit als Antwort auf die „deutsche“ Frage nach dem „Wesen des Christentums“:

„Dank dieser Atmosphäre der Sensationslust oder des Skandals, die törichterweise um die Weisheitslehre geschaffen wurde, lernten auch westliche Leser das Wort „Sophia“ und „Sophiologie“ kennen, allerdings nur mit dem Beigeschmack irgendeiner orientalischen Exotik, der „Gnosis“ und überhaupt jeglichen Unsinn und Aberglaubens. Dabei kommt niemand auf den Gedanken, dass es in Wirklichkeit um >“*das Wesen des Christentums*“< geht, das

³⁵ Bulgakov, S. *Sofiya*, p. 35.

³⁶ Vgl. Mailov, A.I. *Russkaya religioznaya filosofiya "Puti"* [Russian Religious Philosophy of "Put"], (Issues 1–2). Saint-Petersburg: Vissihkh gumanitarnikh kursov Publ., 1992.

³⁷ Report of Conference held at High Leigh June 26–28, 1934 on "The Healing of Schism", Fellowship of St Alban and St Sergius Archive, Oxford, Folder labelled "The Fellowship Conference Policy Before 1940", p. 2. Gekürzt publiziert in *The Journal of the Fellowship of St Alban and St Sergius*, 1934, Vol. 25, pp. 3–7. Wir danken Brandon Gallaher für diese Information.

gerade auch die gesamte westliche [„wissenschaftliche“] Christenheit beschäftigt [Harnack, Schleiermacher, Barth usw. usw].³⁸

Damit meint Bulgakov u. a. das Werk *Über die Religion* (1799) von Friedrich Schleiermacher, in dem der protestantische Theologe und Philosoph die Religion als reines Phänomen untersuchte und von Metaphysik und Moral unterschied. Skandalträchtig versuchte Ludwig Feuerbach in *Das Wesen des Christentums* (1841) die Entstehung des Christentums aus der Position des anthropologischen Materialismus zu erklären: „Dieser Gegensatz, dieser Zwiespalt von Gott und Mensch, womit die Religion anhebt, [ist] ein Zwiespalt des Menschen mit seinem eigenen Wesen“.³⁹ Über dieses Werk verfasste Bulgakov 1905 eine ausführliche Kritik.⁴⁰ *Das Wesen des Christentums* (1899) ist zudem ein Hauptwerk des protestantischen Theologen Adolf von Harnack (1851–1930), eines der einflussreichsten Kirchenhistoriker, der die ersten drei Jahrhunderte des Christentums und insbesondere den Entstehungsprozess der Dogmen im Kampf der Kirche gegen den Gnostizismus erforschte. Es ist sein berühmtestes Werk, das einen umfassenden Überblick über die grundlegenden Ideen des Evangeliums und deren Entwicklung in der apostolischen Kirche und in den drei Hauptrichtungen des Christentums – im Katholizismus, in der Orthodoxie und im Protestantismus – bietet. Karl Barth wiederum war Harnacks Schüler und setzte sich mit der „dialektischen Theologie“ von dessen „liberaler“ Theologie ab, wie auch vom „christlichen Sozialismus“ der protestantischen Theologen Blumhardt.⁴¹

Bulgakov verortete das wesentliche Problem in der einseitigen Konzentration auf Gott oder die Welt, Transzendenz oder Immanenz, Gott oder Mensch – dabei kommt seines Erachtens das Wesen

³⁸ Bulgakov, S. *Sofiya*, pp. 20–21.

³⁹ Feuerbach, L. *Das Wesen des Christentums*. Bd. 2. Berlin: Akademie-Verlag. 1956, S. 79.

⁴⁰ Bulgakov, S. N. „Religiya chelovekobozihiya v russkoi revolyutsii“ [The religion of Humanity in the Russian Revolution], *Dva grada: issledovaniya o prirode obshchestvennykh idealov* [Two Cities: Study on the Nature of Social Ideals], Vol. 2. Moscow: Put' Publ., 1911, pp. 128–222.

⁴¹ Tillich, P. „Dialekticheskaya teologiya“ [Dialectic Theology], *Put'*, 1925, No. 1, pp. 148–149.

des Christentums vor allem im Dogma von Chalcedon über das Gottmenschentum zum Ausdruck, das den rechten Bezug zwischen der göttlichen und der menschlichen Natur definiert: unvermischt, unveränderlich, ungetrennt und unteilbar. Dieses Verhältnis bestimmt das gottgewollte Verhältnis des Schöpfers zu seiner Schöpfung, das die Welt nicht verneint, sondern bejaht, liebt und letztlich verklärt.

Was die protestantisch initiierte Ökumenische Bewegung der 1920er und 1930er Jahre betrifft, die nicht mehr über Dogmen streiten wollte, sondern nach dem Ersten Weltkrieg auf der Basis des gemeinsamen sozialen Engagements nach Einheit strebte, so ließ sich Bulgakov als ehemaliger „christlicher Sozialist“ aktiv auf die Zusammenarbeit ein,⁴² kritisierte aber auch hier die einseitige Konzentration auf ein „Nicäa der Ethik“, von dem der lutherische Bischof Nathan Söderblom an der Weltkirchenkonferenz in Stockholm 1925 gesprochen hatte.

Die neue soziale Bewegung im Christentum vollzieht sich noch in dem begrenzten Rahmen der angewandten Ethik („Nicaea der Ethik“), ohne noch eine ausreichend dogmatische Begründung für sich selbst gefunden zu haben, wie sie ihr eine christliche Anthropologie in der Idee des Gottmenschentums darzubieten vermöchte. Chalcedon muss für sie ein neues Nicaea der Dogmatik werden.⁴³

Die soziale und ökumenische Problematik sprach Bulgakov auch im dritten Teil seiner Trilogie *Über das Gottmenschentum*, in *Die Hochzeit des Lammes* (1939), an:

Die „Welt“ ist im Licht dieses Dogmas nicht das „Reich dieser Welt“, sondern die helle Schöpfung Gottes, die durch den Menschen zur Vergöttlichung emporgehoben wird. Deshalb müssen auch jene schöpferischen Aufgaben, die sich dem modernen

⁴² Zwahlen, R. „Sputniki po raznym putyam: Nikolai Berdyaev i Sergei Bulgakov“ [Satellites along different paths: Nikolai Berdyaev and Sergei Bulgakov], *Issledovaniya po istorii russkoi mysli 2008–2009* [Studies on the History of Russian Thought 2008–2009]. Moscow: Regnum Publ., 2012, pp. 334–424.

⁴³ Bulgakov S. „Die christliche Anthropologie“, *Kirche, Staat und Mensch. Russisch-orthodoxe Studien*. Genf: Forschungsabteilung d. Oekumenischen Rates f. praktisches Christentum, 1937, S. 253.

Menschen stellen, im Licht der kommenden Verklärung der Welt gelöst und als religiös-schöpferische Aufgaben und Erfüllung der Gebote Christi gesehen werden: „Die Werke, die Ich vollbringe, werdet auch ihr vollbringen, und ihr werdet noch größere als diese vollbringen“ (Jh 14,12). Eine erschöpfende Aufzählung dieser Aufgaben, die dem menschlichen Schöpfertum gestellt sind, zu geben, ist natürlich unmöglich, denn es birgt deren Unendlichkeit in sich. Eine dieser Aufgaben besteht darin, das soziale Element oder das Gattungsleben der Menschheit, d. h. die sozial-politische Organisation zu beherrschen: dies ist die soziale Frage in weitestem Sinne. Natürlich steht diesem Ziel die Zersplitterung des Christentums in Konfessionen im Weg, denn solange es sich als unfähig erweist, selbst diese Zersplitterung zu überwinden, bleibt es auch im Hinblick auf die soziale Regelung des Lebens kraftlos.⁴⁴

Bulgakovs Sophiologie, seine anfangs erwähnte „große Verkündigung“, war ein gewagter Versuch, Gott und Welt, Religion und „Säkularität“ sowie die christlichen Konfessionen miteinander zu versöhnen. Zu diesem Schluss kam auch die Theologin Natalia Vaganova in der ersten russischen Dissertation über Bulgakovs Sophiologie:

Die Bedeutung der Sophiologie Bulgakovs ist in der *intellectual history* des 20. Jahrhunderts nicht zu unterschätzen. Der äußerst gewagte Versuch des russischen Denkers, der in seinem philosophisch-theologischen System danach strebte, die fundamentalen Antinomien des Seins und letztlich die Welt untrennbar *sophiologisch* mit Gott zu verbinden – und dies in einer Epoche der Weltkatastrophen und des Zerfalls aller und jeglicher Verbindungen –, ist eine geistige Großtat von gewaltiger und bisher noch zu wenig gewürdigter historischer Bedeutung.⁴⁵

⁴⁴ Bulgakov, S.N. *Nevesta agntsa* [Bride of the Lamb]. Moscow: Obshchedostupnyi pravoslavnyi universitet Publ., 2005, p. 357 [nicht publizierte Übersetzung von Elke Kirsten].

⁴⁵ Vaganova, N.A. *Sofiologiya protoiereya Sergiya Bulgakova* [Sophiology of Archpriest Sergey Bulgakov]. Moscow: PSTGU Publ., 2010, p. 9.

Aktuelle Projekte

So galten Bulgakovs Bemühungen auch dem Verhältnis zwischen Russland und dem deutschsprachigen Raum – und in diesen Dienst stellen wir unsere Bemühungen an der *Forschungsstelle Sergij Bulgakov*.⁴⁶ Dabei möchten wir unseren Kolleginnen und Kollegen in Russland unseren Dank aussprechen, die uns bisher bei den Ausgaben hilfreich zur Seite gestanden sind: vor allem Natalja Makaševa,⁴⁷ Anna Rezničenko,⁴⁸ Natal'ja Vaganova sowie Aleksej Kozjrev bei der kommenden russisch-deutschen Ausgabe von Bulgakovs Buch *Sophia. Die Weisheit Gottes*, das erstmals auch in einer textkritischen, kommentierten Ausgabe auf Russisch erscheint.

Ein besonderes Projekt war 2019 die Veröffentlichung von Bulgakovs letztem Werk, der *Apokalypse des Johannes*, in der englischen Übersetzung von Mike Whitton und Michael Miller. Die Publikation in englischer Sprache ist aus verschiedenen Gründen eine Ausnahme: Im Verlauf einer einzigen Woche, erhielten wir die entsprechende Anfrage von Mike Whitton sowie den Vorschlag von Bronislava Popova, die Bilder von Schwester Joanna (Rejtlinger) zusammen mit diesem Werk Bulgakovs zu veröffentlichen: Nach dem Zweiten Weltkrieg wurde Schwester Joanna (1898–1988) beauftragt, eine Ikonostase für die neue Kapelle der Brotherhood St. Albans St. Sergius in London zu liefern. Sie tat dies zu Ehren ihres geistlichen Vaters, Sergij Bulgakov, der im Juli 1944 starb und einer der Gründer dieser anglikanisch-orthodoxen Bruderschaft war. Das gemeinsame Thema der Wandgemälde ist die Geschichte der sichtbaren und unsichtbaren Kirche gemäß Bulgakovs Auslegungen zur Apokalypse des Johannes. Eine Rekonstruktion der ursprünglichen

⁴⁶ Vgl. Tsygankov, A.S. “Nemetskoyazychnoe izdanie sochinenii S.N. Bulgakova: ot “Filosofii khozyaistva” do bibliografii” [German Edition of S.N. Bulgakov’s Works: from the “Philosophy of Household” to Bibliography]. *Vestnik Pravoslavnogo Svyato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta*, 2018, Series I, Issue 80, pp. 129–133.

⁴⁷ Vgl. Makaševa, N. “Sergij Bulgakovs ‘Philosophie der Wirtschaft’. Historischer Kontext und Aktualität”, in: Bulgakov, S. *Philosophie der Wirtschaft*. Münster: Aschendorff Verlag, 2014, S. XIII–XXVII.

⁴⁸ Vgl. Rezničenko, A. “Artikel ‘Bulgakov’ aus der Orthodoxen Enzyklopädie”, in: Bulgakov, S. *Aus meinem Leben*. Münster: Aschendorff Verlag, 2017, S. 167–189.

künstlerischen Konzeption von Schwester Joanna findet sich in unserem Buch, da sich die Bilder nun an einem anderen Ort in anderer Darstellung befinden.⁴⁹ „Die Apokalypse des Johannes“ ist der Schlusspunkt von Bulgakovs langem, verschlungenem Lebensweg und die Erfüllung seiner Theologie der Geschichte als chalcedonensische Beziehung zwischen dem Schöpfer der Welt und dem schöpferischen Menschen, die in Synergie eine Stadt, das neue Jerusalem oder ein gemeinsames Haus bauen, in dem es „viele Wohnungen“ gibt.

Mir scheint, dass der Oikos – das Haus oder die Wirtschaft eines Hauses – die Breite von Bulgakovs Denken gut symbolisiert, und er selbst hat darauf hingewiesen, dass sein intellektueller Weg „vom Marxismus zur Sophiologie“ dem Plan eines Gebäudes gleiche, der viele Male geprüft, verifiziert, korrigiert worden sei und sich gleichsam in sein Gegenteil verändert habe.⁵⁰ Deshalb, und aufgrund des Bezugs auf die göttliche Weisheit (Spr 9,1), veranstalten wir im September 2021 eine internationale Konferenz zum 150. Geburtstag Sergij Bulgakovs unter dem Titel „Building the House of Wisdom“.⁵¹

Sehr oft, wenn es zu Meinungsverschiedenheiten oder gar Streit mit Menschen kam, an deren ehrlichen Absichten er nicht zweifelte, zitierte Bulgakov den Vers „Im Hause des Vaters sind viele Wohnungen“ (Joh 14,3),⁵² so zum Beispiel auf der zweiten Ost-West-Theologischen Konferenz im September 1930 in der Schweizer Hauptstadt Bern. So schliesse ich diesen Beitrag mit den Worten, mit denen Bulgakov seinen Vortrag damals begann:

Im Hause des Vaters gibt es viele Wohnungen, und die Gaben des hl. Geistes sind verschiedene und die Dienste auch. Zwischen

⁴⁹ Vgl. Bulgakov, S. *The Apocalypse of John. An Essay in Dogmatic Interpretation*. Münster: Aschendorff Verlag, 2019.

⁵⁰ Bulgakov, S. „From Marxism to Sophiology“, *Review of Religion*, 1937, Vol. 1/4, pp. 361–368.

⁵¹ <https://www.unifr.ch/sergij-bulgakov/de/forschung/konferenzen/bulgakov-conference-2021.html>

⁵² Zum Beispiel gegenüber Nikolaj Berdjajev, vgl. *Bratstvo svyatoi Sofii: Materialy i dokumenty 1923–1939* [Brotherhood of Saint Sophia: Materials and Documents 1923–1939], comp. by N.A. Struve. Moscow, Paris: Russkii put' Publ., YMKA – PRESS, 2000, p. 251.

dem russischen und deutschen Typus der christlichen Frömmigkeit existieren ohne Zweifel sehr starke Differenzen, welche vielleicht das gegenseitige Verständnis schwierig machen, aber man muss geduldig und weise sein, um vom anderen lernen zu können und um nicht in einseitigem und eitlen Hochmut zu verharren. Das fordert von uns unser Christentum.⁵⁵

Bulgakovs Flaschenpost an das 21. Jahrhundert ist reichhaltig und für alle, die sich weltweit damit beschäftigen, gibt es noch viel zu entdecken und viel zu tun.

References

- Bulgakoff, S. “Die Wesensart der Russischen Kirche”, *Internationale Kirchliche Zeitschrift*, 1930, Bd. 3, S. 181–185.
- Bulgakoff, S. “Rez.: Kautsky, Karl. Die Agrarfrage”, *Archiv für soziale Gesetzgebung und Statistik*, 1899, Bd. 13, S. 710–734.
- Bulgakov S. “Die christliche Anthropologie”, *Kirche, Staat und Mensch. Russisch-orthodoxe Studien*. Genf: Forschungsabteilung d. Oekumenischen Rates f. praktisches Christentum, 1937. S. 209–255.
- Bulgakov, S. “From Marxism to Sophiology”, *Review of Religion*, 1937, Vol. 1/4, pp. 361–368.
- Bulgakov, S. *Bibliographie. Werke, Briefwechsel und Übersetzungen*, hrsg. von B. Hallensleben und R.M. Zwahlen. Münster: Aschendorff Verlag, 2017.
- Bulgakov, S. *Chasha Graalya. Sofiologiya stradaniya* [The Holy Grail. Sophiology of Suffering]. Minsk: Nikeya Publ., 2020. 384 pp. (In Russian)
- Bulgakov, S. *Jacob's Ladder: On Angels*, trans. by T.A. Smith. Michigan / Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans, Grand Rapids, 2010. 183 pp.
- Bulgakov, S. N. “Sovremennoe arianstvo” [Contemporary Arians], *Tikhie dumy* [Quiet Thoughts]. Moscow: Respublika Publ., 1996, pp. 109–113. (In Russian)
- Bulgakov, S. *Philosophie der Wirtschaft*. Münster: Aschendorff Verlag, 2014. 379 S.

⁵⁵ Bulgakoff, S. “Die Wesensart der Russischen Kirche”. *Internationale Kirchliche Zeitschrift*, 1930, Bd. 3, S. 181.

- Bulgakov, S. *Philosophy of Economy: The World as Household*, trans. and ed. by C. Evtuhov. New Haven and London: Yale University Press, 2000. 360 pp.
- Bulgakov, S. *Sofiya – Premudrost' Bozhiya. Ocherk softiologii* [Sophia – God's Wisdom. An Essay on Sophiology], ed. by A.P. Kozyrev. Münster, 2021, in print. (In Russian)
- Bulgakov, S. *The Apocalypse of John. An Essay in Dogmatic Interpretation*. Münster: Aschendorff Verlag, 2019. 391 pp.
- Bulgakov, S. *The Bride of the Lamb*, trans. by B. Jakim. Michigan / Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans, Grand Rapids, 2001. 549 pp.
- Bulgakov, S. *The Burning Bush: On the Orthodox Veneration of the Mother of God*, trans. by T.A. Smith. Michigan / Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans, Grand Rapids, 2009. 215 pp.
- Bulgakov, S. *The Comforter*, trans. by B. Jakim. Michigan / Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans, Grand Rapids, 2004. 414 pp.
- Bulgakov, S. *The Lamb of God*, trans. by B. Jakim. Michigan / Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans, Grand Rapids, 2008. 472 pp.
- Bulgakov, S. *The Tragedy of Philosophy*, trans. by S. Churchyard. New York: Angelico Press, 2020. 302 pp.
- Bulgakov, S. *Towards a Russian Political Theology*, ed. and trans. by R. Williams. Edinburgh: T&T Clark, 2001. 320 pp.
- Bulgakov, S. *Unfading Light: Contemplations and Speculations*, trans. by T.A. Smith. Michigan / Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans, Grand Rapids, 2012. 554 pp.
- Bulgakov, S.N. “Neotlozhnaya zadacha (O soyuze khristianskoi politiki)” [An Urgent Task (On the Union of Christian Politics)], *Khristianskii sotsializm* [Christian Socialism], ed. by V.N. Akulinin. Novosibirsk: Nauka Publ., 1991, pp. 25–60. (In Russian)
- Bulgakov, S.N. “Religiya chelovekobozhiya v russkoi revoliutsii” [The religion of Humanity in the Russian Revolution], *Dva grada: issledovaniya o prirode obshchestvennykh idealov* [Two Cities: Study on the Nature of Social Ideals], Vol. 2. Moscow: Put' Publ., 1911, pp. 128–222. (In Russian)
- Bulgakov, S.N. “Tserkov' i kul'tura” [Church and Culture], *Dva grada: issledovaniya o prirode obshchestvennykh idealov* [Two Cities: Study on the Nature of Social Ideals], Vol. 2. Moscow: Put' Publ., 1911, pp. 303–313. (In Russian)
- Bulgakov, S.N. *Nevesta agntsa* [Bride of the Lamb]. Moscow: Obshchedostupnyi pravoslavnyi universitet Publ., 2005. 656 pp. (In Russian)

- Bulgakov, S.N. *Svet nevechernii* [Non-evening Light]. Moscow: Pespublishka Publ., 1994. 415 pp. (In Russian)
- Bulgakov, S. *Die Tragödie der Philosophie*, übers. von Alexander Kresling. Darmstadt: Otto Reichl Verlag, 1927. 328 S.
- Casanova, J. *Europas Angst vor der Religion*. Berlin: Berlin University Press, 2015. 142 S.
- Evtukhov, C. *The Cross and the Sickle. Sergei Bulgakov and the Fate of Russian Religious Philosophy*. Ithaca: Cornell University Press, 1997. 320 pp.
- Feuerbach, L. *Das Wesen des Christentums*, Bd. 2. Berlin: Akademie-Verlag, 1956. 740 S.
- Gallaher, B. "A Secularism of the Royal Doors: Toward and Eastern Orthodox Christian Theology of Secularism", *Fundamentalism or Tradition. Christianity after Secularism*, ed. by A. Papanikolaou, G. Demacopoulos. New York: Fordham University Press, 2019, pp. 108–130.
- Grishina, Z.V. "S.N. Bulgakov i Moskovskii Universitet nachala 90-kh godov XIX v." [S.N. Bulgakov and Moscow University in the Early of 90s of the XIX Century], *Vestnik MGU, Ser. 8: Istoriya*, 1994, No. 2, pp. 9–26. (In Russian)
- Hallensleben, B. "Ökumene Als Pfingstgeschehen Bei Sergij N. Bulgakov", *Ökumene. Das eine Ziel – die vielen Wege*, hrsg. von I. Baumer und G. Vergauwen. Freiburg: Universitätsverlag Freiburg, 1995, S. 147–180.
- Heath, J. "On Sergii Bulgakov's The Tragedy of Philosophy", *Modern Theology*, 2021 (January), Vol. 37, Issue 3 [<https://doi.org/10.1111/moth.12676>, accessed on 04.10.2021].
- Heath, J. "Sergii Bulgakov's Linguistic Trinity", *Modern Theology*, 2021 (May), Vol. 37, Issue 4 [<https://doi.org/10.1111/moth.12708>, accessed on 04.10.2021].
- Junker, H. (hrsg.) *Sprachphilosophisches Lesebuch*. Heidelberg: C. Winter, 1948. 302 S.
- Khondzinskii, P.V. "Personalisticheskaya ekkleziologiya prot. Sergiya Bulgakova, prot. Georgiya Florovskogo i V.N. Losskogo" [Personalistic Ecclesiology of Prot. Sergei Bulgakov, Prot. Georges Florovsky, and V.N. Lossky], *Khristianskoe chtenie*, 2020, Vol. 5, pp. 10–22. (In Russian)
- Mailov, A.I. *Russkaya religioznaya filosofiya "Puti"* [Russian Religious Philosophy of "Put"], Issues 1–2. St. Petersburg: Vissshikh gumanitarnykh kursov Publ., 1992. 68 pp. (In Russian)
- Makaševa, N. "Sergij Bulgakovs 'Philosophie der Wirtschaft'. Historischer Kontext und Aktualität", in: S. Bulgakov, *Philosophie der Wirtschaft*. Münster: Aschendorff Verlag, 2014, S. XIII–XXVII.

- Müller, L. *Russischer Geist und Evangelisches Christentum. Die Kritik des Protestantismus in der russischen religiösen Philosophie und Dichtung im 19. und 20. Jahrhundert*. Witten/Ruhr: Luther-Verlag, 1951. 178 S.
- Novgorodtsev, P.I., Bulgakov, S.N., Shershenevich, G.F., Kistyakovskii, B.A. Programmy uchebnykh kursov v Moskovskom kommercheskom institute (1911–1921) [Training Course Programs at the Moscow Institute of Commerce (1911–1912)], *Issledovaniya po istorii russkoi mysli 2003* [Studies on the history of Russian thought 2003]. Moscow: Modest Kolerov Publ., 2004, pp. 572–587. (In Russian)
- Petrashchek, K. “Rez.: Bulgakov, Sergius. Die Tragödie der Philosophie”, *Kant-Studien*, 1929, Bd. 34, S. 186–187.
- Plotnikov, N., Kolerov, M. “‘Den inneren Deutschen besiegen’. Nationalliberale Kriegsphosphilosophie in Russland 1914–1917”, *Verführungen der Gewalt. Russen und Deutsche im Ersten und Zweiten Weltkrieg*, hrsg. von K. Eimermacher und A. Volpert. München: Wilhelm Fink, 2005, S. 31–70.
- Rezničenko, A. “Artikel ‘Bulgakov’ aus der Orthodoxen Enzyklopädie”, in: S. Bulgakov, *Aus meinem Leben*. Münster: Aschendorff Verlag, 2017, S. 167–189.
- Ruppert, H.-J. “Einführung”, in: S.N. Bulgakov, *Sozialismus im Christentum?* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977, S. 7–15.
- Sapov, V.V. “Ya prikhozhu k Vam segodnya kak staryi znakomyi...” (S.N. Bulgakov na kafedre) [“I come to you today as an old friend...” (S.N. Bulgakov on the Lectern)], in: S.N. Bulgakov, *Istoriya ekonomicheskikh i sotsial’nykh uchenii* [History of Economic and Social Studies]. Moscow: Astrel’ Publ., 2007, pp. 3–12. (In Russian)
- Stepun, F.A. Moskva nakanune voiny 1914 goda [Moscow on the Eve of the 1914 War], *Novyi zhurnal*, 1951, Vol. 26, pp. 140–167. (In Russian)
- Struve, N.A. (comp.) *Bratstvo svyatoi Sofii: Materialy i dokumenty 1923–1939* [Brotherhood of Saint Sophia: Materials and Documents 1923–1939]. Moscow, Paris: Russkii put’ Publ., YMKA – PRESS, 2000. 336 pp. (In Russian)
- Tillich, P. “Dialekticheskaya teologiya” [Dialectic Theology], *Put’*, 1925, No. 1, pp. 148–154. (In Russian)
- Tsygankov, A.S. “Nemetskoyazychnoe izdanie sochinenii S.N. Bulgakova: ot ‘Filosofii khozyaistva’ do bibliografii” [German Edition of S.N. Bulgakov’s Works: from the “Philosophy of Household” to Bibliography], *Vestnik Pravoslavnogo Svyato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta*, 2018, Series I, Issue 80, pp. 129–133. (In Russian)

- Tsygankov, A.S. Obolevich, T. “Bulgakov v Shveitsarii: sovremennye issledovaniya filosofii o. Sergiya Bulgakova vo Friburge” [Bulgakov in Switzerland: Contemporary Studies of the Philosophy of Fr. Sergij Bulgakov in Freiburg], *Vestnik RHGA*, 2015, No. 4, pp. 315–333. (In Russian)
- Tsygankov, A.S., Obolevich, T. “Sotsial’naya filosofiya Sergeya Bulgakova v sovremennykh nemetskoyazychnykh issledovaniyakh (na primere rabot K. Breckner)” [The Social Philosophy of Sergei Bulgakov in the Contemporary German-speaking Investigations (on the Example of the Works of K. Breckner)], *Istoriya filosofii*, 2016, Vol. 21, No. 1, pp. 108–115. (In Russian)
- Vaganova, N.A. *Sofiologiya protoiereya Sergiya Bulgakova* [Sophiology of Archpriest Sergey Bulgakov]. Moscow: PSTGU Publ., 2010. 464 pp. (In Russian)
- Yantsen, V.V. “Pis’ma russkikh myslitelei v Bazel’skom arkhive Fritsa Liba: N.A. Berdyaev, Lev Shestov, S.L. Frank, S.N. Bulgakov (1926–1948)” [Letters of Russian thinkers in the Basel archives of Fritz Lieb: N.A. Berdyaev, Lev Shestov, S.L. Frank, S.N. Bulgakov (1926–1948)], *Issledovaniya po istorii russkoi mysli: Ezhegodnik za 2001–2002 gg.* [Studies on the history of Russian thought: Yearbook for 2001–2002]. Moscow: Tri Kvadrata Publ., 2002, pp. 227–563. (In Russian)
- Zwahlen, R. “Sputniki po raznym put’am: Nikolai Berdyaev i Sergei Bulgakov” [Satellites along different paths: Nikolai Berdyaev and Sergei Bulgakov], *Issledovaniya po istorii russkoi mysli 2008–2009* [Studies on the History of Russian Thought 2008–2009]. Moscow: Regnum Publ., 2012, pp. 334–424. (In Russian)

Послание в бутылке для 21 века? К 150-летию со дня рождения отца Сергея Булгакова

Цвален Регула М. – доктор философии, научный руководитель Исследовательского центра Сергея Булгакова. Институт экуменических исследований Фрибургского университета, Швейцария. Avenue de l’Europe 20, Fribourg, CH-1700, Schweiz; e-mail: regula.zwahlen@unifr.ch

Аннотация. Сергей Булгаков был знатоком немецкой культуры, философии и теологии и приложил все усилия для того, чтобы его

работы были восприняты в немецкоязычных странах. В особенности в контексте экуменического движения 1930-х гг. он пытался быть посредником между протестантским и православным богословием. С.Н. Булгаков, среди прочего, разработал свою «софиологию» как конструктивный выход из одностороннего мирового утверждения «либерального богословия», а также из столь же одностороннего всемирного отрицания «диалектического богословия». Доктрина Софии основана на Халкидонском догмате о Богочеловечестве, который определяет правильные отношения между божественной и человеческой природой, между Богом и Его творением.

Исследовательский центр Сергия Булгакова был основан в 2011 г. Барбарой Халленслебен в Университете Фрайбурга, Швейцария. Он издает немецкие переводы его работ под академическим руководством Регулы М. Цвален. Его цель – сделать комплекс сочинений Булгакова, особенно те произведения, которые относятся к богословию христианского экуменизма, доступным для широкой общественности в немецкоязычных странах.

Ключевые слова: Сергей Булгаков, рецепция, Германия, Швейцария, экуменизм, софиология

Для цитирования: Zwahlen R.M. Eine Flaschenpost für das 21. Jahrhundert? Zum 150. Geburtstag von Vater Sergij Bulgakov // Историко-философский ежегодник. 2021. № 36. С.

Message in a Bottle For the 21st Century? On the Occasion of Sergii Bulgakov's 150th Birthday

Regula M. Zwahlen

PhD in Philosophy, Postdoctoral Research Associate, Head of the Sergij Bulgakov Research Centre. Institute for Ecumenical Studies of the University of Friborg, Switzerland. Avenue de l'Europe 20, Fribourg, CH-1700, Schweiz; e-mail: regula.zwahlen@unifr.ch

Abstract. Sergii Bulgakov was a connoisseur of German culture, philosophy and theology and made early efforts to ensure the reception of his work in the German-speaking world. Especially within the ecumenical movement of the 1930s he tried to mediate between Protestant and Orthodox theology. He developed his “Sophiology” among other things as a

constructive way out of the one-sided world affirmation of “liberal theology” as well as out of the equally one-sided world negation of “dialectical theology”. The doctrine of Sophia is based on the dogma of Chalcedon about God-humanity, which defines the right relation between the divine and the human nature, hence between God and his creation.

The Sergii Bulgakov Research Centre was founded in 2011 by Barbara Hallensleben at the University of Fribourg Switzerland and publishes German translations of his work under the academic direction of Regula M. Zwahlen. It aims to make Bulgakov’s complex work accessible to the public in German-speaking countries, especially in its references to the theology of Christian ecumenism.

Keywords: Sergii Bulgakov, Reception, Germany/Switzerland, Ecumenical Christianity, Sophiology

For citation: Zwahlen, R.M. “Eine Flaschenpost für das 21. Jahrhundert? Zum 150. Geburtstag von Vater Sergij Bulgakov”, *Istoriko-filosofskii ezhegodnik*, 2021, No. 36, pp.

Kulturelle Übersetzung als Integrationsstrategie. Intellektuelle Biographien russischer Philosophen im Exil nach 1945

Wolfgang Stephan Kissel

Dr. hab., Professor, Kultur- und Literaturwissenschaftler (Slavist). Universität Bremen. Bibliothekstr. 1, Bremen, 28359, Deutschland; e-mail: kissel@uni-bremen.de

Abstract. Der Artikel untersucht, wie sich russische Exilphilosophen während der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts in westliche Wissenschaftssysteme integriert haben. Skizziert werden sechs sehr verschiedenartige intellektuelle Biographien von Ivan Il'in, Georgij Fedotov, Georgij Florovskij, Alexandre Koyré, Alexandre Kojève und Isaiah Berlin. Sie waren durch Geburt, Erziehung, Sprachkenntnisse eng mit Russland verbunden und gehörten einer zweiten und dritten Phase der russischen Emigrationsphilosophie an, die in die Zwischenkriegszeit von 1918–1939 und in die Nachkriegszeit seit 1945 fallen. So unterschiedlich die Biographien, Denkfiguren, Themen und Methoden dieser Philosophen waren, sie alle praktizierten im weitesten Sinn Formen kultureller Übersetzung, um sich in westlichen Wissenschaftsinstitutionen zeitweise oder auf Dauer zu etablieren und zumeist auch um ihrer potentiellen Hörer- und Leserschaft in den Gastländern USA, Großbritannien, Frankreich, Schweiz oder Deutschland eine Vorstellung von der Spezifik russischen Denkens zu vermitteln. Daher entwickelten sich ihre Forschungen oft transnational zwischen verschiedenen Kulturen und Sprachen bzw. zwischen den Disziplinen und Institutionen. Dieser Befund wirft die Frage auf, inwieweit sich die Emigrationsphilosophie auf russische Texte eingrenzen lässt bzw. inwieweit westliche Sprachen, in erster Linie Englisch, Französisch und Deutsch, als Sprachen des russischen philosophischen Diskurses betrachtet werden müssen. Da es sich nur um eine begrenzte Auswahl und Anzahl von Biographien handelt, sollten weitere Studien prüfen, ob bzw. welche Formen

kultureller Übersetzung auch für andere russische Exilphilosophen charakteristisch waren.

Schlüsselbegriffe: Intellektuelle Biographien, russische Philosophie der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts im Exil, Integration durch kulturelle Übersetzung, Mehrsprachigkeit

Empfohlene Zitierweise: Kissel, W.S. "Kulturelle Übersetzung als Integrationsstrategie. Intellektuelle Biographien russischer Philosophen im Exil nach 1945", *Istoriko-filosofskii ezhegodnik*, 2021, No. 36, pp.

I. Einführung

Philosophie und Philosophen spielten eine wichtige Rolle in den russischen Exilkulturen des 20. Jahrhunderts. Der Historiker Marc Raeff hat in seiner Kulturgeschichte der russischen Emigration von 1919–1939 vor allem die Verbindungslinien zwischen der Philosophie der Vorkriegszeit und der Emigration aufgezeigt und den Einfluss von Philosophen wie Nikolaj Berdjaev auf die westliche Philosophie hervorgehoben.¹ In den Geschichten der russischen Philosophie von Vasilij Zen'kovskij und Wilhelm Goerdts ist das 20. Jahrhundert jedoch nur sehr selektiv vertreten.² Diese Zurückhaltung ist einerseits durch den Entstehungszeitpunkt dieser Philosophiegeschichten, andererseits auch durch die Schwierigkeit des Gegenstandes bzw. der Materiallage zu erklären.³ Beide Autoren konzentrierten sich ebenfalls auf die Nachfolger Vladimir Solov'evs auf dem Gebiet der Religionsphilosophie wie Nikolaj Berdjaev, Sergej Bulgakov oder Pavel Florenskij.⁴ Eine Vielzahl von Wieder-

¹ Raeff, M. *Russia Abroad. A Cultural History of the Russian Emigration, 1919–1939*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1990, pp. 104–105.

² Vgl. Zen'kovskij, V.V. *Istorija russkoi filosofii* [History of Russian Philosophy], 2 Vols. Paris: YMKA-Press, 1989 und Goerdts, W. *Russische Philosophie. Zugänge und Durchblicke*. Freiburg/München: Karl Alber, 1984.

³ Zen'kovskijs „Geschichte“ wurde erstmals 1948–1950 in Paris publiziert, Goerdts „Geschichte“ 1984.

⁴Von den hier ausgewählten Philosophen erörtert Zen'kovskij nur den frühen Il'in ausführlicher, Florovskij sieht er als Theologen oder Kirchenhistoriker, Fedotov, Koyré, Kojève, Berlin erwähnt er überhaupt nicht. Die Kategorien „Exilphilosophie“

entdeckungen, Editionen und Wiederauflagen, Biographien und Monographien sowie von Forschungsartikeln, die vor allem russische Historiker und Philologen seit Mitte der 1980er Jahre erarbeitet haben, hat den Kenntnisstand und die Materialbasis, über die die Forschung heute verfügen kann, wesentlich erweitert.⁵ Eine umfassende Geschichte der russischen Exilphilosophie des 20. Jahrhunderts rückt so allmählich in den Bereich des Möglichen.

Der folgende Artikel versteht sich als weitere Vorstudie zu einer solchen Gesamtgeschichte und sucht nach neuen Ansätzen und Verbindungslinien zwischen Vor-, Zwischen- und Nachkriegszeit. Er plädiert dafür, auch Vertreter anderer Denkströmungen in die Geschichtsschreibung der Exilphilosophie aufzunehmen, die nicht ausschließlich auf Russisch publizierten, wohl aber durch Geburt, Erziehung, Sprachkenntnisse eng mit Russland verbunden waren. Sie gehörten folglich einer zweiten und dritten Phase der russischen Emigrationsphilosophie an, die in die Zwischenkriegszeit von 1918–1939 und in die Nachkriegszeit seit 1945 fallen. Diese beiden Phasen lassen sich nicht auf eine einzelne Schule oder Richtung in der Philosophie reduzieren, sondern können adäquater am Beispiel repräsentativer Philosophen dargestellt werden, die weitgehend unabhängig voneinander Hauptströmungen des Jahrhundertbeginns weiterentwickelt haben.

