

ISSN 0207-6918
e-ISSN 2310-3701

КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

KANTIAN JOURNAL

2025 ■ $\frac{\text{Том}}{\text{Vol.}}$ 44 ■ № 4



ISSN 0207-6918
e-ISSN 2310-3701

БФУ
ИМЕНИ И. КАНТА

IKBFU
IMMANUEL KANT
BALTIC FEDERAL
UNIVERSITY

КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

KANTIAN JOURNAL

2025

Том 44
Vol.

№ 4

Калининград
Издательство Балтийского федерального
университета им. Иммануила Канта

Kaliningrad
Immanuel Kant Baltic Federal University
Press

2025

12+

Кантовский сборник. — 2025. — Т. 44, №4. — 208 с.

Kantian Journal, 2025, vol. 44, no. 4, 208 pp.

Интернет-адрес: http://journals.kantiana.ru/kant_collection/
URL: http://journals.kantiana.ru/kant_collection/

Издается с 1975 г.
Выходит 4 раза в год

Published since 1975
A quarterly periodical

Издание зарегистрировано в Федеральной службе
по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций.
Свидетельство о регистрации СМИ ПИ №ФС 77-65775 от 20 мая 2016 г.

Учредитель

Федеральное государственное автономное образовательное учреждение высшего образования
«Балтийский федеральный университет имени Иммануила Канта»
(236041, Россия, Калининград, ул. А. Невского, 14)

Established by

Immanuel Kant Baltic Federal University
(14 Aleksandra Nevskogo st., Kaliningrad, 236041, Russia)

Адрес редакции:

236001, Россия, Калининград, ул. Гайдара, 6
e-mail: kant@kantiana.ru

Editorial office address:

6 Gaidara st., Kaliningrad, 236001, Russia
e-mail: kant@kantiana.ru

Адрес издателя:

236041, Россия, Калининград, ул. А. Невского, 14

Адрес типографии:

236001, Россия, Калининград, ул. Гайдара, 6

© Балтийский федеральный университет
им. И. Канта, 2025

© Immanuel Kant Baltic Federal University,
2025

Редакционная коллегия

- Дмитриева Нина Анатольевна*, доктор философских наук, доцент, профессор, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград (Россия);
Московский педагогический государственный университет, Москва (Россия) — главный редактор;
- Чалый Вадим Александрович*, доктор философских наук, доцент, профессор, Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, Москва (Россия) — заместитель главного редактора;
- Бажанов Валентин Александрович*, доктор философских наук, профессор, Ульяновский государственный университет, Ульяновск (Россия);
- Байзер Фредерик С.*, доктор философии, профессор, Сиракьюсский университет, Сиракьюс (США);
- Белов Владимир Николаевич*, доктор философских наук, профессор, Российский университет дружбы народов им. П. Лумумбы, Москва (Россия);
- Васильев Вадим Валерьевич*, доктор философских наук, профессор, Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, Москва (Россия);
- Вуд Аллен*, доктор философии, профессор, Индианский университет, Блумингтон (США);
- Дёрфлингер Бернд*, доктор философии, профессор, Трирский университет, Трир (Германия);
- Загирняк Михаил Юрьевич*, д-р филос. наук, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград (Россия);
- Зильбер Андрей Сергеевич*, кандидат философских наук, Тюменский государственный университет, Тюмень (Россия) — ответственный секретарь;
- Кляйнгельд Паулин*, доктор философии, профессор, Гронингенский университет, Гронинген (Нидерланды);
- Копцев Иван Демьянович*, доктор филологических наук, профессор, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград (Россия);
- Круглов Алексей Николаевич*, доктор философских наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет, Москва (Россия);
- Крыштоп Людмила Эдуардовна*, д-р филос. наук, доц., проф., Российский университет дружбы народов им. П. Лумумбы, Москва (Россия);
- Мер Рудольф*, доктор философии, Грацский университет им. Карла и Франца, Грац (Австрия);
- Пушкарский Анатолий Геннадьевич*, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград (Россия) — ответственный секретарь;
- Разев Данил Николаевич*, доктор философских наук, доцент, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург (Россия);
- Румянцева Татьяна Герардовна*, доктор философских наук, профессор, Белорусский государственный университет, Минск (Белоруссия);
- Соболева Майя Евгеньевна*, доктор философских наук, профессор, Марбургский университет им. Филиппа, Марбург (Германия);
- Сорина Галина Вениаминовна*, доктор философских наук, профессор, Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова, Москва (Россия);
- Судаков Андрей Константинович*, д-р филос. наук, Институт философии Российской академии наук, Москва (Россия);
- Тиммерман Йенс*, доктор философии, профессор, Сент-Эндрюсский Университет, Сент-Эндрюс (Великобритания);
- Тремблэй Фредерик*, доктор философии, Софийский университет им. Св. Климента Охридского, София (Болгария);
- Уоткинс Эрик*, доктор философии, профессор, Калифорнийский университет, Сан-Диего (США);
- Чернов Сергей Александрович*, доктор философских наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет телекоммуникаций им. проф. М.А. Бонч-Бруевича, Санкт-Петербург (Россия);
- Штark Вернер*, доктор философии, профессор, Марбургский университет им. Филиппа, Марбург (Германия)

Editorial board

- Prof. Nina A. Dmitrieva*, Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad (Russia); Moscow State Pedagogical University, Moscow (Russia) — Editor-in-chief;
- Prof. Vadim A. Chaly*, Lomonosov Moscow State University, Moscow (Russia) — Deputy Editor-in-chief;
- Prof. Valentin A. Bazhanov*, Ulyanovsk State University, Ulyanovsk (Russia);
- Prof. Frederick C. Beiser*, Syracuse University, Syracuse (USA);
- Prof. Vladimir N. Belov*, RUDN University, Moscow (Russia);
- Prof. Sergey A. Chernov*, Bonch-Bruевич Saint Petersburg State University of Telecommunications, St. Petersburg (Russia);
- Prof. Bernd Dörflinger*, University of Trier (Germany);
- Prof. Pauline Kleingeld*, University of Groningen (the Netherlands);
- Prof. Ivan D. Koptsev*, Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad (Russia);
- Prof. Alexey N. Krouglov*, Russian State University for the Humanities, Moscow (Russia);
- Prof. Ludmila E. Krysh-top*, RUDN University, Moscow (Russia);
- Dr Rudolf Meer*, University of Graz (Austria);
- Anatoly G. Pushkarsky*, Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad (Russia) — Executive Secretary;
- Prof. Danil N. Razeev*, Saint Petersburg State University, St. Petersburg (Russia);
- Prof. Tatiana G. Rumyantseva*, Belarusian State University, Minsk (Belarus);
- Prof. Maja E. Soboleva*, University of Marburg (Germany);
- Prof. Galina V. Sorina*, Lomonosov Moscow State University, Moscow (Russia);
- Prof. Werner Stark*, University of Marburg (Germany);
- Prof. Andrei K. Sudakov*, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow (Russia);
- Prof. Jens Timmermann*, University of St Andrews (UK);
- Dr Frederic Tremblay*, Sofia University “St. Kliment Ohridski”, Sofia (Bulgaria);
- Prof. Vadim V. Vasilyev*, Lomonosov Moscow State University, Moscow (Russia);
- Prof. Eric Watkins*, University of California, San Diego (USA);
- Prof. Allen W. Wood*, Indiana University Bloomington (USA);
- Prof. Mikhail Yu. Zagirnyak*, Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad (Russia);
- Dr Andrei S. Zilber*, University of Tyumen, Tyumen (Russia) — Executive Secretary

СОДЕРЖАНИЕ

Статьи

Философия Канта

<i>Крыштон Л. Э. И. И. Шпальдинг и революция умонастроения И. Канта</i>	7
---	---

Кант: pro et contra

<i>Рожин Д. О. Трансцендентальный синтетизм В. Т. Круга и его рецепция В. Д. Кудрявцевым-Платоновым</i>	31
---	----

<i>Марчукова Е. С. Тезис Канта «Бытие не есть реальный предикат» в толковании Хайдеггера</i>	65
--	----

<i>Корниенко А. Г. Опыт современности в кантианской перспективе</i>	92
---	----

Неокантианство

<i>Фуэнтес С. Трансформация неокантианской теории восприятия в русской физиологии: Сеченов и Гельмгольц</i>	118
---	-----

<i>Дмитриева Н. А. Русский неокантианец о народном политическом идеале в евразийской перспективе</i>	154
--	-----

<i>Алексеев Н. Н., Дмитриева Н. А. Николай Алексеев: Происхождение политических идеалов русского народа</i>	177
---	-----

CONTENTS

Articles

Kant's Philosophy

- Krysh-top L. E.* Johann Joachim Spalding and Immanuel Kant's Revolution
in Disposition..... 7

Kant: pro et contra

- Rozhin D. O.* Transcendental Synthetism of W. T. Krug and its Reception
by V. D. Kudryavtsev-Platonov 31

- Marchukova E. S.* Kant's Thesis "Being Is Not a Real Predicate"
Interpreted by Heidegger 65

- Kornienko A. G.* The Experience of Modernity
from the Kantian Perspective 92

Neo-Kantianism

- Fuentes González S. A.* Transformation of Neo-Kantian Perception Theory
in Russian Physiology: Sechenov and Helmholtz 118

- Dmitrieva N. A.* A Russian Neo-Kantian on the People's Political Ideal
from the Eurasian Perspective..... 154

- Alexeyev N. N., Dmitrieva N. A.* Nikolai N. Alekseev: The Origin
of the Russian People's Political Ideals 177

Ссылки на оригинальные тексты Канта приводятся по изданию: Kant I. *Gesammelte Schriften* (Akademie-Ausgabe). Berlin, 1900 ff. — и оформляются в тексте статьи следующим образом: (AA 07, S. 578), где сначала цифрами указывается номер тома данного издания, а затем дается страница по этому изданию. Ссылки на «Критику чистого разума» оформляются по этому же изданию, например: (A 000) — для текстов из первого издания, (B 000) — для второго издания или (A 000 / B 000) — для фрагментов текста, встречающихся в обоих изданиях.

References to Kant's original texts (I. Kant. *Gesammelte Schriften* (Akademie-Ausgabe), Berlin 1900 ff.) are presented in the following form: *Siglum*, AA (Vol.-Number.), page[s], for example: (*MpVt*, AA 08, p. 264). Sigla index see here: http://www.kant-gesellschaft.de/de/ks/Hinweise_Autoren_2018.pdf (pp. 3-6). References to the *Critique of Pure Reason* are given as follows: (*KrV*, A 000) for the texts of the first edition, (*KrV*, B 000) for the texts of the second edition, and (*KrV*, A 000 / B 000) for fragments present in both editions.

ФИЛОСОФИЯ КАНТА

KANT'S PHILOSOPHY

УДК 1(091)

И. И. ШПАЛЬДИНГ
И РЕВОЛЮЦИЯ УМОНАСТРОЕНИЯ
И. КАНТАJOHANN JOACHIM SPALDING
AND IMMANUEL KANT'S REVOLUTION
IN DISPOSITIONЛ. Э. Крыштон¹L. E. Kryshtop¹

В кантоведении принято возводить учение Канта о революции умонастроения к учению о новом рождении в пиетизме. Наиболее полно основные положения данного направления были изложены в программных работах его основателя Ф. Я. Шпенера. Но между этими учениями, несмотря на некоторые черты сходства, также есть и существенные различия. Для учения Канта характерны сведение пользы религии к ее воздействию на нравственную сферу и поиски возможности морального истолкования всех основных догматических положений христианства. В пиетизме нельзя усмотреть основания для подобного подхода к религии. Кроме того, исходя из учения пиетизма о новом рождении не удастся объяснить трансформацию значения понятия *Gesinnung* (умонастроение), которую мы наблюдаем в «Религии в границах одного только разума». Есть достаточно оснований предполагать другой источник влияния на Канта в данном вопросе, а именно философско-теологические взгляды Шпальдинга на обращение (*Bekehrung*) и связанное с ним радикальное изменение в умонастроении, особенно отчетливо изложенные им в «Мыслях о ценности чувств в христианстве» (1761). Как ярчайший представитель неологии, Шпальдинг подчеркивает нравственное значение религии и ищет возможности морального толкования основ христианской веры, что гораздо ближе кантовскому подходу. Кроме того, в этой его работе понятие *Gesinnung* употребляется в значении, сходном с тем, которое в дальнейшем будет фигурировать в «Религии...» Канта. Сочинение Шпальдинга было хорошо известно Канту, что позволяет предположить

*Kant scholars traditionally trace the origin of Kant's doctrine of revolution in the disposition to the Pietist teaching on a new birth whose main tenets are most fully set forth in the programmatic works of its founder, Philipp Jakob Spener. However, in spite of some similarities between these teachings there are important differences between them. Chief of them is Kant's characteristic reduction of the usefulness of religion to its impact on the moral sphere and the search for the possibility of a moral interpretation of all the main Christian dogmas, an approach to religion for which there are no grounds in Pietism. Furthermore, it is impossible, proceeding from the Pietist teaching on a new birth, to explain the transformation of the concept of *Gesinnung* (disposition), which we find in *Religion Within the Bounds of Bare Reason*. There is enough evidence pointing to another influence on Kant in this issue, and that is the philosophical-theological views of Johann Joachim Spalding on conversion and the related radical change of heart, most clearly observed in *Thoughts on the Value of Feelings in Christianity* (1761). An outstanding representative of neology, Spalding stresses the moral significance of religion and seeks opportunities for a moral interpretation of the foundations of the Christian faith, an approach that is much closer to Kant's. Furthermore in this work the concept of *Gesinnung* is used in the meaning similar to that which would later appear in Kant's *Religion Within the Bounds of Bare Reason*. Spalding's book was well-known to Kant, such that it may well*

¹ Российский университет дружбы народов им. Патриса Лумумбы (РУДН им. Патриса Лумумбы), Россия, 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6. Поступила в редакцию: 05.09.2025 г.
doi: 10.5922/0207-6918-2025-4-1

¹ RUDN University.
6 Miklukho-Maklaya st., Moscow, 117198, Russia.
Received: 05.09.2025.
doi: 10.5922/0207-6918-2025-4-1

влияние первого на трансформацию значения понятия *Gesinnung*, наблюдаемую в кантовской философии.