Die beiden Phasen lassen sich auch nicht völlig trennscharf von der Ersten Emigration abgrenzen, vielmehr gibt es eine Reihe von Überschneidungen in der Ereignisgeschichte, in den Biographien der Akteure und in den philosophischen Themen und Forschungen. Schließlich können sie auch nicht der „Zweiten bzw. der Dritten russischen Emigration“ zugeordnet werden, die durch eine

oder „Philosophen im Exil“ diskutiert er nicht. Vgl. Zen'kovskij, *Istoriya*, Bd. II, pp. 269–461, hier besonders pp. 365–369 und pp. 459–460. Goerdts erwähnt Koyrés Arbeit über Philosophie und russisches Nationalbewusstsein, würdigt ihn jedoch nicht als Wissenschaftstheoretiker. Isaiah Berlin erwähnt er im Zusammenhang mit Herzen, Il'in nur als Schüler von Novgorodcev. Florovskij, Fedotov und Kojève erwähnt er gar nicht. Die Kategorie „Exilphilosophie“ taucht bei ihm ebenfalls nicht auf. Vgl. Goerdts, *Russische Philosophie*, hier S. 155, 158, 523–527, 664.

⁵Soweit sie für die Argumentation einschlägig sind, wurden sie in die Bibliographie aufgenommen bzw. werden sie im Abschnitt „intellektuelle Biographie“ angeführt.

Flüchtlingsschwellen während des Zweiten Weltkriegs 1943– 1945 bzw. eine Ausreise- und Ausweisungswelle während der späten sechziger und siebziger Jahre entstanden.⁶ Im Rahmen dieses Artikels soll beispielhaft gezeigt werden, dass Fragen nach den Details intellektueller Biographien, nach den Praktiken kultureller Übersetzung und nach Erfolg oder Misserfolg der Integration von Emigranten in andere Wissenschaftssysteme der Geschichte der russischen Exilphilosophie neue Impulse verleihen können.

II. Intellektuelle Biographien

Die nach diesen Vorgaben ausgewählten Philosophen Ivan Il'in, Georgij Fedotov, Georgij Florovskij, Alexandre Koyré, Alexandre Kojève und Isaiah Berlin wurden im Russischen Reich zwischen 1883 und 1909 geboren und gehörten damit der Generation der „klassischen“ Moderne an. Alle beherrschten das Russische muttersprachlich, alle mit Ausnahme Berlins durchliefen das russische Gymnasium, einige erreichten im Wissenschaftssystem noch erste Positionen, alle verließen Russland bzw. die Sowjetunion bis spätestens Mitte der zwanziger Jahre. Die Oktober-Revolution 1917 und die Flucht bzw. Vertreibung waren eindeutig die entscheidenden historischen Zäsuren bzw. die Schlüsselereignisse in ihren Biographien.

Doch nur Ivan Il'in reiste auf einem der „Philosophendampfer“ im September 1922 ins Exil, die anderen gelangten auf anderen Wegen dorthin oder befanden sich schon dort. Wertet man den „Philosophendampfer“ als Symbol für die Austreibung des liberalen Geistes aus dem sowjetischen Staat, dann hat dieses Symbol sicher für alle genannten Philosophen Gültigkeit, zugleich aber muss an die Verschiedenartigkeit ihrer „Denk-Wege“ ins und im Exil erinnert werden. Daher ist es angemessener, von einer Ereignisabfolge

⁶ Zur Geschichte der Ersten Emigration und dem Problem der Abgrenzung von den folgenden Emigrationen vgl. Struve, G. *Russkaja literatura v izgnanii* [Russian Literature in Exile]. Paris-Moscow: YMKA-Press, Russkii Put' Publ., 1996, pp. 27–35 und Schlögel, K. (hrsg.). *Der große Exodus. Die russische Emigration und ihre Zentren 1917–1941*. München: C.H. Beck, 1994, S. 9–20.

„Revolution - Errichtung einer Diktatur – Flucht oder Ausweisung“ zu sprechen, mit der die Biographien der ausgewählten Philosophen im Zeitraum von 1917–1925 eng verflochten waren. Somit ergeben sich sechs Verflechtungsgeschichten zwischen individuellen Laufbahnen, Wissenschaftsinstitutionen und epistemischen Feldern.

Ivan Aleksandrovič Il'in (1883–1954) kann als paradigmatischer Fall eines verbannten Philosophen betrachtet werden, der sich gegen das erlittene Unrecht ein Leben lang mit seiner philosophischen Produktion gewehrt hat. In Moskau als Sohn russischer und deutscher Adelsgeschlechter geboren, erhielt er eine Ausbildung in Jura und Philosophie, die ihn befähigte, eine konservative Lesart des russischen Staatsrechts auf eine eigenständige Hegel-Exegese zu gründen. Nach einem Studium in Göttingen bei Husserl lehrte Il'in von 1912–1917 an russischen Universitäten. Er promovierte 1918 bei dem Rechtsphilosophen P.I. Novgorodcev mit einer Arbeit über Hegels Philosophie als Lehre über die Konkretheit Gottes und des Menschen (*Filosofija Gegelja kak učenje o konkretnosti Boga i človeka*), Hegel-Studien sollten ihn auch in den kommenden Jahrzehnten beschäftigen. Im selben Jahr schloss er sich der „weißen Bewegung“ gegen die Bolschewiki an und hielt an dieser politischen Orientierung und erbitterten Feindschaft zeitlebens fest. Die Zwangsexilierung auf einem der Philosophen-Dampfer im September 1922 beendete seine akademische Karriere in Russland abrupt.⁷

Georgij Petrovič Fedotov (1886–1951), im Gouvernement Saratov als Sohn eines höheren Verwaltungsbeamten geboren, durchlief ein weites Spektrum vom Studium der Ingenieurwissenschaften in Petersburg und politischem Engagement auf Seiten der Sozialdemokraten bis hin zu einer Konversion zur Orthodoxie, die auch über eine Umorientierung zu den historischen Wissenschaften, insbesondere zur Kirchen- und Religionsgeschichte erfolgte. Wiederholt wurde er wegen Unruhestiftung und revolutionärer Umtriebe verhaftet. Nach Deutschland ausgewiesen, studierte er in Berlin und Jena (1906/7) Geschichte und schloss 1908 ein Studium

⁷ Vgl. Poltorackii, N.P. *Ivan Aleksandrovič Il'in. Žizn', trudy, mirovozzrenie* [Ivan Aleksandrovič Il'in. Life, Works, Worldview]. Tenafly (New York): Ermintazh Publ., 1989.

der Mediävistik bei I.M. Grevs in Petersburg an. Nach Abschluss seiner Studien und Beginn einer akademischen Laufbahn erwarb er 1916 den Titel eines Privatdozenten der Petersburger Universität, 1918 gründete er zusammen mit A.A. Mejer in Petersburg den philosophisch-religiösen Kreis *Die Auferstehung (Voskresenie)* und publizierte in dessen Zeitschrift *Freie Stimmen (Svobodnye golosa)*. Die etwas liberalere sowjetische Ausreisep Praxis Mitte der zwanziger Jahre gestattete ihm 1925 eine Studienreise nach Berlin, die zum dauerhaften Exil wurde.⁸

Der in Taganrog geborene, aus wohlhabender jüdischer Familie stammende Alexandre Koyré (1892–1964, Geburtsname Aleksandr Vladimirovič Kojranskij) absolvierte in Odessa ein humanistisches Gymnasium. Noch vor dem Ersten Weltkrieg ging er nach Göttingen, um bei Hilbert und Husserl, und nach Paris, um u. a. bei Bergson zu studieren. Früh vermittelte er die Philosophie Husserls nach Frankreich und Bergsons nach Deutschland. Nach Teilnahme am Ersten Weltkrieg und Flucht aus Russland ließ er sich 1920 endgültig in Paris nieder und gewann durch Studien zur Gottesidee von Anselm von Canterbury und zu Jakob Böhme bald erste Anerkennung im französischen Wissenschaftssystem.⁹

Georgij Vasil'evič Florovskij (1893–1979) stammte aus einer Priesterfamilie in Elisavetgrad, wuchs in Odessa auf, wo er an der historisch-philologischen Fakultät Philosophie und Naturkunde studierte, im Oktober 1919 wurde er zum Privatdozenten in Novorossijsk ernannt. Auf Grund der Gefahr für seine Familie emigrierte er jedoch bereits im Januar 1920 nach Bulgarien. Seine ersten Exilstationen in Sofija (1920–1921) und bald darauf in Prag (1921–1924) nutzte er für intensive Kontakte innerhalb der Exilkreise und für Forschungen und Publikationen zur Religionsphilosophie. In Prag, wo er als Privatdozent Rechtsphilosophie lehrte, gründete er zusammen mit dem Sprachhistoriker Nikolaj Trubeckoj, dem

⁸ Vgl. Boikov, V. F. "Sud'ba i grechi Rossii (filosofsko-istoricheskaya publitsistika G.P. Fedotova)" [The Fate and Sins of Russia (G.P. Fedotov's Writings on Philosophy of History)], in: G.P. Fedotov, *Sud'ba i grehi Rossii* [The Fate and Sins of Russia], 2 Vols. St. Petersburg: Sofija Publ. 1991, pp. 3–38.

⁹ Zur Biographie Koyrés vgl. Zambelli, P. *Alexandre Koyré in incognito*. Florence: Olschki Editore, 2016.

Geographen und Ökonomen Petr Savickij und dem Musikologen Petr Suvčinskij die Bewegung der Eurasier, bevor er 1924 nach Paris übersiedelte.¹⁰

Alexandre Kojève (1902–1968, Geburtsname Aleksandr Vladimirovič Koževnikov), sympathisierte zwar mit der kommunistischen Ideologie, entstammte aber dem Moskauer Großbürgertum und musste daher nach der Oktober-Revolution um sein Leben fürchten. Auf der Flucht über Polen rettete er einen Teil seines Vermögens, von dem er ein Studium der Philosophie und fernöstlichen Sprachen und Religionen in Heidelberg finanzierte. Er schloss bei Karl Jaspers mit einer Dissertation über Vladimir Solov'evs Religionsphilosophie ab. Als Neffe Vasilij Kandinskij hatte Kojève auch Zugang zu Künstlerkreisen der Avantgarde und knüpfte bei Studien in Berlin und Paris, wohin er 1926 umsiedelte, Kontakte zu Intellektuellen wie Alexandre Koyré oder Leo Strauss, mit dem er lange Jahre regelmäßig korrespondierte.¹¹

Der jüngste der sechs Philosophen, Isaiah Berlin (1909–1997), am westlichen Rand des Zarenreichs, in Riga geboren, wuchs in einem wohlhabenden jüdischen Elternhaus mit Russisch und Deutsch als Umgangssprachen heran. Die Eltern flohen mit dem Sohn 1916 nach Petrograd, wo Berlin beide Revolutionen des Jahres 1917 mit ihren Gewaltexzessen aus nächster Nähe erlebte. Seine heftige Aversion gegen Gewalt und die intensive Reflexion über das Wesen und die Grenzen der Freiheit hat er selbst in Zusammenhang mit diesen Eindrücken gebracht. Die Familie floh schließlich auch vor den Bolschewiki und ließ sich 1921 in England nieder. Innerhalb eines Jahres fand Berlin sich mit der neuen Umgebung und Sprache zurecht, blieb aber ein Leben lang der russischen Kultur verbunden. Die Entscheidung, ihn in diese repräsentative Reihe aufzunehmen,

¹⁰ Zur Biographie Florovskij's vgl. Senokosov, Y. P. (ed.). *Georgii Florovskii: Svyashchennosluzhitel', bogoslov, filosof* [Georgy Florovsky: Priest, Theologian, Philosopher]. Moscow: Progress – Kul'tura Publ., 1995.

¹¹ Zu Kojève vgl. Auffret, D. *Alexandre Kojève: La philosophie, l'état, la fin de l'histoire*. Paris: B. Grasset, 1990. Meyer, M. *Ende der Geschichte?* München: Carl Hanser, 1993. Nichols, J.H. *Alexandre Kojève: Wisdom at the End of History*. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 2007. Rejs, E.G. *Kozhevnikov, kto Vy?* [Kozhevnikov, Who are you?]. Moscow: Russkij put' Publ., 2000.

kann sich auf Berlin selbst berufen, der sich nicht als englischen Philosophen betrachtete, sondern darauf bestand, ein „russischer Jude aus Riga“ zu sein.¹²

III. Kulturelle Übersetzung

Als Hauptströmungen, an denen diese Philosophen ihr Werk ausrichteten, sind zu nennen: Religionsphilosophie, Geschichtsphilosophie, Religionsgeschichte, Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte. Mit der Religionsphilosophie der Jahrhundertwende setzten sich der Mediävist und Historiker Georgij Fedotov und der Rechtsphilosoph und Patrologe Georgij Florovskij besonders intensiv auseinander. Beiden ging es um die Bewahrung des kulturellen Gedächtnisses Russlands, das sie durch die bolschewistische Revolution in seiner Substanz bedroht sahen. Beide haben das spirituelle Erbe der Rus' neu erschlossen. Doch setzten sie sehr verschiedene Akzente in ihren Forschungen.

Florovskij hielt auch nach seiner Abkehr von den Eurasiern fest an einer eher negativen Bewertung der petrinischen bzw. Petersburger Periode und einer mit Vorbehalten positiven Bewertung der Oktober-Revolution, da der Bruch mit dem petrinischen Erbe es erlaubte, wieder an den Byzantinismus und die Geschichte der eurasischen Rus' der vorpetrinischen Epoche anzuknüpfen. Diese Grundhaltung rief bei vielen seiner Kollegen heftigen Widerspruch hervor und beschädigte Florovskijs Ansehen in den Kreisen der russischen Emigration. Das Schwergewicht seiner Forschungen lag eindeutig auf der Auseinandersetzung mit der Religionsphilosophie Vladimir Solov'evs, den er bei seinen frühen Studien in Odessa und Sofia noch als seinen Lehrer betrachtet hatte. Seit Ende 1922 – Anfang 1923 zeichnete sich eine zunehmend kritischere Einschätzung, insbesondere der Sophiologie ab. Solov'evs Mystik führe

¹² Ignatieff, M. *Isaiah Berlin: A Life*. London: Chatto & Windus, 1998. Lilla, M. *The Legacy of Isaiah Berli*, New York: New York Review Books, 2001. Wokler, R. „Isaiah Berlin's Enlightenment and Counter-Enlightenment“, *Isaiah Berlin's Counter-Enlightenment*, ed. by J. Mali and R. Wokler. Philadelphia, PA: American Philosophical Society, 2003, pp. 13–31.

in „Sackgassen“, die mit der theistischen Lehre der Orthodoxie nicht vereinbar seien.¹³

In Paris setzte er am Institut de théologie orthodoxe Saint-Serge (Svjato-Sergievskij pravoslavnyj bogoslovskij institut) seine Studien zur östlichen Patristik fort, die mit historischen Methoden und Quellenkritik die theologische Substanz der orthodoxen Kirchenväter rekonstruieren und auf diesem Weg eine neopatristische Synthese erreichen sollten. 1937 schloss er die Übersichtsdarstellung *Die Wege der russischen Theologie (Puti russkogo bogoslovija)* ab, mit der er die Grundlagen orthodoxer Theologie erneuern und zugleich eine schärfere Grenze zwischen Religionsphilosophie und Theologie ziehen wollte.¹⁴

Die Theologie sollte ihre Antworten auf die Moderne des 20. Jahrhunderts in den genuin orthodoxen Wissensbeständen finden, nicht durch den Import westlicher philosophischer Systeme. Florovskij gelangte zu dem ausdrücklichen Schluss, dass es eine neue Offenbarung auch im Kreis der gottsuchenden Schriftsteller und Philosophen Lev Tolstoj, Fedor Dostoevskij, Nikolaj Fedorov oder Konstantin Leont'ev nicht gegeben habe. Seine Kritik weitete er aus auf die Nachfolger Solov'evs wie Pavel Florenskij, Nikolaj Berdjaev und nicht zuletzt auf Sergej Bulgakov, der ebenfalls am Institut Saint-Serge lehrte und den er vom Standpunkt seiner historischen Rekonstruktion der Patristik und der byzantinischen Wurzeln der Orthodoxie besonders scharf kritisierte.

Auch der Historiker Georgij Fedotov gehörte seit 1926 zum Lehrkörper von Saint-Serge. Er legte einen Schwerpunkt auf Kirchen- und Religionsgeschichte des (russischen) Mittelalters und trat mit einer Monographie zu den *Heiligen des alten Russlands (Svjatye Drevnej Rusi, 1931)* hervor. Diese Linie seiner Forschungen über die Religiosität (religioznost') der Rus' sollte Fedotov in den kommenden Jahren konsequent fortsetzen. Ein Stipendium des

¹³ Vgl. dazu: Gavrilyuk, P.L. *Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance. Changing Paradigms in Historical and Systematic Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

¹⁴ Vgl. Raeff, M. *Russia Abroad*, pp. 178–181 hebt die Bedeutung der *Puti russkogo bogosloviya* für die gesamte folgende russische Kultur- und Ideengeschichte hervor.

Bachmetev Fund erlaubte es ihm, den ersten Band seiner Geschichte der orthodoxen Religiosität abzuschließen, der unter dem Titel *The Russian Religious Mind. Kievan Christianity* 1946 erschien. Seine Erläuterungen zum englischen Titel, die er der Monographie vorausschickte, geben einen Einblick in die Relevanz der Sprachwahl und der damit verbundenen Weichenstellung bei der kulturellen Übersetzung:

It is not without some hesitation that I have chosen as my title *The Russian Religious Mind*.

Although in English the word *mind* has mainly an intellectual connotation, it can also be used in the sense of the whole content of consciousness. Since I am writing the history not of Russian religious thought, but of Russian religious consciousness, it is in this larger sense that I employ the term throughout the book. Were I writing in Russian, I would choose a word corresponding to the German *Religiosität* (*religioznost'*). The French prefer *sentiment religieux*, which has a richer meaning than merely religious feeling. For the English reader, 'religious mind' appears to be the nearest approximation to the idea.¹⁵

Das semantische Feld, das in diesen knappen Bemerkungen umschrieben wird, besteht aus vier Begriffen in vier Sprachen: „religious mind“, „Religiosität“, „religioznost'“, „sentiment religieux“. Jeder dieser Begriffe hätte als Titel eines anderen Buches in einer anderen Sprache dienen können. Die Entscheidung zugunsten des Englischen fiel auf Grund der persönlichen Exilsituation des Autors, seiner Flucht aus Frankreich und Umsiedlung in die Vereinigten Staaten, wo er wesentlich günstigere materielle Existenzbedingungen vorfand. Doch die vier wichtigsten Sprachen der russischen Exilkultur bleiben im Hintergrund, wenn auch in unterschiedlichem Maße, wirksam. Wie diese tendenzielle Mehrsprachigkeit, so zeichnet auch der transdisziplinäre Charakter die Monographie aus. Mit einem eindeutigen Schwerpunkt auf den religiösen Praktiken nahm die Studie Verfahren der späteren historischen Anthropologie bzw. der Anthropologie der Religion vorweg. Dadurch traten das lange

¹⁵ Fedotov, G.P. *The Russian Religious Mind*, 2 Vols. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1966. Vol. I, p. IX.

Fortwirken heidnischer Praktiken bzw. der Synkretismus christlicher und heidnischer Praktiken ebenso wie die kenotische Ausrichtung der russischen Volksfrömmigkeit deutlicher hervor als in der früheren Forschung.¹⁶

In seiner Publizistik betonte Fedotov hingegen stärker epochendiagnostische bzw. kulturphilosophische Interessen. In zahlreichen Artikeln, Kommentaren, Glossen, die u. a. in den Exilzeitschriften *Novyj grad* und *Sovremennye zapiski* erschienen, profilierte er sich als scharfer Beobachter des Zeitgeschehens in der Sowjetunion. So lieferte er mit den Briefen über die russische Kultur von 1939 einen der frühesten und luzidesten Kommentare zum stalinistischen Elitenwechsel und zur Vertreibung oder physischen Auslöschung der (vor)revolutionären Intelligenz. Seine Publizistik suchte aber auch nach Wegen, um die Zukunft für eine russische Gesellschaft offen zu halten, die nach dem Kommunismus zu demokratischen Institutionen und liberaler Meinungsvielfalt zurückfinden sollte.

Im Vergleich zu Florovskij und Fedotov tendierte Ivan Il'in deutlich stärker zu einer problematischen Variante von spekulativer Geschichtsphilosophie, die in vieler Hinsicht in eine rückwärtsgewandte Ideologie überging. Der Anhänger der Monarchie und des Zaren widmete viele seiner tagespolitischen Schriften einer potentiellen Restauration des vorrevolutionären autokratischen Russlands. Er ließe sich als russischer Rechtshegelianer beschreiben, der die Herausbildung der autokratischen Staatlichkeit in der vorpetrinschen Epoche als Vollendung einer christlichen Teleologie interpretierte und auf dieser Basis ein monarchisch-ständestaatlich erneuertes post-kommunistisches Russland entwarf.

Da Russland noch nicht demokratiefähig sei, bedürfe es einer Restauration der Monarchie, der Geistlichkeit, des Adels, eines Ständestaats, um die verlorene Harmonie von Staat und Gesellschaft wiederherzustellen. Hegels (angebliches) Staatverständnis wird übersetzt in eine Rangordnung, die auf der Autorität des monarchisch-aristokratischen Machtzentrums basiert. Die erneuerte Aristokratie werde einen selbstverständlichen Anspruch auf die

¹⁶ In diesem Sinn stellt Raëff Fedotovs Werdegang dar und nimmt eine ausführliche Bewertung seines bedeutendsten Buches vor. Vgl. Raëff, M. *Russia Abroad*, pp. 181–185, hier insbesondere p. 184.

Führung des desorientierten Landes erheben und die Rückkehr zu einer hierarchisch geordneten, holistischen und daher harmonischen Gesellschaft ohne Parteiensystem erfolgreich vollziehen. Absoluten Vorrang hatten für ihn die radikale Ablehnung der bolschewistischen Oktoberrevolution und die scharfe Abgrenzung zur Sowjetunion. Aus dieser Perspektive begrüßte er die sog. „Machtergreifung“ durch den Nationalsozialismus im Jahr 1933 als „neuen Geist“, dem man unvoreingenommen gegenüber treten müsse.

Alexandre Koyré konnte bereits in den frühen zwanziger Jahren an der *École pratique des hautes études* (EPHE) promovieren und weiter im französischen Wissenschaftssystem aufsteigen. Im Austausch mit dem in Paris ansässigen Erkenntnistheoretiker Emile Meyerson wandte er sich der Genese und Entwicklung des neuzeitlichen naturwissenschaftlichen Denkens zu und gewann als Philosophiehistoriker und Wissenschaftstheoretiker grundlegende Erkenntnisse über die Entstehung der modernen Astronomie. Er erkannte und beschrieb, wie eine Naturforschung, die noch eng mit Theologie und Mystik verbunden war, naturwissenschaftliche Praktiken förderte, z. B. durch exakte Beobachtung und Berechnung, dokumentiertes Sammeln, protokollierte Experimente, die die Grundlagen moderner Wissenschaftlichkeit bildeten.

Seine Übersetzer- und Herausgebertätigkeit (Galilei, Copernicus, Kepler, Newton) stellte einen integralen Bestandteil seiner philosophischen Methode dar, die Philosophiegeschichte auch als Geschichte von Theologie, Mystik und Naturwissenschaften verstand. Auf der Suche nach den treibenden Kräften der Wissenschaften entwickelte er lange vor Foucault ein Denken in Diskontinuitäten und Brüchen (*ruptures*). In seinen bahnbrechenden „*Etudes galiléennes*“ untersuchte er die Entstehung und Entwicklung wissenschaftlicher Ideen und eine spezifisch neuzeitliche Wahrnehmung, Beschreibung und Konstruktion des Wirklichen, die zu einer Wandlung des menschlichen Geistes selbst („*mutation de l'intellect humain*“) führen.

Insgesamt leistete er grundlegende Beiträge zur Erkenntnistheorie und zur Geschichte der Wissenschaftsrevolution des 17. Jahrhunderts, die die Voraussetzungen für die Aufklärung erst schuf. Koyrés Kenntnis der theologischen Literatur erlaubte es ihm, darüber hinaus festzustellen, dass das säkulare Denken des 18. und 19.

Jahrhunderts Züge einer Übersetzung theologischer Fragestellungen in philosophische trug, ein Ansatz, der bis heute ungemein produktiv geblieben ist. Schließlich zog er in seiner philosophischen Summa *Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum* aus seinen Erkenntnissen Konsequenzen, die bis heute allgemeine epistemologische Gültigkeit beanspruchen können. Das Weltall der modernen Wissenschaft hat kein Zentrum und keinen hierarchischen Aufbau mehr wie der Kosmos des Aristoteles, sondern dehnt sich in alle Richtungen gleichmäßig aus. Dieses Universum, das allerdings nur zum Teil von der Erde aus sichtbar ist und beobachtet werden kann, wird von Naturgesetzen bestimmt, denen kein religiöser oder ethischer Wert mehr zukommt. Die Dichotomie zwischen Erde und Kosmos bei Aristoteles verschiebt sich damit hin zu einer Dichotomie zwischen den Phänomenen der menschlichen Welt und den Naturgesetzen, d. h. die Mathematisierung bzw. Geometrisierung des Raums mündet ein in eine Dichotomie von Wertewelt und Welt der Fakten.

Koyré hielt von 1931–1933 an der Ecole pratique des Hautes Etudes ein Hegel-Seminar ab. Als er eine Professur in Kairo annahm, übergab er die Seminarleitung an Alexandre Kojève, den er von Heidelberg her kannte und schätzte. Kojève nutzte die Chance, die ihm die weitgehend fehlende französische Hegel-Rezeption bot, um eine „dialektische Wende“ der französischen Philosophie herbeizuführen und seiner einseitigen und durchaus anfechtbaren Interpretation Hegels zumindest für die Jahre bis 1939 zum Durchbruch zu verhelfen. Dabei verlieh ihm seine Herkunft und Biographie die Aura eines Eingeweihten, der den Untergang einer Welt, den Philosophen wie Vladimir Solov'ev noch visionär antizipierten, als Zeitzeuge erlebt hatte. Nicht nur hatte er revolutionäre Gewalt und Bürgerkrieg, Flucht und Exil unmittelbar erfahren, sondern sich in diesen Untergängen eine gewisse Kaltblütigkeit und ein distanzierendes Erkenntnisinteresse bewahrt. In seinen Seminaren über *Die Phänomenologie des Geistes* versammelte sich ein kleiner Kreis kongenialer Hörer, zu denen u. a. Maurice Merleau-Ponty, Jacques Hyppolite, Raymond Aaron, Jacques Lacan und Georges Bataille gehörten. Jean Hyppolite übersetzte 1939–1941 Hegels *Phänomenologie des Geistes* ins Französische, wobei er sich auf Kojèves Vorlesungen bezog und zugleich von Kojèves Hegel-Deutung abgrenzte.

Kojève hat aus der Zeitfigur einer vollendeten Zukunft, mit der die russische Religionsphilosophie experimentierte, maximalen

Profit geschlagen. Die apokalyptisch-eschatologische Erwartungshaltung der Zeit um 1900 verwandelte sich in seiner Hegel-Exegese in eine säkularisierte, aller religiösen Substanz entleerte Endzeit von unbestimmter Dauer, da mit der universellen Anerkennung der „Menschenrechte“ auch der Stimulus historischer Konflikte entfiel. Im Zentrum seiner Auslegungen stand das Kapitel über „Herr und Knecht“, dem er weit stärkeres Gewicht beimaß, als es der Gesamtarchitektur des Werkes entsprach.

Ein kurz vor seinem Tod vollendeter dreibändiger *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne* belegt, dass er die gesamte Philosophiegeschichte von der Antike bis in die Gegenwart auf Hegel hin, d. h. auf sein eigenes Theorem vom „Ende der Geschichte“ konzipierte. Durch alle Kriege und Katastrophen hindurch zielt der Weltgeist im 20. Jahrhundert auf eine staatlich-gesellschaftliche Weltordnung, die weniger zum Weltfrieden als zur Abwesenheit von Konflikten auf Grund allgemeiner Bedürfnisbefriedigung führt. Als aktuelle Belege für diese Situation galten Kojève der Wirtschaftsboom und Lebensstil in den USA der fünfziger und sechziger Jahre oder der ästhetisierte Lebensstil in Japan, den er auch als Spielart des Snobismus klassifizierte und als potentiell globalen Habitus prognostizierte.

In seinen politischen Präferenzen bewies er eine erstaunliche Wandlungsfähigkeit. Phasenweise zog er den Stalinismus als Endstufe der Menschheitsgeschichte ernsthaft in Betracht. 1942 näherte er sich in einer Abhandlung über *La Notion de l'autorité* dem Vichy-Regime und Maréchal Pétain an, nach dem Krieg plädierte für ein erneuertes „Empire latin“ als mediterranen Staatenbund, um sich dann der Montanunion und der EWG als letzten Manifestationen des Weltgeistes zuzuwenden.¹⁷

In Großbritannien hat Isaiah Berlin bleibende Beiträge zur Ideengeschichte und politischen Theorie geleistet, insbesondere zum Begriff der Freiheit und zum Antagonismus von Aufklärung und Gegenaufklärung.¹⁸ Berlins Philosophie ist nicht mit den Maßstäben der deutschen Systemphilosophie, der angelsächsischen analytischen

¹⁷ Kojève, A. „L'Empire latin (Esquisse d'une doctrine de la politique française)“, *La règle du jeu. Littérature, Philosophie, Politique*, Mai 1990, No. 1., pp. 82–144.

Philosophie oder der französischen dekonstruktiven Theorie zu messen. Er wollte keine neue Doxa, kein geschlossenes System schaffen, sondern beobachtete das Leben der Ideen in ihrem historischen Kontext. Ebenso wie an den „Brüchen“ war er an historischer Kontinuität interessiert. Er verbarg dieses durchaus ambitionierte philosophische Projekt hinter einem Schutzschild von Bescheidenheit und vermittelte den Eindruck, eher den Gelegenheitsessay als die systematische Abhandlung zu bevorzugen. Skeptisch gegenüber dem Schreiben und den Publikationsroutinen, fand er sein kongeniales Medium im Gespräch und der Aufzeichnung des gesprochenen Worts per Tonband oder Mikrophon. Doch ist sein Werk heute dank umfassender, teilweise posthumer Editionen durch Henry Hardy auch im Druck präsenter denn je, und dies nicht nur in der englischsprachigen Welt.

Nach Philosophie- und Politikstudium in Oxford wurde er zum ersten jüdischen Fellow von All Souls College gewählt. Er bezeichnete sich als agnostisch und religiös indifferent, aber hat sein Judentum wie auch seine russische Prägung immer als ebenso wichtig wie seine Sozialisation in Großbritannien betrachtet. Vom Kokon der Eliteuniversität geschützt, konnte Berlin seine besonderen Gaben entfalten und eine Variante der Oxforder philosophischen Tradition besonders beeindruckend verkörpern. Seine häufig zitierte Selbstbeschreibung als „russischer Jude aus Riga“ trifft den Hauptantrieb seiner geistigen Suche: die unaufhebbare Verschiedenartigkeit, die in seiner Herkunft angelegt war und die er in Oxford nur umso stärker empfinden musste, aber auch als eine Quelle seiner philosophischen Produktivität kultivierte.

In vielen Vorträgen variierte er die Grundfrage der Ethik seit der Antike, die Frage nach dem guten, richtigen Leben, und betonte, dass unsere Epoche darauf nicht mehr die eine Antwort geben könne, sondern eine Diversität und Pluralität von Ansätzen zulassen müsse. Seine Auffassung der Freiheit in *Two Concepts of Liberty* differenziert zwischen negativer Freiheit, der Abwesenheit von äußerem Zwang, und positiver Freiheit, die sich gliedert

¹⁸ Wokler, R. “Isaiah Berlin’s Enlightenment and Counter-Enlightenment”, *Isaiah Berlin’s Counter-Enlightenment*, ed. by J. Mali and R. Wokler. Philadelphia, PA: American Philosophical Society, 2003, pp. 13–31.

einerseits in die Freiheit, willentlich gesetzte Ziele zu verfolgen, und andererseits in die Freiheit, autonom, eigenbestimmt zu agieren.

IV. Formen institutioneller Integration

Das Wirken der Emigrationsphilosophen lässt sich unter verschiedenen Aspekten gliedern. Chronologisch vor allem in eine Zwischen- und Nachkriegszeit. In den zwanziger und dreißiger Jahren versuchten die bereits durch Publikationen ausgewiesenen Philosophen Fedotov, Florovskij, Koyré und Kojève mehr oder weniger erfolgreich, sich in westliche akademische und kulturelle Institutionen zu integrieren. Der eindeutige Schwerpunkt lag dabei in Paris, seit Mitte der zwanziger Jahre auch als Hauptstadt der Ersten Emigration bezeichnet. Fedotov und Florovskij lehrten seit Mitte der 1920er Jahre am Institut de théologie orthodoxe Saint-Serge (Svjato-Sergievskij pravoslavnyj bogoslovskij institut), Koyré seit Mitte der zwanziger Jahre und Kojève seit Anfang der dreißiger Jahre an der École pratique des hautes études (EPHE). Damit sind nicht nur zwei Institutionen, sondern auch zwei Denkrichtungen benannt, die einerseits für Kritik an der westlichen Aufklärung bzw. eine Renaissance der (russischen) Orthodoxie (und des Byzantinismus) und andererseits für ein vertieftes Verständnis der Voraussetzungen der westlichen Aufklärung und einer Abschätzung ihrer künftigen Entwicklung standen.

Anfang 1923 eröffnete die Gründung eines Russischen Wissenschaftlichen Instituts in Berlin Ivan Il'in eine anders gelagerte Chance zum Einstieg in eine westliche Institution. Von 1923–1931 gehörte Il'in zu den Dozenten, ungeklärt bleibt bis heute, ob er auch an der Friedrich-Wilhelms-Universität lehrte.¹⁹ Im Vergleich zu den theologischen und wissenschaftshistorischen Institutionen in Paris überwog in Berlin der politische Parteienstreit und Machtkampf.

¹⁹ Vgl. etwa Vogt, G. "Otto Hoetzsch, Karl Stählin und die Gründung des Russischen Wissenschaftlichen Instituts", *Russische Emigration in Deutschland 1918 bis 1941. Leben im europäischen Bürgerkrieg*, hrsg. K. Schlögel. München: C.H. Beck, 1994, S. 267–278.

Der Historiker Otto Hötzsch, einer der Gründer einer deutschen SU-Forschung, wollte angesichts der begrenzten Zahl von Lehrstühlen mit Schwerpunkt Osteuropa eine unabhängige, staatlich unterstützte Institution schaffen, um den steigenden Bedarf an Osteuropa-Expertise zu befriedigen. Sie sollte einerseits Kontakte zu sowjetischen Wissenschaftsinstitutionen herstellen, andererseits aber auch Emigranten eine wissenschaftliche Wirkungsstätte in Deutschland bieten. In den Anfangsjahren zog das Institut tatsächlich viele Studenten an, dann wurde es allmählich in den politischen Spannungen zerrieben, wozu auch Il'ins Vortrags- und Publikationstätigkeit beitrug. Entgegen der Hoffnung der Institutsgründer auf politische Neutralität äußerte er sich von Anfang an unzweideutig und wollte die deutsche Öffentlichkeit über die wahre Natur des Bolschewismus aufklären. Mit Publikationen wie *Gift. Geist und Wesen des Bolschewismus* hoffte er, sich den im Aufstieg begriffenen nationalsozialistischen Politikern genehm zu machen, doch war er diesen als konservativer russischer Emigrant und Monarchist von vorneherein verdächtig.

Nach dem Zweiten Weltkrieg lösten sich die Zentren der russischen Emigration in Europa auf, viele Intellektuelle und Künstler flohen in die USA, die für vier der behandelten Philosophen zum dauerhaften oder zeitweisen Lebensschwerpunkt wurden. Fedotov floh vor der nationalsozialistischen Invasion 1940 und lehrte als Gastdozent auf Einladung des Theologischen Seminars der Universität Yale / New Haven von 1941–1943. Seit 1944 lehrte er am St Vladimir's Orthodox Theological Seminary in New York. Er blieb ein leidenschaftlicher und scharf formulierender Autor von Kommentaren zur Politik seiner Epoche, die im New Yorker *Novyj žurnal* erschienen, einer neuen Exilzeitschrift, die Mark Aldanov und Michail Cetlin 1942 gründeten und die die Traditionen der Pariser *Sovremennye zapiski* fortsetzten.

Die geschichtsphilosophischen Essays *Die Geburt der Freiheit* (*Roždenie svobody*, 1944), *Russland und die Freiheit* (*Rossija i svoboda*, 1945) und *Das Schicksal der Imperien* (*Sud'ba imperij*, 1947) schließen sein publizistisches Werk mit Ausblicken auf die Chancen für die Demokratie in Europa und Russland nach dem Krieg ab und gehören zur besten philosophischen Prosa des Exils. In *Die Geburt der Freiheit* bekannte er sich als Feind des Denkens in „Quantitäten“

und bestand auf der Einzigartigkeit des menschlichen Intellekts und Bewusstseins. Er lehnte jegliche biologische Determiniertheit des Menschen wie jegliche Verklärung des Naturzustandes aufs schärfste ab: „Entweder schließen wir uns dem quantitativen Denken an, dann ist die Erde, der Mensch nichts oder wir ziehen den Schluss, dass alle unzählbaren Galaxien nur dazu da sind, um ihn hervorzu- bringen, das freie und vernünftige Körperwesen, bestimmt zur Kö- nigherrschaft über das Universum.“ Mit dieser „Königherrschaft“ ist nicht die materielle Ausbeutung gemeint, sondern die Erkenntnis der einzigartigen Position des Menschen und die Bewusstwerdung seiner Freiheit. Diese Freiheit wird als spätes Ergebnis einer jahr- hundertelangen Entwicklung der (west)europäischen Kultur aufge- fasst, nur in unserer Gegenwart, einer Epoche, deren Grenzen offen- bleiben müssen, finde sich diese spezifisch moderne Freiheit. Die Vielfalt von konstitutionell verankerten Rechten leitet Fedotov von der Grundfreiheit des Glaubens bzw. der Überzeugung einerseits und andererseits von der Grundfreiheit des Geistes ab, die den Indi- viden rechtlichen Schutz vor den Interventionen der staatlichen Macht gewähre.

Auch Florovskij, der den Zweiten Weltkrieg in Jugoslawien und Prag überstand, übersiedelte in die USA und erkannte dort eine organisatorische Aufgabe in der Erneuerung der amerikanischen ortho- doxen Kirche und ihrer Beziehungen zur Ökumene. Bei der Gründung des Ökumenischen Rats der Kirchen 1948 in Amsterdam wirkte als Vertreter der russischen Orthodoxie mit. Wiederauflagen der *Wege der russischen Theologie* machten ihn auch in Kreisen amerikanischer Slawisten und Osteuropahistoriker bekannt. Am Saint Vladimir's Orthodox Theological Seminary in New York sam- melte er einen neuen Schülerkreis um sich, von 1956–1964 beklei- dete er eine Professur für Kirchengeschichte in Harvard, nach sei- ner Pensionierung lehrte er in Princeton.

Koyré wirkte gleichermaßen erfolgreich als eine Gründerfigur der modernen Wissenschaftsgeschichte und als Wissenschaftsorga- nisator zunächst an der École pratique des hautes études (EPHE) in Paris, dann in Kairo. Schließlich bot er de Gaulle seine Dienste für „La France libre“ an und wurde in die USA entsandt, wo er an der New School for Social Research in New York, in Princeton (Institu- te of Advanced Studies) und Baltimore (Johns Hopkins University)

lehrte.²⁰ Wenn auch seine Kandidatur am Collège de France 1950 scheiterte, so gelang doch im Jahr 1958 an der École pratique die Gründung eines *Centre de recherches d'histoire des sciences et des techniques*, das heute den Namen *Centre Alexandre Koyré* trägt. Die Summe seiner wissenschafts- und philosophiegeschichtlichen Studien erschien zunächst auf Englisch: *From the Closed World to the Infinite Universe*, Baltimore 1957.

Während des Zweiten Weltkriegs verließ Berlin Oxford und arbeitete für die British Information Services in New York (1940–1942) und bei der Britischen Botschaft in Washington, DC von 1942–1946, jeweils mit dem Auftrag, die USA zu beobachten. Von September 1945 an wurde er für einige Monate in die SU, vor allem nach Moskau entsandt, wo er mit Künstlern und Schriftstellern wie z. B. Boris Pasternak zusammentraf. In Leningrad konnte er Anna Achmatova aufsuchen, die ihn im Verszyklus *Poem ohne Held* als „Gast aus der Zukunft“ apostrophierte. Sie war überzeugt, sein Erscheinen habe ihre jahrelange Isolation durchbrochen, zugleich aber auch eine erneute Verfolgungswelle gegen sie ausgelöst. Die Konfrontation mit Krieg und Holocaust, der Aufenthalt in den USA und der SU bewirkten eine Wende Berlins zur (russischen) Ideengeschichte und zur öffentlichen Wirksamkeit. Nach seiner Rückkehr nach Oxford setzte er zwar seine Universitätslaufbahn fort, wurde aber über Rundfunkvorträge und Fernsehauftritte in weiten Teilen der englischsprachigen Welt zu einem „public intellectual“. Die wachsende Anerkennung trug ihm zunächst einen Chichele Chair of Social and Political Theory (1957–1967) ein, den er mit einer Vorlesung unter dem Titel *The two concepts of liberty* 1958 antrat (s.o.). Schließlich leitete er als Präsident das Wolfson College (1965–1975), eine Institution zwischen Natur- und Humanwissenschaften von internationalem Rang.

Vier dieser aus Russland stammenden Philosophen gestalteten also die Erfolgsgeschichte des englischsprachigen Wissenschafts-systems und der Anglisierung der weltweiten (Natur)Wissenschaften

²⁰ Dort lernte Koyré Hannah Arendt kennen, die ihn überaus schätzte. Vgl. bei Zambelli, p. 254 und p. 265, note 22 die brieflich belegte Äußerung Arendts: „ein russischer Jude nach Frankreich verschlagen und ganz französisiert. Aber eben doch ganz ein russischer Jude.“

nach dem Zweiten Weltkrieg tatkräftig mit: Berlin durch seine mediale Präsenz in der englischsprachigen Welt und seine virtuose Vortragstätigkeit, Koyré durch intensive Forschungsaktivität in Gestalt englischer Monographien und Editionen, Fedotov und Florovskij durch Lehre und Forschung in den USA. So wirkten sie an dem Internationalisierungsschub mit, der das Wissenschaftssystem bis in die sechziger Jahre grundlegend umformte. An den Biographien der vier russischstämmigen Philosophen lässt sich das Zusammenwirken von Anglisierung, Institutionalisierung und Professionalisierung im Detail darstellen.

Zwei Abweichungen gibt es jedoch: Alexandre Kojève partizipierte nicht am englischsprachigen Paradigmenwechsel der russischen Emigrationsphilosophie. In den Monaten nach Kriegsende 1945 trat er mit einem außenpolitischen Entwurf *L'Empire latin* hervor, der lange unveröffentlicht blieb, aber bei französischen Funktionären auf Interesse stieß. Eine um Frankreich zentrierte Mittelmeerunion unter Ausschluss von Deutschland und Großbritannien sollte entstehen und die Basis einer französischen Kontinentalhegemonie bilden. Eventuell auf diesen Entwurf hin wurde er für höhere Aufgaben empfohlen, und der Links-Hegelianer (und phasenweise Stalinist) verwandelte sich in einen EWG-Funktionär. Kojève engagierte sich innerhalb der neu entstehenden Bürokratie in erster Linie für den Aufbau eines kontinentalen Wirtschaftsraums im französischen Interesse. In dieser Leitungsfunktion bei der Montanunion bzw. EWG ließ er sich vom KGB anwerben, wie mittlerweile feststeht, und berichtete regelmäßig nach Moskau. Die USA und die englischsprachige Welt blieben ihm fremd, und er blieb ihnen aus guten Gründen fern.

Ivan Il'in, die zweite Ausnahme, hatte unter dem Nationalsozialismus seit 1934 Lehrverbot, 1938 verließ er Deutschland. In seinem zweiten Exil, der Schweiz, erreichte nur noch eine eingeschränkte Hörer- bzw. Leserschaft. Während der vierziger und frühen fünfziger Jahre arbeitete der Hegel-Spezialist weitgehend isoliert in Zollikon bei Zürich, u. a. an einer gekürzten deutschen Fassung seiner Studie über *Hegels Philosophie als Lehre über die Konkretheit Gottes und des Menschen*, die 1946 erschien. Auch nach den katastrophischen Erfahrungen des Krieges blieb er überzeugt, dass nur eine „nationale, patriotische, keineswegs totalitäre, sondern

autoritäre, erzieherische und erneuernde Diktatur“ (*Über die Staatsform / O gosudarstvennoj forme*, 1948) Russland führen könne.

Erst seine Wiederentdeckung im postsowjetischen Russland machte Il'in über einen engen Kreis von Spezialisten hinaus bekannt. Seine Schriften stießen seit der späten Perestrojka auf Interesse, vor allem seine antimodernen und antiaufklärerischen Positionen fanden vermehrt Anklang bei russischen Intellektuellen. Angesichts der chronischen Krise der neunziger Jahre schienen seine Prognosen und Prophezeiungen an Plausibilität zu gewinnen. Ein Diskurs, der in den späten vierziger und frühen fünfziger Jahren keinerlei Anschlussfähigkeit besaß, gewann so im post-kommunistischen Russland einen neuen Resonanzraum. Auch aus Sicht der Regierung Putin schienen seine Schriften ein ideologisches Vakuum zu füllen. Das Theorem der „Erziehungsdiktatur“, die einzig berufen sei, das strukturelle Demokratiedefizit der russischen Geschichte zu korrigieren, fügte sich ein in den Baukasten der Politik-Technologen in der Präsidialadministration. Die Rahmenbedingungen für eine adäquate Rezeption wurden entsprechend verbessert: durch die intensiviertere Erforschung seines Werks, eine zehnbändige Gesamtausgabe und die Umbettung der sterblichen Überreste des Ehepaars Il'in von Zollikon auf den alten Friedhof des Don-Klosters in Moskau im Jahr 2005.

Es ließe sich also als weiterer Gliederungspunkt ein Spektrum von Inklusion in und Exklusion aus den westlichen Institutionen entwerfen, bei dem Il'in am äußersten Pol der Isolation und (der späteren totalen Immersion in das post-sowjetische Russland), Berlin und Koyré am anderen Pol der gelungenen und international ausstrahlenden Integration anzusiedeln wären. Auch Florovskijs Zugehörigkeit zum Ökumenischen Rat der Kirchen, Berlins Intermezzo im Foreign Office, vor allem aber seine Leitung des Wolfson College, und Kojèves erfolgreiches Agieren im Funktionsapparat der EWG sind Beispiele solch gelungener Integration in internationale bzw. westliche Institutionen.

Als weiteres Merkmal der Emigrationsphilosophie der zweiten und dritten Phase lässt sich ein Spektrum von Distanz und Nähe zu Russland und zum Westen bzw. zu westlichen Aufklärungstraditionen herauskristallisieren. Die Frage eines spezifisch „russischen“ Charakters dieser Philosophie stellt sich also noch einmal neu und

auf andere Weise. So sehr sich ihre Vertreter auch räumlich von Russland entfernten, bezogen sie sich doch alle im Laufe ihrer Karriere explizit auf russische Philosophie oder auf Russland. In diesen Zusammenhang gehört auch das Thema der „Rückkehr nach Russland“, das für die Kultur der Perestrojka und des post-sowjetischen Russland besonders hohe Bedeutung hatte. Sie vollzog sich am deutlichsten bei Il'in, aber auch bei Florovskij und Fedotov, deren theologische und religionshistorische Referenzwerke in die orthodoxe Restauration eingegliedert wurden und den aktuellen Diskurs im post-kommunistischen Russland auf diesem Feld bis heute mitprägen. Auch Kojève, als außergewöhnlicher Fall eines „stalinistischen“ Philosophen und EWG-Technokraten, und Koyré als international anerkannter Wissenschaftshistoriker wurden zwischen 1990 und 2010 ins Russische übersetzt und rezipiert.

Russland lässt sich als Bezugspunkt des Denkens bei allen ausgewählten Emigrationsphilosophen der zweiten und dritten Phase belegen. Florovskijs historisch-kritisch orientierte Forschungen zur Geschichte der Theologie *Puti russkogo bogoslovija* und Fedotovs Studien zur Geschichte der Religiosität *The Russian Religious Mind* trugen Russland schon im Titel, ebenso viele Publikationen Il'ins, die eine retrograde antimoderne Utopie eines post-kommunistischen, monarchischen Russland entwarfen. Von Koyrés Kennerschaft auch in russischer Ideengeschichte zeugten seine Monographien *La Philosophie et le problème national en Russie au début du XIXe siècle*, vor allem aber seine *Études sur l'histoire de la pensée en Russie*, die in das Werk Ivan Kireevskijs, Petr Čadaevs und Alexander Herzens sowie in die Rezeption Hegels in Russland einführten.

Wie intensiv auch Isaiah Berlin einige russische Denker und Schriftsteller rezipierte, wurde spätestens mit dem Band *Russian Thinkers* von 1978 deutlich.²¹ Bei seinen Studien zu einer frühen Biographie über Karl Marx war Berlin schon in den späten dreißiger Jahren auf die Schriften Alexander Herzens gestoßen, der zu einer Leitfigur seiner eigenen Konzeption von Freiheit, Liberalismus

²¹ Berlin, I. *Russian Thinkers*, ed. by Henry Hardy and Aileen Kelly, with an introduction by Aileen Kelly. New York: Viking Press, 1978.

und Wertpluralismus wurde.²² Herzens Plädoyer für den Primat des menschlichen Individuums vor Theorien und Abstraktionen traf bei Berlin auf besondere Resonanz. In vielen Vorträgen und Aufsätzen wies er unter Berufung auf Herzen teleologische Konstruktionen zurück, die das menschliche Leben höheren Zielen wie einer klassenlosen Gesellschaft oder dem technischen Fortschritt unterordneten.²³

Die Autobiographie Herzens *Erinnerungen und Gedanken (Byloe i dumy)*, die den Zeitraum von 1812 bis in die späten 1860er Jahre umfasst, stuft er als Sprachkunstwerk von hohem Rang ein. Aus Herzens Sicht schmälert die eingeschränkte Reichweite menschlicher Entscheidungen und die Bedeutung des Zufalls nicht die Freiheit und Würde des Menschen, in der Rückschau kann das schreibende Subjekt seine eigene Kontingenz in der Geschichte rekonstruieren und auf diese Weise mit neuem Sinn erfüllen. Diesen Leitgedanken demonstriert er am Material seiner Autobiographie. Herzen verbindet ein starkes Interesse an wissenschaftlichen Untersuchungsmethoden und generell einen starken Wissenschaftsbegriff mit einer scharfen Kritik am Fortschrittsdenken, eine komplexe Position, die auf eine Dialektik der Aufklärung vorausweist. Berlin hat das philosophische Potential Herzens als erster in seiner ganzen Tragweite erkannt. Auf Grund seiner auch durch die Herzen-Lektüre gewonnenen Überzeugung, das Leben könne nur in sich Ziel und Sinn haben, bewahrte Berlin allen reinen Theorien und Theoretikern gegenüber Distanz. Umso mehr richtete er seine Aufmerksamkeit auf Kontingenzen und ihre Bedeutung für die Genese von Ideen(systemen).

Weiterhin lässt sich für die Zwischen- und die Nachkriegszeit und für alle sechs Philosophen unbestreitbar eine Tendenz zur Historisierung der Philosophietraditionen bzw. zur Praxis der Philosophie als (akademischer oder universitärer) Philosophiegeschichte konstatieren. Für alle philosophischen Entwürfe sind aufklärungskritische, religionsnahe oder aufklärungsaffirmative, religionskritische Leitmotive, aber auch paradoxe Kombinationen beider Oppositionen, charakteristisch.

²² Berlin, I. *Karl Marx. His Life and Environment*, 4th ed. Oxford: Oxford University Press, 1978.

²³ Kelly, A.M. *The Discovery of Chance. The Life and Thought of Alexander Herzen*, Cambridge (MA)/London: Harvard University Press, 2016.

Koyré richtete seine Forschungen am striktesten wissenschafts- und begriffshistorisch aus. Auf dieser Grundlage gelang ihm der Nachweis von Übergängen zwischen christlichen Glaubenssystemen und naturwissenschaftlicher Episteme, aber auch die in vieler Hinsicht hochaktuelle und relevante Einsicht in eine charakteristisch neuzeitliche Dichotomie zwischen „Welt der Fakten“ und „Wertewelt“. Fedotov und Florovskij suchten in der historisch-kritischen Aufarbeitung religiöser Praktiken und Texte eine Alternative zur dominanten Rationalität der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Wie der Rechtshegelianer Il'in ging auch der Linkshegelianer Kojève weit über eine solche wissenschaftliche Historisierung hinaus und leitete aus seinen Hegel-Deutungen radikale Varianten von Geschichtsphilosophie ab. Dabei arbeitete er sich zunächst an der apokalyptisch-eschatologischen Religionsphilosophie Solov'evs ab, dann reduzierte er Hegels Erzählung von der Selbstbewusstwerdung des Geistes auf den Kampf um Anerkennung, um „Menschenrechte“, der unausweichlich in ein „Ende der Geschichte“ einmünden musste. Dem „Weisen“ blieb danach nur noch, als Technokrat die Europäische Wirtschaftsgemeinschaft mitzugestalten.

Nach den Katastrophen des Krieges und angesichts der totalitären Diktatur in der Sowjetunion war Berlin mehr denn je überzeugt, mit Mitteln der Philosophie den britischen Liberalismus und Wertpluralismus verteidigen zu müssen. So wandte er sich der (russischen) Ideengeschichte zu, um die Genese aufklärerischer und gegenaufklärerischer Strömungen besser nachvollziehen zu können. Joseph de Maistres oder Edmund Burke dienten ihm als Beispiele antiaufklärerischer Positionen, an denen man die Stärken eines Liberalismus, wie ihn nicht zuletzt Alexander Herzen verkörperte, umso deutlicher herausarbeiten konnte. In *The Roots of Romanticism*, den gesammelten Mellon Lectures, analysierte er die Ambivalenz eines Denkens, das sowohl Gegenaufklärer wie Joseph de Maistre als auch Aufklärer wie Diderot oder Rousseau hervorgebracht hat.²⁴ Im Fortgang seiner Untersuchungen wurde die Ideengeschichte ein Instrument der Aufklärung über die Aufklärung, die Historisierung der Ideen und ihrer Träger diente zur Reflexion über die Grenzen und Fragilität jeder Freiheitskonstruktion.

²⁴ Vgl. Berlin, I. *The Roots of Romanticism*. London: Chatto & Windus, 1999.

V. Schlussfolgerungen

So unterschiedlich die Biographien, Denkfiguren, Themen und Methoden der sechs ausgewählten Philosophen waren, sie alle praktizierten im weitesten Sinn Formen kultureller Übersetzung, um sich in westlichen Wissenschaftsinstitutionen zeitweise oder auf Dauer zu etablieren und zumeist auch um ihrer potentiellen Hörer- und Leserschaft in den Gastländern USA, Großbritannien, Frankreich, Schweiz oder Deutschland eine Vorstellung von der Spezifik russischen Denkens zu vermitteln. Daher entwickelten sich ihre Forschungen oft transnational zwischen verschiedenen Kulturen und Sprachen bzw. zwischen den Disziplinen und Institutionen. Folglich lässt sich diese Phase der Emigrationsphilosophie nicht auf russische Texte eingrenzen, sondern umfasst Englisch, Französisch und Deutsch als Sprachen des russischen philosophischen Diskurses. Angesichts der Zahl von nur sechs intellektuellen Biographien und des begrenzten Textkorpus lassen sich die Beobachtungen nicht auf die gesamte Emigration ausdehnen, doch können sie dazu dienen, produktive Fragen formulieren, bei denen weitere Forschung anzusetzen hätte, und neue Ansätze zu entwickeln, um diese Fragen zu beantworten. Dazu gehört eine vergleichende Übersicht über die Gesamtheit der intellektuellen Biographien aller russischen Exilphilosophen des 20. Jahrhunderts, eine Übersicht über die Formen kultureller Übersetzung und institutioneller Integration sowie ein schärferer Fokus auf Zwei- oder Mehrsprachigkeit, als dies bisher in den meisten Studien zur Philosophie der Emigration der Fall war.

References

- Auffret, D. *Alexandre Kojève: La philosophie, l'état, la fin de l'histoire*. Paris: B. Grasset, 1990. 455 pp.
- Berlin, I. *Concepts and Categories: Philosophical Essays*. London: Hogarth Press, 1978. 202 pp.
- Berlin, I. *Karl Marx. His Life and Environment*, 4th ed. Oxford: Oxford University Press, 1978. 240 pp.
- Berlin, I. *Russian Thinkers*, ed. by Henry Hardy and Aileen Kelly, with an introduction by Aileen Kelly. New York: Viking Press, 1978. xxvi, 312 pp.

- Berlin, I. *The Hedgehog and the Fox. An Essay on Tolstoy's View of History*. London: Weidenfeld & Nicolson, 1953. 86 pp.
- Berlin, I. *The Roots of Romanticism*. London: Chatto & Windus, 1999. 171 pp.
- Boikov, V. F. "Sud'ba i grechi Rossii (filosofsko-istoricheskaya publitsistika G.P. Fedotova)" [The Fate and Sins of Russia (G.P. Fedotov's Writings on Philosophy of History)], in: G.P. Fedotov, *Sud'ba i grehi Rossii [The Fate and Sins of Russia]*, Vol.1. St. Petersburg: Sofiia Publ. 1991, pp. 3–38. (In Russian)
- Fedotov, G.P. *Sobranie sochinenii* [Collected Writings], 12 Vols. Moscow: Martis Publ., SAM & SAM Publ., 1996–2014. (In Russian)
- Fedotov, G.P. *Sud'ba i grehi Rossii* [The Fate and Sins of Russia], 2 Vols. St. Petersburg: Sofiia Publ., 1991. (In Russian)
- Fedotov, G.P. *Svyatyje drevnei Rusi* [Saints of Ancient Russia]. Moscow: Terra – Knizhnii Klub Publ., 1997. 224 pp. (In Russian)
- Fedotov, G.P. *The Russian Religious Mind*, 2 Vols. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1966.
- Florovskij, G. *Puti russkogo bogosloviya* [Ways of Russian Theology]. Paris: YMCA-PRESS, 1983. xvi, 597 pp. (In Russian)
- Gavrilyuk, P.L. *Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance. Changing Paradigms in Historical and Systematic Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2013. xvii, 297 pp.
- Goerd, W. *Russische Philosophie. Zugänge und Durchblicke*. Freiburg/München: Karl Alber, 1984. 768 S.
- Ignatieff, M. *Isaiah Berlin: A Life*. London: Chatto & Windus, 1998. 386 pp.
- Ilijin, I. *Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre*. Bern: A. Francke AG, 1946. 431 S.
- Ilijin, I. *Geist und Wesen des Bolschewismus*. Berlin: Eckart, 1932. 45 S.
- Ilijin, I.A. *Sobranie sochinenii* [Collected Writings], 10 Vols. Moscow: Russkaja Kniga Publ., 1993–1999. (In Russian)
- Kelly, A.M. *The Discovery of Chance. The Life and Thought of Alexander Herzen*. Cambridge (MA), London: Harvard University Press, 2016. 608 pp.
- Kojève, A. "L'Empire latin (Esquisse d'une doctrine de la politique française)", *La règle du jeu. Littérature, Philosophie, Politique*, Mai 1990, No. 1, pp. 82–144.
- Kojève, A. *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne*, 3 Vols. Paris: Gallimard, 1968–1973.

- Kojève, A. *Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens. Kommentar zur Phänomenologie des Geistes. Anhang*, hrsg. von I. Fetscher, erweiterte Ausgabe. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1975. 382 S.
- Kojève, A. *La Notion de l'autorité*. Paris: Gallimard, 2004. 216 pp.
- Kojève, A. *Le Concept. Le Temps et le Discours. Introduction au Système du Savoir*. Paris: Gallimard, 1990. 320 p.
- Koyré, A. and Cohen, I. B. (ed.). *Isaac Newton's Philosophiae Naturalis Principia Mathematica, the Third Edition (1726) with Variant Readings*, 2 Vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1972. xiii + 916 pp.
- Koyré, A. *Études galiléennes*. 3 Vols. Paris: Hermann, 1939.
- Koyré, A. *Études sur l'histoire de la pensée philosophique en Russie*. Paris: Vrin, 1950. 224 pp.
- Koyré, A. *La révolution astronomique. Copernic, Kepler, Borelli*. Paris: Les Belles Lettres, 2016. 528 pp.
- Koyré, A. *Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum*, 2. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008. iii, 259 S.
- Lilla, M. *The Legacy of Isaiah Berlin*. New York: New York Review Books, 2001. 208 pp.
- Meyer, M. *Ende der Geschichte?* München: Carl Hanser, 1993. 241 S.
- Nichols, J.H. *Alexandre Kojève: Wisdom at the End of History*. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 2007. 149 pp.
- Poltorackii, N.P. *Ivan Aleksandrovich Il'in. Zhizn', trudy, mirovozzrenie* [Ivan Aleksandrovich Il'in. Life, Works, Worldview]. Tenaflly (New York): Ermitazh Publ., 1989. 320 pp. (In Russian)
- Raeff, M. *Russia Abroad. A Cultural History of the Russian Emigration, 1919–1939*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1990. 256 pp.
- Rejs, E.G. *Kozhevnikov, kto Vy?* [Kozhevnikov, Who are You?]. Moscow: Russkij put' Publ., 2000. 108 pp. (In Russian)
- Schlögel, K. (hrsg.). *Der große Exodus. Die russische Emigration und ihre Zentren 1917–1941*. München: C.H. Beck, 1994. 448 S.
- Schlögel, K. (hrsg.). *Russische Emigration in Deutschland 1918 bis 1941. Leben im europäischen Bürgerkrieg*. Berlin: Akademie-Verlag, 1995. 550 S.
- Senokosov, Y. P. (ed.). *Georgii Florovskii: Svyashchennosluzhitel', bogoslov, filosof* [Georgy Florovsky: Priest, Theologian, Philosopher]. Moscow: Progress – Kul'tura Publ., 1995. 416 pp. (In Russian)
- Struve, G. *Russkaya literatura v izgnanii* [Russian Literature in Exile]. Paris-Moscow: YMKA-Press, Russkii Put' Publ., 1996. 448 pp. (In Russian)

- Wokler, R. "Isaiah Berlin's Enlightenment and Counter-Enlightenment", *Isaiah Berlin's Counter-Enlightenment*, ed. by J. Mali and R. Wokler. Philadelphia, PA: American Philosophical Society, 2003, pp. 13–31.
- Zambelli, P. *Alexandre Koyré in incognito*. Florence: Olschki Editore, 2016. xxii, 288 pp.
- Zen'kovskii, V.V. *Istoriya russkoi filosofii* [History of Russian Philosophy], 2 Vols. Paris: YMKA-Press, 1989. (In Russian)

Культурный перевод как стратегия интеграции. Интеллектуальные биографии русских философов-эмигрантов после 1945 г.

Киссель Вольфганг Штефан – профессор, специалист по культуре и литературе стран Восточной Европы, сотрудник Института Европейских исследований. Университет г. Бремен, Германия. Bibliothekstr. 1, Bremen, 28359, Deutschland; e-mail: kissel@uni-bremen.de

Аннотация. В статье исследуются принципы интеграции русских философов-эмигрантов в западные научные системы во второй половине XX века. Рассмотрены интеллектуальные биографии шести русских философов: Ивана Ильина, Георгия Федотова, Георгия Флоровского, Александра Койре, Александра Кожева и Исая Берлина. Все они были тесно связаны с Россией происхождением, воспитанием, знанием языка и культуры и принадлежали ко второму и третьему этапам философии русской эмиграции, приходящимся на межвоенный период 1918–1939 гг., а также на послевоенный период, начиная с 1945 года. Хотя их биографии, характерные приемы мышления, темы и методы философствования были крайне различны, они все практиковали формы культурного перевода, ставя перед собой две основные цели: во-первых, они добивались более прочных позиций внутри национальных научных систем и сообществ, во-вторых, они хотели передать своим потенциальным слушателям и читателям в США, Великобритании, Франции, Швейцарии и Германии более точное представление о способе русского мышления. По этим причинам их творчество развивалось чаще всего транснационально, между разными культурами и языками, а также между разными дисциплинами и институциями. Эти размышления приводят нас к вопросу о том, до какой степени философия эмиграции может быть ограничена русскими

текстами и в какой мере западные языки, в первую очередь английский, французский и немецкий, должны рассматриваться как языки русского философского дискурса. Поскольку в данной статье представлено лишь малое количество биографий, дальнейшие исследования будут способствовать пониманию того, были ли определенные формы (и какие именно формы) культурного перевода характерны и для других русских философов в изгнании.

Ключевые слова: Русская зарубежная философия второй половины XX века, Иван Ильин, Георгий Федотов, Георгий Флоровский, Александр Койре, Александр Кожев, Исайя Берлин, культурный перевод, многоязычие, глобальный проект просвещения

Для цитирования: Kissel W.S. Kulturelle Übersetzung als Integrationsstrategie. Intellektuelle Biographien russischer Philosophen im Exil nach 1945 // Историко-философский ежегодник. 2021. № 36. С.

Cultural Translation as a Strategy of Integration. Intellectual Biographies of Russian Philosophers in Exile After 1945

Wolfgang Stephan Kissel

Dr. hab., Professor, Literatures and Cultures of Eastern Europe. Institute of European Studies, Bremen University, Germany. Bibliothekstr. 1, GW2 B2340, 28359, Bremen, Deutschland; e-mail: kissel@uni-bremen.de

Abstract. This paper examines how Russian philosophers in exile succeeded in integrating themselves into academic and scientific institutions in the West during the second half of the 20th century. It is based on sketches of the intellectual biographies of six philosophers, such as Ivan Ilyin, George Fedotov, Georges Florovsky, Alexandre Koyré, Alexandre Kojève, and Isaiah Berlin. None of these philosophers published exclusively in Russian, but all of them remained closely attached to Russia by birth, education, and language. They belonged to a second and third period of Russian philosophy in exile which took place during the interwar years from 1918–1939 and the post-war years after 1945. Their biographies, characteristic ways of thinking, topics, and methods were highly heterogeneous. However, they all practised what may be called cultural translation in order to establish themselves in Western academic and scientific institutions and to

convey a particular idea of the specificity of Russian thinking to their Western audiences and readership, be it in the USA, in Great Britain, France, Switzerland or Germany. Therefore, their academic research often crossed the borders of different cultures, languages, disciplines, or institutions. Consequently, the production of Russian philosophers in exile and of philosophers of Russian descent encompassed texts written in English, French, and German as languages of philosophical thinking. This multilingualism (with a certain predominance of English) could alter our understanding of the Russian emigration as a cultural phenomenon of the 20th century. As the paper presents only a limited selection of six philosophers, further studies have to analyse different forms of cultural translation.

Keywords: Intellectual biography, Russian philosophers in exile during the second half of the 20th century, integration via cultural translation, multilingualism

For citation: Kissel, W.S. “Kulturelle Übersetzung als Integrationsstrategie. Intellektuelle Biographien russischer Philosophen im Exil nach 1945”, *Istoriko-filosofskii ezhegodnik*, 2021, No. 36, pp.

Данте между Средневековьем и Ренессансом. Философская дантология Флоренского, Лосева и Биbihина.

Кусенко Ольга Игоревна – кандидат философских наук, старший научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: isafi137@gmail.com

Аннотация. В статье рассматривается образ Данте в трудах П.А. Флоренского, А.Ф. Лосева и В.В. Биbihина. Автор показывает, как начиная с Флоренского Данте постепенно продвигался по шкале от Средневековья до Ренессанса, при этом отношение к последнему неизменно повышало градус положительности: от резко критического у Флоренского – через чуть более мягкое, амбивалентное отношение у позднего Лосева к абсолютной апологии у Биbihина. Для всех трех русских философов, причастных разным историческим ситуациям XX в. и очень чутко относившихся к историософской проблематике, Данте был значимой фигурой выражением сути эпохи – «образца» в случае Флоренского и Биbihина и иллюстрацией переходного проторенессансного типа личности, вступившей на тупиковый путь развития – у Лосева.

Ключевые слова: русская философия, Средневековье, Ренессанс, Данте, Флоренский, Лосев, Биbihин

Для цитирования: Кусенко О.И. Данте между Средневековьем и Ренессансом. Философская дантология Флоренского, Лосева и Биbihина // Историко-философский ежегодник. 2021. № 36. С. 251–273.

Образ Данте, поэта, который прошел с русскими интеллектуалами через весь XX век, значительно трансформировался по ходу этого столетия. Для серебряного века русской культуры

великий итальянец был духовный писатель и пророк *par excellence*, для советской дантологии – неутомимый обличитель пороков церкви и нарождающегося буржуазного общества, для перестроечного времени – возвратом на путь мировой культуры. Творчество Данте, как, видимо, и полагается *Sommo poeta*, порождает самые разнообразные порой взаимоисключающие интерпретации. Возьмем план хронологический – движение Данте по шкале от Средневековья к Новому времени – и рассмотрим как трансформировался его образ и менялось его позиционирование на указанном временном отрезке у трех русских философов XX в., связанных отношениями ученичества: П.А. Флоренского, А.Ф. Лосева и В.В. Библихина. Для Флоренского Данте – человек Средневековья. У Лосева он выразитель проторенессанса (эпохи, собственно готовящей ренессансную и нововременную личность). Для Библихина Данте и есть сам Ренессанс, его суть. Можно предположить, что за данными различиями кроется некоторая недоговоренность о границах времен. Но я хочу показать, насколько образ автора «Божественной Комедии» у указанных философов был связан с их личным представлением о сути эпох Средневековья и Ренессанса и был включен в ткань их собственных концепций.

Данте и романтика Средневековья

Павел Александрович Флоренский – блестящий эрудит, какого только мог выкристаллизовать русский *fin de siècle*, глубоко вобрал в себя растворенное в воздухе начала XX в. восприятие Данте как мистика и духовного наставника. Творчество Данте, образы из его «Божественной Комедии» были любимы Флоренским, который был включен в процесс своеобразного «перемигивания» словами-образами Данте с понимающими читателями, вплетая их в тексты собственных сочинений без прямого цитирования (как часто поступали близкие философу поэты-символисты). Отсылки к Данте встречаются, например, в некоторых письмах из его книги «Столп и утверждение Истины». Начало VIII письма «Геенна» весьма близко первым стихам «Ада» Данте, а X письмо «София» явно проникнуто светом дантовского

«Рая». Флоренский считал Данте выразителем средневекового мировоззрения, средневековой культуры, которая еще не была оторвана от «искусства богоделания – феургии»¹, от питательных корней религиозного культа. Именно поэтому он считал возможным привлекать автора «Божественной Комедии», сочинения, к которому весьма настороженно относилась дореволюционная духовная цензура², к своей «православной теодицее».

Здесь стоит сказать несколько слов об историософии Флоренского, которая базируется на выделении двух ритмически сменяющих друг друга типов культур – средневековой и возрожденской. Культуре средневекового типа, согласно концепции русского мыслителя, присущи следующие признаки: целостность, органичность, соборность, диалектичность, динамика, активность, реализм, синтетичность, конкретность и самособранность. А вот по отношению к эпохе Ренессанса Флоренский известен своей крайне негативной установкой. Культура Возрождения для него блудная культура, отпавшая от Бога, она раздроблена, индивидуалистична, статична, иллюзорна, отвлеченна, поверхностна³. Сам Флоренский характеризовал себя как человека, придерживающегося средневекового мировоззрения, подчеркивая свое восхищение духовной цельностью и иерархичностью Средневековья. В 1930-ые гг. на одном из очередных допросов философ так говорил о себе: «Я, Флоренский Павел Александрович, профессор, специалист по электротехническому материаловедению, по складу своих политических воззрений романтик Средневековья примерно XIV века»⁴. Свою эпоху

¹ Флоренский П.А. Философия культа (Опыт православной антропологии). М.: Академический проект, 2014. С. 56–57.

² См. Асоян А.А. Данте Алигьери и русская литература. СПб.: Алетейя, 2015. С. 12; Ланда К.С., «Божественная Комедия» в зеркалах русских переводов. К истории рецепции дантовского творчества в России. СПб.: РХГА, 2020. С. 111–118.

³ Признаки культуры средневекового и возрожденческого типа Флоренский дает в многочисленных работах: «Автореферате (1925/26)», «Обратной перспективе», «Философии культа» и др.

⁴ Цит. по: Хагемейстер М. «Новое Средневековье» Павла Флоренского / Пер. с нем. Н. Бонечкая // Звезда. 2006. № 11. URL: <https://zvezdaspb.ru/index.php?page=8&nput=644> (дата обращения 02.09.2021).

Флоренский считал переходной от тупикового возрожденческого пути развития цивилизации к «Новому Средневековью», он чаял обновления, возвращения культуры в изначальное теургическое лоно, к целостному не раздробленному сознанию средневекового типа. И фигура Данте была для мыслителя своего рода образцом человека – носителя подобного сознания, а его творчество – напоминанием об утерянном нововременной цивилизацией умения восходить **a** *realibus ad realiora*. Можно сказать, что обращение к Данте становится для Флоренского важным моментом в постижении той особой целостности мира, к которой русский философ постоянно стремился. По справедливому замечанию итальянского литературоведа Н.М. Каухчишвили «Данте представляется нам одной из точек отправления Флоренского при формировании его мирозерцания и при попытке выработать всеобъемлющий синтез. Кроме того, Данте мог его привлечь и тем, что при рассмотрении мира как целого Средневековье представлялось ему уникальным культурным явлением, в котором он мог себе найти значительную опору...»⁵. Поэтому, в системе взглядов Флоренского, Данте не может ни на шаг подвинуться в сторону Ренессанса и Нового времени, а обеими ногами прочно стоит на средневековой почве.

Флоренский очарован глубочайшим символизмом Данте, в стихах его «Комедии» он находит близкие себе черты «конкретной метафизики». Анализируя фимиам кадильный как конкретное явление на страницах «Философии культа» русский мыслитель делает отсылку к кругам дантовских загробных царств, где часто именно в дыму итальянскому поэту встречаются души. Согласно Флоренскому (находящему в этом подтверждение у Данте), «входя в фимиамное облако, мы при ничтожнейшем перемещении и ничтожнейшем усилии, т.е. в порядке наших земных усилий, напряжений воли, работы земного старания, совершаем восхождение на головокружительные высоты». Фимиам, продолжает Флоренский «есть среда, благоприятствующая взаимному сближению для духовных сил и существ этого и иных миров. В дыме являются нам иные существа, как и мы являемся им: в дыме мы видим и друг друга.

⁵ Каухчишвили Н. П.А. Флоренский и итальянское треченто // Studia Slavica Academiae Scientiarum Hungaricae. 1989. № 35 (1–2). С. 59.

Отсюда и важность, почти необходимость кадила при поминании усопших»⁶.

В последнем обобщающем параграфе работы «Мнимости в геометрии», включенном в основной корпус работы в 1922 г. в память о юбилее Данте (600 лет со дня кончины 14 сентября 1921 г.) Флоренский обращается к пространственным представлениям поэта и ставит вопрос о «реабилитации Птолемеев-Дантовой системы мира»⁷, об ее актуализации для современной науки. Я не буду здесь приводить разбор данного параграфа из работы Флоренского, на эту тему существуют авторитетные исследования⁸. Для нас важно то, что в этом тексте мы, во-первых, видим как Данте и его представления о пространстве органично вписываются в миропонимание Флоренского, в круг основных интересов русского философа проблем: вопрос о двойственности мира, о сообщении двух миров, об антиномиях. Во-вторых, в данном тексте четко прослеживается установка Флоренского на «отрицание культуры, как единого во времени и в пространстве процесса»⁹. Философ смотрит на космос «Божественной Комедии» не исторически, не хронологически, он вписывает его в ткань того «будущего цельного мировоззрения»¹⁰, на которое были направлены все его научные и философские поиски. Здесь прошлое как бы наглядно сливается

⁶ Флоренский П.А. Философия культа. М.: Академический проект, 2014. С. 247.