Ключевые слова: Кант, Шпальдинг, Шпенер, пиетизм, неология, умонастроение, новое рождение, обращение, революция умонастроения

Одним из центральных понятий философии религии Канта является понятие революции умонастроения. Это понятие приобретает особую значимость лишь в «Религии в границах одного только разума», где тесно связано с понятием коренного зла, будучи во многом производным от него. Принято усматривать определенную преемственность между кантовским учением о революции умонастроения и учением о новом рождении в пиетизме (см., например: Bohatec, 1938, S. 331–335; Kobe, 2018). Такой подход, хотя и не лишен смысла, тем не менее неспособен объяснить две важные особенности. Во-первых, для пиетистов не было характерно сводить значение религиозной веры к нравственному воздействию на верующего и настаивать на исключительно моральном истолковании догматических положений христианства, что стало важной составляющей кантовской философии религии. Во-вторых, если принять гипотезу о преемственности, остается непроясненным появление в контексте рассмотрения радикального внутреннего преобразования человека понятия *Gesinnung*, переводимого на русский язык обычно как «умонастроение», поскольку в работах пиетистов оно, хотя и встречается, не имеет той специфической смысловой окраски, которую приобретает в «Религии...» Канта. В то же время обеим этим особенностям можно найти объяснение, если предположить иной источник кантовского вдохновения, не связанный напрямую с пиетистской версией лютеранства, а восходящий, напротив, к во многом враждебной пиетизму теологии Просвещения.

have influenced the transformation of the concept of *Gesinnung* observed in Kant's philosophy.

Keywords: Kant, Spalding, Spener, Pietism, neology, disposition, new birth, conversion, revolution in the disposition

The concept of revolution in the disposition is one of the central ones in Kant's philosophy of religion. It was not until *Religion within the Bounds of Bare Reason*, however, that it acquired special significance, being closely linked with and in many ways derived from the concept of the root evil. There is thought to be continuity between Kant's teaching on the revolution in the disposition and the teaching on a new birth in Pietism (see, for example, Bohatec, 1938, pp. 331-335; Kobe, 2018). This approach, though not devoid of meaning, fails to explain two important features. First, the Pietists were not inclined to reduce the significance of religious faith to its moral impact on the believer and to insist solely on the moral interpretation of Christian tenets, which was an important component of Kant's philosophy of religion. Secondly, if we accept the hypothesis of continuity, the appearance of the concept of *Gesinnung*, usually translated into English as *disposition*, remains unclear in the context of the radical inner transfiguration of the human being because, though it does occur in the works of Pietists, it does not acquire the specific connotation it has in Kant's *Religion*. At the same time both these features can be explained if we consider the possibility that Kant was inspired not directly by the Pietist version of Lutheranism but, on the contrary, by the theology of Enlightenment which is in many ways hostile to Pietism.

Революция умонастроения в философии Канта

Понятие «революция умонастроения» появляется в поздней работе Канта — «Религия в границах одного только разума» (1793). Здесь же мы наблюдаем и специфическую трансформацию, происходящую с понятием *Gesinnung*, которое употреблялось Кантом и ранее, однако только в этом сочинении начинает играть особую роль, становясь отдельным термином. Умонастроение определяется как «первое субъективное основание принятия максим» (AA 6, S. 25; Кант, 2024, с. 104), направленное «вообще на все употребление свободы» (Ibid.; Там же), то есть являющееся такой максимой, которая определяет принятие всех других максим. Оно лежит в основе нашего произволения, определяя, являются ли наши поступки нравственно добрыми или нравственно злыми. Именно в этом глубинном умонастроении Кант и усматривает присущую человеку и укорененную в его природе изначальную испорченность, наклонность ко злу, которую называет «коренным злом». Эта наклонность, таким образом, является основанием принятия максим, но сама не характеризует никакую отдельную максиму. Понятие коренного зла указывает лишь на извращенность сердца (самого основания внутренней сферы мотиваций человека), выражающуюся в перевернутом порядке иерархической подчиненности максим, когда вместо уважения к моральному закону для человека более важным становится мотив себялюбия. Именно такой человек, с перевернутым порядком максим, и будет считаться нравственно злым:

Следовательно, различие того, является ли человек добрым или злым, должно находиться не в различии мотивов, которые он принимает в свою максиму (не в этой ее материи), но в подчинении (ее форме): *какую из двух он делает условием другой*. Следовательно, человек (даже наилучший) зол уже только потому, что он переворачивает нравственный порядок мотивов в принятии их в свои максимы: [он] принимает в нее моральный закон наряду с

Revolution in the Disposition within Kant's Philosophy

The concept of “revolution in the disposition” crops up in Kant’s later work, *Religion within the Bounds of Bare Reason* (1793). It is here that we observe a peculiar transformation of the concept of *Gesinnung*, which Kant had used before but which acquired a special role of a distinct term in this work. Disposition is defined as “the first subjective basis for the adoption of maxims” (Rel, AA 6, p. 25; Kant, 2009, p. 26), directed towards “the entire use of freedom” (*ibid.*), i.e. a maxim that determines the use of all other maxims. This lies at the basis of our assumption, determining whether our acts are morally good or morally evil. It is to this inner attitude of mind that Kant attributes the “radical evil” inherent in man. This inclination is thus the ground for the adoption of maxims but does not characterise any specific maxim. The concept of “radical evil” merely points to the perversion of the heart (the foundation of human motivations) manifested in a perverted hierarchy of maxims, when the motive of self-love is put above respect for the moral law. Such a person with a perverted order of maxims is morally evil:

Therefore, the distinction as to whether the human being is good or evil must lie not in the distinction of the incentives that he admits into his maxim (not in the maxim’s matter), but in their subordination (in the maxim’s form): which of the two he makes the condition of the other. Consequently the human being (even the best) is evil only because he reverses the moral order of the incentives in admitting them into his maxims: he does indeed admit the moral law into his maxims, alongside the law of self-love; but when he becomes aware that one cannot subsist alongside the other, but that one must be subordinated to the other as its supreme condition, he makes the incentive

себялюбием, но так как он осознает, что одно не может сосуществовать с другим, но одно должно подчиняться другому как своему *высшему условию*, он делает мотивы себялюбия и его склонности условием следования моральному закону, тогда как скорее последнее как высшее условие удовлетворения первого должно приниматься во всеобщую максиму произволения как единственный мотив (AA 6, S. 36; Кант, 2024, с. 116–117).

В то же время Кант полагает, что человек способен на преобразование, которым и является революция умонастроения. Под революцией умонастроения при этом понимается твердое намерение не отклоняться больше никогда в своих максимах от морального закона. Такой переворот может быть только интеллигибельным и произойти только единовременно. Но претворение этого интеллигибельного переворота сердца в жизнь в чувственно воспринимаемом мире не может свершиться так же, в один миг. Это постоянный процесс постепенного, но неустанного изменения, в ходе которого привычки к добродетели должны заменить привычки к пороку. Это своеобразное разворачивание вовне, в мире эмпирическом, того зародыша, который уже состоялся внутри, в мире интеллигибельном. Такое неукоснительное претворение в жизнь реформирования своего эмпирического характера вменяется человеку в обязанность.

В контексте рассмотрения возможной для человека революции умонастроения Кант не только высказывает идеи, близкие по смыслу библейскому «новому рождению» и «облачению в нового человека», но и использует традиционную библейскую терминологию (см.: Bohatec, 1938, S. 327–328), а также прямо ссылается на соответствующий библейский фрагмент о новом рождении из третьей главы Евангелия от Иоанна (Ин. 3: 5–7). Это является вполне правомерным основанием для проведения определенных параллелей и установления значительной преемственности между кантовским учением о революции умонастроения и учением о новом рождении пиетистов.

of self-love and its inclinations the condition of compliance with the moral law—whereas, on the contrary, the latter should be admitted into the universal maxim of the power of choice as the supreme condition of the gratification of the former and as the sole incentive (*Rel*, AA 6, p. 36; Kant, 2009, p. 40).

At the same time Kant believes the human being to be capable of transfiguration, or a revolution in the disposition. By “revolution in the disposition” he means a firm resolution never to deviate from the moral law in one’s maxims. Such a revolution can only be thus intelligible and has to take place at one stroke. But the implementation of this intelligible change of heart in the sensually perceived world cannot take place at once. It is an ongoing process of gradual and tireless change whereby virtuous habits must replace evil ones. It is an unfolding in the empirical world of the embryo which has already come into being inside, in the intelligible world. Such unstinting work to implement the reform of one’s empirical character is the duty of the human being.

In considering the possibility of the human being’s changing his disposition, Kant does not only express ideas close to the biblical “new birth” and conversion into a new man but uses traditional biblical terminology (see Bohatec, 1938, pp. 327–328), and directly cites the relevant biblical fragment about a new birth in the third chapter of the Gospel of John (3: 5–7). This provides a legitimate ground for drawing certain parallels and establishing significant continuity between Kant’s doctrine of the revolution in disposition and the Pietist teaching on a new birth.

Учение о новом рождении в пиетизме

Само понятие «новое рождение» (*Wiedergeburt*) не является исключительно пиетистским. Оно восходит к новозаветным текстам и прочно входит в христианскую традицию всех конфессий и деноминаций. Чаще всего оно связывается с посланиями ап. Павла и Евангелием от Иоанна (Ин. 3: 5–7). Как раз на стих Евангелия от Иоанна ссылается и Кант. Тем не менее само слово «новое рождение» (παλιγγενεσία, regeneration, *Wiedergeburt*) в форме существительного используется в Новом Завете лишь дважды — в Послании ап. Павла к Титу (Тит. 3: 5) и Евангелии от Матфея (Мф. 19: 28). Во всех остальных случаях, в том числе в Евангелии от Иоанна (Ин. 3: 5–7) применяются близкие по смыслу глагольные формы. Все эти фрагменты отсылают к крещению и связанному с ним обращению, а также предвещаемому последующему воскресению. Наиболее полное представление богословского основания учения о новом рождении мы находим в Послании ап. Павла к Римлянам (Рим. 6: 3–11): уверовавший в Иисуса Христа крестится посредством воды и Духа, тем самым приобщаясь к крестной смерти искупителя и умирая для греха; приобщившись к смерти Христа, человек получает возможность с Ним же воскреснуть уже для жизни вечной. Последнее и знаменует собой новое рождение. Таким образом, учение о новом рождении не рассматривалось отдельно от крещения и веры в спасение, дорогу к которому открывало крещение, и только оно. В таком виде оно присутствовало и в лютеранстве. Тем не менее сегодня принято считать, что у пиетистов учение о новом рождении начинает играть особую роль.

В наше время пиетизм понимается крайне широко и разнообразно. Это приводит к необходимости конкретизировать тот вид пиетизма, с которым мы сталкиваемся в XVII–XVIII вв. в немецких землях, называя его классическим пиетизмом (см. об этом: Крыштоп, 2020, с. 80–88). Основателем этого лютеранского духовного течения считается Ф. Я. Шпенер (1635–1705), а ос-

New Birth Teaching in Pietism

The concept of “new birth” (*Wiedergeburt*) is not exclusively Pietist. It goes back to New Testament texts and is embedded in the Christian tradition of all the confessions and denominations. It is most frequently connected with the epistles of St. Paul and the Gospel of John (3: 5-7). Kant refers to the latter. However, the word “new birth” (παλιγγενεσία, regeneration, *Wiedergeburt*) is used in the New Testament only twice, as a noun, in Paul’s epistle to Titus (3: 5) and in the Gospel of Matthew (19: 28). In all the other cases, including John 3: 5-7, verbal forms of similar meaning are used. All these cases are directly linked with baptism and concomitant conversion as well as with the promised subsequent resurrection. The most complete theological grounding of the teaching on new birth is presented in St. Paul’s epistle to the Romans (6: 3-11): Those who believe in Jesus are baptised through water and the Spirit thus, being united to the redeemer’s death and dying to sin; by being united with Christ’s death human being gains an opportunity to be resurrected for eternal life together with Him. The latter signifies a new birth. Thus, the teaching on a new birth was not separated from baptism and faith in salvation, the road toward which was opened by baptism and nothing else. It was in this form that it was present in Lutheranism. Even so, the prevailing view today is that the teaching on a new birth starts to play a special role in Pietism.

Today Pietism is interpreted broadly and in many different ways. This makes it necessary to define more concretely the variety of Pietism that was current in the seventeenth and eighteenth centuries in German lands, calling it classical Pietism (see Kryshstop, 2020, pp. 80-

новые линии данного направления мысли достаточно полно и четко выражаются в программной работе этого мыслителя — «*Pia Desideria*» (1675). Данное направление изначально пронизано духом стремления к новой реформации, возрождению дела Лютера, вызволившего некогда христиан из духовного рабства Римско-католической церкви (сравниваемой с новым Вавилоном). При этом предполагалось, что заложенные Лютером основания так и не были до конца претворены в жизнь из-за постигшего лютеранскую церковь кризиса, преодолеть который возможно лишь обратившись к подлинному учению Христа и отнесясь от заблуждений и суеверий. Одним из главных суеверий считалась при этом вера в возможность обретения спасения при помощи выполнения одних лишь внешних культовых действий, что связывалось с католическим принципом *ex opere operato*. Такая вера возвращает инструментальное отношение верующих к таинствам и духовным практикам, так как, будучи уверенными в том, что они действительны сами по себе, верующие нередко считают необходимым и достаточным для спасения само их внешнее исполнение, а не внутреннюю настроенность людей, их принимающих или в них участвующих. В противоположность этому Шпенер и его последователи подчеркивали важность внутренней благочестивой настроенности верующего, собственно его веры, что и стало основанием для названия данного направления (от лат. *pietas* «благочестие»). В этом пиетисты усматривали верность основополагающему лютеранскому принципу *sola fide* («только верой») и связанного с ним принципа *sola gratia* («только благодатью»).

Божественная благодать даруется человеку только по его искренней вере в искупительную жертву Христа, но методы наполнения Святым Духом по этой вере у пиетистов весьма разнообразны. К ним относятся различные богослужебные практики, важное место занимают молитва и чтение Священного Писания. Но первостепенное значение имеет таинство крещения, в котором человек только и может обре-

88). The founder of this Lutheran religious trend is considered to be Philipp Jakob Spener, and the main features of this current of thought are fully and succinctly set forth in his programmatic work, *Pia Desideria* (1675). This trend was influenced from the start by the drive towards a new reformation, the revival of the cause of Luther who had liberated the Christians from the spiritual slavery of the Roman Catholic Church (compared to the New Babylon). The assumption was that the foundations laid down by Luther were never fully implemented because of the crisis that assailed the Lutheran church, the crisis that could only be overcome by turning to Christ's true teaching and casting aside delusions and prejudice. One of the main prejudices was thought to be the faith in the possibility of attaining salvation by following external rituals in line with the Catholic principle of *ex opere operato*. Such faith fosters an instrumental attitude to sacraments and spiritual practices since believers, being convinced that they are effective in themselves, often think that it is necessary and sufficient for salvation to go through the motions, as opposed to being inwardly committed to them and involved in them. By contrast, Spener and his followers stressed the importance of inner pious feelings of the believer, the actual faith, which gave the trend its name (derived from the Latin *pietas*, or piety). Pietists considered this to be a sign of adherence to the fundamental Lutheran principle of *sola fide* (only by faith) and the related principle of *sola gratia* (only by grace).

Divine grace is vouchsafed only to those who sincerely believe in Christ's redemptive death, but with the Pietists the methods of filling with the Holy Spirit vary a great deal. These include various liturgical practices in which prayer and reading of the Holy Scripture figure prominently. But the most

сти «новое рождение» (Spener, 1706, S. 47). Именно в этом таинстве происходит заключение вечного завета с Богом. Со стороны Бога этот завет оказывается заветом благодати, со стороны верующего — заветом веры и доброй совести (Ibid., S. 53). Таким образом, подчеркивается, что человек обязуется прикладывать все свои силы для того, чтобы не грешить, что и является естественным следствием его веры в Бога, но никак не условием его спасения и не причиной обретения благодати. Человек, верующий в истинного Бога, не может не любить Его и не быть Ему благодарным за все свое существование. Грех же воспринимается как оскорбление Бога и несоединим с любовью и благодарностью к Нему. Именно так в эпоху раннего Просвещения не только пиетистами, но и во многом противоборствовавшими с ними вольфианцами во главе с самим Хр. Вольфом понимался «страх Божий», являющийся основанием добродетельных поступков. Такой «страх» назывался иначе «детским» и считался происходящим из нежелания человека как ребенка Божия оскорбить и расстроить своего небесного Отца. Такой страх, который один и может быть основанием подлинной добродетельности, противопоставлялся «рабскому страху», подразумевавшему страх наказаний (и, как его оборотную сторону, стремление к наградам) в качестве основания совершаемых поступков.

Крещение при этом воспринималось как необходимое условие возможности вступления в христианскую жизнь и связанного с этим обновления. Крещение является единовременным действием, в результате которого человеку дается божественная благодать на его дальнейшее христианское возрастание. Как и любое таинство, само крещение необратимо. Новое рождение же — это последующий процесс развития этой благодати, который, в свою очередь, может быть обратимым (благодать может и уменьшаться). Таким образом, новое рождение понимается процессуально и свершается не единовременно, не один раз на всю жизнь.

Некоторые исследователи высказывали мне-

important ritual is baptism in which alone man is “born again” (Spener, 1706, p. 47). This sacrament seals the eternal covenant with God. From the standpoint of God it is a testament of grace and, from the standpoint of the believer, a pledge of faith and good conscience (*ibid.*, p. 53). This stresses the human obligation to strive not to sin, which is a natural consequence of human faith in God, but it is emphatically not a condition of his/her salvation or the cause of obtaining Grace. The human being who believes in the true God cannot but love Him and be grateful to Him for all his/her existence. Sin is perceived as an insult to God and is incompatible with love and gratitude to Him. This was how, in the epoch of early Enlightenment, the “fear of God”, which is the foundation of virtuous acts, was understood not only by the Pietists but also by the followers of Christian Wolff who opposed them in many ways. Such “fear”, also called “child’s” fear, was attributed to the reluctance of a human being, as God’s child, to insult or upset their heavenly Father. Such fear, which alone can be the basis of true virtue, was contrasted with “slavish fear”, which implied fear of punishment (and, as its opposite face, the craving for reward) as the basis of actions.

Baptism was seen as the precondition for entering into Christian life and the resulting renewal. Baptism is a one-time act which confers divine grace on the human being’s further Christian development. Like any sacrament, baptism is irreversible. The new birth is the subsequent process of the development of grace which, in turn, may be reversible (grace may diminish). Thus, the new birth is a process and is not a once-in-a-lifetime event.

Some investigators believe that the concept of a new birth is central to Spener’s

ние, что понятие нового рождения является центральным для учения Шпенера и отличает пиетистов от приверженцев лютеранской ортодоксии, так как замещает традиционное лютеровское учение об оправдании. Наиболее ярким представителем этой позиции является М. Шмидт (Schmidt, 1951b; 1969b, S. 129–168; 1951a, S. 17–30; 1969a, S. 169–194; 1970, S. 9), для которого она стала лейтмотивом всех его исследований пиетизма. Однако при ближайшем рассмотрении эта точка зрения оказывается несостоятельной. Так, Шпенер не только не опускает учение об оправдании в его лютеранской версии, но, напротив, подчеркивает его первостепенную значимость для истинной христианской веры (Spener, 1686, S. 62–63). Кроме того, и само понятие *Wiedergeburt*, и близкие ему понятия (например, *neuer Geburt*) используются Шпенером крайне редко. В его программной работе «*Pia Desideria*» этот термин употребляется только трижды. Нет этого термина и в цикле проповедей 1676/77 г. под общим заглавием «Необходимость и возможность деятельного христианства» («*Des tätigen Christentums Notwendigkeit und Möglichkeit*»), которые во многом могут рассматриваться как расширенный комментарий к «*Pia Desideria*» (см.: Wallmann, 2010, S. 50–51).

Немного чаще соответствующие понятия встречаются в поздних проповедях Шпенера, что рождает попытки провести водораздел между ранним и поздним этапами его творчества. Однако и этот подход также представляется весьма проблематичным. Особого внимания в этом отношении заслуживает цикл проповедей 1691–1694 гг. под общим названием «Особой важности положение о новом рождении» (Spener, 1694). Именно здесь мы находим самое подробное описание нового рождения, как его видят пиетисты, а именно как состоящего из трех компонентов: пробуждение веры (посредством благодати), прощение грехов, сотворение новой природы человека (см., например: *Ibid.*, S. 150–151). Такое представление о новом рождении повторяется и в других работах Шпенера. Тем не менее и в этом цикле, несмотря на его название, самому новому рождению уде-

teaching which distinguishes Pietists from the adherents of Lutheran orthodoxy because it supplants the traditional Lutheran teaching of justification. The most notable proponent of this view is Martin Schmidt (1951b, pp. 70-112; 1969b, pp. 129-168; 1951a, pp. 17-30; 1969a, pp. 169-194; 1970, p. 9), for whom it was the *leitmotif* of all his studies of Pietism. However, on closer inspection this point of view is untenable. Thus, Spener (1686, pp. 62–63), far from omitting the teaching on justification in its Lutheran version, on the contrary stresses its primary significance for true Christian faith. Indeed, Spener very rarely uses the concept of *Wiedergeburt* and related concepts (for example, *neuer Geburt*). The term is used only three times in his programmatic work *Pia Desideria*. Nor does the term appear in his 1676/77 cycle of sermons under the common heading *The Necessity and Possibility of Active Christianity (Des tätigen Christentums Notwendigkeit und Möglichkeit)* which in many ways can be seen as an extended commentary to *Pia Desideria* (see Wallmann, 2010, pp. 50-51).

Corresponding terms occur a little more often in Spener's later sermons, prompting attempts to draw a distinction between the early and late stages of his work. But this approach is also highly problematic. The cycle of sermons under the common heading *A Particularly Important Proposition on New Birth (1691–1694)* (Spener, 1694) contains the most detailed description of new birth as seen by the Pietists, i.e. consisting of three components: awakening of faith (through grace), forgiveness of sins, and the creation of man's new nature. This concept of new birth is repeated in Spener's other works (see, for example, *ibid.*, pp. 150-151). Yet even this cycle, in spite of its heading, pays very little

ляется весьма незначительное внимание. Из 66 проповедей только 5 посвящены непосредственно новому рождению. Во всех остальных речь идет скорее о его плодах, то есть о том, каким должен быть преображенный человек. Таким образом, основной акцент переносится Шпенером с самого нового рождения на его результат — нового человека, в которого должен претвориться индивид, что ничем принципиально не отличается от более ранних работ Шпенера (Wallmann, 2010, S. 53–54). Вместе с этим отпадает и основание утверждать, что в пиетизме понятие нового рождения приобретает какое-то особое значение, становясь центральным и структурообразующим.

Как бы то ни было, некоторое сходство между позицией Канта и учением пиетистов можно усмотреть. Безусловно важным является то, что, как и пиетисты, Кант настаивает на первостепенной значимости внутренних мотивов. Однако акцент у него явным образом переносится в сферу нравственного, чего мы не видим у пиетистов. Фактически в философии религии Канта мы видим моральное толкование этой, самой по себе для лютеранской традиции не новой, идеи недостаточности внешнего и первостепенной важности внутреннего. Для того чтобы наши поступки были моральными, недостаточно, чтобы они были сообразны долгу, необходимо, чтобы они вытекали из правильной внутренней мотивации. И для Канта правильная мотивация заключается уже не в вере в спасительную жертву Христа, а в уважении к моральному закону.

Учение И. И. Шпальдинга об обращении и изменении умонастроения

Источником влияния на Канта в отношении его учения о революции умонастроения вполне могла быть неология, а конкретнее — патриарх этого философско-теологического направления И. И. Шпальдинг. Неология получила свое название от двух древнегреческих слов — νέος (новый) и λόγος (слово, учение) — и дословно переводится как «новое учение». Это

attention to new birth itself. Of the 66 sermons only five are devoted to new birth. All the other sermons look rather at its fruits, i.e. at what the converted human being should be like. Thus, Spener shifts the accent from new birth to its result, the new human being which the individual should become, which is not fundamentally different from Spener's earlier works (Wallmann, 2010, pp. 53-54). This strikes the bottom from under the claim that in Pietism the concept of new birth acquires some new meaning and becomes central and structure-forming.

Even so, some similarity between Kant and the Pietists can be discerned. It is undeniably important that both the Pietists and Kant insist on the primary significance of inner motives. However, Kant, unlike the Pietists, clearly shifts the emphasis to the moral sphere. In fact, Kant's philosophy of religion offers a moral interpretation of the old Lutheran idea that the external is insufficient and the internal is primary. For our acts to be moral it is not enough that they should conform to duty; they should have the right inner motivation. For Kant, the right inner motivation lies not in the faith in Christ's redemptive death, but in respect for the moral law.

Spalding's Doctrine of Conversion and Change of Disposition

The source of the influence on Kant's teaching on the revolution in disposition may well have been neology, specifically the patriarch of this philosophical and theological trend, Johann Joachim Spalding. Neology took its name from two Greek words: νέος (new) and λόγος (word, teaching), the literal translation being "new teaching". This appellation fully reflects the main idea of this trend which tried to take a new look at

название полностью отражает основную направленность представителей этого течения, которые пытались предложить новый взгляд на христианское вероучение, соответствующий, по их мнению, потребностям времени. К этому течению ощущали себя причастными помимо Шпальдинга также И. С. Землер, А. Ф. В. Зак, И. Ф. В. Иерузалем, В. А. Теллер и многие другие видные представители теологии Просвещения, в силу чего понятия «неология» и «теология Просвещения» нередко отождествляются.

Философско-теологическое течение неологии было крайне неоднородным (см.: Beutel, 2009, S. 115–146). Тем не менее можно выделить одну черту, бесспорно объединяющую всех его представителей. В религиозной вере они подчеркивали то воздействие, которое она оказывает на нравственное совершенствование человека; именно это воздействие считалось первостепенно значимым, все остальное отходило на второй план или же вовсе считалось избыточным. Из догматических положений принимались только те, которые могли быть истолкованы как способствующие нравственному возрастанию верующего, все остальное признавалось ложным или, по крайней мере, нуждающимся в дополнительном прояснении и исключалось из программ проповедей и религиозного воспитания.

Фактически у неологов мы видим акцент на тесной взаимосвязи нравственности и религии и попытки представить моральное толкование всех основных догматических положений христианского вероучения. Такой подход к христианству гораздо ближе кантовскому, нежели тот, который предлагали пиетисты. Кроме того, следует обратить внимание и еще на одно явное преимущество поиска оснований учения Канта о революции умонастроения в философско-теологических взглядах представителей неологии, в особенности у Шпальдинга. Учение пиетизма о новом рождении помогает объяснить саму идею радикального переворота во внутренней мотивации, которая, как мы показали выше, не является собственно пиетистской и по

the Christian faith purportedly to be in tune with the times. In addition to Spalding, many prominent representatives of Enlightenment theology, including Johann Salomo Semler, August Friedrich Wilhelm Sack, Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem and Wilhelm Abraham Teller, identified themselves with this current, owing to which the concepts of “neology” and “theology of Enlightenment” are often used interchangeably.