⁷ Флоренский П.А. Мнимости в геометрии. Расширение области двухмерных образов геометрии. Опыт нового истолкования мнимостей. М: Лазурь, 1991. С. 47.

⁸ См. Антипенко Л.Г. Послесловие. О воображаемой вселенной Павла Флоренского // Флоренский П.А. Мнимости в геометрии. Расширение области двухмерных образов геометрии. Опыт нового истолкования мнимостей. М: Лазурь, 1991. С. 69–95; Флоренский П.В. Трансформация Космоса: от Данте – или к иконе или к атомной бомбе // Pavel Florenskij tra Icona e Avanguardia/ a cura di M. Bertelé. Venezia: Università Ca' Foscari, 2019. P. 147–159.

⁹ Флоренский П.А. Автореферат // П.А. Флоренский. Автореферат, Троице-Сергиева Лавра и Россия; Иконостас; Имена. Метафизика имен в историческом освещении. Имя и личность; Предполагаемое государственное устройство в будущем. М.: Мир книги, 2010. С. 23.

¹⁰ Там же. С. 22.

с настоящим или даже опережает его. Подытоживая свои размышления над образом мироустройства у Данте Флоренский пишет: «Так, разрывая время, «Божественная Комедия» неожиданно оказывается не позади, а впереди нас современной науки». Эту мысль о древности, которая не позади, а ждет нас впереди, о древности, которая очень важна для настоящего, мы сохраним и вернемся к ней позже, говоря о Владимире Библихине.

Пространство проторенессанса у Лосева

Алексей Лосев, подхвативший и развивавший многие темы и идеи Флоренского, отчасти и его историософию с резко критическим взглядом на эпоху Возрождения, всё же выработал более комплексный и детальный взгляд на Ренессанс как культурное явление и, в частности, на фигуру Данте. Лосевская оценка эпохи Возрождения амбивалентна. С одной стороны, в Ренессансе он находит много «близкого, симпатичного и даже родного»¹¹: индивидуализм эпохи был еще слишком отрочески незрел и невинен, поэтому прекрасен¹². Восхищение Лосева вызывает и глубочайшая самокритика Ренессанса, присущее эпохе «чувство недостаточности одной только изолированной человеческой личности»¹³. С другой стороны, согласно Лосеву, Ренессанс является эпохой вырождения и распада т.к. он дал необходимый толчок «первой и необходимой части сатанинского проекта нападения на Бога»¹⁴ (который в полной мере развернется после Канта), именно в эту эпоху человечество как бы свернуло с пути в еще не осознаваемый тупик.

¹¹ Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. М.: Мысль, 1979. С. 310.

¹² О «родных» феноменах Возрождения у Лосева см. Соломеина Л.А. «Эстетика Возрождения» А.Ф. Лосева как вызов советскому историческому сознанию // Философ и его время: К 125-летию со дня рождения А.Ф. Лосева. XVI Лосевские чтения / Сост. Е.А. Тахо-Годи. М.: МАКС-Пресс, 2019. С. 337–341.

¹³ Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. С.312.

¹⁴ Лосев А.Ф. Диалектика мифа. М.: Мысль, 2001. С. 261.

Начиная с работ 1930-х гг. Лосев проводит мысль о постепенном вызревании возрожденческого индивидуализма, постепенной потере личностью своей субстанциальности¹⁵, приобретенной в Средневековье¹⁶. Позднее в «Эстетике возрождения» он углубляет эту идею, наращивая на нее «плоть» из многочисленных примеров из области истории философии, литературы, изящных искусств. По сути, в этой работе на примере ренессансных личностей и их трудов раскрывается зрелая лосевская историософия: динамика отпадения европейской личности от Бога. Лосев живописует как постепенно возрожденческая личность начинает видеть окружающую действительность как «эманацию, исходящую от нее самой»¹⁷. Отсюда уже несколько шагов до нововременного универсального субъективизма, к которому Лосев, вполне в духе Флоренского и Владимира Соловьева, питал особую неприязнь.

Отдельная глава «Эстетики Возрождения» посвящена так называемому проторенессансу – этапу перехода от Средневековья к Возрождению. Именно в проторенессансе было положено начало падения средневековой ортодоксии и иерархии. В этот

¹⁵ Подробнее о характеристиках субстанциональной личности и противоположного ей типа атрибутивной личности см. А.Ф. Лосев. История античной эстетики. Том VIII, Кн. 1(2). М.: Искусство, 1992. С. 105–109, а также: Ряснова О.В. Персоналистическая методология в историко-философских исследованиях А.Ф. Лосева // Logos et Praxis. 2018. Т. 17. №. 2. С. 39–41.

¹⁶ Замечу, что у Флоренского звучит та же мысль о потере субстанциональности возрожденческой личностью. В «Столпе» он приводит свою знаменитую характеристику «растерянной и потерянной» улыбки «Джоконды» для иллюстрации понятия греха, который он определяет как момент «разлада, распада и развала духовной жизни. Душа теряет свое субстанциональное единство, теряет сознание своей творческой природы, теряется в хаотическом вихре своих же состояний, переставая быть субстанцией их» [курсив мой – О.К.] (Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины: опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. М.: Гаудеамус, Академический Проект, 2012. С. 179). Если посмотреть на лосевское описание «Джоконды» из «Эстетики Возрождения» и сопоставить его с характеристикой Флоренского, то становится ясно, что для обоих было важно изменение самого качества личности в ренессансную эпоху. Лосев более тонко проработал то, что у Флоренского намечено штрихами.

¹⁷ Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. С. 521.

период, по Лосеву, «твердыня средневековой догмы покамест оставалась принципиально абсолютной... Все же пластически материальная индивидуалистическая и рационалистическая тенденция уже вещала здесь о наступлении небывало новой эпохи... эта новаторская тенденция философии XIII в. стала расти, развиваться, разрушать средневековые принципы и переводить чисто религиозную эстетику на пути светского развития человеческой личности»¹⁸. Итальянца Данте Лосев располагает именно в этом проторенессансном пространстве как одного из главных его представителей и выразителей. Философ подчеркивает, что для него Данте и его «Божественная Комедия» – наиболее яркая «литературная иллюстрация для всей эстетики проторенессанса», «выдающийся мировой образец этого сложного и трудноформулируемого стиля проторенессанса»¹⁹.

Такое позиционирование Данте в некотором лиминальном периоде человеческой истории отнюдь не было реверансом в сторону «ортодоксальной» марксистско-ленинской трактовки учения флорентийца, предлагавшей вслед за Энгельсом считать Данте «последним поэтом средневековья и вместе с тем первым поэтом нового времени»²⁰. Лосев лишь камуфлировал свое отношение к эпохе и к отдельным ее представителям под советский канон ее трактовки²¹. На самом деле, проторенессанс, а затем Ренессанс и все последующие эпохи развития европейской цивилизации для Лосева – это не передовое явление, а, наоборот, вырожденческое. И, соответственно, Данте, по Лосеву, отнюдь не прогрессивный автор в марксистско-ленинском смысле.

¹⁸ Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. С. 175–176.

¹⁹ Там же. С. 203.

²⁰ Энгельс Ф. К итальянскому читателю. Предисловие к итальянскому изданию Манифеста Коммунистической партии 1893 года // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. XXII. М.: Госполитиздат, 1962. С. 382.

²¹ Про «мимикрию» лосевской критики Возрождения под советский канон трактовки эпохи и ее последствий см. *Evlampiev I. Soviet Studies in Renaissance Philosophy as a Basis for Developing a New View on History (1960–1980s)* // *Rivista di storia della filosofia*. 2018. № 2. P. 332; *Manova I. Usare l'ironia per fare storia della filosofia: la lezione di Aleksej Losev* // *Rivista di storia della filosofia*. 2020. № 3. P. 540.

Дистанцируется Лосев и от взгляда Флоренского на Данте как на человека цельного и сугубо средневекового. Как видно из расшифрованного Е.А. Тахо-Годи лосевского конспекта лекции о Данте, читанной им в рамках курса «Средневековой литературы» в 1930-х гг., философ обращался к рецепции дантового пространства у Флоренского²². Однако, несмотря на то, что Лосев в значительной степени отталкивался от интуиций последнего, всё же, много работая с текстуальным материалом и имея доступ к обширному пласту важнейших трудов в области ренессансных исследований, накопившихся за XX век, он заметил в XIII–XIV столетиях («романтиком» которых был Флоренский) не «расцвет католической догмы, но начало ее падения»²³. В проторенессансном периоде Лосев отмечает такие историко-философские противоречия и полутона, на которые не обращал внимания его предшественник, а именно: «хаос противоречивых эстетических тенденций, в которых есть всё что угодно, начиная от неподвижной твердыни средневекового католицизма и кончая любовным расчленением его на отдельные и единичные моменты... дерзким отрывом их от целого».²⁴

Скрытая «шпилька» упрощенной советской диалектике истории и одновременно негибкой историософии Флоренского звучит в следующих словах Лосева из его работы «Теория художественного стиля»: «Как бы ни противопоставляли средневековое и возрожденческое мировоззрение, тем не менее у Данте эти два мировоззрения каким-то чудом совмещены в одно нераздельное целое, так что уже давно стало традиционной истиной, что Данте одновременно последний поэт Средневековья и первый поэт Нового времени. Но, не умея теоретически противопоставить оба эти мировоззрения, как можно было бы находить их совмещение у Данте?»²⁵. Два больших раздела

²² Тахо-Годи Е.А. Данте в трудах, лекциях и прозе А.Ф. Лосева // Данте Алигьери: Pro et contra / Сост. М.С. Самарина, И.Ю. Шауб. СПб: РХГА, 2011. С. 631–632.

²³ Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. С. 179.

²⁴ Там же. С. 180.

²⁵ Лосев А.Ф. Теория художественного стиля // Лосев А.Ф. Учение о стиле. М.: Нестор-история, 2019. С. 241.

«Эстетики возрождения»: «Проторенессанс XIII в.» и «Подготовка Ренессанса в XIV в.» посвящены у Лосева как раз указанному детальному рассмотрению процесса вызревания возрожденческого мировоззрения в твердых средневековой ортодоксии. И образ Данте как ведущего представителя этого процесса, в «Божественной Комедии» которого органично сочетаются противоречивые тенденции эпохи, сложен и пограничен. Лосев пишет: «При всей связи Данте со средневековым мировоззрением его художественные образы настолько индивидуальны и неповторимы, настолько единичны и в то же время пронизаны одной и всеобщей идеей, что в конце концов невозможно даже поставить вопрос о том, идеализм ли здесь перед нами или реализм, запредельная духовность или резко ощутимая нашими внешними чувствами картинность, средние ли это века или уже начало Ренессанса, духовная ли это поэзия или уже чисто светская»²⁶. От внимания русского философа не ускользает и «панибратское» отношение итальянского поэта к культу, он пишет: «Даже такой благочестивый человек, как Данте, не постеснялся посадить Беатриче, свою возлюбленную из городских мещанок, отнюдь не феодальную даму, на вершину той колесницы, которой в конце чистилища он изображает церковь»²⁷.

По сути, для Лосева Данте – уже личность с чреваточинной, начавшая утрачивать «целомудренное отношение к недоступным предметам религиозного почитания», к незыблемой иерархичности мира. Е.А. Тахо-Годи подчеркивает: «Такое нарушение иерархичности есть, с лосевской точки зрения, уже шаг к сугубому возрожденству. Для Лосева изначальная иерархичность мира – непреложный закон, который он не только пытается философски обосновать, создавая свою «абсолютную мифологию» в “Дополнении к «Диалектике мифа»”, но и в соответствии с которым он строит свою философскую систему, например, ту иерархию диалектических понятий, которая возведена им в книге 1927 года “Философия имени”. Именно с этих религиозных позиций выдвижение возрожденцами собственной личности на первый план взамен единой универсальной

²⁶ Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. С. 204.

²⁷ Там же. С. 112.

Личности – Бога – представляется не чем иным, как грехопадением и сатанизмом...»²⁸. Неоднозначный образ Данте – человека, творчество которого подтачивает иерархию – глубоко связано с лосевским учением о личности и иерархии²⁹. Данте как человек проторенессанса трагически знаменует собой у Лосева начало постепенного вступления личности на тупиковый путь развития, постепенной утраты ею субстанциональности, накопленной в Средневековье.

Данте как центральная фигура Ренессанса

Представление о Ренессансе у Биbihина отлично от критической оценки эпохи у Флоренского и Лосева. Ему чужд «оттенок инквизиции, готового жесткого суда»³⁰, с которым эти авторы подходят к эпохе. И в фигуре Данте, который для него сама суть Ренессанса – философ заостряет совсем другие черты. «Вы в расписании читающих в следующем семестре – “Данте”. Я в этом списке – “Ренессанс”, который для меня тоже – Данте и его возвращение у Леонардо, Макиавелли, Гвиччардини, Боттичелли, через Петрарку и Боккаччо...»³¹ – напишет Биbihин одним июньским днём другу семьи поэту, филологу Ольге Александровне Седаковой по поводу предстоящего обоим чтения авторских курсов в Институте мировой культуры МГУ осенью 1992 г.. Этот курс, читанный спустя год после распада СССР и книга «Новый Ренессанс» (частично отражающая содержание курса) стали настоящей апологией эпохи Возрождения,

²⁸ Тахо-Годи Е.А. Данте в трудах, лекциях и прозе А.Ф. Лосева // Данте Алигьери: Pro et contra / Сост. М.С. Самарина, И.Ю. Шауб. СПб.: РХГА, 2011. С. 637.

²⁹ Это подтверждает в том числе анализ лосевской художественной прозы, проникнутой дантовскими мотивами, представленный Тахо-Годи. См.: там же. С. 637–644; Тахо-Годи Е.А. О дантовских моделях в литературном наследии А.Ф. Лосева // Данте Алигьери: Pro et contra. Антология. Т. 2. / Сост. М.С. Самарина, И.Ю. Шауб. СПб.: РХГА, 2019. С. 483–506.

³⁰ Биbihин В.В. Новый Ренессанс. М.: Прогресс-Традиция, 1998. С. 55.

³¹ Биbihин В.В., Седакова О.А. И слову слово отвечает. В. Биbihин – О. Седакова. Письма 1992–2004 годов. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2019. С. 26.

образ которой в отечественной литературе был искажен, с одной стороны, марксистско-ленинскими клише и, с другой стороны – резкой критикой со стороны русских религиозных мыслителей. Биbihин предлагает вообще отказаться от попыток найти формулу Ренессанса. Отсылая читателей к Лосеву, которого (несмотря на принципиальное теоретическое расхождение) он считает автором «одной из самых ярких концепций Ренессанса как культурного явления»³². Биbihин замечает: «А.Ф. Лосев называет главным итогом своих многолетних размышлений о Ренессансе отказ в отношении его от “монистической формулы”. (Почему только от монистической? почему не от всякой формулы?)»³³. Полемизируя с Лосевым, а через него – с Флоренским, Булгаковым и всем кругом авторов Серебряного века, враждебно настроенных по отношению к Ренессансу³⁴, Биbihин подчеркивает, что для него представляется ошибочным взгляд на эпоху как на разрыв с прошлым, как на упадок и постепенное вырождение религиозного чувства, приведший к торжеству изолированного «я» и тупикам технократической цивилизации. Как раз наоборот, Ренессанс для него – «что-то выручающее из беспредела, возвращающее в колею»³⁵. Для Биbihина Ренессанс – не историческая точка начала вырождения европейской истории, а «высота, на которой цивилизация держалась недолго»³⁶. Именно в Ренессансе, согласно философу «содержится ключ ко всей истории»³⁷, даже больше настоящая история только и может быть ренессансной, ведь

³² Биbihин В.В. Новый Ренессанс. С. 67.

³³ Там же. С. 54–55.

³⁴ Подробнее о критике Ренессанса см. Кудрявцев О.Ф. Европейское Возрождение перед судом русской культуры // Музыка – Философия – Культура: Сборник статей участников цикла конференций (2013–2017). М.: Научно-издательский центр «Московская консерватория», 2020. С. 195–207; Седых О.М., Гришатов Ю.Л. Русский ренессанс о ренессансе // Вопросы философии. 2015. № 6. С. 111–121; Andreev M. Il Rinascimento italiano come specchio del nichilismo russo // Rinascimento e Antirinascimento. Firenze nella cultura russa fra Otto e Novecento / a cura di L. Tonini. Firenze: Olschki, 2012. P. 45–50.

³⁵ Биbihин В.В. Новый Ренессанс. С. 55.

³⁶ Там же. С. 55.

³⁷ Там же. С.44.

предельная задача человечества, по Бибахину, «это всегда возрождение, восстановление... возвращение полноты, апокатастасис»³⁸. В противоположность указанным авторам, Бибахин ставит ренессансное мировоззрение выше средневекового. «Ренессанс – говорит Бибахин – с его этикой любви к бытию, участия к природе как хрупкому сокровищу, ответственности за историю ставит перед человеком более захватывающие и сложные задачи, чем духовность средневекового типа, которая в кризисной ситуации легко оставляет мир»³⁹.

Из наиболее значительных черт Ренессанса Бибахин выделяет две: внимание к прошлому, к традиции и активное деятельное отношение к собственной личности и к миру. В творчестве Данте эти черты ярко проявлены, поэтому он становится для Бибахина центральной фигурой Ренессанса, выражением его сути. Философ подчеркивает: «В художественной весомости и историческом звучании дантовского слова заложено характерное для последующей истории необратимое, внедряющееся отношение к природе и миру»⁴⁰. Данте весь в заботах о собирании и спасении отдельной личности, всего человечества, в деятельном участии в судьбе мира. Активизм – важнейшее, по Бибахину, ренессансное качество, на котором он заостряет свое внимание в работе «Новый Ренессанс». Философ считает, что не зря в Аду Данте (точнее в *anti-Inferno*, в вестибюле Ада) самая беспросветная доля ждет не злодеев, а бездеятельных (*Ignavi*). Они обречены вечно бежать обнаженными за знаменем, вращающимся вокруг своей оси, и быть терзаемыми слепнями. Даже Ад их не принимает, они как бы застряли между жизнью и смертью, потому что они никак деятельно не проявили себя судьбе мира (предпочитали не иметь собственных идей, оставаться всегда нейтральными и выступать на стороне сильного). Как я уже отметила, Бибахин читал свой курс о Ренессансе в очень сложный переходный момент для российской истории и он видел серьезную опасность для будущего русской культуры со стороны новых пост-советских *Ignavi*,

³⁸ Бибахин В.В. Новый Ренессанс. С.44.

³⁹ Там же. С. 171–173.

⁴⁰ Там же. С. 57.

«социально опасной посредственности»⁴¹, людей которые приучены некритически мыслить и свыклись с амеханией собственного мышления. К этому переходному для российской истории фону своего философствования – перестройка и 1990-е – Бибихин постоянно отсылает слушателей и читателей, говоря о Данте. Отмечу, что Бибихин в этом не одинок. Данте вообще стал важной фигурой в культурном и философском пространстве этого переходного периода российской истории. Дантовские мотивы присутствуют в лекциях Мераба Константиновича Мамардашвили 1980-х годов⁴², именно Данте благодаря Александру Львовичу Доброхотову стал героем заключительного издания знаменитой философской советской серии «Мыслители прошлого»⁴³; в 1990-х о Данте читают лекции о. Георгий Чистяков⁴⁴ и Ольга Александровна Седакова, последней принадлежит амбициозный проект нового построчного перевода «Божественной Комедии»⁴⁵. В общем, поэтическая антропология Данте, его персонализм, нацеленность его текстов на реальные действенные изменения в человеке, которую непрестанно подчеркивает Бибихин, оказалась удивительно созвучна переходному времени 1980–90х годов, с его особой сотериологической настроенностью и верой в необходимость и возможность перемен в человеке и обществе.

Второй момент, на котором акцентирует внимание Бибихин в своем образе Данте – это отношение итальянского поэта к древности, к традиции. В энциклопедической статье о Данте

⁴¹ Седакова О.А. Посредственность как социальная опасность. М.: Магистр, 2011. С. 9–44.

⁴² В одном из своих знаменитых лекционных курсов «Психологическая топология Марселя Пруста» Мамардашвили разворачивает тему духовного путешествия, пути личностного спасения, которое совершается усилием мысли, иллюстрируя её в том числе образами из путешествия в загробный мир Данте.

⁴³ Доброхотов А.Л. Данте. М.: Мысль, 1990. В 2017 г. вышло новое издание работы Доброхотов А.Л. Данте Алигьери. М.: Common Place, 2017.

⁴⁴ Цикл лекций о Данте был прочитан о. Георгием на православном радио «София» в 1997–1998 гг. Теперь лекции вышли в отдельном издании: Чистяков Г.П. Беседы о Данте. М.: Центр книги Рудомино, 2016.

⁴⁵ См. об этом Седакова О.А. Перевести Данте. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2020.

для «Новой философской энциклопедии» он подчеркивает собирательность его гения: «В осуществленный Данте синтез входят и греко-античный образ гармоничной полноты человека, и римско-античный гражданский активизм, и мистическая углубленность христианства»⁴⁶. Если Лосев видит в синтетичности Данте сложный переходный проторенессансный тип культуры, то для Бибихина в этой деятельной включенности в традицию, во внимании к прошлому не как к музею, а как к чему-то постоянно присутствующему в настоящем и состоит суть Ренессанса. Подобного отношения к традиции, желания быть просвеченным обличительным светом древности и восстанавливать в себе «добротность», древние вневременные добродетели Бибихин не видит в окружающей его действительности⁴⁷. «Современный человек – говорит Бибихин – так исключителен, что он ушел в неизвестность, в темноту и к нему стали неприложимы какие бы то ни было мерки оценки и критерии. Во всяком случае древность к теперешнему человеку неприложима. Он, небывалый, исчез из глаз. Древняя мысль, поэзия; добродетель, добротность были, наверное, хорошими, но прежними. Теперь все совсем другое»⁴⁸. Побороть это невнимание к традиции – одна из важнейших задач Бибихина, и с помощью Данте, с помощью красоты его мыслей и образов («когда он хочет вытряхнуть зло и ложь из мира, “как пыль из ковра”, то в нем электрическая искра такого напряжения», – говорит Бибихин – «что все-таки проходит через слои веков»⁴⁹) он пытается донести до современного ему постсоветского человека ту мысль, что настоящая древность, традиция является не принуждающей и сковывающей силой, а вневременным драгоценным ресурсом,

⁴⁶ Бибихин В.В. Данте // Новая философская энциклопедия (в четырех томах). Т. 1. / Под ред. В.С. Степина. М.: Мысль, 2000. С. 583.

⁴⁷ О критике «современности» на страницах «Нового Ренессанса» см. Евлампиев И.И. Ренессанс как неудача и как новое начало: Концепция европейской истории в книге Владимира Бибихина «Новый Ренессанс» // Stasis. 2015. Т. 3. № 1. С. 347–350.

⁴⁸ Бибихин В.В. Новый Ренессанс. С. 230.

⁴⁹ Бибихин В.В., Седакова О.А. И слову слово отвечает. В. Бибихин – О. Седакова. Письма 1992–2004 годов. С. 42.

открывающим возможности к восстановлению и движению к новому. И в этом смысле наступление «Нового Ренессанса», о необходимости которого говорит Бибахин и который ждет впереди, это и есть приобщение к древности, к тому первому и единственному на все века Ренессансу (итальянскому Ренессансу), попадание в то же мироощущение, в то же настроение в хайдеггеровском смысле⁵⁰, которое дает возможность спасения, выхода из тупиков культуры и истории. «Возрождение», – говорит Бибахин – «не прошлый период нашей истории, а ее суть. Всякое открытие смысла это шаг к Ренессансу, который по своей задаче один теперь и в прошлые века»⁵¹. Философ поясняет свое нехронологическое отношение к Ренессансу: «Ренессанс в своем существе не склеивание прошлого из остатков, а искание настоящего. Настоящим оказывается то будущее, в котором настает древнее. Оно возвращается впервые, потому что было оно без того, чтобы вместить все настоящее. Древности прошлого как настоящего еще не было, она будет. Ренессанс вводит в узел, в котором завязывается история, т.е. настоящее время, которое должно наступить»⁵².

Подобное нелинейное отношение к Ренессансу⁵³, отказ от понимания этого периода лишь как пройденного исторического этапа, а, напротив, видение в нем качества бытия характерно для Бибахина и сближает его с пониманием времени и истории у Флоренского. Ведь концепт «Нового Средневековья» последнего тоже базируется на возвращении того качественно другого бытия, цельного отношения человека к миру. Кроме этого, нельзя не заметить, что черты мировоззрения средневекового типа у Флоренского и мировоззрения ренессансного типа у Бибахина до определенной степени схожи: оба выделяют целостность, активность, синтетичность как важные качества

⁵⁰ См. Магун А. Понятие события в философии Владимира Бибахина // *Stasis*. 2015. № 1. С. 165.

⁵¹ Бибахин В.В. Новый Ренессанс. С. 23.

⁵² Там же. С. 26–27.

⁵³ Подробнее об онтологии времени «Нового Ренессанса» Бибахина см. Павлов И. Онтология власти как онтология истории: политическая философия Владимира Бибахина // *Социологическое обозрение*. 2019. Т. 18. № 3. С. 212.

своих излюбленных эпох. В любом случае как бы не были теоретически различны взгляды философов их концепции объединяет фигура Данте, творчество которого каждый считает выражением сути своей эпохи-«образца», на которую необходимо ориентироваться современности.

Особенностью рецепции Данте у рассмотренных русских мыслителей является вовлеченность образа поэта в актуальный исторический и философский процесс: с помощью Данте они хотят сделать что-то с современностью, показать ту высоту и цельность мысли и жизни, к которой нужно вернуться либо, наоборот, как в случае с Лосевым, показать ту точку, где европейская личность встала «одной ногой» на пагубный, но диалектически необходимый этап своего развития. Универсальный гений Данте органично встраивается в философские концепции всех трех рассмотренных мыслителей, и у каждого с ним связана своя задача – у Флоренского – «проложение путей к будущему цельному мировоззрению», у Лосева – анализ произошедшей с европейской личностью катастрофы, у Библихина – искание с помощью Данте путей жизни для современности, путей возвращения полноты бытия.

Список литературы

- Антипенко Л.Г.* Послесловие. О воображаемой вселенной Павла Флоренского // *Флоренский П.А.* Мнимости в геометрии. М: Лазурь, 1991. С. 69–95.
- Асоян А.А.* Данте Алигьери и русская литература. СПб.: Алетейя, 2015. 348 с.
- Библихин В.В.* Новый Ренессанс. М.: Прогресс-Традиция, 1998. 496 с.
- Библихин В.В.* Данте // Новая философская энциклопедия (в четырех томах). Т. 1. / под ред. В.С. Степина. М.: Мысль, 2000. С. 582–583.
- Библихин В.В., Седакова О.А.* И слову слово отвечает. В. Библихин – О. Седакова. Письма 1992–2004 годов. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2019. 286 с.
- Доброхотов А.Л.* Данте. М.: Мысль, 1990. 208 с.
- Евлампиев И.И.* Ренессанс как неудача и как новое начало: Концепция европейской истории в книге Владимира Библихина «Новый Ренессанс» // *Stasis.* 2015. Т. 3. № 1. С. 344–363.

- Каухчишвили Н.П.А.* Флоренский и итальянское треченто // *Studia Slavica Academiae Scientiarum Hungaricae*. 1989. № 35 (1-2). С. 45-59.
- Кудрявцев О.Ф.* Европейское Возрождение перед судом русской культуры // *Музыка – Философия – Культура: Сборник статей участников цикла конференций (2013–2017)*. М.: Научно-издательский центр «Московская консерватория», 2020. С. 195–207.
- Ланда К.С.* «Божественная Комедия» в зеркалах русских переводов. К истории рецепции дантовского творчества в России. СПб.: РХГА, 2020. 642 с.
- Лосев А.Ф.* Эстетика Возрождения. М.: Мысль, 1978. 623 с.
- Лосев А.Ф.* Теория художественного стиля // *Лосев А.Ф. Учение о стиле*. М.: Нестор-история, 2019. 455 с.
- Лосев А.Ф.* Диалектика мифа. М: Мысль, 2001. 559 с.
- Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Том VIII, Кн. 1(2). М: Искусство, 1992. 656 с.
- Магун А.* Понятие события в философии Владимира Библихина // *Stasis*. 2015. №1. С. 156–176.
- Павлов И.* Онтология власти как онтология истории: политическая философия Владимира Библихина // *Социологическое обозрение*. 2019. Т. 18. № 3. С. 195–223.
- Ряснова О.В.* Персоналистическая методология в историко-философских исследованиях А.Ф. Лосева // *Logos et Praxis*. 2018. Т. 17. № 2. С. 36–43.
- Седакова О.А.* Посредственность как социальная опасность. М.: Магистр, 2011. С. 9–44.
- Седакова О.А.* Перевести Данте. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2020. 123 с.
- Седы О.М., Гришатова Ю.Л.* Русский ренессанс о ренессансе // *Вопросы философии*. 2015. № 6. С. 111–121.
- Соломеина Л.А.* «Эстетика Возрождения» А.Ф. Лосева как вызов советскому историческому сознанию // *Философ и его время: К 125-летию со дня рождения А.Ф. Лосева. XVI Лосевские чтения* / Сост. Е.А. Тахо-Годи. М.: МАКС-Пресс, 2019. С. 329–341.
- Тахо-Годи Е.А.* Данте в трудах, лекциях и прозе А.Ф. Лосева // *Данте Алигьери: Pro et contra* / Сост. М.С. Самарина, И.Ю. Шауб. СПб.: РХГА, 2011. С. 629–645.
- Тахо-Годи Е.А.* О дантовских моделях в литературном наследии А.Ф. Лосева // *Данте Алигьери: Pro et contra. Антология*. Т. 2. / Сост. М.С. Самарина, И.Ю. Шауб. СПб.: РХГА, 2019. С. 483–506.

- Флоренский П.А.* Столп и утверждение истины: опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. М.: Гаудеамус, Академический Проект, 2012. 904 с.
- Флоренский П.А.* Философия культа (Опыт православной антроподицеи). М.: Академический проект, 2014. 685 с.
- Флоренский П.А.* Мнимости в геометрии. М: Лазурь, 1991. 95 с.
- Флоренский П.А.* Автореферат // *Флоренский П.А.* Автореферат, Троице-Сергиева Лавра и Россия; Иконостас; Имена. Метафизика имен в историческом освещении. Имя и личность; Предполагаемое государственное устройство в будущем. М.: Мир книги, 2010. С. 21–27.
- Флоренский П.В.* Трансформация Космоса: от Данте – или к иконе или к атомной бомбе // Pavel Florenskij tra Icona e Avanguardia/ a cura di M. Bertelé. Venezia: Università Ca' Foscari, 2019. P. 147–159.
- Хagemейстер М.* «Новое Средневековье» Павла Флоренского / Пер. с нем. Н. Бонецкая // Звезда. 2006. № 11. URL: <https://zvezdaspb.ru/index.php?page=8&nput=644> (дата обращения: 02.09.2021).
- Чистяков Г.П.* Беседы о Данте. М.: Центр книги Рудомино, 2016. 219 с.
- Энгельс Ф.* К итальянскому читателю. Предисловие к итальянскому изданию Манифеста Коммунистической партии 1893 года // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Т. XXII. М.: Госполитиздат, 1962. С. 381–382.
- Andreev M.* Il Rinascimento italiano come specchio del nichilismo russo // Rinascimento e Antirinascimento. Firenze nella cultura russa fra Otto e Novecento / a cura di L. Tonini. Firenze: Olschki, 2012. P. 45–50.
- Evlampiev I.* Soviet Studies in Renaissance Philosophy as a Basis for Developing a New View on History (1960–1980s) // Rivista di storia della filosofia. 2018. № 2. P. 327–340.
- Manova I.* Usare l'ironia per fare storia della filosofia: la lezione di Aleksej Losev // Rivista di storia della filosofia. 2020. № 3. P. 529–544.

Dante Between the Middle Ages and the Renaissance. Florensky, Losev and Bibikhin on Dante

Ol'ga I. Kusenko

PhD in Philosophy, Senior Research Fellow. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Gonchamaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: isafi137@gmail.com

Abstract. This paper examines Dante's image in the works of P.A. Florensky, A.F. Losev, and V.V. Bibikhin. The author shows how, starting with Florensky, Dante was gradually moved up the scale from a person of the Middle Ages to a Renaissance man, while the attitude towards the Renaissance gradually became more positive: from an utterly hostile one in Florensky – through a slightly more positive, ambivalent view in the late Losev – to Bibikhin's apologetical overturning of the accusations to the Renaissance era. These three Russian philosophers belonged to different historical situations of the 20th century and were very sensitive to historiosophical problems. For all of them, Dante was a significant figure: the essence of the favourite era – a “model” for modernity – in the case of Florensky and Bibikhin and an illustration of a transitional Proto-Renaissance type of European personality that started on a path of historical and cultural development that was ultimately a dead-end – in Losev's case.

Keywords: Russian philosophy, Italian renaissance, Middle Ages, Dante, Florensky, Losev, Bibikhin

For citation: Kusenko, O.I. “Dante mezhdru Srednevekov'em i Rennansom. Filosofskaya dantologiya Florenskogo, Loseva i Bibikhina” [Dante between the Middle Ages and the Renaissance. Florensky, Losev and Bibikhin on Dante], *Istoriko-filosofskii ezhegodnik*, 2021, No. 36, pp. (in Russian)

References

Andreev, M. “Il Rinascimento italiano come specchio del nichilismo russo”, *Rinascimento e Antirinascimento. Firenze nella cultura russa fra Otto e Novecento*, a cura di L. Tonini. Firenze, Olschki, 2012, pp. 45-50.

- Antipenko, L. "Posleslovie. O voobrazhaemoi vselennoi Pavla Florenskogo" [About the imaginary universe of Pavel Florensky], in: P.A. Florenskii, *Mnimosti v geometrii* [Imaginarities in geometry]. Moscow: Lazur' Publ., 1991, pp. 69-95. (In Russian).
- Asoyan, A. *Dante Aligieri i russkaya literatura* [Dante Alighieri and Russian literature]. St. Petersburg: Aleteiya Publ., 2015. 348 pp. (In Russian)
- Bibikhin, V. *Novyi Renessans* [New Renaissance]. Moscow: Progress-Traditsiya Publ., 1998. 496 pp. (In Russian)
- Bibikhin, V. "Dante" [Dante], *Novaya filosofskaya entsiklopediya (v chetyryokh tomakh)* [A New Philosophical Encyclopedia (in 4 Volumes)], Vol. 1, ed. by V. Stepin. Moscow: Mysl' Publ., 2000, pp. 582-583. (In Russian)
- Bibikhin, V., Sedakova O. *I slovo slovu otvechaet. Vladimir Bibikhin – Ol'ga Sedakova. Pis'ma 1992-2004 godov* [And the word answers the word. V. Bibikhin – O. Sedakova. Letters 1992-2004]. St. Petersburg: Ivana Limbakha Publ., 2019. 286 pp. (In Russian)
- Chistyakov, G. *Besedy o Dante* [Conversations about Dante]. Moscow: Tsentr knigi Rudomino, 2016. 219 pp. (In Russian)
- Dobrokhotov, A. *Dante Aligieri* [Dante Alighieri]. Moscow: Mysl' Publ., 1990. 208 pp. (In Russian)
- Engels, F. "K ital'yanskomu chitatelu. Predislovie k ital'yanskomu izdaniyu Manifesta Kommunisticheskoi partii 1893 goda" [To the Italian Reader. Preface to the Italian Edition of the Manifesto of the Communist Party 1893], in: K. Marx, F. Engels, *Sochineniya* [Works], Vol. XXII. Moscow: Gospolitizdat Publ., 1962, pp. 381-382. (In Russian)
- Evlampiev, I. "Renessans kak neudacha i kak novoe nachalo: kontseptsiya evropeiskoi istorii v knige Vladimira Bibikhina 'Novyi Renessans'" [The Renaissance as Failure and New Beginning: Vladimir Bibikhin's Interpretation of European History in The "New Renaissance"], *Status*, 2015, No.1, pp. 344-363. (In Russian)
- Evlampiev, I. Soviet Studies in Renaissance Philosophy as a Basis for Developing a New View on History (1960-1980s), *Rivista di storia della filosofia*, 2018, No. 2, pp. 327-340.
- Florensky, P. *Stolp i utverzhenie Istiny: opyt pravoslavnoi teoditsei v dvenadtsati pis'makh* [The Pillar and Ground of the Truth: An Essay in Orthodox Theodicy in Twelve Letters]. Moscow: Gaudeamus Publ., Akademicheskii proekt Publ., 2012. 904 pp. (In Russian)
- Florensky, P. *Filosofiya kul'ta (Opyt pravoslavnoi antropoditsei)* [Philosophy of Cult (The experience of Orthodox theodicy)]. Moscow: Akademicheskii proekt Publ., 2014. 685 pp. (In Russian)

- Florensky, P. *Mnimosti v geometrii* [Imaginarities in geometry]. Moscow: Lazur' Publ., 1991. 95 pp. (In Russian)
- Florensky, P. Avtoreferat [Autoreferat], in: P. Florensky, *Avtoreferat; Troitse-Sergieva Lavra i Rossiya; Ikonostas; Imena. Metafizika imen v istoricheskoy osveshchenii. Imya i lichnost'*; *Predpolagaemoe gosudarstvennoye ustroystvo v budushchem* [Autoreferat; Trinity Lavra of St. Sergius and Russia; Iconostasis; Names. Metaphysics of Names in Historical Interpretation. Name and personality; Presumed Organization of the Future State], Moscow: Mir knigi Publ., 2010, pp. 21-27. (In Russian)
- Florensky, P.V. "Transformatsiya Kosmosa: ot Dante – ili k ikone ili k atomnoi bombe" [Transformation of the Cosmos: from Dante – to an icon or to an atomic bomb], *Pavel Florenskiy tra Icona e Avanguardia*, a cura di M. Bertelé. Venezia: Università Ca' Foscari, 2019, pp. 147-159. (In Russian)
- Hagemeister M. "Novoye Srednevekov'e' Pavla Florenskogo" [Pavel Florenskii's New Middle Ages], trans. by N. Boneckaya, *Zvezda*, 2006, No. 11, [<https://zvezdaspb.ru/index.php?page=8&nput=644>, accessed on 02.09.2021]. (In Russian)
- Kauchtshischwili, N. "Florenskii i ital'yanskoye trecento" [Florensky and Italian Trecento], *Studia Slavica Academiae Scientiarum Hungaricae*, 1989, No. 35 (1-2), pp. 45-59. (In Russian)
- Kudryavtsev, O. "Evropeyskoye Vosrozhdeniye pered sudom russkoy kul'tury" [European Renaissance under Russian culture's judgment], *Muzyka – Filosofiya – Kul'tura: Sbornik statei uchastnikov tsikla konferentsii (2013–2017)* [Music – Philosophy – Culture: Collection of articles by participants in the conference cycle (2013–2017)]. Moscow: Nauchno-izdatel'skii tsentr "Moskovskaya konservatoriya" Publ., 2020, pp. 195–207. (In Russian)
- Landa, K. "Bozhestvennaya Komediya" v zerkalakh russkikh perevodov. *K istorii retseptsiy dantovskogo tvorchestva v Rossii* [The Divine Comedy in the Mirror of Russian Translations. To the history of reception of Dante in Russian]. St. Petersburg: RHGA Publ., 2020. 642 pp. (In Russian)
- Losev, A.F. *Estetika Vozrozhdeniya* [The Aesthetics of the Renaissance]. Moscow: Mysl' Publ., 1978. 623 pp. (In Russian)
- Losev, A.F. *Dialektika mifa*, Moscow: Mysl' Publ., 2001. 559 pp. (In Russian)
- Losev, A.F. *Teoriya khudozhestvennogo stilya* [The Theory of Art Style], *Uchenie o stile* [Theory of style]. Moscow: Nestor-istoriya Publ., 2019. 455 pp. (In Russian)

- Losev, A.F. *Istoriya antichnoi estetiki* [The history of ancient aesthetics], Vol. VIII, Book 1 (2). Moscow: Iskusstvo Publ., 1992. 656 pp. (In Russian)
- Magun, A. "Ponyatie sobytiya v filosofii Vladimira Bibikhina" [The Concept of Event in Bibikhin's philosophy], *Stasis*, 2015, No. 1, pp. 156–176. (In Russian)
- Manova, I. "Usare l'ironia per fare storia della filosofia: la lezione di Aleksej Losev", *Rivista di storia della filosofia*, 2020, No. 3, pp. 529–544.
- Pavlov, I. "Ontologiya vlasti kak ontologiya istorii: politicheskaya filosofiya Vladimira Bibikhina" [An Ontology of Power as an Ontology of History: An Appraisal of Vladimir Bibikhin's Political Philosophy], *Sotsiologicheskoe obozrenie*, 2019, Vol. 18, No. 3, pp. 195–223. (In Russian)
- Ryasnova, O. "Personalisticheskaya metodologiya v istoriko-filosofskikh issledovaniyakh A.F. Loseva" [Personalistic methodology in A.F. Losev's historical and philosophical studies], *Logos et Praxis*, 2018. Vol. 17, No. 2, pp. 36–43. (In Russian)
- Sedakova, O. *Posredstvennost' kak sotsial'naya opasnost'* [Mediocrity as a social danger]. Moscow: Magistr Publ., 2011, pp. 9–44. (In Russian)
- Sedakova, O. *Perevesti Dante* [Translate Dante]. St. Petersburg: Ivana Limbakha Publ., 2020. 123 pp. (In Russian)
- Sedykh, O., Grishatova, U. "Russkii renessans o renaissance" [Russian renaissance about the Renaissance], *Voprosy filosofii*, 2015, No. 6, pp. 111–121. (In Russian)
- Solomeina, L. "Estetika Vozrozhdeniya" A.F. Loseva kak vyzov sovetскому istoricheskomu soznaniyu ["Aesthetics of the Renaissance" of A.F. Losev as a challenge to the Soviet historical consciousness], *Filosof i ego vremya: K 125-letiyu so dnya rozhdeniya A.F. Loseva. XVI Losevskie chteniya* [The Philosopher and His Time: To the 125th anniversary of the birth of A.F. Losev. XVI Losev Readings], ed. by E. Taho-Godi. Moscow: MAKS-Press, 2019, pp. 329–341. (In Russian)
- Taho-Godi, E. "Dante v trudakh, lektsiyakh i proze A.F. Loseva [Dante in the works, lectures and prose of A.F. Losev], *Dante Alighieri: Pro et contra*, ed. by M. Samarina, I. Shaub. St. Petersburg: RHGA Publ., 2011, pp. 629–645. (In Russian)
- Taho-Godi, E. "O dantovskikh modelyakh v literaturnom nasledii A.F. Loseva" [On Dante's models in A.F. Losev's literary heritage], *Dante Alighieri: Pro et contra, Antologiya*, Vol. 2, ed. by M. Samarina, I. Shaub. St. Petersburg: RHGA Publ., 2019, pp. 483–506. (In Russian)

Lucidity in Inebriety, or Sāṃkhya as a Spiritual Practice

Michel Hulin

Dr. hab. in Philosophy, Professor Emeritus of Indian and Comparative Philosophy.
Paris – Sorbonne University (Paris IV). 1 Rue Victor Cousin, Paris, 75005, France;
e-mail: michel.hulin@hotmail.fr

Abstract. We have sought here, if not to rectify, at least to identify, on the basis of contemporary observations, a particular widespread prejudice, according to which classical Sāṃkhya would not constitute a spiritual practice in its own right, but presents a theoretical basis for the various Indian yogas, beginning with Patañjali's system, up to Indian contemporary teachings. This paper refers to an inconspicuous but genuine Sāṃkhya soteriological practice, which may still be traced in today's India. The author tries to interpret this practice in a contemporary philosophical and psychological language as an experience of cultivating lucidity even in the state of complete intoxication and total absence of self-awareness and self-control. The method of spiritual detachment developed by the Sāṃkhya ascetics consists in gaining in every state of consciousness, inebriety included, the position of a pure witness (Puruṣa) not connected neither cognitively, nor emotionally with the content of his experience, governed by Prakṛti (Nature).

Keywords: Sāṃkhya, Yoga, Indian philosophy, soteriology, spiritual practice, Puruṣa, Prakṛti, inebriety, lucidity, Spirit, Nature, witness

For citation: Hulin, M. "Lucidity in Inebriety, or Sāṃkhya as a Spiritual Practice", *Istoriko-filosofskii ezhegodnik*, 2021, No. 36, pp. 274–285.

It has become a habit with historians of Indian philosophy to consider Kapila's Sāṃkhya and Patañjali's Yoga, respectively as the theoretical and the practical parts of one and the same soteriology: Kapila's Sāṃkhya would have produced the main concepts: *puruṣa* (Spirit), *prakṛti* (Nature), *guṇa* (quality), *ahaṃkāra* (ego), etc.¹ on the basis of which Patañjali's Yoga would have developed a number of physical and intellectual disciplinary practices: *citta-vritti-nirodha* (cessation of the mind functioning) leading to interior freedom (*kaivalya*) and, ultimately, to final liberation (*moksa*).² In fact, the doctrinal framework of the two systems is the same, with the exception of a few minor details, to the effect that in India they have been always regarded as two complementary "points of view" (*darśana*). But, even apart from this complementarity, the Sāṃkhya – to the extent, modest indeed, in which it has remained alive until our days – has preserved at least some elements of its own soteriological practice.

It is proposed here to suggest that classical Sāṃkhya is not necessarily – or at least not strictly – connected with classical Yoga, inasmuch as it can already function by itself, up to a certain extent, as a full-fledged soteriological practice. And, actually, it seems that even nowadays, especially in northern India, small communities of ascetics are still to be found that – while being comparatively conversant with Patañjali's yogic tradition – do still elaborate their soteriology and their spiritual practice around key Sāṃkhya concepts, just somehow reinterpreted.³ How is this possible?

It is first of all necessary to recall that Sāṃkhya starts from an ultra-negativist conception of the Puruṣa or of the Spirit, which in fact denies it any kind of activity, any memory, any imagination,

¹ For more details on Sāṃkhya philosophy, see: Larson, G.-J., Bhattacharya, R.Sh. *Sāṃkhya, A Dualist Tradition in Indian Philosophy*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1987.

² For the most inspiring philosophical interpretation ever, see Eliade, M. *Le Yoga, immortalité et liberté*. Paris: Payot, 2ème éd. revue et augmentée, 1964; for the latest translations and research on the Classical Yoga, see: Angot, M. *Yoga-sūtra et Yoga-bhāṣya* (ed.-trad.). Paris: Les Belles Lettres, 2008.

³ The Sāṃkhya meditative and yogic experience in contemporary Hinduism is described and analysed by Knut Jacobson in: Jacobson, K.A. *Yoga in Modern Hinduism. Hariharānanda Āraṇya and Sāṃkhyayoga*. London: Routledge, 2018.

any will, and any sensitivity – be it only perceptual or mental. Every psychological and mental function is being transferred to Nature (Prakṛti) so that the Spirit is being reduced to the role of a simple witness (*sākṣin*) of the Prakṛti's manifestation. We cannot even conceive of it as a pure “cognizing subject” but only as an uncategorizable X, an entity which is not of this world but whose presence in the world must be postulated so that the whole of the manifestation does not sink into the night of unconsciousness. Correlatively, the Sāṃkhya seems to defend a truly materialist, or crypto-materialist, conception of psychic and mental life. The mental organs themselves – that is to say, the sense faculties or *indriya*, the “common sense” or *manas*, the principle of the ego or *ahaṃkāra*, the intellect or *buddhi* – all present themselves as derivative products of primordial Nature (*prakṛti*) in the course of its evolution. Their functioning (*vṛtti*) – including apparently purely intellectual operations and even the most abstract type of reasoning, is being reduced to a chain of subtle material processes, in themselves automatic and blind, which are only made aware in a secondary way, through their insertion into the spiritual “light beam” which arises in the presence of the Puruṣa. The “crux” of the Sāṃkhya doctrine can surely be located here, in this supposed collision between two realities which do not have any common dimension: on the one hand, a pure transcendental Subject, not individualized, not situated in time and space, and on the other, a kind of biological computer, housed in the human organism, manufactured by Nature and supplied by Her with energy. Much more than in the case of Cartesian dualism, one would be justified here to speak, with G. Ryle and the whole Anglo-Saxon analytical philosophy, of “ghost in the machine”!

Now, taking such elements into account could make it possible – we believe – to put some of the difficulties mentioned above into perspective. We will focus here more particularly on one of these themes of meditation which – it would seem – are still cultivated today by some practitioners, that of “lucidity in inebriety”.

Now, by “inebriety”, “intoxication” or “drunkenness” (*mada*), we mean any momentary or lasting disturbance of consciousness, violent enough to upset the usual course of our thoughts and take away every kind of control over it. In addition to inebriety itself, this definition covers the various forms of intoxication by euphoric

or psychedelic drugs, as well as violent emotions, dementia attacks, and so on. The common denominator of all these experiences is the presence in them of a “mental vertigo” where ideas and images appear, disappear, dissociate or transform in such a way that we have no hold on their whirling, even though it occurs “in us”. However, the Sāṃkhya doctrine does suggest that, even in the deepest intoxication, there must necessarily remain what they call “the onlooker’s position”, an intact zone of consciousness, unaffected – and that it is important above all, for the sake of liberation, to be settled in this position as a pure observer of oneself.

The Sāṃkhya lets this postulate emerge through a regressive approach that can be formulated in the following way: all reality, inner as well as outer, exists and acquires a meaning for us only insofar as we become aware of it. However, whatever the complexity or the intrinsic confusion of the state experienced by us, the look we have on it persists to be the same, that is, simple and uniform. Just as a mirror reflects with unselfish fidelity the azure of the sky, a fire, or a bloody struggle, so does the light of consciousness illuminate without difference the pacified course of thoughts in meditation and their tumultuous flow in anxiety, fever, and delirium. In the very depths of inebriety, the subject is still conscious of his being drunk, and this awareness remains “pure”, it is not itself contaminated by drunkenness. The light of consciousness continues to be motionless while everything that is being picked up by it trembles and convulses. In the vertigo of drunkenness, I can lose all spatial and temporal landmarks, undergo various distortions of my body pattern, forget my name, my social identity, everything that constitutes my person ... Nevertheless, as anonymous and helpless as I am, I still remain there, present, in the center of the maelstrom, as the one around whom all things are swirling. And at this moment – without, alas, realizing it in any way whatsoever – I am close to coinciding with my deepest inner reality, the pure witness, the eye of the cyclone of manifestation, the Puruṣa or the Spirit. What then am I missing in terms of cognitive abilities and skills, to achieve this state, and under what conditions may inebriety itself be reshaped into a spiritual exercise?

First of all, one might contest the idea that self-consciousness always maintains itself in inebriety, since it is quite obvious,

on the contrary, that once having reached a certain degree of mental disorganization in drunkenness, etc., the subject loses the very awareness of his or her state, or even denies it and gets easily offended by the reaction of other people. In other circumstances, one would speak quite simply of stupor, of deep torpor, or inability to formulate the slightest judgment. Now, for the Sāṃkhya, this is a pure misunderstanding. Actually, when the doctrine evokes a persisting lucidity, it does not have in view the ability to judge soundly, to express oneself with clarity and precision, but only the steadiness of a simple, indecomposable look, permanently directed towards the mental scene. In fact, the misunderstanding comes from our spontaneous tendency to closely associate consciousness with language, intellectual activity, and efficiency in interpersonal relationships. We gladly disdain, holding it for null and void, any form of consciousness that seems to be reduced to itself, unable to express itself, to reflect, to direct a coordinated and finalized behavior. And this is, of course, the case with inebriety. Nevertheless, when the same doctrine mentions a necessarily subsisting lucidity, it does not necessarily have in view the maintenance of a capacity to communicate adequately, as well as the ability to express oneself with clarity and precision in any situation whatsoever – for instance in drunkenness – but only the inalterability of a mental glance.

Now, it would be a pure misunderstanding of the Sāṃkhya point of view to practically assimilate that “minimal” consciousness to a sort of stupor, inasmuch as this paralysis and existential deprivation of the subject once plagued by drunkenness does not necessarily have only a negative meaning. In fact, it may even represent a chance for spiritual realization. Of course, in order to understand such a paradoxical appreciation, it is necessary to dwell for a moment on the notion of nescience (*avidyā*) or, as they say, “metaphysical ignorance” which plays a vital role in Sāṃkhya, as in practically all soteriological doctrines of classical India.⁴ Basically, nescience is a misunderstanding of oneself. The presupposition common to all the conceptions that have been proposed in ancient India can be stated in this way: man is already all that he is striving

⁴ On the notion of metaphysical nescience see: Hulin, M. *Qu'est-ce que l'ignorance métaphysique (dans la pensée hindoue)? Śāṅkara*. Paris: Vrin, 1994.

to become: free, pure, self-sufficient, immortal, etc., except that he is not aware of that. This fact makes one's perfection only virtual, suspended up to a possible realization, that may never come. Philosophy, then, has the aim of providing the intelligible structure of this situation, leaving to spiritual practice (yoga, asceticism, meditation, etc.) the task of bridging concretely, once and for all, the gap between ideal and reality.

Now, in ordinary experience, such a coincidence of ideal and reality never or almost never occurs. It is rendered virtually impossible by the proliferation of desires, worries, projects, in short, by the multiplicity of intentional threads that connect us to our environment. In the natural attitude, we are anything but witnesses or spectators. Always engaged, always concerned, although, to varying degrees, we are passionately strained towards the outside and towards the future, which is for us that very place where our fate would be decided. However, in intoxication and other forms of experience akin to it, we come to be cut off from the outside, from both physical nature and society. Against our will, we are confined for a time in the insularity of our personal existence because any grip on the world becomes elusive: the senses bring unreliable information on external reality, memory fails, the attempts at reasoning dissolve into anarchic associations of ideas, while motor coordination, necessary for action, is being disturbed.

Nevertheless, the subject overpowered by inebriety can be considered as simultaneously both simplified and purified by it. Stripped of his powers and disconnected from his enterprises, reduced more or less to the essential core of his being – that is to the *Puruṣa* – he is close to coinciding with it/him⁵ and at the same time he is still very far, because the rapprochement was brought about without his knowledge and, in a way, despite himself. It is only the Sāṃkhya philosopher who, thinking about such an experience

⁵ The word “*Puruṣa*” primarily means “man”, “male” not only in ordinary, but also in cosmological sense when *Puruṣa* is considered as male (spiritual) cosmic principle, a being who becomes a sacrificial victim of gods, and whose sacrifice creates all life forms including human being. That's why, even in its most abstract cosmological sense *puruṣa* keeps its underlying sense of masculinity and so would more appropriately be referred to by a masculine pronoun.

afterwards, may claim that very little would have been still required: a step further in the realization and the threshold of the decisive metaphysical discrimination (*viveka*) would have been crossed. The problem is that this very last state is by far the most difficult to accomplish. Inebriety, in fact, while disconnecting us from the world, by depriving us of all reliable means of expression and action, does not rid us at the same time of nescience or metaphysical illusion. Actually, it means that the person, caught up in the inner turmoil of drunkenness and momentarily incapable of intervening in the world, remains nonetheless inwardly turned towards the outer world as towards what he or she still implicitly considers as his or her true homeland.

In other words, he or she clings to his or her old extraversion at the very moment when he or she lacks any possibility to translate it into action. From then on, it is inevitable that such a dramatic self-abandonment will be lived through in the mode of anguish. The phenomenon is particularly clear in certain cases of intoxication by drugs such as mescaline or L.S.D. where the person is but a helpless witness to the dislocation of his or her own mental functions. Emancipation can then be “at your fingertips”, but one is far away from even thinking of it, being submerged by a terror which is contrary to it. To achieve this state, it would be necessary to be able to stop in oneself any resistance, instead of vainly trying to retain what is escaping us anyway...

To this another situation is added, perhaps still more redoubted because of the very nature of it. What would be required to avoid, in fact, is an evoking of the basic principles of Sāṃkhya, namely the purely spiritual essence of Puruṣa and its/his lack of real contact with Prakṛti (Nature). And this evoking should operate “hot”, in a hurry, so that we may be able to verify these principles experimentally, in the very context of mental vertigo. But this presupposes a coordinated mental process, an extremely intense intellectual effort, a very particular focusing of attention – all things the subject, engulfed as he or she is by drunkenness, seems to be by definition utterly incapable of!

Ultimately, the reference to inebriety is conceived as a way for a person to spark a better intuitive understanding of the metaphysical principles of the Sāṃkhya doctrine. It is certain at least, that at

this level of experience, when we suddenly realize that its coherence is collapsing, the original meaning of the concepts of Puruṣa and Prakṛti is dawning up. The latter, in particular, will encompass all kinds of representative contents and mental activities that we usually attribute to the Self. It is because in drunkenness these contents and functions more or less resume their autonomy and appear as objective external processes, “in the third person”, not directly controllable. That’s why the conclusion of the Sāṃkhya thinkers is that intellection itself – and even more so feeling and action – do not really belong to the Puruṣa. From there proceeds their interpretation, so paradoxical at first sight, of mental faculties (manas, buddhi, indriya) as products of Nature’s evolution: products, that are certainly hypercomplex but, in the final analysis, foreign to consciousness, because of their automatic and blind mode of operating. In this, however, there is no trace of “materialism”, inasmuch the Puruṣa – far from being reduced to some epiphenomenon of the neuro-physiological processes – remains indispensable. If he does absolutely nothing – not even “thinking” – he remains nonetheless that silent and invisible witness, without the presence of which all these mental processes would sink into total unconsciousness. And if this Puruṣa, overriding his function of a witness, intends to mingle with concrete life and play therein an active role, it is because Nature (*Prakṛti*), due to metaphysical ignorance, makes him believe that all these processes do belong to him, while, in reality, they remain fundamentally foreign to him. Then, Puruṣa appears as some particular person who acts, who feels, who enjoys, and who suffers. Reciprocally, Nature appears then to him coated with positive or negative qualities: here threatening and there serene, in short, like an imaginary landscape, structured by affective and aesthetic values wherein his or her own desires and fears are being reflected.

It is not excluded, however, that the model of inebriety still plays a role at another level in the spiritual practice of Sāṃkhya. It would seem, indeed, that a certain strategy of metaphysical discrimination, of which we now understand why it was impracticable in the case of intoxication, may regain some efficiency in a neighboring field, that of emotions and passions. For Sāṃkhya, emotions are a privileged manifestation of nescience insofar as they allow us to grasp “in action” this original dissatisfaction by which the subject

leaves himself and gets emotionally invested in seeking for external goods or experiencing love and hatred towards other beings. The emotion then functions as a signal revealing the presence of these emotional investments and their intensity. It springs from abrupt changes in concrete situations: positive or joyful emotions when circumstances make it appear that one will be able to better ensure one's personal integrity through a more effective taking on events and wills of other people; negative emotions of anxiety or sadness otherwise. The resemblance to drunkenness is due to the presence, on both sides, of a certain inner turmoil, but the difference is that here the mechanisms of attention and reflection are only slightly disturbed and remain unaltered in their very functioning. It follows that the method of "self-remembering", impracticable in the case of inebriety itself, can be in some way applied here.

To fully understand the spirit of Sāṃkhya's own strategy, it is important first to clarify what lies behind it in our modern psychological perspective. Our emotions – especially the negative ones, those which most directly remind us of the misery of our condition – are never lived by us through to the end and thus remain fundamentally unknown to us. The reason is that once barely triggered – from a word heard, a simple association of ideas, and so on – they are immediately hindered in their growth by a certain psychic resistance that tends to reduce them to neutrality by lowering their emotional load.

Let us consider, for example, the anxiety caused by the perception of a more or less imminent danger. As soon as this anxiety has arisen, various kinds of mechanisms come into action in order to emphasize those elements of the situation that may appear soothing or reassuring: for instance, a search for possible ways out of the situation, an anticipation in our imagination of a better future, or, last but not least, an act of faith in Divine Providence. All this interferes with anxiety itself, producing a confused and tense experience where the emotion is being experienced while at the same time being internally denied. In a radical break with this attitude, the Sāṃkhya proposes to let emotion be unleashed unhindered, to see how far it can go and thus to determine what, eventually, would remain if once and for all we are out of its reach. From its point of view, it is not only anger that is a "*furor brevis*" but all lively

emotions: negative ones, of course – such as fear, shame, disgust, etc. – but positive ones as well, like pride, enthusiasm, etc. Like an animal that happens to get caught in a trap, the subject struggles against his or her own emotions because he or she unconsciously fears to be carried away without return, never to be able to recover, to regain control of the experience. But these defense mechanisms – even as effective as they are in the short term – keep us in a certain blind normality and consolidate our natural vulnerability.

The path of Sāṃkhya will be reduced here, paradoxically, to a way of abstaining from any defense: not to cling to the “reassuring” but to allow the tide of anxiety to swell and swell to finally realize that it does not have the power to carry us away but comes to die gently on the edge of that beach of pure consciousness where the Puruṣa stands. Then anxiety itself subsides while a certain lucid capacity for intervention is given to us in addition. In the end, it is an experimental verification of the existence and essence of Puruṣa that the Sāṃkhya invites us to do, but this verification necessarily first takes the form of a dive into the unknown of the emotion. In the natural attitude, on the contrary, we always seek to secure our rear bases, and it is this very cautiousness that drives us into daily servitude by sealing our dependence on the course of the world.

Such is – broadly summed up and considered in a somewhat peculiar way – the method of spiritual detachment proposed by the Sāṃkhya philosophers. A decidedly intellectualist way, not subservient to any religious practice. A steep way, too, because entirely dedicated to the discrimination of Nature and Spirit, which appears to obey a “law of all or nothing”. A concrete way, however, and even a progressive one insofar as that training of Sāṃkhya ascetics in gaining in every emotion the position of a witness can be assimilated to a distant preparation to the great and decisive step of metaphysical discrimination (*viveka*).

Lastly, we should not deny its extreme austerity: one proceeds, through a kind of “negative psychology”, towards an entity, the Puruṣa, which at first appears to belong to another dimension as compared to us, ordinary social beings. The impression of a total alienation from the human condition cannot, at least initially, be avoided. Here is the reason why, despite or rather because of its greatness, the Sāṃkhya never attracted more than a minority of followers. This has to do, we believe, with equanimity (*samata*), that total affective

neutrality of the Puruṣa, as the doctrine conceives it in the state of emancipation or absolute ontological solitude (*kaivalya*). It is then, for sure, “beyond suffering”, but we are hardly in a position to imagine this state concretely. Can we then all the time be sincerely longing for it?

References

- Angot, M (ed., trad., present.). *Yoga-sūtra et Yoga-bhāṣya*. Paris: Les Belles Lettres, 2008. 771 pp.
- Eliade, M. *Le Yoga, immortalité et liberté*, 2 éd. revue et augmentée. Paris: Petite Bibliothèque Payot, 1964. 434 pp.
- Hulin, M. *Qu'est-ce que l'ignorance métaphysique (dans la pensée hindoue)? Śāṅkara*. Paris: Vrin, 1994. 128 pp.
- Jacobson, K.A. *Yoga in Modern Hinduism. Hariharānanda Āraṇya and Sāṃkhyayoga*. London: Routledge, 2018. 242 pp.
- Larson, G.-J., Bhattacharya, R. Sh. *Sāṃkhyā, A Dualist Tradition in Indian Philosophy*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1987. 675 pp.

Осознанность в опьянении, или санкхья как духовная практика

Юлен Мишель – доктор философии, заслуженный профессор индийской и сравнительной философии. Университет Париж IV Сорбонна, Франция. 1 Rue Victor Cousin, Paris, 75005, France; e-mail: michel.hulin@hotmail.fr

Аннотация. Автор этой статьи стремился, если не исправить, то хотя бы зафиксировать с учетом современных наблюдений, определенное широко распространенное предубеждение, согласно которому классическая санкхья не могла бы составить духовную практику сама по себе, но представляла собой лишь теоретическую основу для различных форм индийской йоги, начиная с системы Патанджали и заканчивая современными индийскими учениями. Статья обращается к неприметной, но подлинной сотериологической практике санкхьи, которая все еще может быть обнаружена в современной Индии. Автор пытается интерпретировать эту практику на современном философско-психологическом языке как опыт культивирования ясности сознания

даже в состоянии полного опьянения и полного отсутствия самосознания и самоконтроля. Метод духовной непривязанности, разработанный аскетами санкхьи, заключается в обретении в каждом эпизоде внутреннего опыта, включая опьянение, состояния чистого свидетеля (Пуруши), не связанного ни когнитивно, ни эмоционально с содержанием его опыта, управляемого Пракрити (Природой).

Ключевые слова: санкхья, йога, индийская философия, сотериология, духовная практика, пуруша, пракрити, опьянение, осознанность, дух, природа, сознание-свидетель

Для цитирования: Hulin M. Lucidity in Inebriety, or Sāṃkhya as a Spiritual Practice // Историко-философский ежегодник. 2021. № 36. С. 274–285.

ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКАЯ ИСТОРИОГРАФИЯ

История классической западной философии в Институте философии РАН (к 100-летию Института философии РАН: 1921–2021)

Корсаков Сергей Николаевич – доктор философских наук, доцент, ведущий научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: snkorsakov@yandex.ru

Синеокая Юлия Вадимовна – доктор философских наук, профессор РАН, член-корреспондент РАН, главный научный сотрудник, руководитель сектора, заместитель директора. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: jvsineokaya@gmail.com

Аннотация. В статье дается обзор изучения истории классической западной философии в Институте философии РАН в течение столетнего периода существования Института. Несмотря на смену организационных форм Института, научно-исследовательская структура по истории западной философии всегда функционировала эффективно. Сотрудники Института знакомили русского читателя с переводами классиков западной философской мысли. Целый ряд персоналий, школ и направлений в истории зарубежной философии были детально изучены. Запускались и много лет работали публикаторские и ис-

следовательские серии, популярные у заинтересованного читателя. Историки философии Института пользовались заслуженным признанием в стране и за рубежом за свой профессионализм и глубину анализа сложных узловых проблем истории философии.

Ключевые слова: Институт философии РАН, история западной философии.

Для цитирования: Корсаков С.Н., Синеокая Ю.В. История классической западной философии в Институте философии РАН (к 100-летию Института философии РАН: 1921–2021) // Историко-философский ежегодник. 2021. № 36. С. 286–338.

Сильное профессиональное сообщество историков философии работало в Институте философии на протяжении всей его столетней истории. В 1921 г. при организации Г.Г. Шпетом Института научной философии было создано четыре секции¹. Одна из них – секция истории философии. В то время в штатном расписании Института значились должности действительных членов, научных сотрудников первого и второго разряда. Нужно пояснить принципы организационного устройства научных учреждений того времени. Люди, работавшие в составе Института, подразделялись на членов и научных сотрудников. В свою очередь, первая группа подразделялась на действительных членов и членов-корреспондентов, вторая – на научных сотрудников первого и второго разряда. Действительными членами могли быть признанные ученые, известные своими работами. Основная их задача заключалась в том, чтобы ставить на обсуждение доклад с фундаментальной разработкой какой-либо теоретической проблемы. Членами-корреспондентами Института были в буквальном смысле люди, проживавшие не в Москве, а в других городах – крупных центрах науки и образования. Научными сотрудниками первого разряда становились ученые, постоянно работающие в составе Института над какой-нибудь определенной актуальной темой. Научные

¹ Секции: логики и теории познания, методологии науки, систематической философии, истории философии.

сотрудники второго разряда выполняли научно-вспомогательные функции, связанные с вопросами подбора литературы, библиографией, переводами и пр. По значимости на первом месте стояли действительные члены, затем старшие научные сотрудники, члены-корреспонденты и младшие научные сотрудники.

Действительными членами Института по секции истории философии с момента его организации были Н.Д. Виноградов, И.А. Ильин, А.В. Кубицкий, И.В. Попов. При таком составе в секции были представлены специалисты по всем историческим эпохам развития философии. Н.Д. Виноградов – крупный историк английской философии Нового времени, автор исследований о Толанде, Шефтсбери, Хатчесоне, МанDEVиле, Гартли, Юме. И.А. Ильин как историк философии известен своей книгой о Гегеле. А.В. Кубицкий – видный историк античной философии. И.В. Попов – выдающийся специалист по патристике, автор монографии об Августине. Под его редакцией и с его предисловием вышла «История средневековой философии» А. Штёкля², которая в наше время дважды переиздавалась в 1996 и 2011 годах.

Среди научных сотрудников Института первого и второго разряда были молодые тогда историки философии П.С. Попов, Б.А. Фохт, Б.С. Чернышев, А.И. Рубин. Следует учитывать, что в первые годы своего существования активность Института сводилась к трем видам деятельности: научные исследования, подготовка аспирантов, преподавание студентам. Историко-философские курсы студентам бывшего философского отделения МГУ читали А.В. Кубицкий (античность), И.В. Попов (средневековье), Н.Д. Виноградов (Новое время до Канта), Л.И. Аксельрод (немецкая классика). В Институте работала аспирантура. Среди историко-философских тем спецсеминаров, по которым велись занятия с аспирантами, можно назвать: Платона (А.В. Кубицкий), Канта (Б.А. Фохт), Гегеля (Л.И. Аксельрод).

В Институте работали общеинститутский семинар и семинары секций. 5 декабря 1921 г. был утверждён перечень тем и докладчиков для общеинститутского семинара. Среди тем:

² Штёкль А. История средневековой философии / Пер. с нем. Н. Стрелкова и И.Э. М.: Изд. В.М. Саблина, 1912.

«Философия и религия», докладчики Л.И. Аксельрод и И.В. Попов. На том же заседании И.В. Попов внес предложение принять меры к изданию переводов покойного Н.В. Самсонова, в первую очередь, из Платона, а затем Плотина.

Семинар секции истории философии работал более активно, чем другие секционные семинары. Особенность работы семинара по истории философии состояла в том, что докладчиками часто выступали научные сотрудники второго разряда и аспиранты. В 1922 г. были заслушаны и обсуждены доклады З.И. Криворотовой «Учение о разуме у Платона», А.И. Рубина «Учение Спинозы о субстанции и атрибутах», Б.С. Чернышева «Учение о сущности Аристотеля»³.

В марте 1923 г. Г.Г. Шпет был снят с должности директора Института научной философии. Многие сотрудники были уволены, некоторые высланы или арестованы. Несколько аспирантов были отчислены. Новый и.о. директора Я.А. Берман реорганизовал секции Института. Руководителем секции истории философии стала Л.И. Аксельрод. Для научных сотрудников второго разряда Я.А. Берман ввел программу повышения квалификации с опорой на тексты философов-феноменалистов. Но этот уклон в работе Института продержался около полугода, после чего Я.А. Берман был на посту директора заменен В.И. Невским.

В 1924 г. директором Института научной философии стал профессиональный историк философии академик А.М. Деборин, работавший в Институте со дня его основания. В 1927 г. в Коммунистической академии по инициативе А.М. Деборина была создана Философская секция, которой он руководил параллельно с Институтом научной философии. Во второй половине 1920-х гг. многие научные сотрудники вели работу одновременно в двух структурных подразделениях. Поэтому их историю необходимо рассматривать одновременно.

В 1923 г. А.М. Дебориным были основаны серии по публикации первоисточников: «Библиотека материализма» и «Библиотека атеизма». Под редакцией А.М. Деборина и с библиографическими комментариями И.К. Луппола в этих сериях были переведены и изданы сочинения Гельвеция, Гоббса, Гольбаха,

³ Архив РАН. Ф. 355. Оп. 1. Д. 8. Л. 1-5.

Дидро, Ламетри, Мелье, Толанда, Фейербаха. В те же годы А.М. Дебориным была составлена «Книга для чтения по истории философии»⁴, комментарии ко всем разделам этой книги были выполнены И.К. Лупполом. В ней было напечатано немало материалов, впервые увидевших свет на русском языке, включая отрывки из Бруно, Леруа, Гассенди, Гоббса, Пристли, Вико, Мабли и других мыслителей.

В 1923 г. сотрудник Института научной философии Г.К. Баммель выступил на страницах журнала «Под знаменем марксизма» с серией публикаций по Демокриту. Им были опубликованы тексты источников и дан очерк жизни и мировоззрения Демокрита.

В 1926 г. в «Большой советской энциклопедии» А.М. Деборин организовал отдел философии, в котором сотрудничали учёные из Института научной философии и Философской секции. Большое внимание уделялось историко-философской тематике. В 1926–1930 гг. были опубликованы статьи:

В.Ф. Асмус – «Виндельбанд», «Э. Гартман», «Гностицизм», «Гуссерль», «Двойственная истина», «Дуализм», «Шлейермахер», «Шопенгауэр», «Юм», «Якоби»;

Г.К. Баммель – «Александрийская философия»;

А.М. Деборин – «Гегель»;

М.А. Дынник – «Ф. Бэкон», «Гераклит»;

В.Н. Ивановский – «Августин», «Арабская наука и философия», «Аристотель», «Р. Бэкон»;

А.В. Кубицкий – «Бруно», «Греческая философия», «Зенон Элейский»;

И.К. Луппол – «Анаксагор», «Анаксимандр», «Анаксимен», «Английская философия», «Беркли», «Бейль», «Бюхнер», «Гассенди», «Гельвеций», «Гоббс», «Гольбах»;

А.И. Рубин – «Гердер»;

Я.Э. Стэн – «Ионийская философия»;

М.Л. Ширвиндт – «Шеллинг».

В 1927 г. в докладе А.М. Деборина об основных принципах работы Философской секции говорилось, что издание философских классиков будет основной историко-философской за-

⁴ Книга для чтения по истории философии / Сост. А. Деборин. М.: Новая Москва, 1924–1925. Т. 1. М., 1924. Т. 2. М., 1925.

дачей секции. За этот участок работы отвечали приглашенный для этой цели из Киева В.Ф. Асмус и И.К. Луппол.

В 1926–1927 гг. в связи с выходом книги А.И. Варьяша «История новой философии»⁵ развернулась дискуссия между механистами и диалектиками по методологии истории философии. Механист А.И. Варьяш пытался установить «однозначную причинную связь» между общественно-производственным процессом и взглядами философов. И.К. Луппол категорически отверг подобную вульгаризацию. На стороне диалектиков выступил В.Ф. Асмус.

В 1927 г. состоялось торжественное заседание, посвященное 250-летию со дня смерти Спинозы. Были заслушаны доклады: А.М. Деборина «О философии Спинозы», А.М. Тальгеймера «Соотношение классов и классовая борьба в Нидерландах при жизни Спинозы» (на немецком языке) и Г.Ф. Дмитриева «Спиноза и механистическое миропонимание». По предложению Гаагского юбилейного комитета по чествованию 250-летия со дня смерти Спинозы доклад директора Института Деборина был опубликован в виде статьи в юбилейном томе «Chronicon Spinozianum».

В работе Института научной философии основное внимание уделялось подготовке философских кадров из числа младших научных сотрудников и аспирантов. Среди специалистов по истории философии, сформировавшихся в Институте, можно назвать П.С. Попова, Б.С. Чернышева, М.А. Дынника. Происходили защиты диссертаций. Б.С. Чернышев защитил 5 ноября 1928 г. диссертацию на тему «Софисты».

В 1927 г. сотрудники Института научной философии и Философской секции Комакадемии начали работу по подготовке «Философского словаря». Инициатором этого проекта выступил А.М. Деборин. Отдел истории философии возглавил А.Я. Троицкий. Значительная часть словника словаря была посвящена историко-философской тематике. Хронологической границей между историей философии и современной философией была определена вторая половина 1860-х годов. Большая работа

⁵ Варьяш А.И. История новой философии. М.; Л.: Госиздат, 1926.

по составлению историко-философских библиографий была проделана Я.С. Розановым.

Доклады продолжали оставаться одной из основных форм работы Института научной философии и Философской секции. Многие из них были посвящены историко-философской тематике. В 1927 г. был заслушан доклад В.Ф. Асмуса «Диалектика в системе Декарта». В 1928 г. И.Я. Вайнштейн выступил с докладом о рукописи Маркса «К критике гегелевской философии права», которая была только что впервые опубликована. Г.К. Баммель прочитал доклад «Неогегельянство».