The philosophical and theological trend of neology was highly heterogeneous (see Beutel, 2009, pp. 115-146). However, we can single out one feature that is shared by all its representatives. In religious faith, they stressed the impact it had on the human being’s moral improvement; its impact was thought to be primary, all the rest was secondary and even superfluous. Of the dogmatic tenets, only those were accepted which could be interpreted as contributing to the believer’s moral growth, while all the rest was dismissed as false or needing clarification and was struck out of the programmes of sermons and religious education.

In fact, neologists stressed the close interconnection between morality and religion and tried to interpret all the main Christian dogmas in moral terms. This approach to Christianity was much closer to Kant’s than the approach advocated by the Pietists. We should draw attention to one more obvious advantage of the search for the foundations of Kant’s doctrine of the revolution in disposition in the philosophical-theological views of the representatives of neology, especially Spalding. The Pietists’ teaching on a new birth helps to explain the very idea of a radical turn in inner motivation which, as shown above, is not strictly speaking solely Pietistic and can just as well be present in other strands of the Lutheran (and not only Lutheran) tradition. However, it does not explain the appearance,

этой причине в равной степени может присутствовать и в других направлениях лютеранской (и не только лютеранской) традиции. Оно не позволяет объяснить появление в этом контексте понятия «умонастроение», а точнее, той его смысловой трансформации, которая появляется у Канта, но такое объяснение можно получить при обращении к взглядам Шпальдинга.

Понятие «умонастроение» сегодня считается специфически кантовским. И действительно, этот перевод используемого в оригинальном немецком тексте понятия *Gesinnung* до сих пор применялся только в контексте кантовской философии. При этом считалось, что данное понятие хотя и употреблялось ранее в немецких философских и теологических текстах, а также самим Кантом в его докритических и критических сочинениях до «Религии...», однако не имело специфической терминологической окраски и было просто синонимом сходных по значению понятий (*Absicht, Denkungsart* и др.). Такое объяснение уже давно стало своего рода общим местом в исследованиях кантовской философии религии. Вместе с тем часто упускается из виду, что данная трансформация значения понятия *Gesinnung* стала происходить еще задолго до кантовской «Религии...» в сочинениях Шпальдинга.

Шпальдинг в свое время в среде немецких просветителей был одной из наиболее известных и уважаемых фигур. Сегодня его имя известно лишь небольшому числу специалистов в области философии и теологии немецкого Просвещения. В последние десятилетия его взгляды стали привлекать большее внимание, однако оно по-прежнему остается весьма избирательным.

Исследования творчества Шпальдинга проводятся по двум во многом независимым друг от друга направлениям. В области истории протестантской теологии он привлекает большое внимание как один из ярчайших представителей теологии Просвещения. Но эти исследования в основном акцентируют внимание на те аспекты творчества Шпальдинга, которые выделяют его именно как неолога (Beutel, 2003;

in this context, of the concept of “disposition”, or rather, its semantic transformation by Kant, an explanation that can be obtained by turning to the views of Spalding.

Today the concept of “disposition” is associated with Kant. And indeed, this translation of the German concept of *Gesinnung* has up until now been used only with regard to Kantian philosophy. Although the concept had been used earlier in German philosophical and theological texts, as well as by Kant in pre-critical and critical works before *Religion within the bounds of bare reason* it was not considered to be a term and was just a synonym of words with similar meanings (*Absicht, Denkungsart* etc.). This was a standard explanation in the studies of Kant’s philosophy of religion. And it is often forgotten that the transformation of the meaning of *Gesinnung* began to take place long before Kant’s *Religion* in the works of Spalding.

In his time Spalding was one of the best known and highly regarded figures in German Enlightenment. But today his name is known only to a small number of specialists in the philosophy and theology of German Enlightenment. The past few decades have seen a revival of interest in his views, but the interest is still very selective.

Research of Spalding’s work follows two largely separate paths. In the field of the history of Protestant theology he attracts considerable attention as one of the most brilliant representatives of Enlightenment theology. However, this research is focused mainly on those aspects of Spalding’s work which highlight his contribution to neology (Beutel, 2003; 2006a; 2006b; 2014 and others). Historians of philosophy concentrate on the study of his *Reflections on the Destination of Man* which triggered one of the most important debates among German Enlighteners on the mission of the human being and its cognisability, and was an important factor

2006а; 2006б; 2014 и др.). Историки философии по большей части концентрируются вокруг изучения его сочинения «Размышление о предназначении человека», легшего в основание одной из ведущих дискуссий в среде немецких просветителей о предназначении человека и его познаваемости, а также существенно повлиявшего на переход от пессимистической антропологии лютеранской ортодоксии к более оптимистическому взгляду на природу человека (Schollmeier, 1967; Tippmann, 2011; Raatz, 2014; Macor, 2012; 2013а и др.).

Сочинение «Размышление о предназначении человека», бесспорно, занимает центральное место в наследии Шпальдинга, но не исчерпывает все богатство разнообразной палитры его взглядов. Из-за акцентирования внимания только лишь на этой стороне его философско-теологического творчества все остальные не только затемняются, но и предстают в несколько искаженном свете. «Размышление о предназначении человека» впервые было опубликовано в 1748 г. и в дальнейшем претерпело множество переизданий, существенно расширившись в объеме (с 26 до 244 страниц). При этом в последнем переиздании данного сочинения, вышедшем в 1794 г., принято усматривать сильное влияние кантовской практической философии. Параллельно такое влияние обнаруживается и в самой поздней работе Шпальдинга — «Религия, дело человека» (1797) (см.: Hinske, 1994, S. 139). В этой связи помимо общей направленности его размышлений исследователи обычно отмечают появление у Шпальдинга понятия «максима», большее внимание к понятию нравственного закона и др. В этот же ряд попадает и понятие *Gesinnung*, которое якобы только в поздних работах Шпальдинга приобретает явно кантовское звучание. И если в отношении других аспектов усмотрение влияния Канта на Шпальдинга вполне оправданно, то в отношении понятия *Gesinnung* у нас нет никаких оснований полагать, что Шпальдинг пришел к своей концепции переворота умонастроения (крайне близкого Канту) вслед за Кантом или под его непосредственным влия-

in the transition from the pessimistic anthropology of the Lutheran orthodoxy to a more optimistic view of the human being's nature (Schollmeier, 1967; Tippmann, 2011; Raatz, 2014; Macor, 2012; 2013а and others).

Reflections on the Destination of Man certainly is central to Spalding's legacy, but it does not reflect the rich palette of his views. The accent only on this aspect of his philosophical-theological work overshadows and somewhat skews the other aspects. *Reflections on the Destination of Man* was published in 1748, went through multiple editions and was considerably enlarged (from 26 to 244 pages). The last edition produced in 1794 is thought to have been heavily influenced by Kant's practical philosophy. By the same token, such influence has been found in Spalding's last work, *Religion, Man's Vocation*, published in 1797 (see Hinske, 1994, p. 139). In this connection, apart from the general direction of his reflections, researchers also note the appearance of the new concept of maxima, greater attention to the concept of the moral law, etc. The same applies to the concept of *Gesinnung* which allegedly acquires a distinctly Kantian ring only in his later works. Whereas with regard to other aspects, asserting Kant's influence on Spalding is justified, with regard to the concept of *Gesinnung* there are no grounds for claiming that Spalding arrived at his concept of revolution of disposition (which is very close to Kant's) after Kant or under his immediate influence. Indeed, considering that the concept appears in Spalding's works much earlier than Kant's *Religion* the reverse may well be the case.

The clearest and most detailed exposition of Spalding's views on the revolution in the human being's disposition is found in his work *Thoughts on the Value of Feelings in Religion* (1761), whereas in *Reflections on the Destination of Man* the subject is passed over in silence. This may be one of the

янием. А учитывая тот факт, что эта концепция появляется в сочинениях Шпальдинга намного раньше выхода в свет кантовской «Религии...», можно предположить, что влияние здесь было скорее обратное.

Свой взгляд на совершающийся в человеке переворот умонастроения Шпальдинг наиболее отчетливо и подробно представляет в сочинении «Мысли о ценности чувств в христианстве» (1761) и обходит молчанием в «Размышлении о предназначении человека». Само по себе это может быть одним из факторов того, почему эта крайне интересная и важная сторона философско-теологических взглядов Шпальдинга до сих пор остается незамеченной, поскольку, как уже отмечалось выше, из всего комплекса сочинений Шпальдинга чаще всего говорят лишь о «Размышлении о предназначении человека», тогда как сам факт существования других работ малоизвестен и уж тем более мало кто обращается сегодня к изучению их содержания. Но совершенно иной была ситуация в 1760–1780-х гг. Как и другие сочинения Шпальдинга, «Мысли...» были очень популярны, хорошо известны (в том числе и Канту (Macor, 2013b, S. 116)) и несколько раз переиздавались (в 1764, 1769, 1773 и 1784 гг.).

Как и многие другие работы Шпальдинга, с каждым новым изданием это сочинение становилось все толще и толще. В результате четвертое издание, завершенное фактически в 1772 г., но датированное 1773 г., было уже без малого в два раза объемнее первого, составляя 352 страницы против первоначальных 182. В то же время мы не сможем найти в нем каких-то существенных изменений взглядов Шпальдинга. Очередное издание расширялось за счет некоторых дополнений, более развернутых разъяснений, но не вносило ничего принципиально нового в основное содержание работы. Не изменилась и структура сочинения.

Ключевой темой этого сочинения являются чувства, а конкретнее — то значение, которое они имеют для религии. Параллельно поднимается вопрос и об их значении для морали,

reasons why this exceedingly interesting and important aspect of Spalding's philosophical-theological views still goes unnoticed because, as mentioned above, of the whole body of Spalding's works only *Reflections on the Destination of Man* is discussed more frequently while other works are little known, let alone studied. The situation was radically different in the 1760s–1780s. *Thoughts*, like other works of Spalding, were widely popular and well known, including the works of Kant (see Macor, 2013b, p. 116), and went through several editions (1764, 1769, 1773 and 1784).

Like many other works of Spalding, *Thoughts on the Value of Feelings in Religion* grew thicker and thicker with each new edition. As a result, the fourth edition, practically completed in 1772, but dated 1773, was almost twice the size of the first one (352 pages versus 182). However, one does not find any substantive changes of Spalding's views. Subsequent editions were enlarged by additions and more detailed clarifications without any fundamental changes in the core content of the work. Nor did the structure of the work change.

The key topic of this work is feelings, more specifically, their significance for religion. Along with this the question of their significance for morality is raised, which Spalding invariably closely links with religious faith. The book was a reaction of Spalding, who championed moderate Enlightenment in all his works, to the rapid spread of Pietist sentiments of a mystical variety, as manifested in the emphasis on constancy and conversion. Nevertheless, it should be borne in mind that Spalding was among the initiators of the discussion on the role of feelings which would become one of the main topics of German Enlightenment in the last third of the eighteenth century. The book is the first in a series of philosophical-

которая у Шпальдинга неизменно рассматривается в тесной связи с религиозной верой. Написание данной работы стало непосредственной реакцией Шпальдинга, отстаивающего во всех своих сочинениях (как более ранних, так и более поздних) позиции умеренного Просвещения, на широкое и быстрое распространение пиетистских настроений мистической направленности, что выражалось в видах набожности, в которых акцент делался на неустанное покаяние и обращение. Тем не менее стоит также учитывать, что в данном случае Шпальдинг стоит у истоков дискуссии о роли чувств, которая станет одной из основных тем немецкого Просвещения в последней трети XVIII в. Это сочинение открывает череду собственно философско-теологических работ Шпальдинга, создавая солидный задел для более поздних его работ (Beutel, 2005a, S. XXVIII) и являясь решающей вехой между «Размышлением о предназначении человека» и поздней работой «Религия, дело человека» (Beutel, 2005b, S. V).

«Мысли...» вызвали большой резонанс. Во многом этому поспособствовал интерес, проявленный к нему издателем «Всеобщей немецкой библиотеки» Ф. Николаи. Рецензия на второе издание этого сочинения была написана известным в среде просветителей теологом, сторонником неологии Ф.Г. Резевицем. Она открывала первый номер издания «Всеобщей немецкой библиотеки», вышедший в 1765 г. Рецензент кратко излагал основные идеи сочинения, указывая при этом также, какие части работы претерпели существенные изменения в сравнении с первым изданием. Общая оценка сочинения была подчеркнута положительной, если не сказать больше — хвалебной. Резевиц отметил скромность автора в изложении, а также ясность и благородство его стиля, соответствующие достоинству самого предмета. Он прямо высказывал пожелание, чтобы «все теологические сочинения... строились по этому образцу» (Resewitz, 1765, S. 4). В 1770 г. Резевиц подготовил для «Всеобщей немецкой библиотеки» рецензию на третье издание этой работы, которая также была положительной (Resewitz,

theological works, creating a solid basis for his later works (Beutel, 2005a, p. XXVIII) and revealing the decisive landmark between *Reflections on the Destination of Man* and the later work *Religion, Man's Vocation* (Beutel, 2005b, p. V).

Thoughts on the Value of Feelings in Religion had great resonance, not least due to the interest shown in it by the publisher of the "Allgemeine deutsche Bibliothek", Frederick Nicolai. The second edition of the work was reviewed for the first issue of "Allgemeine deutsche Bibliothek", which appeared in 1765 at the hands of Friedrich Gabriel Resewitz, a well-known Enlightenment theologian and advocate of neology. The review opened the first issue. It presented the main ideas of the work and pointed out the parts which had undergone substantive changes compared to the first edition. The general tone of the review was positive, indeed laudatory. Resewitz praised the author's humility and at the same time the clarity and elegance of style that befitted the subject matter. He expressed the wish that "all theological works [...] follow this pattern" (Resewitz, 1765, p. 4). In 1770 Resewitz wrote a review of the third edition of the book for the "Allgemeine deutsche Bibliothek". This was also positive in tone (Resewitz, 1770). But it concentrated on the additions and clarifications introduced in the third edition.