В 1929 г. М.А. Дынник выступил в Институте с докладом «О проблеме материи и проблеме диалектики в милетской философии». Доклад М.А. Дынника отличался модернизаторской трактовкой ионийской философии по линии «материализм – идеализм». Выступившие в прениях А.В. Кубицкий и Б.Г. Столпнер призвали докладчика учитывать социокультурное своеобразие ментальности избранной им эпохи. Однако М.А. Дынник остался на своих позициях. В 1929 г. также состоялись доклады М.А. Дынника «Учение Гегеля о случайности», А.А. Ческиса «Философская система Гоббса». В 1930 г. – доклад В.К. Брушлинского «Критическая философия Канта: ее сторонники и противники».

18 мая 1928 г. было принято постановление Президиума Коммунистической академии о создании Института философии путем слияния Института научной философии и Философской секции Комакадемии. 12 апреля 1929 г. решение о создании Института философии было утверждено ЦИК СССР. Одной из пяти⁶ секций Института философии стала секция истории философии. Заведовал секцией И.К. Луппол, его заместителем был В.В. Рудаш. В бюро секции входили также А.М. Деборин, Н.А. Карев, В.К. Серёжников.

После образования Института философии работа по «Философскому словарю» была переориентирована на подготовку «Философской энциклопедии». План-проспект «Философской энциклопедии» был опубликован в «Вестнике Коммунистической

⁶ Секции диалектического материализма, исторического материализма, истории философии, современной философии, диалектики естествознания.

академии». В редакцию историко-философского тома входили В.Ф. Асмус, А.М. Деборин, И.К. Луппол.

Сотрудники Института философии проводили в области истории философии интенсивную исследовательскую работу, направленную, прежде всего, на адогматическое понимание философии марксизма. Особое внимание уделялось истории диалектики. Было развёрнуто изучение классиков материалистической философии, которых невозможно было свободно изучать в до-революционной России. Особое внимание было уделено исследованиям диалектики в немецкой классической философии, материализму XVII–XVIII вв.

Сотрудниками Института был выпущен целый ряд монографий по самым различным проблемам истории философии. В их числе книги А.М. Деборина о Фейербахе, М.А. Дынника о Гераклите, А.А. Ческиса о Гоббсе, Б.С. Чернышева о софистах, О.М. Танхилевич об Эпикуре, И.К. Луппола о Дидро, В.Ф. Асмуса о Канте.

С 1924 по 1930 гг. сотрудники Института философии регулярно выезжали в заграничные научные командировки. Эта практика была необходима для историков зарубежной философии. Например, И.К. Луппол неоднократно находился в многомесячных командировках в Берлине, Париже, Пуатье, где работал в библиотеках и архивах с первоисточниками по французской философии XVIII в. (Дидро, Дешан, Робине). Результатом этих исследований стал целый ряд статей и монография «Дени Дидро», переведённая и опубликованная в 1936 г. в Париже.

Сотрудники Института философии представляли нашу страну на международных философских форумах. Несмотря на ожесточенное противодействие чиновников из аппарата ЦК ВКП(б) И.К. Луппол принимал участие в VII Международном философском конгрессе в Оксфорде (1930 г.). В своей секции конгресса И.К. Луппол выступил по теме «Согласуется ли философия истории с фактами истории?» в качестве приглашенного докладчика наряду с Н. Гартманом. Они также неформально общались в кулуарах конгресса.

В 1929 г. на основе Ленинградского института марксизма было образовано Ленинградское отделение Коммунистической академии. В его составе был учреждён Институт философии,

который фактически, а затем и формально стал Ленинградским отделением Института философии. Историко-философской секцией в Ленинграде заведовал Г.С. Тымянский. Г.С. Тымянский в 1924–1925 гг. находился в заграничной научной командировке, занимался в Прусской государственной библиотеке и Библиотеке Британского музея. По возвращении Г.С. Тымянского на родину в его переводе и с его вступительными статьями вышли «Рассуждение о методе» Декарта (1925)⁷, «Принципы философии Декарта» Спинозы (1926)⁸, «Трактат об усовершенствовании разума» Спинозы (1934)⁹. М.Л. Ширвиндт в 1924–1925 гг. занимался в библиотеках Лондона и Берлина. По возвращении им был написан ряд историко-философских работ по неореализму и неогегельянству.

В 1929 г. в Институте был утверждён план издания классиков философии, который включал избранные сочинения Дж. Бруно, Ф. Бэкона, Лейбница, переписку Декарта, Спинозы, «Метафизику», «Физику» и логические трактаты Аристотеля, «Всеобщую историю и теорию неба» и «докритические» работы Канта. Издательская деятельность Института, таким образом, вышла за рамки «Библиотеки материалиста». Полной реализации этого плана помешал идеологический погром Института, но частично план был реализован. В 1929 г. с предисловием А.М. Деборина вышел в свет первый том «Сочинений» Гегеля. Под редакцией А.И. Рубина был переведён «Краткий трактат о боге, человеке и его блаженстве» Спинозы. Работа в данном направлении продолжалась и впоследствии.

В 1930–1931 гг. произошел разгром Института. Был уволен директор А.М. Деборин и почти все сотрудники. В Институт вновь были набраны выпускники Института красной профессуры философии, которые показали себя в ходе идеологических проработок. Была ликвидирована секционная структура

⁷ Декарт Р. Рассуждение о методе / Пер. с фр. Г.С. Тымянского. М.: Новая Москва, 1925.

⁸ Спиноза Б. Принципы философии Декарта / Пер. с лат. Г.С. Тымянского. М.: Новая Москва, 1926.

⁹ Спиноза Б. Трактат об усовершенствовании разума / Пер. с лат. Я.М. Боровского. М.; Л.: Соцэкгиз, 1934.

Института. В Институте формировались бригады по конъюнктурным политическим и идеологическим темам. Работа Института была фактически парализована. К 1933 г. стала очевидна бесперспективность такой организации работы Института. В Институте восстановили структуру, отражающую дисциплинарную организацию философии. Подразделения Института получили наименования секторов. Сектор истории философии вновь возглавил И.К. Луппол. Но теперь он работал на общественных началах, не состоя в штате Института.

В Институте возобновилась практика заслушивания докладов. Ряд из них был посвящен историко-философской тематике: В.М. Познер – «Борьба материализма и идеализма в XVII–XVIII вв.», А.В. Кубицкий – «Сократ как просветитель и философ», А.А. Ческис – «Философия Гассенди» и «Философские взгляды Пристли», Г.С. Тымянский – «История и современное состояние библейской критики».

В Институте продолжали готовить к печати исследования по истории философии. Под редакцией И.К. Луппола в 1933 г. был издан сборник «Из истории философии XIX века»¹⁰. Вновь была переиздана книга И.К. Луппола о Дидро. В 1933 г. вышла книга В.И. Пикова о Бейле¹¹. В 1936 г. Институтом была издана «Философия Ж.Б. Робинэ» Е.П. Ситковского¹². В 1940 г. вышла книга о Спинозе Я.А. Мильнера¹³.

В 1933 г. И.К. Луппол выступил с инициативой создания фундаментального курса истории философии. Через десять лет, уже после гибели И.К. Луппола в лагере, задуманный им многотомник выйдет из печати и получит славу как «серая лошадь». Это издание было прозвано студентами «серой лошадью»: «серой» – как из-за цвета обложки, так и по причине весьма «серенького» (конъюнктурного) содержания ряда томов и глав, а «лошадью» – из-за того, что всегда «вывозила» на экзаменах. В плане-проспекте И.К. Луппол подчеркивал, что анализ

¹⁰ Из истории философии XIX века / Под ред. И.К. Луппола. М.: Соцэкгиз, 1933.

¹¹ Пиков В.И. Пьер Бейль. М.: ГАИЗ, 1933.

¹² Ситковский Е.П. Философия Ж.Б. Робинэ. М., 1936.

¹³ Мильнер Я.А. Бенедикт Спиноза. М.: Соцэкгиз, 1940.

основных философских направлений ни в коем случае не должен ограничиваться общей характеристикой и описанием их классовой природы. Но центр тяжести должен быть перенесен на достаточно глубокий и подробный анализ учения разбираемых философов. В проекте И.К. Луппола предполагалось дать систематический курс истории философских учений и показать пути развития философии в каждой из стран, а не только очерки отдельных этапов, оказавших влияние на мировую философию. В том виде, как он был задуман, проект не был реализован. В направленном в Президиум Комкадемии обосновании И.К. Луппол перечислил семнадцать философов, которых «предполагалось привлечь» в качестве основных авторов¹⁴. Восемь из них, в том числе и сам И.К. Луппол, вскоре были репрессированы. Но проект положил начало многолетней работе, завершившейся изданием трех томов «серой лошади».

Новый импульс получила работа по изданию классиков философии. Решающую роль в ней играл И.К. Луппол, который по совместительству в те годы возглавлял Соцэкгиз. В Институте была возобновлена серия «Библиотека материализма», в которой в 1934 г. вышли сочинения Пристли и Робине в переводе Н.Д. Виноградова и П.С. Юшкевича.

«Переписка» Спинозы в переводе В.К. Брушлинского была издана в 1932 г.¹⁵ Вышли из печати произведения Гольбаха (1936, 1937, 1939 гг.). Внимание было уделено изданию сочинений Аристотеля. В 1934 г. под грифом Института был издан полный русский перевод «Метафизики»¹⁶, а в 1939 г. – «Категорий»¹⁷. Обе книги были подготовлены к печати А.В. Кубицким. В 1934 г. сотрудниками Института был переиздан сделанный Вл. Соловьёвым перевод «Прологоменов» Канта¹⁸. Вступительную статью писал ученый секретарь Института философии АН

¹⁴ Архив РАН. Ф. 350. Оп. 1. Д. 974. Л. 8–11.

¹⁵ *Спиноза Б.* Переписка / Пер. с лат. и голланд. В. Брушлинского. М.: Партиздат, 1932.

¹⁶ *Аристотель.* Метафизика / Пер. с др.-греч. А.В. Кубицкого. М.-Л.: Соцэкгиз, 1934.

¹⁷ *Аристотель.* Категории / Пер. с др.-греч. и прим. А.В. Кубицкого. М.; Л.: Соцэкгиз, 1939.

СССР А.Х. Сараджев. Редактором издания был известный специалист по философии Нового времени А.А. Ческис. Б.А. Фохт выполнил сверку перевода Вл. Соловьева с подлинным текстом Канта по изданию Прусской Академии наук. Фохт составил подробнейшие указатели: именной и предметный. Предметный указатель содержал все важнейшие термины, встречающиеся в тексте «Пролегоменов», а также давал возможность отсылки на соответствующие места русских переводов первого и второго издания «Критики чистого разума», выполненных Н.О. Лосским. В 1937 г. понадобилось второе издание, потому что Сараджев был расстрелян, а Ческис привлечен к партийной ответственности. Правда, Ческис, избежал репрессий, т.к. погиб, упав под трамвай.

В Соцэкгизе И.К. Луппол организовал новые серии: «Классики философии», «Предшественники и классики атеизма». В серии «Предшественники научного атеизма» под его редакцией и с его вступительными статьями вышли произведения Дакосты (1934), Деперье (1936), Гольбаха (1936), Вольтера (1938). Зная, что в библиотеке Версаля сохранился один экземпляр книги Деперье издания 1537 г., И.К. Луппол заказал фотоконии титульного листа и первой страницы книги, которыми проиллюстрировал русский перевод¹⁹. Это все, что И.К. Луппол успел осуществить из запланированного. Сохранился план серии «Предшественники и классики атеизма», написанный И.К. Лупполом²⁰. Анализ этого плана наглядно показывает, насколько была отброшена назад наша философская наука в результате сталинских репрессий. Наряду с книгами Дакосты, Деперье и Вольтера в плане значился трактат Цицерона «О природе богов», который должен был готовить к изданию Г.С. Тымянский. Он же должен был подготовить издание сочинений немецких философов XVII–XVIII вв. Ф.В. Штоша и Т.Л. Лау.

¹⁸ *Кант И.* Пролегомены / Пер. с нем. под ред. А. Сараджева. М.-Л.: Соцэкгиз, 1934.

¹⁹ *Деперье Б.* Кимвал мира. Новые забавы / Пер. с фр., комм., прим. В.И. Пикова. М.; Л.: Academia, 1936.

²⁰ Российский государственный архив литературы и искусства. Ф. 629. Оп. 1. Д. 67. Л. 24.

Сочинения французского просветителя А. Клоотса готовила П.С. Виноградская. Планировалось издание философских статей из «Исторического и критического словаря» П. Бейля и трактатов С. Марешаля. Также, предполагалось опубликовать три знаменитых анонимных атеистических трактата раннего Нового времени: «Блаженство христиан или Бич веры», «Мысли Спинозы» и «О трех обманщиках». И.К. Луппол договорился с Я.З. Сурицем о присылке из Берлина копии малоизвестного трактата Ламетри, сохранившегося там в единственном экземпляре. Наконец, план И.К. Луппола включал трактат «О скрытых тайнах возвышенных вещей» Ж. Бодена.

Но были уничтожены те специалисты, которые могли подготовить данные издания. И.К. Луппол был приговорен к расстрелу и потом умер от голода в лагере. Г.С. Тымянский был расстрелян. П.С. Виноградская после ареста своего мужа пыталась покончить с собой в здании райкома ВКП(б), была доставлена в больницу, где была арестована и препровождена в Бутырскую тюрьму, содержалась в тюремной больнице, подвергалась побоям и издевательствам. После длительной голодовки была направлена из тюрьмы в подмосковную колонию с приговором принудительного лечения. Каков же исторический итог? Сочинения Марешаля были изданы в 1958 г.²¹, то есть, через 25 лет. Анонимные атеистические трактаты появились на русском языке в издании Института философии АН СССР в 1969 г.²², то есть через 35 лет. Бейль вышел в серии «Философское наследие» в 1968 г.²³, а собрание трактатов Ламетри в той же серии в 1976 г.²⁴ – спустя более чем 40 лет. Трактат «О природе богов» Цицерона появился в серии «Памятники

²¹ *Марешаль П.С.* Избранные атеистические произведения / Пер. с фр. под ред. Х.Н. Момджяна. М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1958.

²² Анонимные атеистические трактаты / Под ред. А.В. Гулыги. М.: Мысль, 1969.

²³ *Бейль П.* Исторический и критический словарь: в 2 т. / Под общ. ред. В.М. Богуславского. Пер. с франц. 2 т. М.: Мысль, 1968.

²⁴ *Ламетри Ж.О.* Сочинения / Пер. с фр. Э.А. Гроссман и В. Левицкого. М.: Мысль, 1976.

философской мысли» в 1985 г.²⁵, то есть более чем через 50 лет после составления И.К. Лупполом программы изданий философской классики. Произведения Ф.В. Штоша, Т.Л. Лау, А. Клототса и названный трактат Ж. Бодена вообще не были изданы на русском языке. Нам важно помнить, что все эти названные выше и многие другие историки философии были репрессированы не случайно, и не по политическим мотивам, а за свою профессиональную деятельность²⁶, помнить не только ради на-

²⁵ Цицерон М.Т. Философские трактаты / Пер с лат. М.И. Рижского. М.: Наука, 1985.

²⁶В Институте философии с момента его основания культивировался профессионализм. С приходом к директорству Деборина в 1924 г. этот профессионализм получил марксистскую окраску. Для каждого сотрудника Института философии было очевидно, что главное – заниматься философией. Погром Института был направлен против этой установки. Теперь стало не важно – знаешь ли ты свое дело или нет. Сотрудники Института были ориентированы на обоснование от имени философии постановлений последнего пленума. Если же кто-то хотел просто заниматься своим делом – философией, пусть даже марксистской, но не думать о сегодняшнем заказе властей – это расценивалось как преступление само по себе, такое тяжелое преступление, что такого сотрудника считалось необходимым не только уволить, но и убить. Такой сотрудник не нужен был в качестве философа, потому что он был неуправляем, он оставался собой. А если этот сотрудник еще и марксистский философ – он был особенно опасен, потому что всегда мог показать, что постановление пленума не только глупо, но и является немарксистским. Гессен и Шейн говорили, что теория относительности научна и подтверждает диалектику, те же, кто их уничтожал, травили их за эти утверждения и заявляли, что теория относительности – поповская выдумка. Так было легче – не нужно было ни разбираться в этой теории, ни читать, ни думать, что для обвинителей было непосильным делом. Воинствующее невежество, помноженное на политическую ангажированность и уверения в политической верности, были нужны, чтобы выдавить тех, кто знал предмет, кто мог профессионально работать. Предметом разбирательств, приводящих потом к расстрельному приговору, были тексты философов. Рассуждали так: Гессен защищал теорию относительности – значит он идеалист, Адамьян писал о Каутском – значит он ренегат, "Дидро" Луппола перевели французы – значит он шпион... Политизация была единственным способом сохраниться в науке для тех, кто будучи непрофессионалами и бездарями, хотел устранить из Института философов, тех, кто по праву должен был занимать места сотрудников Института философии.

ших погибших коллег, но и для того, чтобы подобное в нашем философском сообществе не повторилось впредь.

Главный издательский проект, который был реализован И.К. Лупполом, это первое многотомное собрание сочинений Дидро. Работа над подготовкой собрания сочинений Дидро началась в 1933 г. В качестве переводчиков и редакторов философских текстов Дидро он привлек замечательных специалистов: Д.И. Гачева, В.И. Пикова. И.К. Луппол тщательно редактировал и правил переводы работ Дидро. К философским томам собрания сочинений им были написаны объемные предисловия.

В серии «Классики философии» со вступительными статьями или под редакцией В.Г. Вандека (Тер-Григорьяна) и В.И. Тимоско были изданы выполненные специалистами переводы «О природе вещей» Лукреция (1933)²⁷, «О назначении ученого» Фихте (1935)²⁸, «О бесконечности, Вселенной и мирах» Бруно (1936)²⁹, «Физики» Аристотеля (1936)³⁰. «Новые опыты о человеческом разумении» Лейбница публиковались в отрывках в журнале «Под знаменем марксизма» в 1935 и 1936 гг. и полностью были опубликованы в 1936 г. в переводе П.С. Юшкевича и с предисловием Б.Э. Быховского³¹. В 1936 г. в связи с 340-летием со дня рождения Декарта под редакцией и с предисловием И.К. Луппола вышли «Правила для руководства ума» Декарта в переводе В.И. Пикова³². В Ленинградском отделении Института в 1936 г. была издана «Система трансцендентального идеализма» Шеллинга³³. В 1938 г. издание пришлось повторить,

²⁷ Лукреций. О природе вещей / Пер. с лат. И. Рачинского. М.: ГАИЗ, 1933.

²⁸ Фихте И.Г. О назначении ученого / Пер. с нем. под ред. В. Вандека. М.: Соцэкгиз, 1935.

²⁹ Бруно Дж. О бесконечности, вселенной и мирах / Пер. с ит. А. Рубина. М.: Соцэкгиз, 1936.

³⁰ Аристотель. Физика / Пер. с др.-греч. В.П. Карпова. М.: Соцэкгиз, 1936.

³¹ Лейбниц Г.В. Новые опыты о человеческом разуме / Пер. с нем. П.С. Юшкевича. М.-Л.: Соцэкгиз, 1936.

³² Декарт Р. Правила для руководства ума / Пер. с лат. В.И. Пикова. М.; Л.: Соцэкгиз, 1936.

³³ Шеллинг Ф. Система трансцендентального идеализма / Пер. с нем. И. комм. И.Я. Колубовского. Л.: Соцэкгиз, 1936.

т.к. редактор и автор вступительной статьи, сотрудник Ленинградского отделения Института П.Л. Кучеров был расстрелян. В 1937 г. в Соцэргизе вышли «Избранные произведения» Николая Кузанского³⁴. В 1938 г. Институт подготовил издание «Общественного договора» Руссо³⁵. В 1940 г. вышел двухтомник докритических работ Канта в переводе Б.А. Фохта. В 1941 г. под редакцией Я.А. Мильнера были изданы «Избранные философские произведения» Дидро³⁶.

В 1930–1950-е гг. в Институте было осуществлено издание сочинений Гегеля. Несмотря на все исторические перипетии, этот глобальный институтский проект продолжался, том выходил за томом. Три первых тома содержали «Энциклопедию философских наук», которая состоит из 3-х частей: часть первая «Логика» т. I, 1929; часть вторая «Философия природы» т. II, 1934 (в том же 1934 году также вышел т. VII, содержащий «Философию права» в переводе Б.Г. Столпнера); часть третья «Философия духа» (т. III, 1956). Среди переводчиков, принимавших участие в этом издании, были Б.Г. Столпнер, Б.А. Фохт, П.С. Попов, Б.С. Чернышев. «Феноменология духа» была издана в переводе Г.Г. Шпета.

В 1937 г. в Институте философии состоялось расширенное заседание, посвященное 300-летию «Рассуждения о методе» Декарта. Тексты докладов были напечатаны в восьмом номере журнала «Под знаменем марксизма» за 1937 год. Готовилось издание «Избранных произведений» Декарта. Но оно вышло только в 1950 году.

В 1937 г. И.К. Луппол был отстранен от курирования историко-философских работ Института. Вместо него был приглашен В.М. Познер, для которого специально была введена штатная должность заведующего секцией истории философии.

³⁴ Николай Кузанский. Избранные философские сочинения / Пер с лат. С.А. Лопашова. М.: Соцэргиз, 1937.

³⁵ Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре / Пер. с фр. под ред. А. Дворцова. М.: Соцэргиз, 1938.

³⁶ Дидро Д. Избранные философские произведения / Под ред. Я. Мильнера. М.: Госполитиздат, 1941.

В 1940 г. в Институте была открыта докторантура и состоялись первые защиты докторских диссертаций: В.Ф. Асмуса «Эстетика классической Греции», Б.Э. Быховского «Философия Декарта». В 1942 г. Б.С. Чернышев защитил докторскую диссертацию о софистах. В 1942 г. состоялась защита докторской диссертации Г. Лукача «Молодой Гегель»³⁷. Оппонентами на защите Г. Лукача были В.Ф. Асмус и Б.Э. Быховский и, заочно, Э.Я. Кольман. В диссертации Лукач исследовал влияние успехов Просвещения и трагедии Великой Французской революции на гегелевскую философию. Лукачу важно было понять, как отражалось в формировании гегелевской диалектики познание противоречивости становящегося капитализма.

Продолжалась работа над многотомной «Историей философии» – «серой лошадей». К работе над ней были привлечены квалифицированные специалисты: Л.И. Аксельрод, В.Ф. Асмус, М.А. Дынник, О.В. Трахтенберг, Б.С. Чернышев и др.

В 1939 г. заведующим сектором истории философии стал Б.Э. Быховский, который и вел всю работу по подготовке «Истории философии». Первый том «серой лошади» вышел в 1940 г., второй в 1941 г. В течение 1942 г. сотрудники Института готовили к печати третий том «Истории философии». Том вышел в 1943 г. Авторы «Истории философии» получили Сталинскую премию. Это издание востребовано и сегодня. «История философии» была основана на изучении первоисточников. В числе малоизученных тем, которые получили освещение на страницах «Истории философии»: римская философия, патристика и схоластика, средневековая арабская и еврейская философии, Кембриджская и Шотландская школы и английская этика XVIII в., американское Просвещение, итальянская, датская и американская философия первой половины XIX в.

В 1943 г. З.Я. Белецкий выступил с осуждением третьего тома «Истории философии», заняв нигилистические позиции по отношению к немецкой классической философии. Он был уволен из Института. В 1944 г. издание было прервано на третьем

³⁷ В середине 1980-х М.А. Хевеши опубликовала русский перевод книги Г. Лукача «Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества» (М.: Наука, 1987).

томе, в котором Сталин после письма З.Я. Белецкого усмотрел идеологические ошибки, прежде всего, касающиеся положительной оценки немецкой классической философии. В связи с этим в 1944 г. было заменено руководство Института философии. Директором был назначен В.И. Светлов, проводивший в жизнь новые установки. Б.Э. Быховского сменил в должности заведующего сектором истории философии Г.С. Васецкий.

В 1947 г. состоялось две дискуссии по книге Г.Ф. Александрова «История западноевропейской философии». Несмотря на идеологический характер дискуссии, она стимулировала историко-философские исследования. В 1947 г. Г.Ф. Александров, идеологический функционер, работавший в Отделе пропаганды ЦК, был назначен директором Института. В 1948 г. произошло разделение сектора истории философии Института. Возник сектор истории зарубежной философии. К положительным результатам деятельности Г.Ф. Александрова следует отнести работу по созданию новой многотомной «Истории философии». Будучи специалистом по общей теории историко-философского процесса, Г.Ф. Александров занимался этой работой с увлечением. Но как это часто бывает с коллективными изданиями, первый том новой «Истории философии» вышел в 1957 г., когда Г.Ф. Александров не только уже не был директором, но и находился в опале. Последний, шестой том вышел в 1965 г. «Коричневая» «История философии» оказалась более идеологизированной и менее востребованной, чем «серая». Вместе с тем, в ней были шире представлены очерки национальных философских традиций отдельных стран.

В послевоенные годы важной формой историко-философской работы продолжали оставаться юбилейные заседания, связанные с очередными годовщинами со дня рождения выдающихся мыслителей. В частности, в Институте состоялись заседания, посвященные Вольтеру (1945), Лейбницу (1946), Декарту (1950), Леонардо да Винчи (1952), Монтескье (1955), Гассенди (1956), Гегелю (1957), Оуэну (1959), Дидро (1963), Мелье (1964).

В послевоенные годы усилился интерес к первоисточникам по социально-политической философии. М.А. Дынник подготовил

к изданию диалоги Дж. Бруно (1949)³⁸, фрагменты материалистов Древней Греции (1955)³⁹. В 1950 г. появились избранные сочинения Декарта, подготовка которых началась в середине 1930-х гг.⁴⁰ В особенности интенсивным издание текстов по истории западной философии стало в годы «оттепели». В Институте были изданы избранные произведения Монтеस्कье (1955)⁴¹, Франклина (1956)⁴², Локка (1960)⁴³. Появились «Избранные произведения» Фейербаха (1955)⁴⁴ и Спинозы (1957)⁴⁵, переводы испаноязычных мыслителей: Уарте (1960)⁴⁶, латиноамериканских авторов (1965)⁴⁷.

Начиная с 1950-х гг. в Институте философии АН СССР готовились переводы избранных произведений мыслителей народов социалистических стран. Были изданы антологии польских (1956–1958, 1960), венгерских (1965, 1984), румынских (1961), чешских и словацких (1982), китайских (1961), вьетнамских (1990, 1996) философов. Существенно то, что сборники произведений румынских, чешских, словацких, вьетнамских мыслителей были подготовлены совместно институтами философии

³⁸ Бруно Дж. Диалоги / Пер. с ит., ред. М.А. Дынника. М.: Госполитиздат, 1949.

³⁹ Материалисты древней Греции / Под общ. ред. М.А. Дынника. М.: Госполитиздат, 1955.

⁴⁰ Декарт Р. Избранные произведения / Пер. с фр. и лат. под ред. В.В. Соколова. М.: Госполитиздат, 1950.

⁴¹ Монтеस्कье Ш. Избранные произведения / Под общ. ред. М.П. Баскина. М.: Госполитиздат, 1955.

⁴² Франклин В. Избранные произведения / Под общ. ред. М.П. Баскина. М.: Госполитиздат, 1955.

⁴³ Локк Дж. Избранные философские произведения: в 2 т / Пер. с англ. М.: Соцэкгиз, 1960.

⁴⁴ Фейербах Л. Избранные философские произведения: в 2 т / Под общ. ред. М.М. Григорьяна. М.: Госполитиздат, 1956.

⁴⁵ Спиноза Б. Избранные философские произведения / Под ред. В.В. Соколова. 2 т. М.: Госполитиздат, 1957.

⁴⁶ Уарте Х. Исследование способностей к наукам / Пер. с исп. Р. Бугерте. М.: Изд-во Академии наук СССР, 1960.

⁴⁷ Прогрессивные мыслители Латинской Америки / Пер. с исп. и португ. под ред. А.В. Дерюгиной. М.: Мысль, 1965.

СССР и соответствующих стран – как результат международного философского сотрудничества.

В 1960–1970 гг. важным этапом развития историко-философских исследований стала «Философская энциклопедия». В ней значительное место было уделено периодам и национальным традициям, которые ранее были недостаточно изучены: византийская философия, философия стран Восточной Европы, народов Латинской Америки.

С 1960-х гг. изучение истории философии в Институте поднялось на новый уровень. В 1968 году был сформирован сектор истории философии стран Западной Европы и Америки. Его первым заведующим стал член-корреспондент АН СССР М.А. Дынник. С апреля 1971 по июль 1987 г., сектор возглавлял академик РАН Т.И. Ойзерман. В 1980 г. сектор был переименован в сектор истории западной философии. С 1987 по 2013 г. сектором руководила проф. Н.В. Мотрошилова. С 2013 г. сектором руководит член-корреспондент РАН Ю.В. Синеокая.

В 1972 г. М.А. Дынник инициировал подготовку серии коллективных трудов по истории диалектики. Под его редакцией вышла «История античной диалектики». В последующие годы (1974–1978 гг.) под редакцией Т.И. Ойзермана вышли тома, посвященные диалектике в философии раннего Нового времени, немецкой классической философии, философским взглядам Маркса и Ленина. Книги этой серии были переведены на многие иностранные языки.

В 1970-е гг. в Институте философии были подготовлены фундаментальные коллективные исследования «Философия Гегеля и современность» (1973)⁴⁸ и «Философия Канта и современность» (1974)⁴⁹ (приуроченное к 250-летию со дня рождения автора «Критики чистого разума»). В них были освещены различные стороны учений этих философов с учетом текущей исследовательской литературы.

⁴⁸ Философия Гегеля и современность / Под ред. Л.Н. Суворова. М.: Мысль, 1973.

⁴⁹ Философия Канта и современность / Под ред. Т.И. Ойзермана. М.: Мысль, 1973.

В 1970-е гг. были опубликованы получившие широкое признание книги П.П. Гайденко «Трагедия эстетизма. Опыт характеристики мирозерцания С. Киркегора»⁵⁰ и «Философия Фихте и современность»⁵¹. В популярной серии ЖЗЛ вышли биографические книги А.В. Гулыги о Канте, Шеллинге, Гегеле. Широкую известность получило биографическое исследование Э.Ю. Соловьева «Непобежденный еретик (Мартин Лютер и его время)» (1984) опубликованная в серии ЖЗЛ⁵², а также его статьи о принципах и особенностях философской биографии как особого исследовательского жанра. В 1983 г. под редакцией Т.И. Ойзермана вышла коллективная монография «Философия эпохи ранних буржуазных революций»⁵³, это систематическое исследование философии XVI–XVII веков было одной из первых попыток цивилизационного подхода в осмыслении философского наследия Европы Нового времени. В этом труде Возрождение и Реформация представляли как единая историческая эпоха. В статьях Э.Ю. Соловьева, Д.Е. Фурмана, В.В. Лазарева Реформация рассматривалась в качестве главного фермента глубинных социокультурных преобразований, постигших традиционную Европу в XVI–XVII столетиях. В главах, подготовленных Н.В. Мотрошиловой, В.М. Богуславским, Е.Б. Длугач, анализировалась научная революция Нового времени, определившая коренные изменения в категориальном языке, установках и методах философского мышления. В 1989 г. был опубликован коллективный труд «Французское Просвещение и революция»⁵⁴ (отв. ред. М.А. Киссель).

В 1984 г. в монографии Н.В. Мотрошиловой «Путь Гегеля к «Науке логики»»⁵⁵ было проведено исследование становления

⁵⁰ Гайденко П.П. Трагедия эстетизма. Опыт характеристики мирозерцания С. Киркегора. М.: Искусство, 1970.

⁵¹ Гайденко П.П. Философия Фихте и современность. М.: Мысль, 1979.

⁵² Соловьев Э.Ю. Непобеждённый еретик (Мартин Лютер и его время) М.: Молодая гвардия, 1984.

⁵³ Философия эпохи ранних буржуазных революций / Под ред. Т.И. Ойзермана. М.: Наука, 1983.

⁵⁴ Французское Просвещение и революция / Под ред. М.А. Кисселя. М.: Наука, 1989.

⁵⁵ Мотрошилова Н.В. Путь Гегеля к «Науке логики». М.: Наука, 1984.

философской мысли Гегеля от ранних работ до «Науки логики» под углом зрения проблем системности и историзма. В книге проанализированы работы Гегеля раннего периода (в том числе не переведенные на русский язык). В ходе исследования учитывались результаты, полученные в западном гегелеведении того времени. Продолжая данную традицию, в 1990-ые годы были опубликованы две монографии по Гегелю, написанные М.Ф. Быковой и посвященные ключевым гегелевским понятиям – мышлению и субъективности. Новизна обеих книг состояла в том, что обсуждение центральных концепций гегелевской философской системы осуществлялось на основе детального текстологического анализа работ философа. При этом использовались оригинальные тексты, фрагменты и архивные материалы, не имеющие в русском переводе и неизвестные отечественному читателю. Монографии представляли новейшие результаты и достижения как отечественного, так и зарубежного гегелеведения⁵⁶.

Институт философии принимал активное участие в издании классиков мировой философской мысли. С 1963 г. совместно с издательством «Мысль» издавалась библиотека «Философское наследие». Все книги серии имели одинаковый формат и были одинаково оформлены. В Институте проводилась большая предварительная работа по отбору произведений по оригиналам, распределение их по томам в хронологическом и тематическом порядке, отбор имеющихся переводов и подбор переводчиков. Многие тексты публиковались в переводе на русский язык впервые, те же, что были переведены раньше, тщательно сверялись с оригиналом. Каждый том снабжен научным аппаратом: вступительной статьей, которая носит монографический, исследовательский характер, и примечаниями. Справочный аппарат всех изданий библиотеки содержит именной и предметный указатели, а если есть необходимость – то и другие элементы: «Указатель источников», «Хронологическую таблицу», «Указатель мифологических имён и литературных персонажей». Выпуску каждого тома предшествовала кропотливая работа в течение

⁵⁶ Быкова М.Ф. Гегелевское понимание мышления. М.: Наука, 1990. Быкова М.Ф. Мистерия логики и тайна субъективности. О замысле феноменологии и логики у Гегеля. М.: Наука, 1996.

нескольких лет. В серии выпущено 138 томов. Массовыми тиражами (от 35 до 100 и более тысяч экземпляров) издавались классики мировой философии. Издание отличал высокий академический уровень. Книги серии стали существенным фактором, способствовавшим расширению философского кругозора общества, повышению культуры философского мышления и образования. Последний том вышел в 2004 г.

С 1978 г. Институт философии в течение многих лет издавал книжную серию классических текстов – «Памятники философской мысли». «Памятники философской мысли» выходили в издательстве «Наука». В этой серии, например, вышли широко востребованные книги сотрудников сектора истории западной философии А.В. Лебедева «Фрагменты ранних греческих философов» (1989 г.) и М.Ф. Быковой ««Феноменология духа» Гегеля» (2000 г.). Почти все тексты, опубликованные в данной серии, являются первыми переводами на русский язык произведений западных мыслителей. Всего было выпущено 29 томов.

Тома библиотеки «Философское наследие» носили как научный, так и научно-популярный характер, распространялись по подписке. Ряд философских текстов прошлого, прежде всего те, что никогда прежде не переводились на русский язык, требовал более объёмной и кропотливой комментаторской работы. Последний 138 том вышел в 2004 г. Среди наиболее значительных изданий, вышедших в серии, можно назвать антологии ранних греческих философов и киников, труды Ксенофонта, Цицерона, Боэция, Лоренцо Валлы, Эразма Роттердамского, Вольтера, Шопенгауэра, «Логика» Пор-Рояля.

Следует сказать о биографической серии «Мыслители прошлого», которая издавалась с 1964 г. Книги серии – высококвалифицированные, компактные и информативные, весьма способствовали повышению общего уровня изучения и преподавания философии в стране. Всего вышло 83 книги. Хотелось бы отметить две книги из этой серии – «Ламетри»⁵⁷ и «Кондильяк»⁵⁸ исследователя французского материализма В.М. Богуславского, ведущего ответственного специалиста по французской философии тех лет.

⁵⁷ Богуславский В.М. Ламетри. М.: Мысль, 1977.

⁵⁸ Богуславский В.М. Этьенн Бонно де Кондильяк. М.: Мысль, 1984.

В 1990–1993 гг. издавалась книжная серия «Немецкая классическая философия: новые исследования». Всего вышло 8 книг. В серии были опубликованы монографии П.П. Гайденко, Т.Б. Длугач, В.В. Лазарева, Н.В. Мотрошиловой, Э.Ю. Соловьева, И.С. Нарского, Т.И. Ойзермана, М.Ф. Быковой и А.В. Кричевского.

В 1980-х – начале 1990-х гг. в Институте регулярно готовились к изданию небольшие сборники «для служебного пользования», их печатали на пишущей машинке и издавали ротاپринтным способом в институтской типографии. По истории западной философии было выпущено несколько таких изданий: «Эллинистическая философия. Современные проблемы и дискуссии» (1986)⁵⁹, «Материалы к историографии античной и средневековой философии» (1990)⁶⁰ и др.

Методологические проблемы истории философии разрабатывались, прежде всего, Т.И. Ойзерманом и З.А. Каменским. Монография Т.И. Ойзермана «Проблемы историко-философской науки» (1969 г.)⁶¹ была посвящена исследованию структуры философского знания, принципам исторического развития философии и ее трансформации в мировоззренческие установки. В книге «Метафилософия. Теория историко-философского процесса» (2009 г.)⁶² Т.И. Ойзерман анализировал специфику научных заблуждений, дивергенцию и поляризацию философских учений, взаимодействие различных философских направлений. В работе «Амбивалентность философии» (2011 г.)⁶³ Т.И. Ойзерман доказывал, что противостояние и взаимоотрицание философских идей способствуют плодотворному развитию философских традиций. Среди методологических работ З.А. Каменского важное значение имеют монографии «Философия как наука. Классическая

⁵⁹ Эллинистическая философия: современные проблемы и дискуссии. М.: ИФАН, 1986.

⁶⁰ Материалы к историографии античной и средневековой философии / Под ред. М.А. Кисселя. М.: ИФАН, 1990.