In addition to Resewitz's reviews there were other reactions to the book, although they were generally less detailed and less eminent. The book was noted in passing in works devoted to totally unrelated topics (Beutel, 2005a, p. XXXVI). Some works were critical of Spalding. The most significant of these is Trescho's "Condemnation of the Work: on the Value of Feelings in Christianity" which accused Spalding of Pelagianism and Socinianism (Trescho, 1764). It prompted Spalding to introduce

1770). Однако в ней рецензент концентрировался уже исключительно на дополнениях и пояснениях, внесенных в третье издание.

Помимо рецензий Резевица появлялись и другие отклики на данное сочинение, хотя в целом не столь подробные и менее известные. Мимоходом работа упоминалась порой в сочинениях по совершенно иной тематике (Beutel, 2005a, S. XXXVI). Кроме того, можно назвать и целый ряд полемических работ, направленных в адрес Шпальдинга. Самой значимой из них можно считать сочинение С. Ф. Трешо «Осуждение сочинения: о ценности чувств в христианстве», в котором Шпальдинг обвинялся в пелагианстве и социнианстве (Trescho, 1764). Это и побудило Шпальдинга внести во второе издание ряд важных пояснений, в которых он явным образом выступает как противник этих еретических течений в любых, даже скрытых, формах их проявлений. Публиковались также и другие полемические сочинения (Aichinger, 1771; Anonymus, 1772). Некоторые из них даже переиздавались, как, в частности, сочинение дипломата и переводчика Р. Ф. Линара «Дружеские обсуждения о действиях благодати» (Lynar, 1769), инициировавшее оживленные дебаты, что и привело к необходимости его расширения и переиздания в 1774 г. Еще одним важным критиком Шпальдинга стал И. Шлеэф, написавший подряд сразу несколько полемических сочинений (Schleef, 1770; 1771; 1772). На некоторые из них, в свою очередь, выходили рецензии, в том числе и в уже упоминавшейся «Всеобщей немецкой библиотеке» (см.: Beutel, 2005a, S. XXXVII–XXXVIII). Известность данной работы Шпальдинга достаточно быстро вышла за пределы немецких земель. В начале 1770-х гг. книга была переведена на голландский и датский языки. Повышенное внимание к этой работе Шпальдинга сделало ее одной из самых читаемых и обсуждаемых в 1760–1770-х гг. Она стала также значимой вехой в развитии дебатов о важности религиозных чувств.

Можно выделить несколько ключевых идей данной работы. Они составляют, по сути, базовые установки Шпальдинга, которые, пусть

some important clarifications in the second edition in which he openly repudiates these heretical views in any form whatever. Other polemical works were published (Aichinger, 1771; Anonymus, 1772). Some of them were even reprinted, e.g. “Friendly Discussions of the Effects of Grace” by the diplomat and translator Rochus Friedrich Lynar (1769), which sparked off lively debates and led to its being enlarged and reprinted in 1774. Another important critic of Spalding’s was Schleef (1770; 1771; 1772) who composed a series of polemical pieces. Some of them were in turn reviewed, e.g. by the “*Allgemeine deutsche Bibliothek*” (see Beutel, 2005a, pp. XXXVII–XXXVIII). Spalding’s work quickly became known outside German lands. In the early 1770s the book was translated into Dutch and Danish. Keen interest in Spalding’s book made it one of the most read and discussed books in the 1760s and 1770s. It was also a milestone in the development of the debates on the importance of religious feelings.

Several key ideas of the work stand out. These are the fundamental ideas of Spalding which were already present, albeit in a less overt form, in the early editions of *Reflections on the Destination of Man* and which manifested themselves ever more with each new edition, beginning from the 1760s. One such idea is the emphasis, in all of Spalding’s writings, on the human being’s absolute dependence on the Creator. It informs all of Spalding’s works and goes back to one of the key Lutheran principles, *sola gratia*, whose presence is very obvious in *Thoughts on the Value of Feelings in Religion*. No less significant is the work’s concept of “the whole man” for whom the heart (feelings) and reason are equally important. We find here the grounding of two other themes that are central for Spalding. On the one hand, it is the critique of cold and one-sided enlightenment, falsely understood as the development of reason alone and denying

и в менее явном виде, уже давали о себе знать в ранних изданиях «Размышления о предназначении человека» и которые с каждым новым переизданием данного сочинения, начиная с 1760-х гг., проявлялись все отчетливее. В частности, к ним можно отнести подчеркивание абсолютной зависимости человека от Творца. Эта мысль, находящая отражение во всех сочинениях Шпальдинга, восходит к одному из ключевых принципов лютеранства — *sola gratia*, что как раз отчетливо прослеживается в «Мыслях...». Не меньшее значение имеет и развиваемая в этом сочинении концепция «целостного человека», для которого равно важны как сердце (чувства), так и разум. Здесь мы находим основание двух других центральных тем творчества Шпальдинга. С одной стороны, это критика холодного и одностороннего просвещения, ложно понимаемого как совершенствование только разума и необходимость борьбы со всем чувственным. По мысли Шпальдинга, именно эта установка приводит как к радикальной критике религии вообще и попыток ее устранения, так и к перекосу в сторону научной теологии, учености в самой религии (Spalding, 1773, S. 2–4, 17, 20, 99, 177–178, 304–305, 333–339). С другой стороны, не меньшей критики заслуживает и другая крайность — перекося в сторону чувственного, некритическое (без какой-либо разумной проверки) доверие своим религиозным переживаниям, называемое в то время мечтательностью (Ibid., S. 4, 13, 179, 301–330). Обе эти крайности идентифицируются Шпальдингом как основные враги истинной религиозности, а вместе с тем и человека, гармоничное развитие и счастливая жизнь которого немислима без веры (Ibid., S. 98–99, 158, 279, 294). В этой же работе Шпальдинг предлагает своеобразное лекарство от обоих этих недугов. В преодолении первого может помочь практически ориентированное христианство, которое концентрируется лишь на сущностно важных для спасения души истинах, связывая их непосредственно с главной целью человека и его предназначением — развитием добродетели (Ibid., S. 99, 177–178, 323–324). Побороть второе можно при помощи совершенствования разума и обязательной сверки любых

everything sensuous. Spalding (1773, pp. 2-4, 17, 20, 99, 177-178, 304-305, 333-339) argues that this attitude leads to radical criticism of religion in general and attempts to dispel it, as well as a tilt toward scientific theology, learnedness in religion itself. Equally open to criticism is the other extreme, a tilt toward the sensuous, uncritical trust (i.e. not subject to any reasonable verification) in one's religious experiences called dreaminess at the time (ibid., pp. 4, 13, 179, 301-330). Spalding considers both extremes to be the main enemies of true religiosity and of the human being whose harmonious development and happiness are unthinkable without faith (ibid., pp. 98-99, 158, 279, 294). In the same work Spalding proposes a remedy for both these maladies. The former can be aided by practically oriented Christianity which concentrates only on the truths that are essential for salvation of the soul, linking them directly to the human being's supreme goal and vocation, the development of virtue (ibid., p. 99, 177-178, 323-324). The latter can be overcome by improving reason and checking all inner impulses against the Holy Scripture whose truth Spalding never called into question (ibid., S. 15-16, 69-70, 78-79, 126, 326). However, the need to verify religious experiences does not mean, according to Spalding, that they are harmful and that their impact on the religious sphere should be minimised. On the contrary, Spalding tends to consider them to be extremely important and useful. If we approach them in the right way and know how to work with them they can be reliable fellow traveler on the path of moral improvement (ibid., pp. 2-4, 127).

In this context Spalding raises the question what a sincere purpose (*Vorsatz*) to be kind should be and to what extent it is connected with feelings. Such a resolution is a disposition (*Gesinnung*), which, according to Spalding, is often confused with a sense of pleasure

внутренних побуждений со Священным Писанием, истинность которого никогда не подвергалась у Шпальдинга сомнению (Ibid., S. 15–16, 69–70, 78–79, 126, 326). Тем не менее необходимость проверки религиозных переживаний во все не означает, по Шпальдингу, что они сами по себе вредны и их влияние на сферу религиозного должно максимально ограничиваться. Напротив, Шпальдинг склонен считать их крайне важными и полезными. Если к ним правильно относиться и уметь с ними работать, они могут стать надежным попутчиком на пути нравственного совершенствования (Ibid., S. 2–4, 127).

В этом контексте Шпальдинг рассматривает вопрос о том, что должно представлять собой искреннее постановление (*Vorsatz*) быть добрым и насколько оно связано со сферой чувств. Такое постановление является как раз неким умонастроением (*Gesinnung*), которое, по мысли Шпальдинга, очень часто путают с приятным ощущением или молитвенным переживанием, но которое в действительности не связано напрямую со сферой чувств (Ibid., S. 229). Подобное ложное понимание возникает из того, что именно это состояние и можно считать состоянием благодати, или духовного блаженства (*Seligkeit*). Нередко это приводит к приятным переживаниям во время молитвы, но это следует рассматривать лишь как побочное воздействие, а не как прямое обязательное следствие.

Состояние благодати, непосредственно связанное у Шпальдинга с постановлением быть добрым, может быть результатом лишь подлинного внутреннего обращения. Фактически эти два понятия отождествляются, так как обращение в понимании Шпальдинга и является непосредственной благодатью. Однако некоторое незначительное смысловое различие между этими понятиями все же остается. Бог как любящий Отец посылает благодать всем своим детям и призывает всех к обращению, но только от человека зависит принять этот призыв или его отбросить. Таким образом, хотя Шпальдинг подчеркивает изначальную инициативу Бога в этом процессе и невозможность для человека достигнуть такого преобразования одними лишь сво-

or a prayer experience, but which in reality is not directly connected with the sensuous sphere (*ibid.*, p. 229). This misconception stems from the fact that it is this state that can be considered as a state of grace, or spiritual bliss (*Seligkeit*). This often leads to pleasurable experiences during prayer, but it should be seen merely as a side effect and not as a direct obligatory consequence.

The state of grace which Spalding links directly with the resolution to be kind can only be the result of genuine inner conversion. In effect these two concepts are equated since in Spalding's view conversion is the grace vouchsafed by God. However, there still remains a slight semantic difference between these two concepts. God as the loving Father bestows grace on all his children and calls them to conversion, but it is up to the human being to answer or reject this call. Thus, although Spalding stresses God's initiative in this process, so that man cannot attain conversion on his own, nevertheless He does not deprive the human being of free will and asserts the need for voluntary interaction with grace bestowed by God. Here we can easily discern an affinity of Spalding's ideas with the concept of synergy embraced by Orthodoxy and going back to eastern patristics. But there are no grounds for claiming that Spalding was familiar with this concept and that it exerted any influence on him. Likewise, there is no direct evidence of the influence of Catholic thought, which in some ways comes close to the idea of collaboration between the human being and divine grace and which on the whole was far better known among Protestant theologians of the time (even though more often than not presented in a polemical mode). Even so, the seeming similarity of the main thrust of Spalding's thought to the Catholic teaching was a cause of concern among the more orthodox Lutherans. That is why Spalding and his fellow neologists were regularly

ими силами, тем не менее Он не лишает человека свободы воли и утверждает необходимость определенного добровольного взаимодействия с посылаемой Богом благодатью. В данном случае несложно усмотреть некоторую близость идей Шпальдинга к концепции синергии, принимаемой православными и восходящей к восточной патристике. Однако нет никаких оснований утверждать, что данная концепция была знакома Шпальдингу и оказала на него какое-либо влияние. Даже влияние католической мысли, которая также в некоторых аспектах близко подходит к идее сотрудничества человека и благодати Божией и которая в целом гораздо лучше была известна тогда среди протестантских теологов (хотя чаще всего и в полемических изложениях), напрямую не прослеживается. Тем не менее такое видимое сходство основной направляющей линии размышления Шпальдинга с католическим вероучением вызывало беспокойство у представителей более ортодоксально настроенного лютеранства. Поэтому Шпальдинга и других его соратников по неологии с завидной регулярностью обвиняли в своего рода «крипто-католицизме», хотя гораздо чаще эта идейная направленность ассоциировалась с пелагианством и еще чаще — с социнианством (Oemler, 1775, S. XXXII–XXXV; Ulrich, 1778, S. 143–144).

Шпальдинг сохраняет убежденность в том, что о состоянии благодати нельзя судить по внутренним ощущениям. Также ощущения не могут помочь оценить и факт обращения. Оно является единовременным и необязательно должно быть осознаваемо самим человеком. Оно может свершиться и неосознанно, так что сам момент обращения окажется для человека скрытым и он заметит лишь его следствия в своей жизни. Единственным надежным критерием оценки того, находится ли человек в состоянии благодати и свершилось ли внутреннее обращение, может служить его постоянное стремление совершать праведные дела (Spalding, 1773, S. 256–257).

В то же время праведность вовсе не означает одни лишь внешне добрые поступки. Напротив, речь идет о таких делах, которые проис-

accused of “crypto-catholicism”, although this trend was far more often associated with Pelagianism and still more often with Socinianism (Oemler, 1775, pp. XXXII-XXXV; Ulrich, 1778, pp. 143-144).

Spalding maintains that the state of grace cannot be judged on the basis of inner sensations. Nor can sensations be helpful in assessing the fact of conversion. It is a singular event of which a person may or may not be conscious. A person may be unaware of the moment when it happens and may notice only the consequences of conversion in one's life. The only reliable sign that a human being is in a state of grace and that inner conversion has taken place is an abiding desire to perform virtuous deeds (Spalding, 1773, pp. 256-257).

At the same time righteousness is not confined to acts that appear to be good. On the contrary, acts must flow from the inner righteousness of the heart, sincerity, patience and harmony of moods. God expects from the human being only an inner righteousness which comes from the heart, only growth in it can be considered to conform with God's will, which alone has true moral value:

It would not depend on deeds, on acts which externally or by themselves are right. Although they must come from the goodness of the heart they are not in themselves what God seeks in man and what naturally lends them moral value [...]. It is, after all, necessary to know and think that it has to do with inner righteousness and harmony of disposition, all-conquering universal love of what is right and good² (*ibid.*, pp. 258-259).

²“Es kömmt hier nicht auf Werke, auf Handlungen an, die äußerlich oder einzeln, dem Gesetze gemäß sind. Diese, so nothwendig sie auch aus dem guten Grunde des Herzens erfolgen müssen, sind freylich an sich dasjenige nicht, was der Herr an dem Menschen sucht, und was diesen, auch natürlicher Weise einen moralischen Werth giebt [...]. Man sollte es doch einmal wissen und daran denken, daß hier die innerliche Richtigkeit und Harmonie der Gesinnungen, die überwiegende allgemeine Liebe zu dem, was recht und gut ist, verstanden werde.”

текают из внутренней праведности сердца, искренности, терпения и гармонии настроений. Только такой внутренней праведности, проистекающей из основания сердца, Бог ожидает от человека и только возрастание в ней можно считать исполнением воли Божией, что одно и имеет подлинную моральную ценность:

Это не зависело бы от дел, от поступков, которые внешне или по отдельности сообразны закону. Они, сколь бы необходимо они не должны были бы проистекать из доброго основания сердца, сами по себе, правда, не являются тем, что Господь ищет в человеке и что придает им также естественным образом моральную ценность... Должно все же знать и думать о том, что здесь имеется в виду внутренняя праведность и гармония умонастроений, все побеждающая всеобщая любовь к тому, что является правильным и добрым (Ibid., S. 258 – 259).

В связи с этим Шпальдинг многократно повторяет, что добродетель оценивается не по внешним делам, но по внутреннему умонастроению (*Gesinnung*), которое, если оно действительно праведно, неизбежно будет воплощаться во внешних благих деяниях. И именно так понимая добродетель, мы можем говорить о том, что обращение невозможно без добродетели так же, как невозможно воскресение без жизни (Ibid., S. 271). Но речь при этом вовсе не идет о том, что человек после обращения не будет совершать грехов и не будет нуждаться в нравственной борьбе и совершенствовании, поскольку уже будет непорочен. Напротив, обращение предполагает такую борьбу, будучи фундаментом для нее. Именно оно дает возможность дальнейшего духовного развития и возрастания. После обращения воля человека направляется в другую сторону, отвращается от греха и желания совершать зло и обращается к добру и желанию совершать добро. Так происходит, поскольку она начинает полагать счастье в других предметах (Ibid., S. 261). Но это лишь начало пути, с которого человек в любой момент может свернуть снова на ложную тропу. Задачей человека является поддержание в себе этой правильной направленности воли,

Spalding keeps repeating that virtue is assessed not by external acts, but by the inner disposition (*Gesinnung*), which, if it is truly righteous, will inevitably be embodied in external good deeds. It is proceeding from this notion of virtue that we can say that conversion is impossible without virtue, just as resurrection is impossible without life (*ibid.*, p. 271). This is not to say that after conversion human being would not sin and would not need moral struggle and improvement because he/she would be without sin. On the contrary, conversion presupposes and is the foundation of such extensive effort. It makes further spiritual development and growth possible. Conversion redirects human will away from sin and the wish to do evil towards good and the wish to do good. The will comes to see happiness in other things (*ibid.*, p. 261). But this is only the beginning of the road from which the human being may stray at any moment. The challenge for the human being is to preserve the right direction of the will, which requires considerable effort. Thus, conversion is only the beginning of the right disposition, an advance payment for virtue and fear of God.

A human being's subsequent development must follow the chosen path of spiritual growth. The right directedness of the will is called "the righteous heart", or an inner disposition, without which virtue cannot be attained (*ibid.*, p. 262).

All this shows that Spalding associates the state of grace not so much with an individual's external deeds as with the inner sphere of human dispositions. Thus, if it is not finally clear whether a person is disposed toward good or is still disposed toward evil, we cannot say anything certain about the person's state of grace:

что требует от него немалых усилий. Таким образом, обращение — это лишь начало праведного настроения, своего рода задаток добродетели и богобоязненности. Все последующее развитие человека — это продолжение следования по этому намеченному пути и последующее духовное возрастание. Это правильное направление воли как раз и называется «праведным сердцем», или иначе — внутренним умонастроением, без которого невозможно осуществление добродетели (Ibid., S. 262).

Состояние благодати человека связывается Шпальдингом, следовательно, не столько со сферой его внешних поступков, сколько с внутренней сферой настроений человека. Так, если не до конца понятно, является ли человек уже добронастроенным или еще злонастроенным, то и о его состоянии благодати мы также ничего утверждать не сможем:

Как жизнь начинается непосредственно там, где прекращается смерть, так и спасительное изменение настроения столь же непосредственно заключает в себе лучшее направление души или добродетель. Если может быть состояние, в котором еще не достоверно, является ли человек в основании своего сердца и в его господствующей склонности еще злонастроенным или уже добронастроенным, то и с его состоянием благодати тогда [дела обстоят] также недостоверно (Ibid., S. 273–274).

Таким образом, добродетель у Шпальдинга понимается не как соответствие внешних действий моральной норме, выражающейся в заповедях, но как согласие внутреннего настроения воле Божией. Сфера внешних действий при этом не исключается из рассмотрения, но отодвигается на второй план, рассматривается лишь как следствие этого свершившегося в душе человека переворота, изменения направленности его воли от направленности на зло к направленности на добро. К внешне праведным поступкам мы все равно приходим, но не они сами по себе становятся критерием оценки добродетельности, а лишь внутренняя умонастроенность. Сами внешние поступки являются необходимыми, но не достаточными условиями,

Just as life begins where death ends, so the redemptive change of disposition contains the best impulses of the soul, or virtue. If there can be a state in which it is yet unclear whether a person deep in his/her heart and in his/her main inclination is still bent toward evil or is already bent toward good, it is also unclear [how matters stand] with his/her state of grace³ (ibid., pp. 273-274).

Thus, Spalding understands virtue not as conformity of external actions with the moral norm as expressed in the commandments, but conformity of the inner mood with God's will. The sphere of external acts is not excluded, but takes the back seat, as it were, and is seen only as a consequence of the revolution that has occurred in a person's soul, a change of the direction of the will from evil to good. We still arrive at right actions, but it is not these actions but only the internal disposition that is the measure of virtue. External actions are necessary, but not sufficient conditions for claiming that somebody is virtuous and, accordingly, for concluding that the person is in a state of grace. If a person is virtuous, he/she is disposed toward good, which will inevitably lead him/her to perform externally right acts. However, acts without a corresponding disposition are dead and do not warrant that the person has been converted.

Conclusions

The above exposition of Spalding's views on conversion as a radical change of a

³ "So wie unmittelbar das Leben da anfängt, wo der Tod aufhört, so fasset auch eben so unmittelbar die heilsame Veränderung des Sinnes eine bessere Richtung der Seele, oder die Tugend, in sich. Wenn es einen Zustand geben kann, worinn es noch ungewiß ist, ob ein Mensch im Grunde seines Herzens und in seiner herrschenden Neigung noch böse oder schon gut gesinnet sey, so ist es dann mit seinem Gnadenstande gerade eben so ungewiß."

чтобы утверждать, что кто-то добродетелен, и, соответственно, чтобы делать вывод о том, что он находится в состоянии благодати. Если человек добродетелен, то он настроен, что неизбежно будет приводить его к совершению внешне праведных поступков. Но сами по себе поступки без соответствующего внутреннего устроения мертвы и не дают нам права говорить о совершившемся в человеке обращении.

Итоги

Рассмотренное выше представление Шпальдинга об обращении как о радикальном изменении устроения человека, выражающееся в том, что воля изменяет свою направленность на прямо противоположную — с направленности на зло на направленность на добро, показывает, насколько подход Шпальдинга в данном случае близок кантовскому. Рассмотрение «Мыслей о ценности чувств в христианстве» в качестве одного из источников влияния на формирование кантовского учения о революции устроения помогает объяснить сразу две ключевые особенности последнего — нацеленность на моральное истолкование всех основных догматических положений христианского вероисповедания и появление самого понятия *Gesinnung* (устроение). Принимая во внимание то, что это сочинение Шпальдинга было хорошо известно Канту и все его издания вышли задолго до «Религии в границах одного только разума», можно предполагать, что «Мысли...» Шпальдинга и та трансформация значения понятия *Gesinnung*, которую мы там находим, вполне могли стать источником вдохновения для кантовского учения о революции устроения.

Список литературы

Кант И. Религия в границах одного только разума // Соч. по антропологии, философии политики и философии религии : в 3 т. / под ред. Н. А. Дмитриевой (отв. ред.), А. Г. Жаворонкова, А. Н. Круглова, В. А. Чалого. Калининград : Издательство БФУ им. И. Канта, 2024. Т. 3 / под ред. А. Н. Круглова ; пер. с нем. Л. Э. Крыштоп под ред. А. Н. Круглова ; предисл. и коммент. А. Н. Круглова, Л. Э. Крыштоп. С. 81–310.

person's disposition as a result of which the will reverses its direction from being oriented towards evil to being oriented towards good shows the closeness of Spalding's position to that of Kant. Regarding the *Thoughts on the Value of Feelings in Christianity* as a source of influence on the formation of Kant's doctrine of the revolution in disposition helps to explain two features of the latter: its commitment to moral interpretation of all the main Christian dogmas and the emergence of the very concept of disposition (*Gesinnung*). Considering that this work of Spalding was well known to Kant and that all its editions saw the light of day long before *Religion within the Bounds of Bare Reason*, it is not unlikely that Spalding's *Thoughts on the Value of Feelings in Religion* and the transformation of the concept of *Gesinnung* that we find there could have inspired the Kantian doctrine of the revolution in disposition.

References

Aichinger, K. F., 1771. *Das Christenthum über die Vernunft, oder Betrachtungen über das berühmte Buch vom Werthe der Gefühle in dem Christenthum*. Regensburg: J. L. Montag.

Anonymus, 1772. *Gespräche über den Werth der Gefühle im Christenthum. Erstes Gespräch*. Bützow & Wismar: A. F. Rösen.

Beutel, A., 2003. Joachim Spalding. Populartheologie und Kirchenreform im Zeitalter der Aufklärung. In: P. Walter and M.H. Jung, eds. 2003. *Theologen des 17. und 18. Jahrhunderts: konfessionelles Zeitalter, Pietismus, Aufklärung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, pp. 226-243.

Beutel, A., 2005a. Einleitung. In: J. J. Spalding, 2005a. *Gedanken über den Werth der Gefühle in dem Christenthum*. Tübingen: Mohr Siebeck, pp. XXV-XXXVIII.

Beutel, A., 2005b. Vorwort. In: J. J. Spalding, 2005b. *Gedanken über den Werth der Gefühle in dem Christenthum*. Tübingen: Mohr Siebeck, pp. V-VI.

Крыштоп Л. Э. Мораль и религия в философии немецкого Просвещения: от Хр. Томазия до И. Канта. М. : Канон+, 2020.

Aichinger K. F. Das Christenthum über die Vernunft, oder Betrachtungen über das berühmte Buch vom Werthe der Gefühle in dem Christenthum. Regensburg : J. L. Montag, 1771.

Anonymus. Gespräche über den Werth der Gefühle im Christenthum. Erstes Gespräch. Bützow; Wismar : Berger & Boednerschen Buchhandlung, 1772.

Beutel A. Johann Joachim Spalding. Populartheologie und Kirchenreform im Zeitalter der Aufklärung // Theologen des 17. und 18. Jahrhunderts: konfessionelles Zeitalter, Pietismus, Aufklärung / hrsg. von P. Walter, M.H. Jung. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2003. S. 226–243.

Beutel A. Einleitung // Spalding J.J. Gedanken über den Werth der Gefühle in dem Christenthum / hrsg. von A. Beutel, T. Jersak. Tübingen : Mohr Siebeck, 2005a. S. XXV–XXXVIII.

Beutel A. Vorwort // Spalding J.J. Gedanken über den Werth der Gefühle in dem Christenthum / hrsg. von A. Beutel, T. Jersak. Tübingen : Mohr Siebeck, 2005b. S. V–VI.

Beutel A. Aufklärung des Geistes. Beobachtungen zu Spaldings Pfingstpredigt „Der Glaube an Jesum, als das Mittel zur Seeligkeit“ // Christenthum im Übergang. Neue Studien zu Kirche und Religion in der Aufklärungszeit / hrsg. von A. Beutel, V. Leppin, U. Sträter. Leipzig : Evangelische Verlagsanstalt, 2006a. S. 119–128.

Beutel A. Aufklärung in Deutschland. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2006b.

Beutel A. Kirchengeschichte im Zeitalter der Aufklärung. Ein Kompendium. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2009.

Beutel A. Johann Joachim Spalding. Meistertheologie im Zeitalter der Aufklärung. Tübingen : Mohr Siebeck, 2014.

Bohatec J. Die Religionsphilosophie Kants in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“. Mit besonderer Berücksichtigung ihrer theologisch-dogmatischen Quellen. Hamburg : Hoffmann und Campe, 1938.

Hinske N. Das stillschweigende Gespräch. Prinzipien der Anthropologie und Geschichtsphilosophie bei Mendelssohn und Kant // Moses Mendelssohn und die Kreise seiner Wirksamkeit / hrsg. von M. Albrecht, E. J. Engel, N. Hinske. Tübingen : Max Niemeyer, 1994. S. 135–156.

Kobe Z. Reason Reborn: Pietistic Motifs in Kant's Moral Philosophy // Problemi international. 2018. Vol. 2, № 2. P. 57–88.