⁶¹ Ойзерман Т.И. Проблемы историко-философской науки. М.: Мысль, 1969.

⁶² Ойзерман Т.И. Метафилософия. М.: Канон+, 2009.

⁶³ Ойзерман Т.И. Амбивалентность философии. М.: Канон+, 2011.

традиция и современные споры» (1995 г.)⁶⁴ и «История философии как наука в России XIX–XX вв.» (2001 г.)⁶⁵.

Начиная с 1970-х гг. в Институте философии проходили масштабные международные научные конференции по истории философии. Среди наиболее значимых: Десятый международный гегелевский конгресс (1974) – первый международный философский конгресс, состоявшийся в СССР; Международный кантовский конгресс (2004), по итогам которого были выпущены сборники «Форум молодых кантоведов (по материалам Международного конгресса, посвященного 280-летию со дня рождения и 200-летию со дня смерти И. Канта)» (отв. ред. Т.Б. Длугач, В.А. Жучков)⁶⁶ и «Иммануил Кант: Наследие и проект» (отв. ред. Н.В. Мотрошилова)⁶⁷; Международная конференция, посвященная 200-летию «Феноменологии духа» Гегеля (2007), результаты которой отражены в коллективном труде ««Феноменология духа» Гегеля в контексте современного гегелеведения» (отв. ред. Н.В. Мотрошилова)⁶⁸; Юбилейная международная научная сессия, посвященная 300-летию со дня рождения Руссо (2012); Международная конференция «История философии: вызовы XXI в. (приглашение к диалогу)» (2012), по итогам которой была издана коллективная монография «История философии: вызовы XXI века» (отв. ред. Н.В. Мотрошилова)⁶⁹; Международная конференция «Аристотелевское наследие как конституирующий элемент европейской рациональности» (2016), приуроченная к 2400-летию юбилею Аристотеля, результаты которой отражены в коллективной монографии «Аристотелевское наследие как конституирующий элемент европейской рациональности» (отв. ред. В.В. Петров)⁷⁰.

⁶⁴ Каменский З.А. Философия как наука. М.: Наука, 1995.

⁶⁵ Каменский З.А. История философии как наука в России XIX–XX вв. М., 2001.

⁶⁶ Форум молодых кантоведов // Под ред. Т.Б. Длугач и В.А. Жучкова. М.: ИФ РАН, 2005.

⁶⁷ Иммануил Кант: наследие и проект / Под ред. В.С. Стёпина, Н.В. Мотрошиловой. М.: Канон+, 2007.

⁶⁸ Феноменология духа Гегеля в контексте современного гегелеведения / Под ред. Н.В. Мотрошиловой. М.: Канон+, 2010.

⁶⁹ История философии: вызовы XXI века / Под ред. Н.В. Мотрошилова. М.: Канон+, 2014.

В последние десятилетия в историко-философской литературе растёт число специальных исследований, связанных с новыми переводами и научными комментариями классических текстов. Появились двуязычные издания. Среди них выделяется пятитомное издание сочинений Канта на русском и немецком языках (1994–2018), инициированное Н.В. Мотрошиловой и Б. Тушлингом (Марбург) и выпускавшееся при сотрудничестве с Центром исследований философии Канта Майнцкого Университета и Немецким Кантовским обществом при поддержке Академии наук и литературы (Майнц) и участии Института философии РАН⁷¹.

⁷⁰ Аристотелевское наследие как конституирующий элемент европейской рациональности / Под общ. ред. В.В. Петрова. М.: Аквилон, 2016.

⁷¹ *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках: в 5 т. / Под общ. ред. Н.В. Мотрошиловой, Б. Тушлинга (*Kant I. Werke. Zweisprachige deutsch-russische Ausgabe: in 5 Bdn. / Hrsg. von N. Motroschilova, B. Tuschling*) М.: Издательская фирма АО «Ками»: Наука: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 1994–2018:

Том 1: *Кант И.* Трактаты и статьи (1764–1796) / Под ред. Н.В. Мотрошиловой, Б. Тушлинга // *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках: в 5 т. Т. 1 (*Kant I. Abhandlungen und Aufsätze (1784–1796) / Hrsg. von N. Motroschilova, B. Tuschling // Kant I. Werke. Zweisprachige deutsch-russische Ausgabe: in 5 Bdn. Bd. 1).* М.: Издательская фирма АО «Ками».

Том II. Часть 1: *Кант И.* Критика чистого разума. 2-е издание (В), 1787 / Под ред. Н.В. Мотрошиловой, Б. Тушлинга, Т.Б. Длугач, У. Фогеля // *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках: в 5 т. Т. 2. Ч. 1 (*Kant I. Kritik der reinen Vernunft. 2. Auflage (В), 1787 / Hrsg. von N. Motroschilova, T. Dlugatsch, B. Tuschling, U. Vogel // Kant I. Werke. Zweisprachige deutsch-russische Ausgabe: in 5 Bdn. Bd. 2. Tbdn. 1).* М.: Наука, 2006.

Том II. Часть 2: *Кант И.* Критика чистого разума. 1-е издание (А), 1781 / Под ред. Н.В. Мотрошиловой, Б. Тушлинга, Т.Б. Длугач, У. Фогеля // *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках: в 5 т. Т. 2. Ч. 2 (*Kant I. Kritik der reinen Vernunft. 1. Auflage (А), 1781 / Hrsg. von N. Motroschilova, T. Dlugatsch, B. Tuschling, U. Vogel // Kant I. Werke. Zweisprachige deutsch-russische Ausgabe: in 5 Bdn. Bd. 2. Tbdn. 2).* М.: Наука, 2006.

Том III: *Кант И.* «Основоположение к метафизике нравов» (1785). «Критика практического разума» (1788) / Под ред. Э.Ю. Соловьева, А.К. Судакова, Б. Тушлинга, У. Фогеля // *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках: в 5 т. Т. 3 (*Kant I. «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten» (1785). «Kritik der praktischen Vernunft» (1788) / Hrsg. von E. Solowjow, A. Sudakov, B. Tuschling,*

Важными событиями стали и другие двуязычные издания: публикация трехтомного издания «Фрагменты ранних стоиков», подготовленного А.А. Столяровым в 1998–2010 гг., и издание «Евдемовой этики» Аристотеля, подготовленное Т.В. Васильевой, Т.А. Миллер, М.А. Солоповой в 2011 г.

С 2005 по 2014 гг. под эгидой Института философии РАН было издано полное критическое собрание сочинений Ницше в 13 тт. под общей редакцией И.А. Эбаноидзе. В подготовке отдельных томов принимали участие Н.В. Мотрошилова (науч. ред. т. 5), В.А. Подорога (науч. ред. т. 7), Е.В. Ознобкина (науч. ред. т. 4) и А.Г. Жаворонков (подгот. комм. в т. 1/1, пер. комм. в т. 4, науч. ред. т. 9, 10 и 11).

U. Vogel // *Kant I. Werke. Zweisprachige deutsch-russische Ausgabe: in 5 Bdn. Bd. 3*) М.: Наука, 1997.

Том IV: *Кант И. Критика способности суждения. Первое введение в «Критику способности суждения»* / Под ред. Н.В. Мотрошиловой, Т.В. Длугач, Б. Тушлинга, У. Фогеля // *Кант И. Сочинения на немецком и русском языках: в 5 т. Т. 4 (Kant I. Kritik der Urteilskraft. Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft / Hrsg. von N. Motroschilova, T. Dlugatsch, B. Tuschling, U. Vogel // Kant I. Werke. Zweisprachige deutsch-russische Ausgabe: in 5 Bdn. Bd. 4)* М.: Наука, 2001.

Том V. Часть 1: *Кант И. Метафизика нравов. Первая часть. Метафизические первоначала учения о праве* / Под ред. Н.В. Мотрошиловой, Б. Тушлинга; при участии А.Н. Круглова, А.К. Судакова, Д. Хюнинга, В. Эйлера // *Кант И. Сочинения на немецком и русском языках: в 5 т. Т. 5. Ч. 1 (Kant I. Die Metaphysik der Sitten. Erster Teil. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre / Hrsg. von N. Motroschilova, B. Tuschling; unter Mitarbeit von A. Krouglov, A. Sudakov, D. Hünung, W. Euler // Kant I. Werke. Zweisprachige deutsch-russische Ausgabe: in 5 Bdn. Bd. 5. Tbd. 1).* М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2014.

Том V. Часть 2: *Кант И. Метафизика нравов. Вторая часть. Метафизические основные начала учения о добродетели* / Под ред. Н.В. Мотрошиловой, А.Н. Круглова, Б. Дёрфлингера, Д. Хюнинга; при участии А.А. Гусейнова, А.К. Судакова, Ф. Хеспе, Ш. Клингера, С. Абеля, И. Цюлке // *Кант И. Сочинения на немецком и русском языках: в 5 т. Т. 5. Ч. 2 (Kant I. Die Metaphysik der Sitten. Zweiter Teil. Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre / Hrsg. von N. Motroschilova, A. Krouglov, B. Dörflinger, D. Hünung; unter Mitarbeit von A. Gussejnow, A. Sudakov, F. Hesppe, S. Klinger, S. Abel, I. Zühlke // Kant I. Werke. Zweisprachige deutsch-russische Ausgabe: in 5 Bdn. Bd. 5. Tbd. 2).* М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2018.

В 2017 и 2018 гг. двумя изданиями вышел трехязычный том «Фридрих Ницше: Наследие и проект» (сост. и отв. ред. Ю.В. Синеокая и Е.А. Полякова)⁷², в котором приняли участие 35 исследователей из 13 стран.

В 1986 г. в Институте философии по замыслу Т.И. Ойзермана на платформе сектора истории западной философии было запущено издание «Историко-философского ежегодника», остающегося и сегодня ведущим периодическим академическим изданием по истории философии. Главным редактором **Ежегодника** на протяжении 35 лет была Н.В. Мотрошилова. Среди авторов **Ежегодника** – как отечественные, так и зарубежные исследователи, рабочие языки издания: русский, английский, немецкий, французский. Публикуемые материалы охватывают различные направления историко-философского научного поиска – отечественной, западноевропейской, восточной философий, а также междисциплинарные научные исследования, вносящие вклад в развитие истории философии. **Ежегодник** ориентирован на публикацию новейших историко-философских работ, а также материалов, освещающих важнейшие текущие события истории философии. На страницах издания представлены историко-философские исследования мировых философских традиций, статьи по теоретико-методологическим вопросам историко-философского знания, очерки о малоизвестных отечественному читателю философах, аналитические критические обзоры новейших изданий, а также архивные материалы, комментированные переводы на русский язык философской классики, дискуссии, посвященные актуальным проблемам.

В 1997 г. в Институте философии РАН был начат выпуск продолжающегося издания «История философии». В 2015 г. это издание было преобразовано в периодическое – журнал Института философии РАН. Это специализированный научно-теоретический журнал по истории философии, издаваемый два раза в год. Главный редактор – И.И. Блауберг. Основная задача журнала – способствовать развитию профессиональных исследований в области истории философии, налаживанию и укреплению

⁷² Фридрих Ницше: наследие и проект / Сост. и отв. ред. Ю.В. Синеокая, Е.А. Полякова. М.: ЯСК, 2017.

контактов с зарубежными философами. Журнал публикует как научно-теоретические статьи, так и переводы работ зарубежных авторов, рецензии и обзоры. Особое внимание уделяется освещению новой, малоисследованной проблематики, разработке историко-философской методологии, уточнению терминологии.

Сотрудники Института ведут преподавательскую работу в ведущих ВУЗах Москвы (МГУ, НИУ ВШЭ, РГГУ, ГАУГН, РУДН, МГИМО и др.), а также читают курсы лекций в других городах России и за рубежом. В Институте подготовлен ряд учебных пособий по истории философии для студентов и аспирантов.

В 1995–1999 гг. был издан четырехтомный учебник «История философии: Запад – Россия – Восток» (отв. ред. Н.В. Мотрошилова, 3 и 4 тт. совместно с А.М. Руткевичем). Это был учебник нового типа, свободный от идеологических штампов, он до сих пор широко используется студентами и преподавателями вузов страны в качестве учебного пособия по философии. Помимо широты охвата – изложения значительных достижений западной, восточной и русской философии от древности до наших дней – новизна учебника состояла в самом подходе к процессу историко-философского развития. Вместо господствовавшей в течение многих десятилетий в нашей стране интерпретации истории философии с точки зрения борьбы между материализмом и идеализмом здесь была предпринята попытка рассмотреть развертывание историко-философской мысли как динамичный процесс развития духа, выступающий важнейшей составляющей цивилизационного прогресса. Второе дополненное издание вышло в 2012 г.

В 2002 г. была опубликована учебная программа «История философии. Программа углубленного изучения (для студентов, аспирантов, преподавателей)» (под ред. Н.В. Мотрошиловой, И.А. Михайлова, Э.Ю. Соловьева).

В 2000–2001 гг. в Институте философии осуществлена работа, значение которой для нашей философии и культуры в целом трудно переоценить: издание 4-томной «Новой философской энциклопедии». Она включает свыше 5000 терминов и имен, обобщает опыт нашей философии, дает взвешенную систематизацию достижений мировой философской мысли. «Новая философская

энциклопедия» в лице членов ее научно-редакционного совета была отмечена Государственной премией в области науки и техники за 2003 год. Значительное место в энциклопедии занимает тематика по истории западной философии. С 2018 г. в Институте инициировано издание новой Электронной философской энциклопедии, авторами трети статей которой будут специалисты по истории западной философии.

В Институте философии был подготовлен и издан в 2008 г. энциклопедический словарь «Античная философия»⁷³. Словарь посвящен классической философской традиции Древней Греции и Рима. В нем представлена проблематика античной философской мысли с 6 в. до н.э. по 6 в. н.э. во всем разнообразии школ, направлений и персоналий, также в него включены статьи, посвященные важнейшим понятиям и наиболее значительным произведениям. После словарных статей (общим числом 385) следуют хронологическая таблица, карты, указатель имен, статей и список авторов словаря. За работу над словарем «Античная философия» П.П. Гайденко и М.А. Солопова были награждены серебряными медалями Института философии РАН «За вклад в развитие философии».

С начала XXI столетия сотрудники Института философии осуществили на русском языке издание сочинений Прокла, Плотина, Абелияра, Сузо, Фихте, Витгенштейна, Марсея, Жильсона, Рикёра, Хабермаса, Хайдеггера, Ференци и др. Работа по изданию классической философской литературы создает качественно новую ситуацию в нашей философии в целом, задает высокий эталон философствования.

Публикуются аналитические труды, в которых философские обобщения строятся на строгой эмпирической базе филологической и исторической критики источников (работы Г.В. Вдовиной, В.П. Гайденко, А.Г. Жаворонкова, А.В. Лебедева, С.В. Месяц, В.В. Петрова, А.В. Серегина, А.А. Столярова, М.Л. Хорькова, Ю.А. Шичалина и др.). В последние годы изданы важные исследования по античной и средневековой философии:

⁷³ Античная философия: Энциклопедический словарь / Под ред. П.П. Гайденко, М.А. Солоповой и др. М.: Прогресс-Традиция, 2008.

Ю.А. Шичалин «История античного платонизма» (2000)⁷⁴; А.В. Серёгин «Гипотеза множественности миров в трактате Оригена «О началах»» (2005)⁷⁵, В.В. Петров «Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII века» (2007)⁷⁶, Г.В. Вдовина «Язык неочевидного. Учение о знаках в схоластике XVII в.» (2009)⁷⁷; С.В. Месяц «Иоганн Вольфганг Гёте и его учение о цвете» (2012)⁷⁸; А.В. Лебедев «Логос Гераклита. Реконструкции мысли и слова (с новым критическим изданием фрагментов)» (2014)⁷⁹; М.Л. Хорьков «Философия Николая Кузанского» (2015)⁸⁰, А.А. Столяров «Гай Музоний Руф. Фрагменты» (2016)⁸¹, Н.П. Волкова «Плотин о материи и зле» (2017)⁸².

Приоритетное внимание, как и прежде, уделяется изучению немецкой классической философии: Канту⁸³ (Д.О. Аронсон, А.Г. Жаворонков, Т.Б. Длугач, Н.В. Мотрошилова, Э.Ю. Соловьёв), Гегелю (М.Ф. Быкова, Т.Б. Длугач, А.В. Кричевский, Н.В. Мотрошилова, Н.А. Татаренко), Фихте (М.Ф. Быкова), Шеллингу (А.В. Кричевский).

Ведется работа по актуализации наследия Ницше (А.Г. Жаворонков, Н.В. Мотрошилова, Ю.В. Синеокая), Гуссерля

⁷⁴ Шичалин Ю.А. История античного платонизма в институциональном аспекте. М.: Греко-латинский кабинет, 2000.

⁷⁵ Серегин А.В. Гипотеза множественности миров в трактате Оригена «О началах». М.: ИФ РАН, 2005.

⁷⁶ Петров В.В. Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII века. М.: ИФ РАН, 2007.

⁷⁷ Вдовина Г.В. Язык неочевидного. М.: Институт святого Фомы, 2009.

⁷⁸ Месяц С.В. Иоганн Вольфганг Гёте и его учение о цвете. М.: Кругъ, 2012.

⁷⁹ Лебедев А.В. Логос Гераклита. М.: Наука, 2014.

⁸⁰ Хорьков М.Л. Философия Николая Кузанского. М.: ИФ РАН, 2015.

⁸¹ Столяров А.А. Гай Музоний Руф. Фрагменты. М.: ИФ РАН, 2016.

⁸² Волкова Н.П. Плотин о материи и зле. М.: Аквилон, 2017.

⁸³ Решением дирекции Института философии РАН к 300-летию юбилею Канта, отмечаемому в 2024 году, будут переизданы классические отечественные кантоведческие труды: Асмус В.Ф. «Диалектика Канта» (1929), Ойзерман Т.И. «Кант и Гегель: опыт сравнительного исследования» (2008), Соловьёв Э.Ю. «И. Кант: взаимодополнительность морали и права» (1993) и «Кантегори́ческий императив нравственности и права» (2005).

(Н.В. Мотрошилова), Шелера (А.Г. Жаворонков, М.Л. Хорьков), Плеснера (А.Г. Жаворонков, М.Л. Хорьков), Х. Арендт (А.Г. Жаворонков), Ю. Хабермаса (Н.В. Мотрошилова, А.Т. Юнусов). Последние годы в Институте ведутся дискуссии о философском наследии М. Хайдеггера: монография И.А. Михайлова «Ранний Хайдеггер: Между феноменологией и философией жизни» (1999)⁸⁴; монография Н.В. Мотрошиловой «Мартин Хайдеггер и Ханна Арендт: бытие – время – любовь» (2013)⁸⁵; цикл журнальных публикаций Н.В. Мотрошиловой, посвященных «Черным тетрадам» Хайдеггера. В 2021 опубликовано исследование И.Д. Джохадзе «Брэндом о Гегеле: Опыт аналитического прочтения “Феноменологии духа”»⁸⁶.

С конца прошлого столетия ведется активная работа по исследованию взаимовлияния между отечественной и западной философскими традициями, начатая еще в конце прошлого века З.А. Каменским⁸⁷. В 1999 г. Н.В. Мотрошиловой и Ю.В. Синеокой был опубликован сборник «Фридрих Ницше и философия в России»⁸⁸; в 2000 г. В.Ф. Пустарнаковым издан сборник «Философия Фихте в России»⁸⁹. В 2006 г. вышла монография Н.В. Мотрошиловой «Мыслители России и философия Запада (В. Соловьев, Н. Бердяев, С. Франк)»⁹⁰; в 2009 г. опубликована монография Ю.В. Синеокой «Три образа Ницше в русской культуре»⁹¹; в 2016 г. выпущена монография К.В. Ворожихиной

⁸⁴ Михайлов И.А. Ранний Хайдеггер. М.: Прогресс-Традиция, 1999.

⁸⁵ Мотрошилова Н.В. Мартин Хайдеггер и Ханна Арендт: бытие-время-любовь. М.: Академический проект, 2013.

⁸⁶ Джохадзе И.Д. Брэндом о Гегеле: Опыт аналитического прочтения «Феноменологии духа». М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2021.

⁸⁷ Каменский З.А. Русская философия начала XIX века и Шеллинг. М.: Наука, 1980.

⁸⁸ Фридрих Ницше и философия в России / Сост. Н.В. Мотрошилова, Ю.В. Синеокая. СПб.: РХГИ, 1999.

⁸⁹ Философия Фихте в России / Ред.-сост. Пустарнаков. СПб.: РХГИ, 2000.

⁹⁰ Мотрошилова Н.В. Мыслители России и философия Запада. М.: Республка, 2006.

⁹¹ Синеокая Ю.В. Три образа Ницше в русской культуре. М.: ИФ РАН, 2008.

«Лев Шестов и его французские последователи»⁹²; в 2018 г. издана монография О.И. Кусенко «Историко-философские исследования русской мысли в Италии (XX–XXI вв.)»⁹³. В 2001 г. вышли антологии В.Ф. Пустарнаков «Фридрих Шеллинг: pro et contra»⁹⁴ и Ю.В. Синеокой «Ницше: pro et contra»⁹⁵, в 2005 г. В.А. Жучков опубликовал антологию «Кант: pro et contra. Рецепция идей немецкого философа и их влияние на развитие русской философской традиции»⁹⁶.

За последние десять лет был издан ряд знаковых коллективных трудов, объединивших специалистов по истории западной философии из Института философии РАН и коллег из других исследовательских центров и университетов: «Мера вещей. Человек в истории европейской мысли», 2015 (сост. и отв. ред. Г.В. Вдовина)⁹⁷; «История философии в формате статьи», 2016 (сост. и отв. ред. Ю.В. Синеокая)⁹⁸; «Западная философия XX – начала XXI вв. Интеллектуальные биографии» (сост. и отв. ред. И.С. Вдовина)⁹⁹; «Философские эманации любви», 2018 (сост. И отв. ред. Ю.В. Синеокая)¹⁰⁰; «Прагматизм и его история: Современные интерпретации», 2018 (отв. ред. И.Д. Джохадзе)¹⁰¹.

⁹² *Ворожжихина К.В.* Лев Шестов и его французские последователи. М.: ИФ РАН, 2016.

⁹³ *Кусенко О.И.* Историко-философские исследования русской мысли в Италии. М.: ИФ РАН, 2018.

⁹⁴ Шеллинг: pro et contra / Сост. В.Ф. Пустарнаков. СПб.: РХГИ, 2001.

⁹⁵ Ницше: pro et contra. СПб.: РХГИ, 2001.

⁹⁶ Кант: pro et contra. СПб.: РХГА, 2005.

⁹⁷ Мера вещей. Человек в истории европейской мысли / Под общ. ред. Г.В. Вдовиной. М.: Аквилон, 2015.

⁹⁸ История философии в формате статьи / Сост. и отв. ред. Ю.В. Синеокая. М.: Культурная революция, 2016.

⁹⁹ Западная философия XX – начала XXI вв.: интеллектуальные биографии / Сост. и отв. ред. И.С. Вдовина. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016.

¹⁰⁰ Философские эманации любви / Сост. и отв. ред. Ю.В. Синеокая М.: Издательский Дом ЯСК, 2018.

¹⁰¹ Прагматизм и его история: Современные интерпретации / Под ред. И.Д. Джохадзе. М.: Академический проект, 2018.

С 2004 г. в Институте функционирует Центр античной и средневековой философии и науки (ЦАСФиН), созданный В.В. Петровым. Целью этого подразделения является проведение междисциплинарных исследований в области философии, науки, интеллектуальной истории и культуры Античности и Средних веков. Центр работает на базе сектора Античной и средневековой философии и науки. С 2012 года ЦАСФиН совместно с Центром гендреной истории Института всеобщей истории РАН издаёт с периодичностью раз в два года альманах «Интеллектуальные традиции в прошлом и настоящем» (главный редактор М.В. Петрова). Это издание освящает истории идей, проблемы их рецепции, переноса и трансформации. Применительно к истории, философии, филологии, науке, культуре изучаются кросс-культурное и межцивилизационное взаимодействие при трансляции знания, выявляются и прослеживаются традиции и цепочки интеллектуальных влияний для разных исторических периодов.

Сегодня, как и прежде, активную работу ведут научно-методологические семинары историко-философской направленности: «История философии: наследие и проект» (с 2014 г., руководитель Ю.В. Синеокая) «Западная философская мысль XX – XXI вв. История идей и учений» (с 2017 г., руководитель И.Д. Джохадзе), «Философия античности и средних веков» (с 2004 г., руководитель В.В. Петров), «Философия Франции в России» (с 2011 г., руководители И.С. Вдовина и И.И. Блауберг), «Энтелехия живого тела» (с 2015 г., руководитель С.В. Месяц), «PARVA NATURALIA Аристотеля: рассуждение о жизни» (с 2019 г., руководитель М.А. Солопова)

Со второй декады XXI века Институт философии ведет работу, направленную на вхождение отечественной академической философии в публичное пространство России и русскоязычного мира за пределами нашей страны. Ведущую роль в организации и проведении этой работы играет сектор истории западной философии.

С 2012 г. по 2014 г. функционировал совместный проект Института философии РАН и Фонда развития гуманитарных исследований «Устная история» (координатор Д.Э. Летняков). В результате работы был создан корпус из 40 видеобесед

с выдающимися сотрудниками Института философии РАН. Более половины материалов обработаны и уже опубликованы в открытом сетевом доступе в текстовом, аудио и видео форматах.

В 2014 г. стартовал совместный проект Института философии РАН и московской городской библиотеки им. Ф.М. Достоевского «Анатомия философии» (руководитель Ю.В. Синеокая). Его целью является просвещение и популяризация достижений отечественной философии как среди интеллектуалов, так и среди широкой публики. Проект дает ясные ответы на вопросы: «Зачем нужна философия и какая от нее практическая польза?» и «Чем занимаются ученые из Академии наук?». По итогам трех этапов проекта подготовлено три коллективных иллюстрированных труда: цикл бесед «Лекции по мировой философии» (2014–2015) – книга «Анатомия философии» (2016, сост. и отв. ред. Ю.В. Синеокая)¹⁰²; цикл лекций «Творчество Ницше в историко-философском контексте» (2015) – книга «Ницше сегодня» (2019, сост. и отв. ред. Ю.В. Синеокая)¹⁰³ и цикл диалогов «Реплики» (2016–2017) – книга «Реплики: философские беседы» (2021, сост. и отв. ред. Ю.В. Синеокая)¹⁰⁴. Записано 89 видео-передач. Вышла серия публикаций по проекту в журналах: «Философский журнал», «Вопросы философии», «Философские науки», «Человек». В 2017 году за проект «Анатомия философии» Ю.В. Синеокая удостоена звания Лауреат Золотой медали РАН за выдающиеся достижения в области пропаганды научных знаний «Научные достижения России» в номинации «Гуманитарные и общественные науки».

С 2018 года функционирует проект Института философии «Философская мастерская» (руководитель Ю.В. Синеокая), нацеленный на вовлечение начинающих исследователей в научную жизнь. Для молодых ученых участие в работе «Философской мастерской» является свидетельством их признания научным

¹⁰² Анатомия философии / Сост. и отв. ред. Ю.В. Синеокая. М.: Издательский Дом ЯСК, 2016.

¹⁰³ Ницше сегодня / Сост. и отв. ред. Ю.В. Синеокая. М.: Издательский Дом ЯСК, 2019.

¹⁰⁴ Реплики: философские беседы / Автор идеи, сост. и отв. ред. Ю.В. Синеокая. М.: Издательский Дом ЯСК, 2021.

сообществом. Проект состоит из трех циклов: «Лаборатория» (в Лаборатории магистры, аспиранты и докторанты обсуждают свои исследования с известными интеллектуалами, чье мнение для них важно, на том этапе их работы, когда основной тезис защищаемой ими диссертации уже продуман и частично изложен в публикациях, но до защиты еще есть время, чтобы воспользоваться советами профессионалов), «Мастер-класс» (в этом цикле известные философы дают уроки профессионального ремесла молодым коллегам, выступают с практическими советами и делятся опытом работы), «Круглый стол» (беседы об интеллектуальном наследии ушедших из жизни философов, в которых принимают участие как маститые специалисты в обсуждаемой области, так и начинающие ученые). Видеозаписи всех мероприятий проекта представлены на сайте Института философии РАН.

С 2020 г. все подразделения Института, занимающиеся историко-философской тематикой (три из шести историко-философских секторов специализируются на исследовании истории западной философии¹⁰⁵) объединены для работы по двум из семи мегатем Института. Наиболее масштабным является проект «Многообразие философских и религиозно-мировоззренческих систем в эпоху глобализирующегося человечества» (руководитель А.В. Смирнов). Проект нацелен на актуализацию ключевых проблем развития мировой философии, изучение взаимных влияний, рецепций и связей между различными философскими направлениями и национальными традициями, в том числе русской, западной (англосаксонской и континентальной) и восточными философскими школами. Целью исследования является изучение мировоззренческих и философских мировых систем в их динамике, выявление их неотчуждаемых особенностей и специфики, выстраивание целостной картины интеллектуального универсума и его сегментов – культурных идентичностей и философских парадигм. Главными задачами проекта являются: сохранение мирового и отечественного интеллектуального

¹⁰⁵ Сектор античной и средневековой философии и науки (рук. В.В. Петров), сектор истории западной философии (рук. Д.И. Джохадзе), сектор истории западной философии (рук. Ю.В. Синеокая).

наследия в многообразии его смыслов и форм, освобождение истории философии от стереотипов и исследовательских клише, существующих в философском сообществе, расширение отечественной критической и источниковедческой базы, введение в международный научный оборот ранее неизвестных зарубежным коллегам имен, понятий и концепций из истории русской мысли, содействие расширению международного философского сотрудничества посредством реализации совместных научных «горизонтальных» проектов, введение отечественной академической философии в публичное пространство России, реализацию просветительской и экспертной миссии.

Второй (профильной) мегатемой Института, объединившей усилия историков философии, является проект «Наследие Аристотеля (подготовка полного собрания сочинений Аристотеля)» (руководитель С.В. Месяц). Проект предполагает изучение философского наследия Аристотеля и аристотелевской традиции в античности и в средние века, подготовку историко-философского комментария к переводам на русский язык всех сочинений Аристотеля, а также приписываемых ему сочинений, традиционно включаемых в аристотелевский корпус. Философия Аристотеля изучается во всех ее аспектах, начиная от логики и метафизики, и заканчивая биологическими сочинениями и политикой. Проект направлен на консолидацию российского философского сообщества вокруг изучения наследия Аристотеля.

Ядро ученых, работающих по историко-философским мегатемам Института, составляют сотрудники историко-философских секторов, однако представители практически всех подразделений Института также вовлечены в разработку историко-философской проблематики.

Список литературы

- Анатомия философии / Сост. и отв. ред. Ю.В. Синеокая. М.: ЯСК, 2016. 968 с.
- Анонимные атеистические трактаты / Под ред. А.В. Гулыги. М.: Мысль, 1969. 335 с.

- Античная философия: Энциклопедический словарь / Под ред. П.П. Гайденко, М.А. Солоповой и др. М.: Прогресс-Традиция, 2008. 895 с.
- Аристотелевское наследие как конституирующий элемент европейской рациональности / Под общ. ред. В.В. Петрова. М.: Аквилон, 2016. xii + 708 с.
- Аристотель*. Категории / Пер. с др.-греч. А.В. Кубицкого. М.-Л.: Соцэкгиз, 1939. 84 с.
- Аристотель*. Метафизика / Пер. с др.-греч. и прим. А.В. Кубицкого. М.-Л.: Соцэкгиз, 1934. 348 с.
- Аристотель*. Физика / Пер. с др.-греч. В.П. Карпова. М.: Соцэкгиз, 1936. 188 с.
- Асмус В.Ф. Диалектика Канта. М.: Издательство Коммунистической академии, 1929. 162 с.
- Бейль П. Исторический и критический словарь: в 2 т. / Под общ. ред. В.М. Богуславского. Пер. с франц. М.: Мысль, 1968.
- Богуславский В.М. Ламетри. М.: Мысль, 1977. 159 с.
- Богуславский В.М. Этьенн Бонно де Кондильяк. М.: Мысль, 1984. 190 с.
- Бруно Дж. Диалоги / Пер. с ит., ред. М.А. Дынника. М.: Госполитиздат, 1949. 552 с.
- Бруно Дж. О бесконечности, вселенной и мирах / Пер. с ит. А. Рубина. М.: Соцэкгиз, 1936. 256 с.
- Быкова М.Ф. Гегелевское понимание мышления. М.: Наука, 1990. 126 с.
- Быкова М.Ф. Мистерия логики и тайна субъективности. О замысле феноменологии и логики у Гегеля. М.: Наука, 1996. 238 с.
- Варьяш А.И. История новой философии. М.; Л.: Госиздат, 1926. 242 с.
- Вдовина Г.В. Язык неочевидного. М.: Институт святого Фомы, 2009. 648 с.
- Волкова Н.П. Плотин о материи и зле. М.: Аквилон, 2017. 160 с.
- Ворожихина К.В. Лев Шестов и его французские последователи. М.: ИФ РАН, 2016. 156 с.
- Гайденко П.П. Трагедия эстетизма. Опыт характеристики мирозерцания С. Киркегора. М.: Искусство, 1970. 285 с.
- Гайденко П.П. Философия Фихте и современность. М.: Мысль, 1979. 278 с.
- Гегель Г.Ф.В. Энциклопедия философских наук. Часть первая. Логика / Пер. с нем. Б. Столпнера // Гегель Г.Ф.В. Сочинения: в 14 т. Т. 1. М.: Государственное издательство, 1929. 367 с.
- Декарт Р. Избранные произведения / Пер. с фр. и лат. под ред. В.В. Соколова. М.: Госполитиздат, 1950. 712 с.

- Декарт Р.* Правила для руководства ума / Пер. с лат. В.И. Пикова. М.; Л.: Соцэкгиз, 1936. 172 с.
- Декарт Р.* Рассуждение о методе / Пер. с фр. Г.С. Тымянского. М.: Новая Москва, 1925. 113 с.
- Деперье Б.* Кимвал мира. Новые забавы / Пер. с фр., комм., прим. В.И. Пикова. М.; Л.: Academia, 1936. 451 с.
- Джохадзе И.Д.* Брэндом о Гегеле: Опыт аналитического прочтения «Феноменологии духа». М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2021. 224 с.
- Дидро Д.* Избранные философские произведения / Под ред. Я. Мильнера. М.: Госполитиздат, 1941. 280 с.
- Западная философия XX – начала XXI вв.: интеллектуальные биографии / Сост. и отв. ред. И.С. Вдовина. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. 311 с.
- Из истории философии XIX века / Под ред. И.К. Луппола. М.: Соцэкгиз, 1933. 423 с.
- Иммануил Кант: наследие и проект / Под ред. В.С. Стёпина, Н.В. Мотрошиловой. М.: Канон+, 2007. 623 с.
- История философии в формате статьи / Сост. и отв. ред. Ю.В. Синюкова. М.: Культурная революция, 2016. 244 с.
- История философии: вызовы XXI века / Под ред. Н.В. Мотрошиловой. М.: Канон+, 2014. 367 с.
- Каменский З.А.* История философии как наука в России XIX–XX вв. М.: Эслан, 2001. 331 с.
- Каменский З.А.* Русская философия начала XIX века и Шеллинг. М.: Наука, 1980. 341 с.
- Каменский З.А.* Философия как наука. М.: Наука, 1995. 171 с.
- Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках: в 5 т. / Под общ. ред. Н.В. Мотрошиловой, Б. Тушлинга (*Kant I. Werke. Zweisprachige deutsch-russische Ausgabe: in 5 Bdn.* / Hrsg. von N. Motroschilova, B. Tuschling) М.: Издательская фирма АО «Ками»; Наука; «Канон+» РООИ «Реабилитация», 1994–2018.
- Кант И.* Трактаты и статьи (1784–1796) / Под ред. Н.В. Мотрошиловой, Б. Тушлинга // *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках: в 5 т. Т. 1 (*Kant I. Abhandlungen und Aufsätze (1784–1796)* / Hrsg. von N. Motroschilova, B. Tuschling // *Kant I. Werke. Zweisprachige deutsch-russische Ausgabe: in 5 Bdn. Bd. 1).* М.: Издательская фирма АО «Ками», 1994. 592 с.
- Кант И.* Критика чистого разума. 2-е издание (В), 1787 / Под ред. Н.В. Мотрошиловой, Б. Тушлинга, Т.Б. Длугач, У. Фогеля //

- Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках: в 5 т. Т. 2. Ч. 1 (*Kant I. Kritik der reinen Vernunft. 2. Auflage (B), 1787 / Hrsg. von N. Motroschilova, T. Dlugatsch, B. Tuschling, U. Vogel // Kant I. Werke. Zweisprachige deutsch-russische Ausgabe: in 5 Bdn. Bd. 2. Tbdn. 1).* М.: Наука, 2006. 1081 с.
- Кант И.* Критика чистого разума. 1-е издание (А), 1781 / Под ред. Н.В. Мотрошиловой, Б. Тушлинга, Т.Б. Длугач, У. Фогеля // *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках: в 5 т. Т. 2. Ч. 2 (*Kant I. Kritik der reinen Vernunft. 1. Auflage (A), 1781 / Hrsg. von N. Motroschilova, T. Dlugatsch, B. Tuschling, U. Vogel // Kant I. Werke. Zweisprachige deutsch-russische Ausgabe: in 5 Bdn. Bd. 2. Tbdn. 2).* М.: Наука, 2006. 936 с.
- Кант И.* «Основоположение к метафизике нравов» (1785). «Критика практического разума» (1788) / Под ред. Э.Ю. Соловьева, А.К. Судакова, Б. Тушлинга, У. Фогеля // *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках: в 5 т. Т. 3 (*Kant I. «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten» (1785). «Kritik der praktischen Vernunft» (1788) / Hrsg. von E. Solowjow, A. Sudakov, B. Tuschling, U. Vogel // Kant I. Werke. Zweisprachige deutsch-russische Ausgabe: in 5 Bdn. Bd. 3)* М.: Наука, 1997. 784 с.
- Кант И.* Критика способности суждения. Первое введение в «Критику способности суждения» / Под ред. Н.В. Мотрошиловой, Т.Б. Длугач, Б. Тушлинга, У. Фогеля // *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках: в 5 т. Т. 4 (*Kant I. Kritik der Urteilskraft. Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft / Hrsg. von N. Motroschilova, T. Dlugatsch, B. Tuschling, U. Vogel // Kant I. Werke. Zweisprachige deutsch-russische Ausgabe: in 5 Bdn. Bd. 4)* М.: Наука, 2001. 1120 с.
- Кант И.* Метафизика нравов. Первая часть. Метафизические первоначала учения о праве / Под ред. Н.В. Мотрошиловой, Б. Тушлинга; при участии А.Н. Круглова, А.К. Судакова, Д. Хюннига, В. Эйлера // *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках: в 5 т. Т. 5. Ч. 1 (*Kant I. Die Metaphysik der Sitten. Erster Teil. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre / Hrsg. von N. Motroschilova, B. Tuschling; unter Mitarbeit von A. Krouglov, A. Sudakov, D. Hünning, W. Euler // Kant I. Werke. Zweisprachige deutsch-russische Ausgabe: in 5 Bdn. Bd. 5. Tbd. 1).* М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2014. 1120 с.
- Кант И.* Метафизика нравов. Вторая часть. Метафизические основные начала учения о добродетели / Под ред. Н.В. Мотрошиловой,

- А.Н. Круглова, Б. Дёрфлингера, Д. Хюнинга; при участии А.А. Гусейнова, А.К. Судакова, Ф. Хеспе, Ш. Клингера, С. Абе-ля, И. Цюлке // *Кант И.* Сочинения на немецком и русском язы-ках: в 5 т. Т. 5. Ч. 2 (*Kant I. Die Metaphysik der Sitten. Zweiter Teil. Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre* / Hrsg. von N. Motroschilova, A. Krouglov, B. Dörflinger, D. Hünung; unter Mitarbeit von A. Gussejnow, A. Sudakov, F. Hеспе, S. Klinger, S. Abel, I. Zühlke // *Kant I. Werke. Zweisprachige deutsch-russische Ausgabe: in 5 Bdn. Bd. 5. Tbd. 2).* М.: «Канон+» РООИ «Реа-билитация», 2018. 488 с.
- Кант И.* Прологомены / Пер. с нем. под ред. А. Сараджева. М.-Л.: Со-цэкгиз, 1934. 377 с.
- Кант: pro et contra / Под ред. В.А. Жучкова. СПб.: РХГА, 2005. 926 с.
- Книга для чтения по истории философии / Сост. А. Деборин. Т. 1. М.: Новая Москва, 1924. 446 с.
- Книга для чтения по истории философии / Сост. А. Деборин. Т. 2. М.: Новая Москва, 1925. 686 с.
- Кусенко О.И. Историко-философские исследования русской мысли в Италии. М.: ИФ РАН, 2018. 209 с.
- Ламетри Ж.О. Сочинения / Пер. с фр. Э.А. Гроссман и В. Левицкого. М.: Мысль, 1976. 549 с.
- Лебедев А.В. Логос Гераклита. М.: Наука, 2014. 536 с.
- Лейбниц Г.В. Новые опыты о человеческом разуме / Пер. с нем. П.С. Юшкевича. М.-Л.: Соцэкгиз, 1936. 484 с.
- Локк Дж. Избранные философские произведения: в 2 т / Пер. с англ. М.: Соцэкгиз, 1960.
- Лукреций. О природе вещей / Пер. с лат. И. Рачинского. М.: ГАИЗ, 1933. 210 с.
- Марешаль П.С. Избранные атеистические произведения / Пер. с фр. под ред. Х.Н. Момджяна. М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1958. 464 с.
- Материалисты древней Греции / Под общ. ред. М.А. Дынника. М.: Госполитиздат, 1955. 239 с.
- Материалы к историографии античной и средневековой философии / Под ред. М.А. Киссея. М.: ИФАН, 1990. 120 с.
- Мера вещей. Человек в истории европейской мысли / Под общ. ред. Г.В. Вдовиной. М.: Аквилон, 2015. 944 с.
- Месяц С.В. Иоганн Вольфганг Гёте и его учение о цвете. М.: Кругъ, 2012. 461 с.
- Мильнер Я.А. Бенедикт Спиноза. М.: Соцэкгиз, 1940. 244 с.
- Михайлов И.А. Ранний Хайдеггер. М.: Прогресс-Традиция, 1999. 284 с.