Lynar R. F. Freundschaftliche Unterredungen über die Wirkungen der Gnade. Halle : Waisenhaus, 1769.

Beutel, A., 2006a. Aufklärung des Geistes. Beobachtungen zu Spaldings Pfingstpredigt „Der Glaube an Jesum, als das Mittel zur Seeligkeit“. In: A. Beutel, V. Leppin and U. Sträter, eds. 2006a. *Christenthum im Übergang. Neue Studien zu Kirche und Religion in der Aufklärungszeit*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, pp. 119-128.

Beutel, A., 2006b. *Aufklärung in Deutschland*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Beutel, A., 2009. *Kirchengeschichte im Zeitalter der Aufklärung. Ein Kompendium*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Beutel, A., 2014. *Johann Joachim Spalding. Meistertheologie im Zeitalter der Aufklärung*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Bohatec, J., 1938. *Die Religionsphilosophie Kants in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“*. Mit besonderer Berücksichtigung ihrer theologisch-dogmatischen Quellen. Hamburg: Hoffmann und Campe.

Hinske, N., 1994. Das stillschweigende Gespräch. Prinzipien der Anthropologie und Geschichtsphilosophie bei Mendelssohn und Kant. In: M. Albrecht, E. J. Engel and N. Hinske, eds. 1994. *Moses Mendelssohn und die Kreise seiner Wirksamkeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, S.135-156.

Kobe, Z., 2018. Reason Reborn: Pietistic Motifs in Kant's Moral Philosophy. *Problemi International*, 2(2), p. 57-88.

KryshTOP, L. E., 2020. *Moral' i religiya v filosofii nemetskogo Prosveshcheniya: ot Khr. Tomaziya do I. Kanta* [Morality and Religion in the Philosophy of the German Enlightenment: From Ch. Thomasius to Immanuel Kant]. Moscow: Kanon Plus. (In Rus.)

Lynar, R. F., 1769. *Freundschaftliche Unterredungen über die Wirkungen der Gnade*. Halle: Waisenhaus.

Macor, L. A., 2012. Die Abhängigkeit des Menschen von Gott. Zur Endlichkeit als Geschöpflichkeit bei Johann Joachim Spalding. In: J. Sirovatka, ed. 2012. *Endlichkeit und Transzendenz. Perspektiven einer Grundbeziehung*. Hamburg: Felix Meiner, pp. 124-131.

Macor, L. A., 2013a. *Die Bestimmung des Menschen (1748–1800). Eine Begriffsgeschichte*. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog.

Macor, L. A., 2013b. Das Erbe der Aufklärungstheologie bei Kant: Vorüberlegungen zum Einfluss Johann Joachim Spaldings. In: N. Fischer, J. Sirovatka, D. Vopřada, ed. 2013b. *Kant und die biblische Offenbarungsreligion*. Prag: Verlag Karolinum, pp. 107-121.

Macor L. A. Die Abhängigkeit des Menschen von Gott. Zur Endlichkeit als Geschöpflichkeit bei Johann Joachim Spalding // Endlichkeit und Transzendenz. Perspektiven einer Grundbeziehung / hrsg. von J. Sirovatka. Hamburg : Meiner, 2012. S. 124–131.

Macor L. A. Die Bestimmung des Menschen (1748–1800). Eine Begriffsgeschichte. Stuttgart-Bad Cannstatt : frommann-holzboog, 2013a.

Macor L. A. Das Erbe der Aufklärungstheologie bei Kant: Vorüberlegungen zum Einfluss Johann Joachim Spaldings // Kant und die biblische Offenbarungsreligion / hrsg. von N. Fischer, J. Sirovatka, D. Vopřada. Prag : Karolinum, 2013b. S. 107–121.

Oemler Ch. W. Unsere Gedanken über die Nutzbarkeit des Predigtamtes auf dem Lande und deren Beförderung bey Gelegenheit der neuen Religionsverbesserung. Leipzig ; Schleiz : J. G. Mauken, 1775.

Raatz G. Aufklärung als Selbstdeutung. Eine genetisch-systematische Rekonstruktion von Johann Joachim Spaldings „Bestimmung des Menschen“ (1748). Tübingen : Mohr Siebeck Verlag, 2014.

Resewitz F. G. Gedanken über den Werth der Gefühle in dem Christenthum. Neue, verbesserte und vermehrte Auflage. Leipzig bey M. G. Weidemanns Erben und Reich 1764 // Allgemeine deutsche Bibliothek / hrsg. von F. Nicolai. Berlin ; Stettin : F. Nicolai, 1765. Bd. 1. St. 1. S. 3–14.

Resewitz F. G. Gedanken über den Werth der Gefühle in dem Christenthum. Dritte Auflage mit neuen Vermehrungen. Leipzig bey M. G. Weidemanns Erben und Reich, 1769 // Allgemeine deutsche Bibliothek / hrsg. von F. Nicolai. Berlin ; Stettin : F. Nicolai, 1770. Bd. 12. St. 1. S. 163–171.

Schleef J. Gedanken über den Werth der Gefühle in dem Christenthum. Bützow ; Wismar : Berger & Boednerschen Buchhandlung, 1770.

Schleef J. Beurtheilung der Gedanken über den Werth der Gefühle in dem Christenthum. Bützow; Wismar: Berger & Boednerschen Buchhandlung, 1771.

Schleef J. Fernere Beurtheilung der Gedanken über den Werth der Gefühle in dem Christenthum. Bützow : Berger & Boednerschen Buchhandlung, 1772.

Schmidt M. Speners Wiedergeburtstheorie // Theologische Literaturzeitung. 1951a. Bd. 76. S. 17–30.

Schmidt M. Speners *Pia Desideria*. Versuch einer theologischen Interpretation // *Theologia Viatorum*. 1951b. Bd. 3. S. 70–112.

Schmidt M. Speners Wiedergeburtstheorie // Schmidt M. Wiedergeburt und neuer Mensch. Gesammelte Studien zur Geschichte des Pietismus. Witten : Luther-Verlag, 1969a. S. 169–194.

Schmidt M. Speners *Pia Desideria*. Versuch einer theologischen Interpretation // Schmidt M. Wiedergeburt und neuer Mensch. Gesammelte Studien zur Geschichte des Pietismus. Witten : Luther-Verlag, 1969b. S. 129–168.

Oemler, C. W., 1775. *Unsere Gedanken über die Nutzbarkeit des Predigtamtes auf dem Lande und deren Beförderung bey Gelegenheit der neuen Religionsverbesserung*. Leipzig & Schleiz: J. G. Mauken.

Raatz, G., 2014. *Aufklärung als Selbstdeutung. Eine genetisch-systematische Rekonstruktion von Johann Joachim Spaldings „Bestimmung des Menschen“ (1748)*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Resewitz, F. G., 1765. [Book Review:] Gedanken über den Werth der Gefühle in dem Christenthum. Neue, verbesserte und vermehrte Auflage. Leipzig bey M. G. Weidemanns Erben und Reich 1764. *Allgemeine deutsche Bibliothek*, 1(1), pp. 3-14.

Resewitz, F. G., 1770. [Book Review:] Gedanken über den Werth der Gefühle in dem Christenthum. Dritte Auflage mit neuen Vermehrungen. Leipzig bey M. G. Weidemanns Erben und Reich, 1769. *Allgemeine deutsche Bibliothek*, 12(1), pp. 163-171.

Schleef, J., 1770. *Gedanken über den Werth der Gefühle in dem Christenthum*. Bützow & Wismar: Berger.

Schleef, J., 1771. *Beurtheilung der Gedanken über den Werth der Gefühle in dem Christenthum*. Bützow & Wismar: Berger.

Schleef, J., 1772. *Fernere Beurtheilung der Gedanken über den Werth der Gefühle in dem Christenthum*. Bützow: Berger.

Schmidt, M., 1951a. Speners Wiedergeburtstheorie. *Theologische Literaturzeitung*, 76, pp. 17-30.

Schmidt, M., 1951b. Speners *Pia Desideria*. Versuch einer theologischen Interpretation. *Theologia Viatorum*, 3, pp. 70-112.

Schmidt, M., 1969a. Speners Wiedergeburtstheorie. In: M. Schmidt, 1969. *Wiedergeburt und neuer Mensch. Gesammelte Studien zur Geschichte des Pietismus*. Witten: Luther-Verlag, pp. 169-194.

Schmidt, M., 1969b. Speners *Pia Desideria*. Versuch einer theologischen Interpretation. In: M. Schmidt, 1969. *Wiedergeburt und neuer Mensch. Gesammelte Studien zur Geschichte des Pietismus*. Witten: Luther-Verlag, pp. 129-168.

Schmidt, M., 1970. Philipp Jakob Spener und die Bibel. In: K. Aland, ed. 1970. *Pietismus und Bibel*. Witten: Luther-Verlag, pp. 9-58.

Schollmeier, J., 1967. *Johann Joachim Spalding. Ein Beitrag zur Theologie der Aufklärung*. Gütersloh: G. Mohn.

Spalding, J. J., 1773. *Gedanken über den Werth der Gefühle in dem Christenthum*. Leipzig: Weidmann.

Schmidt M. Philipp Jakob Spener und die Bibel // Pietismus und Bibel / hrsg. von K. Aland. Witten : Luther Verlag, 1970. S. 9–58.

Schollmeier J. Johann Joachim Spalding. Ein Beitrag zur Theologie der Aufklärung. Gütersloh : G. Mohn, 1967.

Spalding J. J. Gedanken über den Werth der Gefühle in dem Christenthum. 4. Aufl. Leipzig : M. G. Weidmanns Erben und Reich, 1773.

Spener Ph. J. Der innerliche und geistliche Friede oder der Friede Gottes so wol desselben mit uns als unserer mit und in Gott samt dessen Beförderungsmitteln und hindernüssen. Franckfurt : J. D. Zunner, 1686.

Spener Ph. J. Der hochwichtige Artikel von der Wiedergeburt, dero Ursachen, Mittel, Art, Pflichten, Würden, Kennzeichen und übrigen dahin gehörigen Materien. Frankfurt : J. D. Zunner, 1694.

Spener Ph. J. Pia Desideria oder herzliches Verlangen nach gottgefälliger Besserung der wahren evangelischen Kirchen. Franckfurt am Main : J. D. Zunner, 1706.

Tippmann C. Die Bestimmung des Menschen bei Johann Joachim Spalding. Leipzig : Evangelische Verlagsanstalt, 2011.

Trescho S. F. Beurtheilung der Schrift: vom Werth der Gefühle im Christenthum. Frankfurt am Main : Gebhard, 1764.

Ulrich J. H. F. Ueber den Religionszustand in den preußischen Staaten seit der Regierung Friedrichs des Großen. In einer Reihe von Briefen. Leipzig : Weygandsche Buchhandlung, 1778. Bd. 1.

Wallmann J. Wiedergeburt und Erneuerung bei Philipp Jakob Spener // Wallmann J. Pietismus und Orthodoxie. Gesammelte Aufsätze. Tübingen : Mohr Siebeck, 2010. Bd. 3. S. 40–67.

Об авторе

Людмила Эдуардовна **Крыштон**, доктор философских наук, профессор, Российский университет дружбы народов им. Патриса Лумумбы (РУДН им. Патриса Лумумбы), Москва, Россия.

E-mail: kryshtop-le@rudn.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1012-5953>

Для цитирования:

Крыштон Л. Э. И. И. Шпальдинг и революция устроения И. Канта // Кантовский сборник. 2025. Т. 44, № 4. С. 7–30.

<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2025-4-1>

© Крыштон Л. Э., 2025.

Spener, P. J., 1686. *Der innerliche und geistliche Friede oder der Friede Gottes so wol desselben mit uns als unserer mit und in Gott samt dessen Beförderungsmitteln und hindernüssen*. Franckfurt: J. D. Zunner.

Spener, P. J., 1694. *Der hochwichtige Artikel von der Wiedergeburt, dero Ursachen, Mittel, Art, Pflichten, Würden, Kennzeichen und übrigen dahin gehörigen Materien*. Frankfurt: J. D. Zunner.

Spener, P. J., 1706. *Pia Desideria oder herzliches Verlangen nach Gottgefälliger Besserung der wahren evangelischen Kirchen*. Franckfurt am Main: J. D. Zunner.

Tippmann, C., 2011. *Die Bestimmung des Menschen bei Johann Joachim Spalding*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.

Trescho, S. F., 1764. *Beurtheilung der Schrift: vom Werth der Gefühle im Christenthum*. Frankfurt am Main: Gebhard.

Ulrich, J. H. F., 1778. *Ueber den Religionszustand in den preußischen Staaten seit der Regierung Friedrichs des Großen. In einer Reihe von Briefen*. Volume 1. Leipzig: Weygandsche Buchhandlung.

Wallmann, J., 2010. *Wiedergeburt und Erneuerung bei Philipp Jakob Spener*. In: J. Wallmann, 2010. *Pietismus und Orthodoxie. Gesammelte Aufsätze*. Volume 3. Tübingen: Mohr Siebeck, pp. 40-67.

The author

Prof. Dr Ludmila E. **Kryshtop**, Patrice Lumumba Peoples' Friendship University of Russia (RUDN University), Moscow, Russia.

E-mail: kryshtop-le@rudn.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1012-5953>

To cite this article:

Kryshtop, L. E., 2025. Johann Joachim Spalding and Immanuel Kant's Revolution in Disposition. *Kantian Journal*, 44(4), pp. 7-30.

<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2025-4-1>

© Kryshtop L. E., 2025.