- Монтескье Ш.* Избранные произведения / Под общ. ред. М.П. Баскина. М.: Госполитиздат, 1955. 800 с.
- Мотрошилова Н.В.* Мартин Хайдеггер и Ханна Арендт: бытие-время-любовь. М.: Академический Проект, 2013. 526 с.
- Мотрошилова Н.В.* Мыслители России и философия Запада. М.: Республика, 2006. 476 с.
- Мотрошилова Н.В.* Путь Гегеля к «Науке логики». М.: Наука, 1984. 352 с.
- Николай Кузанский.* Избранные философские сочинения / Пер с лат. С.А. Лопашова. М.: Соцэкгиз, 1937. 362 с.
- Ницше сегодня / Сост. и отв. ред. Ю.В. Синеокая. М.: ЯСК, 2019. 312 с.
- Ницше: pro et contra. СПб.: РХГА, 2001. 1075 с.
- Ойзерман Т.И.* Амбивалентность философии. М.: Канон+, 2011. 399 с.
- Ойзерман Т.И.* Кант и Гегель: опыт сравнительного исследования. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2008. 520 с.
- Ойзерман Т.И.* Метафилософия. М.: Канон+, 2009. 439 с.
- Ойзерман Т.И.* Проблемы историко-философской науки. М.: Мысль, 1969. 402 с.
- Петров В.В.* Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII века. М.: ИФ РАН, 2007. 200 с.
- Пиков В.И.* Пьер Бейль. М.: ГАИЗ, 1933. 87 с.
- Прагматизм и его история: Современные интерпретации / Под ред. И.Д. Джохадзе. М.: Академический проект, 2018. 231 с.
- Прогрессивные мыслители Латинской Америки / Пер. с исп. и португ. под ред. А.В. Дерюгиной. М.: Мысль, 1965. 432 с.
- Реплики: философские беседы / Сост. и отв. ред. Ю.В. Синеокая. М.: Издательский Дом ЯСК, 2021. 1000 с.
- Руссо Ж.-Ж.* Об общественном договоре / Пер. с фр. под ред. А. Дворцова. М.: Соцэкгиз, 1938. 124 с.
- Серегин А.В.* Гипотеза множественности миров в трактате Оригена «О началах». М.: ИФ РАН, 2005. 197 с.
- Синеокая Ю.В.* Три образа Ницше в русской культуре. М.: ИФ РАН, 2008. 195 с.
- Ситковский Е.П.* Философия Ж.Б. Робинэ. М.: Соцэкгиз, 1936. 218 с.
- Соловьёв Э.Ю.И.* Кант: взаимодополнительность морали и права. М.: Наука, 1992. 216 с.
- Соловьёв Э.Ю.* Категорический императив нравственности и права. М.: Прогресс-Традиция, 2005. 416 с.
- Соловьёв Э.Ю.* Непобеждённый еретик (Мартин Лютер и его время). М.: Молодая гвардия, 1984. 375 с.

- Спиноза Б.* Избранные философские произведения: в 2 т / Под ред. В.В. Соколова. М.: Госполитиздат, 1957.
- Спиноза Б.* Переписка / Пер. с лат. и голланд. В. Брушлинского. М.: Партиздат, 1932. 275 с.
- Спиноза Б.* Принципы философии Декарта / Пер. с лат. Г.С. Тымянского. М.: Новая Москва, 1926. 104 с.
- Спиноза Б.* Трактат об усовершенствовании разума / Пер. с лат. Я.М. Боровского. М.; Л.: Соцэкгиз, 1934. 153 с.
- Столяров А.А.* Гай Музоний Руф. Фрагменты. М.: ИФ РАН, 2016. 141 с.
- Уарте Х.* Исследование способностей к наукам. М.: Издательство Академии наук СССР, 1960. 320 с.
- Фейербах Л.* Избранные философские произведения: 2 т / Под ред. М.М. Григорьяна. М.: Госполитиздат, 1955.
- Феноменология духа Гегеля в контексте современного гегелеведения / Под ред. Н.В. Мотрошиловой. М.: Канон+, 2010. 672 с.
- Философия Гегеля и современность / Под ред. Л.Н. Суворова. М.: Мысль, 1973. 430 с.
- Философия Канта и современность / Под ред. Т.И. Ойзермана. М.: Мысль, 1974. 469 с.
- Философия Фихте в России / Ред.-сост. Пустарнаков. В.Ф. СПб.: РХГИ, 2000. 368 с.
- Философия эпохи ранних буржуазных революций / Под ред. Т.И. Ойзермана. М.: Наука, 1983. 583 с.
- Философские эманации любви / Сост. и отв. ред. Ю.В. Синеокая. М.: ЯСК, 2018. 573 с.
- Фихте И.Г.* О назначении ученого / Пер. с нем. под ред. В. Вандека. М.: Соцэкгиз, 1935. 138 с.
- Форум молодых кантоведов / Под ред. Т.Б. Длугач и В.А. Жучкова. М.: ИФ РАН, 2005. 208 с.
- Франклин В.* Избранные произведения / Под общ. ред. М.П. Баскина. М.: Госполитиздат, 1955. 631 с.
- Французское Просвещение и революция / Под ред. М.А. Кисселя. М.: Наука, 1989. 272 с.
- Фридрих Ницше и философия в России / Сост. Н.В. Мотрошилова, Ю.В. Синеокая. СПб.: РХГИ, 1999. 309 с.
- Фридрих Ницше: наследие и проект / Сост. и отв. ред. Ю.В. Синеокая, Е.А. Полякова. М.: ЯСК, 2017. 824 с.
- Хорьков М.Л.* Философия Николая Кузанского. М.: ИФ РАН, 2015. 172 с.
- Цицерон М.Т.* Философские трактаты / Пер. с лат. М.И. Рижского. М.: Наука, 1985. 382 с.

- Шеллинг Ф.В.Й.* Система трансцендентального идеализма / Пер. с нем. и комм. И.Я. Колубовского. Л.: Соцэкгиз, 1936. 480 с.
- Шичалин Ю.А.* История античного платонизма в институциональном аспекте. М.: Греко-латинский кабинет, 2000. 439 с.
- Штёкль А.* История средневековой философии / Пер. с нем. Н. Стрелкова и И.Э. М.: Изд. В.М. Саблина, 1912. 307 с.
- Эллинистическая философия: современные проблемы и дискуссии. М.: ИФАН, 1986. 141 с.

Study of the History of Western Philosophy at the RAS Institute of Philosophy (To the 100th Anniversary of the Institute of Philosophy: 1921–2021)

Sergei N. Korsakov

DSc in Philosophy, Leading Research Fellow. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: snkorsakov@yandex.ru

Yulia V. Sineokaya

DSc in Philosophy, Professor of the Russian Academy of Sciences, Corresponding Member of the Russian Academy of Sciences, Chief Research Fellow, Head of Department, Deputy Director. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: jvsi-neokaya@gmail.com

Abstract. This paper provides an overview of the study of the History of Western philosophy made by the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences for the hundred years of its existence. Despite the change of organizational forms in the Institute, the research structure of the history of western philosophy has always been effective. The Institute researchers introduced Russian readers to Western philosophical thought by translating most of its classical works. A great number of scholars, philosophical schools, and topics have been thoroughly studied within its walls. The Institute has launched and for many years continued publication of various research series popular with readers interested in philosophy. The Institute's experts on the history of Western philosophy have always

enjoyed merited recognition in Russia and abroad for their professionalism and ability to analyse complicated key issues in the history of philosophy.

Keywords: Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, History of Western philosophy

For citation: Korsakov, S.N., Sineokaya, Yu.V. “Istoriya klassicheskoi zapadnoi filosofii v Institute filosofii RAN (k 100-letiyu Instituta filosofii RAN: 1921 – 2021)” [Study of the History of Western Philosophy at the RAS Institute of Philosophy (To the 100th Anniversary of the Institute of Philosophy: 1921–2021)], *Istoriko-filosofskii ezhegodnik*, 2021, No. 36, pp. (in Russian)

References

- Aristotle. *Fizika* [Physics], trans. by V.P. Karpov. Moscow: Sozkgiz Publ., 1936. 188 pp. (In Russian)
- Aristotle. *Kategorii* [Categories], trans. by A.V. Kubitskii. Moscow; Leningrad: Sozkgiz Publ., 1939. 84 pp. (In Russian)
- Aristotle. *Metafizika* [Metaphysics], trans. with comm. by A.V. Kubitskii. Moscow; Leningrad: Sozkgiz Publ., 1934. 348 pp. (In Russian)
- Asmus, V.F. *Dialektika Kanta* [Kant’s Dialectics]. Moscow: Izdatel’stvo Kommunisticheskoi akademii Publ., 1929. 162 pp. (In Russian)
- Bayle, P. *Istoricheskii i kriticheskii slovar’* [Historical and Critical Dictionary], 2 Vols, ed. by V.M. Boguslavskii. Moscow: Mysl’ Publ., 1968. (In Russian)
- Boguslavskii, V.M. *Et’en Bonno de Kondil’yak* [Étienne Bonnot de Condillac]. Mysl’ Publ., 1984. 190 pp. (In Russian)
- Boguslavskii, V.M. *Lametri* [Lammetrie]. Moscow: Mysl’ Publ., 1977. 159 pp. (In Russian)
- Bruno, G. *Dialogi* [Dialogues], trans. and ed. by M.A. Dynnik. Moscow: Gospolitizdat Publ., 1949. 552 pp. (In Russian)
- Bruno, G. *O beskonechnosti, vselennoi i mirah* [On the Infinite, the Universe and the Worlds], trans. by A. Rubin. Moscow: Sozkgiz Publ., 1936. 256 pp. (In Russian)
- Bykova, M.F. *Gegelevskoe ponimanie myshleniya* [Hegel’s Understanding of Thought]. Moscow: Nauka Publ., 1990. 126 pp. (In Russian)
- Bykova, M.F. *Misteriya logiki i taina sub’ektivnosti. O zamysle fenomenologii i logiki u Gegelya* [Mystery of Logic and the Secret of

- Subjectivity. On the Design of Hegel's Phenomenology and Logic]. Moscow: Nauka Publ., 1996. 238 pp. (In Russian)
- Cicero, M.T. *Filosofskie traktaty* [Philosophical Treatises], trans. by M.I. Rizhskii Moscow: Nauka Publ., 1985. 382 pp. (In Russian)
- Deborin A. (ed.) *Kniga dlya chteniya po istorii filosofii* [A Book to Read on the History of Philosophy], Vol. 1. Moscow: Novaya Moskva Publ., 1924. 446 pp. (In Russian)
- Deborin A. (ed.) *Kniga dlya chteniya po istorii filosofii* [A Book to Read on the History of Philosophy], Vol. 2. Moscow: Novaya Moskva Publ., 1925. 686 pp. (In Russian)
- Deryugina, A.V. (ed., trans.) *Progressivnye mysliteli Latinskoj Ameriki* [Progressive Thinkers of Latin America]. Moscow: Mysl' Publ., 1965. 432 pp. (In Russian)
- des Périers, B. *Kimval mira. Novye zabavy* [Le Cymbalum mundi. Les Nouvelles récréations et joyeux devis], trans. by V.I. Pikov. Moscow; Leningrad: Academia Publ., 1936. 451 pp. (In Russian)
- Descartes, R. *Izbrannue proizvedeniya* [Selected Works], ed. by V.V. Sokolov. Moscow: Gospolitizdat Publ., 1950. 712 pp. (In Russian)
- Descartes, R. *Pravila dlya rukovodstva uma* [Rules for the Direction of the Natural Intelligence], trans. by V.I. Pikov. Moscow; Leningrad: Sotsekgiz Publ., 1936. 172 pp. (In Russian)
- Descartes, R. *Rassuzhdenie o metode* [Discourse on the Method], trans. by G.S. Tymyanskii. Moscow: Novaya Moskva Publ., 1925. 113 pp. (In Russian)
- Diderot, D. *Izbrannye filosofskie proizvedeniya* [Selected Philosophical Works], ed. by Ya. Mil'ner. Moscow: Gospolitizdat Publ., 1941. 280 pp. (In Russian)
- Dlugach, T.B., Zhuchkov, V.A. (eds.) *Forum molodykh kantovedov* [A Forum of Young Kantologists]. Moscow: IF RAN Publ., 2005. 208 pp. (In Russian)
- Dynnik, M.A. (ed.) *Materialisty Drevnei Gretsii* [Materialists of Ancient Greece]. Moscow: Gospolitizdat Publ., 1955. 239 pp. (In Russian)
- Dzhokhadze, I.D. (ed.) *Pragmatizm i ego istoriya: Sovremennye interpretatsii* [Pragmatism and Its History: Recent Interpretations]. Moscow: Akademicheskii proekt Publ., 2018. 231 pp. (In Russian)
- Dzhokhadze, I.D. *Brendom o Gegele: Opyt analiticheskogo prochteniya "Fenomenologii duha"* [Brandom's Hegel. An Analytical Reading of the *Phenomenology of Spirit*]. Moscow: Kanon+ ROOI "Reabilitatsiya" Publ., 2021. 224 pp. (In Russian)

- Feuerbach, L. *Izbrannyye filosofskie proizvedeniya* [Selected Philosophical Works], 2 Vols, ed. by M.M. Grigoryan. Moscow: Gospolitizdat Publ., 1955. (In Russian)
- Fichte, I.G. *O naznachanii uchenogo* [The Vocation of the Scholar], trans. by V. Vandek. Moscow: Sotsekgiz Publ., 1935. 138 pp. (In Russian)
- Franklin, B. *Izbrannyye proizvedeniya* [Selected Works], ed. by M.P. Baskin. Moscow: Gospolitizdat Publ., 1955. 631 pp. (In Russian)
- Gaidenko, P.P. *Filosofiya Fichte i sovremennost'* [Fichte's Philosophy and Modernity]. Moscow: Mysl' Publ., 1979. 278 pp. (In Russian)
- Gaidenko, P.P. *Tragediya estetizma. Opyt harakteristiki mirisizertsaniya S. Kjrkegora* [Tragedy of Aestheticism. An Account of S. Kierkegaard's Worldview]. Moscow: Iskusstvo Publ., 1970. 285 pp. (In Russian)
- Gaidenko, P.P., Solopova M.A. et al. (eds.) *Antichnaya filosofiya: Ehntsi-kopedicheski slovar'* [Ancient Philosophy: an Encyclopedic Dictionary]. Moscow: Progress-Tradiziya Publ., 2008. 895 pp. (In Russian)
- Goulyga, A.V. (ed.) *Anonimnye ateisticheskie traktaty* [Anonymous Atheistic Treatises]. Moscow: Mysl' Publ., 1969. 335 pp. (In Russian)
- Hegel, W.G.F. *Entsiklopediya filosofskikh nauk, chast' 1: Logika* [Enzyklopedie der philosophischen Wissenschaften, Teil 1: Logik], in: *Sochineniya* [Works], 14 Vols. Vol. 1, trans. by B. Stolpner. Moscow: Gosizdat Publ., 1929. 367 pp. (In Russian)
- Hellenisticheskaya filosofiya: sovremennyye problemy i diskussii* [Hellenistic philosophy. Contemporary Problems and Discussions]. Moscow: IFAN Publ., 1986. 141 pp. (In Russian)
- Huarte, J. *Issledovanie sposobnostei k naukam* [The Examination of Men's Wits]. Moscow: Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR Publ., 1960. 319 pp. (In Russian)
- Kamenskii, Z.A. *Filosofiya kak nauka* [Philosophy as a Science]. Moscow: Nauka Publ., 1995. 171 pp. (In Russian)
- Kamenskii, Z.A. *Istoriya filosofii kak nauka v Rossii 19–20 vv.* [The History of Philosophy as a Science in Russia in the 19th–20th centuries]. Moscow: Eslan Publ., 2001. 331 pp. (In Russian)
- Kamenskii, Z.A. *Russkaya filosofiya nachala XIX veka i Schelling* [Russian Philosophy of the Beginning of the 19th Century and Schelling]. Moscow: Nauka Publ., 1980. 341 pp. (In Russian)
- Kant, I. *Prolegomeny* [Prolegomena], trans. by A. Saradzhhev. Moscow; Leningrad: Sotsekgiz Publ., 1934. 377 pp. (In Russian)
- Kant, I. *Sochineniya na nemetskom i russkom yazykakh* [Werke. Zweisprachige deutsch-russische Ausgabe]: in 5 Bdn., hrsg von N.V. Motroschilova, B. Tuschling. Moscow: Izdatel'skaya firma AO «Kami»

- Publ.; Nauka Publ.; «Kanon+» ROOI «Reabilitatsiya» Publ., 1994–2018 (In Russian and German)
- Kant, I. “Traktaty i stat'i (1784–1796)” [Abhandlungen und Aufsätze (1784–1796)], hrsg. von N. Motroschilova, B. Tuschling in: Kant, I. *Sochineniya na nemetskom i russkom yazykakh* [Werke. Zweisprachige deutsch-russische Ausgabe], Bd. 1. Moscow: Izdatel'skaya firma AO «Kamī» Publ., 1994. 592 pp. (In Russian and German)
- Kant, I. “Kritika chistogo razuma. 2-e izdanie (B), 1787” [Kritik der reinen Vernunft. 2. Auflage (B), 1787], hrsg. von N. Motroschilova, T. Dlugatsch, B. Tuschling, U. Vogel, in: Kant I. *Sochineniya na nemetskom i russkom yazykakh* [Werke. Zweisprachige deutsch-russische Ausgabe], Bd. 2. Tbd.1. Moscow: Nauka Publ., 2006. 1081 pp. (In Russian and German)
- Kant, I. “Kritika chistogo razuma. 1-e izdanie (A), 1781” [Kritik der reinen Vernunft. 1. Auflage (A), 1781], hrsg. von N. Motroschilova, T. Dlugatsch, B. Tuschling, U. Vogel, in: Kant I. *Sochineniya na nemetskom i russkom yazykakh* [Werke. Zweisprachige deutsch-russische Ausgabe], Bd. 2. Tbd. 2. Moscow: Nauka Publ., 2006. 936 pp. (In Russian and German)
- Kant, I. “«Osnovopolozhenie k metafizike нравов» (1785). «Kritika prakticheskogo razuma» (1788)” [«Grundlegung zur Metaphysik der Sitten» (1785). «Kritik der praktischen Vernunft» (1788)], hrsg. von E. Solowjow, A. Sudakov, B. Tuschling, U. Vogel, in: Kant I. *Sochineniya na nemetskom i russkom yazykakh* [Werke. Zweisprachige deutsch-russische Ausgabe], Bd. 3. Moscow: Nauka Publ., 1997. 784 pp. (In Russian and German)
- Kant, I. “Kritika sposobnosti suzhdeniya. Pervoe vvedenie v «Kritiku sposobnosti suzhdeniya»” [Kritik der Urteilskraft. Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft], hrsg. von N. Motroschilova, T. Dlugatsch, B. Tuschling, U. Vogel, in: Kant I. *Sochineniya na nemetskom i russkom yazykakh* [Werke. Zweisprachige deutsch-russische Ausgabe], Bd. 4. Moscow: Nauka Publ., 2001. 1120 pp. (In Russian and German)
- Kant, I. “Metafizika нравов. Pervaya chast'. Metafizicheskie pervonachala ucheniya o prave” [Die Metaphysik der Sitten. Erster Teil. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre], hrsg. von N. Motroschilova, B. Tuschling; unter Mitarbeit von A. Krouglov, A. Sudakov, D. Hünung, W. Euler, in: Kant I. *Sochineniya na nemetskom i russkom yazykakh* [Werke. Zweisprachige deutsch-russische Ausgabe], Bd. 5. Tbd. 1. Moscow: «Kanon+» ROOI «Reabilitatsiya» Publ., 2014. 1120 pp. (In Russian and German)

- Kant, I. "Metafizika нравов. Vtoraya chast' Metafizicheskie osnovnye nachala ucheniya o dobrodeteli" [Die Metaphysik der Sitten. Zweiter Teil. Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre], hrsg. von N. Motroschilova, A. Krouglov, B. Dörflinger, D. Hünung; unter Mitarbeit von A. Gussejnow, A. Sudakov, F. Hesse, S. Klinger, S. Abel, I. Zühlke, in: Kant I. *Sochineniya na nemetskom i russkom yazykakh* [Werke. Zweisprachige deutsch-russische Ausgabe], Bd. 5. Tbd. 2. Moscow: «Kanon+» ROOI «Reabilitatsiya» Publ., 2018. 488 pp. (In Russian and German)
- Khorkov, M.L. *Filosofiya Nikolaya Kuzanskogo* [Philosophy of Nicholas of Cusa]. Moscow: IF RAN Publ., 2015. 172 pp. (In Russian)
- Kissel, M.A. (ed.) *Materialy k istoriografii antichnoi i srednevekovoi filosofii* [Materials for the Historiography of Ancient and Medieval Philosophy]. Moscow: IFAN Publ., 1990. 120 pp. (In Russian)
- Kissel, M.A. (ed) *Frantsuzskoe Prosveshchenie i revolutsiya* [French Enlightenment and the Revolution]. Moscow: Nauka Publ., 1989. 272 pp. (In Russian)
- Kusenko, O.I. *Istoriko-filosofskie issledovaniya russkoi mysli v Italii* [Italian History of Philosophy Studies of Russian Thought]. Moscow: IF RAN Publ., 2018. 209 pp. (In Russian)
- Lametrie, J.O. *Sochineniya* [Works], trans. by E.A. Grossman and V. Levitskii. Moscow: Mysl' Publ., 1976. 549 pp. (In Russian)
- Lebedev, A.V. *Logos Geraklita* [Logos of Heraclitus]. Moscow: Nauka Publ., 2014. 536 pp. (In Russian)
- Leibniz, G.W. *Novye opyty o chelovecheskom razume* [New Essays on Human Understanding], trans. by P.S. Yushkevich. Moscow; Leningrad: Sotsekgiz Publ., 1936. 484 pp. (In Russian)
- Locke, J. *Izbrannye filosofskie proizvedeniya* [Selected Philosophical Works], 2 Vols. Moscow: Sotsekgiz Publ., 1960. (In Russian)
- Lucretius. *O prirode veshchei* [De rerum natura], trans. by I. Rachinskii. Moscow: GAIZ Publ., 1933. 210 pp. (In Russian)
- Luppel, I.K. (ed.) *Iz istorii filosofii XIX veka* [From the History of Philosophy of the 19th Century]. Moscow: Sotsekgiz Publ., 1933. 423 pp. (In Russian)
- Maréchal, P.S. *Izbrannye ateisticheskie proizvedeniya* [Selected Atheistic Works], ed. and trans. by KH.N. Momdzhyan. Moscow: AN SSSR Publ., 1958. 464 pp. (In Russian)
- Mesyats, S.V. *Iogann Volfgang Gyote i ego uchenie o zvete* [Johann Wolfgang Goethe and His Theory of Color]. Moscow: Krug Publ., 2012. 461 pp. (In Russian)

- Mikhailov, I.A. *Rannii Heidegger* [Early Heidegger]. Moscow: Progress-Traditsiya Publ., 1999. 284 pp. (In Russian)
- Mil'ner, Ya. *Benedikt Spinoza* [Benedict de Spinoza]. Moscow: Sotsekgiz Publ., 1940. 244 pp. (In Russian)
- Montesquieu, C. *Izbrannye proizvedeniya* [Selected Works], trans. by M.P. Baskin. Moscow: Gospolitizdat Publ., 1955. 800 pp. (In Russian)
- Motroshilova, N.V. (ed.) *Fenomenologiya duha Gegelya v kontekste sovremennogo gegelevedeniya* [Hegel's *Phenomenology of Spirit* in the Context of Contemporary Hegel Studies]. Moscow: Kanon+ Publ., 2010. 672 pp. (In Russian)
- Motroshilova, N.V. (ed.) *Istoriya filosofii: vyzovy XXI veka* [History of Philosophy: Challenges of the 21st Century]. Moscow: Kanon+ Publ., 2014. 367 pp. (In Russian)
- Motroshilova, N.V. *Martin Heidegger i Hanna Arendt: bytie – vremya – lyubov'* [Martin Heidegger and Hannah Arendt: Being – Time – Love]. Moscow: Akademicheskii proekt Publ., 2013. 526 pp. (In Russian)
- Motroshilova, N.V. *Mysliteli Rossii i filosofiya Zapada* [Thinkers of Russia and Philosophy of the West]. Moscow: Respublika Publ., 2006. 476 pp. (In Russian)
- Motroshilova, N.V. *Put' Gegelya k "Nauke logiki"* [Hegel's Path to the *Science of Logic*]. Moscow: Nauka Publ., 1984. 352 pp. (In Russian)
- Motroshilova, N.V., Sineokaya, Yu.V. (eds.) *Fridrich Nitsshe i filosofiya v Rossii* [Friedrich Nietzsche and Philosophy in Russia]. Sankt-Peterburg: RHGI Publ., 1999. 309 pp. (In Russian)
- Nicholas of Cusa. *Izbrannye filosofskie sochineniya* [Selected Philosophical Writings], trans. by S.A. Lopashov. Moscow: Sotsekgiz Publ., 1937. 362 pp. (In Russian)
- Oizerman, T.I. (ed.) *Filosofiya epokhi rannikh burzhuaznykh revolyutsii* [Philosophy of the Era of Early Bourgeois Revolutions]. Moscow: Nauka Publ., 1983. 583 pp. (In Russian)
- Oizerman, T.I. (ed.) *Filosofiya Kanta i sovremennost'* [Kant's Philosophy and Modernity]. Moscow: Mysl' Publ., 1974. 469 pp. (In Russian)
- Oizerman, T.I. *Ambivalentnost' filosofii* [Ambivalence of Philosophy]. Moscow: Kanon+ Publ., 2011. 399 pp. (In Russian)
- Oizerman, T.I. *Kant i Gegel': opyt sravnitel'nogo issledovaniya* [Kant and Hegel: A Comparative Historical Research]. Moscow: Kanon+ ROOI "Reabilitatsiia" Publ., 2008. 520 pp.
- Oizerman, T.I. *Metafilosofiya* [Metaphilosophy]. Moscow: Kanon+ Publ., 2009. 439 pp. (In Russian)

- Oizerman, T.I. *Problemy istoriko-filosofskoi nauki* [Problems of the Science of History of Philosophy]. Moscow: Mysl' Publ., 1969. 402 pp. (In Russian)
- Petroff, V.V. (ed.) *Aristotelevskoe nasledie kak konstituiruuschii element evropeiskoi razionalnosti* [Aristotelian Heritage as a Constituent Element of European Rationality]. Moscow: Akvilon Publ., 2016. xii + 708 pp. (In Russian)
- Petroff, V.V. *Maksim Ispovednik: ontologiya i metod v vizantiiskoi filosofii VII veka* [Maximus the Confessor: Ontology and Method in Byzantine Philosophy of the 7th Century]. Moscow: IF RAN Publ., 2007. 200 pp. (In Russian)
- Pikov, V.I. *Pier Beil* [Pierre Bayle]. Moscow: GAIZ Publ., 1933. 87 pp. (In Russian)
- Pustarnakov, V.F. (ed.) *Filosofiya Fichte v Rossii* [Fichte's Philosophy in Russia]. Sankt-Peterburg: RHGI Publ., 2000. 368 pp. (In Russian)
- Rousseau J.-J. *Ob obshchestvennom dogovore* [The Social Contract], ed. by A. Dvortsov. Moscow: Sotsekgiz Publ., 1938. 124 pp. (In Russian)
- Schelling, F.W.] *Sistema transtsendentalnogo idealizma* [System of Transcendental Idealism], trans. with comm. by I.Ya. Kolubovskii. Leningrad: Sotsekgiz Publ., 1936. 480 pp. (In Russian)
- Seregin, A.V. *Gipoteza mnozhestvennosti mirov v traktate Origena "O nachalakh"* [The Hypothesis of the Plurality of Worlds in Origen's Treatise *On the First Principles*]. Moscow: IF RAN Publ., 2005. 197 pp. (In Russian)
- Shichalin, Yu. A. *Istoriya antichnogo platonizma v institutsionalnom aspekte* [Institutional History of Ancient Platonism]. Moscow: Grekolatinskii kabinet Publ., 2000. 439 pp. (In Russian)
- Sineokaya, Yu.V. (ed.) *Anatomiya filosofii* [Anatomy of Philosophy]. Moscow: YaSK Publ., 2016. 968 pp. (In Russian)
- Sineokaya, Yu.V. (ed.) *Filosofskie emanatsii lyubvi* [Philosophical Emanations of Love]. Moscow: YaSK Publ., 2018. 573 pp. (In Russian)
- Sineokaya, Yu.V. (ed.) *Istoriya filosofii v formate statii* [History of Philosophy in the Form of an Article]. Moscow: Kulturnaya revoliuziya Publ., 2016. 244 pp. (In Russian)
- Sineokaya, Yu.V. (ed.) *Nitsshe segodnya* [Nietzsche Today]. Moscow: YaSK Publ., 2019. 312 pp. (In Russian)
- Sineokaya, Yu.V. (ed.) *Nitsshe: pro et contra* [Nietzsche: pro et contra]. Sankt-Peterburg: RHGA Publ., 2001. 1075 pp. (In Russian)
- Sineokaya, Yu.V. (ed.) *Repliki: filosofskie besedy* [Responses: Philosophical Conversations]. Moscow: YaSK Publ., 2021. 1000 pp. (In Russian)

- Sineokaya, Yu.V. *Tri obraza Nitsshe v russkoi culture* [Three Images of Nietzsche in Russian Culture]. Moscow: IF RAN Publ., 2008. 195 pp. (In Russian)
- Sineokaya, Yu.V., Poljakova, E.A. (eds.) *Fridrich Nitsche: nasledie i proekt* [Friedrich Nietzsche: Legacy and Prospects]. Moscow: YaSK Publ., 2017. 824 pp. (In Russian)
- Sitkovskii, E.P. *Filosofiya Zh.B. Robine* [Robinet's Philosophy]. Moscow: Sotsekgiz Publ., 1936. 218 pp. (In Russian)
- Soloviev, E.Yu. *I. Kant: vzaimodopolnitel'nost' morali i prava* [Immanuel Kant: Complementarity of Morality and Legality]. Moscow: Nauka Publ., 1992. 216 pp. (In Russian)
- Soloviev, E.Yu. *Kategoricheskii imperativ npravstvennosti i prava* [Categorical Imperative of Morality and Legality]. Moscow: Progress-Traditsiya Publ., 2005. 416 pp. (In Russian)
- Soloviev, E.Yu. *Nepobezhdennyi eretik (Martin Luter i ego vremena)* [The Undeclared Heretic (Martin Luther and His Time)]. Moscow: Molo-daya gvardiya Publ., 1984. 375 pp. (In Russian)
- Spinoza, B. *Izbrannye filosofskie proizvedeniya* [Selected Philosophical Works], 2 Vols, ed. by V.V. Sokolov. Moscow: Gospolitizdat Publ., 1957. (In Russian)
- Spinoza, B. *Perepiska* [Correspondence], trans. by V. Brushlinskii. Moscow: Partizdat Publ., 1932. 275 pp. (In Russian)
- Spinoza, B. *Prinzipy filosofii Dekarta* [The Principles of Cartesian Philosophy], trans. by G.S. Tymyanskii. Moscow: Novaya Moskva Publ., 1926. 104 pp. (In Russian)
- Spinoza, B. *Traktat ob usovershenstvovanii razuma* [Treatise on the Emendation of the Intellect], trans. by Ya.M. Borovskii. Moscow; Leningrad: Sotsekgiz Publ., 1934. 153 pp. (In Russian)
- Stepin, V.S., Motroshilova, N.V. (eds.) *Immanuel Kant: nasledie i proekt* [Immanuel Kant: Legacy and Prospects]. Moscow: Kanon+ Publ., 2007. 623 pp. (In Russian)
- Stöckl, A. *Istoriya srednevekovoi filosofii* [History of Medieval Philosophy], trans. by N. Strelkov and I.E. Moscow: V.M. Sablina Publ., 1912. 307 pp. (In Russian)
- Stolyarov, A.A. *Gai Muzonii Ruf. Fragmenty* [Gaius Musonius Rufus. Fragments]. Moscow: IF RAN Publ., 2016. 141 pp. (In Russian)
- Suvorov, L.N. (ed.) *Filosofiya Gegelya i sovremennost'* [Hegel's Philosophy and Modernity]. Moscow: Mysl' Publ., 1973. 430 pp. (In Russian)
- Varyash, A.I. *Istoriya novoi filosofii* [History of Modern Philosophy]. Moscow; Leningrad: Gosizdat Publ., 1926. 242 pp. (In Russian)

- Vdovina, G.V. (ed.) *Mera veshchei. Chelovek v istorii evropeiskoi mysli* [Measure of Things. Man in the History of European Thought]. Moscow: Akvilon Publ., 2015. 944 pp. (In Russian)
- Vdovina, G.V. *Yazyk neochevidnogo* [The Language of the Non-Obvious]. Moscow: Institut svyatogo Fomy Publ., 2009. 648 pp. (In Russian)
- Vdovina, I.S. (ed.) *Zapadnaya filosofiya XX – nachala XXI vv.: intellektual'nye biografii* [Western Philosophy of the 20th – Early 21st Centuries: Intellectual Biographies]. Moscow; Saint-Petersburg: Tsentr gumanitarnykh initsiativ Publ., 2016. 311 pp. (In Russian)
- Volkova, N.P. *Plotin o materii i zle* [Plotinus on Matter and Evil]. Moscow: Akvilon Publ., 2017. 160 pp. (In Russian)
- Vorozhina, K.V. *Lev Shestov i ego frantsuzskie nasledovateli* [Lev Shestov and His French Followers]. Moscow: IF RAN, 2016. 156 pp. (In Russian)
- Zhuchkov, V.A. (ed.) *Kant: pro et contra* [Kant: pro et contra]. Sankt-Peterburg: RHGA Publ., 2005. 926 pp. (In Russian)