ПРЕДСТАВЛЕНО ДЛЯ ВОЗМОЖНОЙ ПУБЛИКАЦИИ В ОТКРЫТОМ ДОСТУПЕ В СООТВЕТСТВИИ С УСЛОВИЯМИ ЛИЦЕНЗИИ CREATIVE COMMONS ATTRIBUTION (CC BY) ([HTTP://CREATIVECOMMONS.ORG/LICENSES/BY/4.0/](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/))



SUBMITTED FOR POSSIBLE OPEN ACCESS PUBLICATION UNDER THE TERMS AND CONDITIONS OF THE CREATIVE COMMONS ATTRIBUTION (CC BY) LICENSE ([HTTP://CREATIVECOMMONS.ORG/LICENSES/BY/4.0/](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/))

**ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЙ СИНТЕТИЗМ
В. Т. КРУГА И ЕГО РЕЦЕПЦИЯ
В. Д. КУДРЯВЦЕВЫМ-ПЛАТОНОВЫМ**

*Д. О. Рожин*¹

Русский философ В. Д. Кудрявцев-Платонов знакомился с идеями Канта, опираясь на труды своих старших современников, в числе которых был и автор концепции трансцендентального синтетизма В. Т. Круг. Однако степень и специфика влияния его философских идей на теорию познания Кудрявцева-Платонова по сей день остаются неисследованными. Для того чтобы заполнить эту лауну, определяются основные черты трансцендентального синтетизма и базовые установки теории познания Круга, а также их специфика по отношению к кантовскому трансцендентализму. Затем устанавливается характер знакомства Кудрявцева-Платонова с работами Круга и производится сравнительный анализ взглядов обоих философов. В результате показано, что теоретическая философия Круга представляет собой смесь кантовского трансцендентализма и убеждений здравого смысла. Установлено, что Кудрявцев-Платонов довольно рано познакомился с идеями «Фундаментальной философии» и «Системы теоретической философии» Круга. При этом он выступал против философии здравого смысла, хотя так же, как и Круг, выводил бытие реального и идеального мира из факта самосознания. Кроме того, Кудрявцев-Платонов, в отличие от Круга, приписывает априорным формам познания не только субъективное, но и объективное значение. Наконец, делается вывод о том, что трансцендентальный монизм Кудрявцева-Платонова имеет генетическую связь с трансцендентальным синтетизмом Круга и представляет собой его модификацию с метафизическим уклоном. Идеи Круга обнаруживаются особым образом в теоретико-познавательных установках русского философа: в мето-

¹ Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Россия, 236041, Калининград, ул. Александра Невского, д. 14.

Поступила в редакцию: 28.08.2025 г.
doi: 10.5922/0207-6918-2025-4-2

**TRANSCENDENTAL SYNTHETISM
OF W. T. KRUG AND ITS RECEPTION
BY V. D. KUDRYAVTSEV-PLATONOV**

*D. O. Rozhin*¹

The Russian philosopher Victor D. Kudryavtsev-Platonov was introduced to Kant's ideas through the works of his older contemporaries, one of whom was Wilhelm Traugott Krug, the author of the concept of transcendental synthetism. However, the degree and character of the influence of his philosophical ideas on Kudryavtsev-Platonov's epistemology remain unexplored to this day. To fill this gap I have examine the main features of transcendental synthetism and the basic tenets of Krug's theory of cognition as well as their specific relation to Kant's transcendentalism. I then describe the character of Kudryavtsev-Platonov's acquaintance with the works of Krug and compare the views of these two philosophers. I demonstrate that Krug's theoretical philosophy is a mix of Kantian transcendentalism and common sense convictions. I establish that Kudryavtsev-Platonov became acquainted with Krug's *Fundamental Philosophy* and *The System of Theoretical Philosophy* quite early on. He was an opponent of the philosophy of common sense although, like Krug, he derived the being of the real and ideal world from the fact of self-consciousness. Unlike Krug, Kudryavtsev-Platonov ascribes to a priori forms of cognition not only subjective but also objective meaning. I conclude that Kudryavtsev-Platonov's transcendental monism is genetically connected with Krug's transcendental synthetism, i.e. its modification with a metaphysical slant. Krug's ideas show themselves in a peculiar way in the Russian philosopher's epistemological ideas: in the methodology of deriving the main principles

¹ Immanuel Kant Baltic Federal University (IKBFU).
14 Aleksandra Nevskogo st., Kaliningrad, 236041, Russia.

Received: 28.08.2025.

doi: 10.5922/0207-6918-2025-4-2

дологии выведения основных принципов философии, в структуре теории познания, а также в том, какое место последний отводит ей в системе философского знания.

Ключевые слова: Круг, Кудрявцев-Платонов, Кант, трансцендентальный синтетизм, трансцендентальный монизм, априорные формы познания, бытие, мышление

Введение

В. Д. Кудрявцев-Платонов (1828–1891, далее — Кудрявцев) является одной из ключевых фигур в истории русской духовно-академической философии, разделявших идеи трансцендентализма, однако в современных исследованиях практически не уделяется внимание источникам рецепции им этих идей. Более того, до сих пор нет полной ясности в том, какое значение Кудрявцев придавал в названии своей концепции — трансцендентальный монизм — термину «трансцендентальный», хотя эта проблема была ранее обозначена А. Н. Кругловым, сделавшим соответствующие предположения (Круглов, 2009, с. 478–479). В ряде недавних исследований было показано, что концепция Кудрявцева непосредственно связана с кантовским априоризмом (см., напр.: Рожин, 2023; 2024а; 2024б), и вполне возможно, что Кудрявцев употреблял определение «трансцендентальный» в близком к кантовскому пониманию смысле. Наиболее вероятным источником для интерпретации трансцендентализма Кудрявцевым Круглов называет философскую систему Вильгельма Траугота Круга (1770–1842) (Круглов, 2009, с. 482), которую последний определял как «трансцендентальный синтетизм» и представил в работе «Фундаментальная философия» («Fundamentalphilosophie», 1803).

Хотя эти философские концепции — трансцендентальный синтетизм и трансцендентальный монизм — и выстраивались систематически, их ядро составляют теория познания

of philosophy, in the structure of cognition and in the place the latter assigns to it in the system of philosophical knowledge.

Keywords: Krug, Kudryavtsev-Platonov, Kant, transcendental synthetism, transcendental monism, a priori forms of cognition, being, thinking

Introduction

Victor D. Kudryavtsev-Platonov (1828–1891, elsewhere Kudryavtsev) is one of the key figures in the history of Russian religious-academic philosophy who shared the ideas of transcendentalism. However, modern studies scarcely pay any attention to the source from which he derived these ideas. Moreover, it is still not quite clear what meaning Kudryavtsev-Platonov attached to the term “transcendental” in the name of his concept, “transcendental monism”, although Aleksei N. Krouglov (2009, pp. 478-479) has pointed to the problem and made some relevant suggestions. Some recent studies have shown that Kudryavtsev’s theory is directly connected with Kant’s apriorism (see e.g. Rozhin, 2023; 2024a; 2024b), such that Kudryavtsev uses the term “transcendental” in a sense that is close to Kant’s. Krouglov (2009, p. 482) believes that the most probable source of Kudryavtsev’s interpretation of transcendentalism is the philosophical system of Wilhelm Traugott Krug (1770–1842), who defined it as “transcendental synthetism” and presented it in his work *Fundamental Philosophy* (*Fundamentalphilosophie*, 1803).

Transcendental synthetism and transcendental monism are philosophical concepts which, though designed as systemic, have as their core the epistemology and ontology seen as two sides of one discipline, i.e. metaphysics. Arguably, this ‘merging’ of epistemology and ontology by Krug and Kudryavtsev is due to the close interconnection between these areas

и онтология, рассматриваемые в единстве, как две стороны одной дисциплинарной области — метафизики. Можно предполагать, что подобное «слияние» теории познания и онтологии у Круга и Кудрявцева обусловлено тесной взаимосвязью этих областей философского знания, которая наиболее явно была подчеркнута в кантовской «Критике чистого разума».

Мог ли повлиять — и каким образом — трансцендентальный синтетизм, и в особенности его теоретико-познавательные установки, на концепцию трансцендентального монизма, в том числе на восприятие Кудрявцевым кантовского трансцендентализма? Чтобы ответить на этот вопрос, сначала на основе оценок, предложенных историками философии, будет определено место Круга в истории немецкой философии. Затем будут репрезентированы концепция трансцендентального синтетизма Круга, прежде всего ее базовые теоретико-познавательные установки, а также определена их специфика по отношению к кантовскому трансцендентализму. Далее будет установлен характер знакомства Кудрявцева с работами Круга, в том числе с привлечением архивных материалов из рукописного фонда Кудрявцева. Наконец, будут сопоставлены философские концепции Круга и Кудрявцева для определения характера влияния идей Круга на теорию познания русского философа, а также на его восприятие кантовского трансцендентализма.

Круг и его место в истории немецкой философии

На сегодняшний день имя В. Т. Круга как в России, так и за рубежом известно только ограниченному числу специалистов по истории немецкой философии конца XVIII — начала XIX в. Более того, некоторые исследователи, например Г. С. Харрис, считают, что Круг не был выдающимся мыслителем и заслуживает места в научных примечаниях к истории немецкого идеализма только по двум поводам: во-первых,

of philosophy which is highlighted in Kant's *Critique of Pure Reason*.

Could transcendental synthetism and especially its epistemological ideas have influenced (and if so, how) the concept of transcendental monism, including Kudryavtsev's perception of Kantian transcendentalism? To answer this question I first determine Krug's place in the history of German philosophy as seen by historians of philosophy. I will then present Krug's concept of transcendental synthetism with emphasis on its basic epistemological principles and point out its difference from Kant's transcendentalism. Next, I will consider how Kudryavtsev was acquainted with Krug's works, based partly on archive materials from Kudryavtsev's manuscripts. Finally, I will compare the philosophical concepts of Krug and Kudryavtsev to determine how Krug's ideas influenced the Russian philosopher's theory of cognition and his perception of Kantian transcendentalism.

Krug and his Place in the History of German Philosophy

Today, in and outside Russia, the name of Wilhelm Traugott Krug is known to only a few historians of German philosophy of the eighteenth and the early nineteenth centuries. Indeed, some researchers, e.g. Henry Stilton Harris, believe that Krug was not an outstanding thinker and merits a place in academic footnotes to the history of German Idealism only on two counts. First, because he played a role in the emergence of Hegel's mature system, and second, because after Kant's death Krug was elected to the *Albertina* Chair of Logic and Metaphysics (Hegel, 2000, pp. 293-294). Although Harris is not quite giving Krug his due, one has to admit that Krug, overshadowed as he was by his great

в связи с тем, что он сыграл немаловажную роль в становлении зрелой системы Г. В. Ф. Гегеля, во-вторых, в связи с избранием Круга на кафедру логики и метафизики Альбертины после смерти Канта (Hegel, 2000, p. 293–294). Несмотря на несправедливую оценку Харриса в отношении Круга, нельзя не признать, что последний, оказавшись в тени своих великих современников И. Г. Фихте, Ф. В. Й. Шеллинга и Гегеля, не вошел в историко-философский канон как значимый мыслитель. Что касается русской мысли, то для нее, как будет показано ниже, Круг — не посторонняя фигура. Но при этом до сих пор нет исследований, посвященных влиянию его взглядов на отечественную философию.

Круг родился в семье помещика в 1770 г. в небольшом поселении Радис около Виттенберга. В 1788 г. он поступил в Виттенбергский университет на теологический факультет, где его учителем и покровителем был влиятельный протестантский богослов Ф. Ф. Рейнхард (1753–1812). В 1791 г. Круг получил степень доктора философии. В 1792 г. он отправился в Йену, где познакомился с кантовской философией под руководством немецкого философа К. Л. Рейнгольда (1758–1823) (см.: Prantl, 1883). Рейнгольд к этому времени, хотя и считался одним из самых авторитетных популяризаторов критической философии, произвел ревизию кантовского трансцендентального идеализма, предложив свою собственную систему под названием «элементарная философия» (см.: Breazeale, Walsh, 2022). Вполне вероятно, что философский проект Рейнгольда мог отразиться на взглядах молодого Круга при изучении кантовского критицизма. Рейнгольд стремился обосновать философию в качестве строгой науки путем приведения ее в систему. Последнее предполагает несколько критериев: во-первых, возможность выведения всех элементов системы из первого принципа — «принципа сознания», во-вторых, последовательность между всеми элементами и, в-тре-

contemporaries such as Fichte, Schelling and Hegel, is not part of the canon of the history of philosophy. But for Russian thought, Krug is not an irrelevant figure as will be shown below. And yet, to date, his influence on Russian philosophy has not been studied.

Krug was born into a landowner's family in 1770. He entered the theological faculty of the University of Wittenberg in 1788 where he studied under Franz Volkmar Reinhard, an influential German philosopher (1753–1812). Krug was awarded the degree of Doctor of Philosophy in 1791. In 1792 he went to Jena where he was introduced to Kantian philosophy by the German philosopher Karl Leonhard Reinhold (1758-1823) (see Prantl, 1883, pp. 220-221). Reinhold by that time, although he was considered to be a major populariser of critical philosophy, had revised Kant's transcendental idealism and proposed a system he called "elementary philosophy" (see Breazeale and Walsh, 2022). Reinhold's philosophical project may have influenced the views of young Krug when he studied Kantian critique. Reinhold tried to ground philosophy as a rigorous science by putting it into a system. The latter should meet several criteria. First, the possibility of deriving all the elements of the system from the first principle, "the principle of consciousness", second, consistency of all these elements and third, completeness of the system (*ibid.*). The principle of consciousness, according to Reinhold, consists in that "the subject in his consciousness distinguishes the representation from the subject and object and relates the representation to both" (Reinhold, 1790, p. 167).

In 1794 Krug went to Göttingen for one semester before returning that same year to Wittenberg where he became a *Privatdozent* at the local university and made an unsuccessful attempt to secure a professorship at the philosophical faculty.

тых, завершенность системы (Ibid.). Принцип сознания, согласно Рейнгольду, состоит в том, что «в сознании субъект отличает представление от субъекта и объекта и соотносит представление с обоими» (Reinhold, 1790, S. 167).

В 1794 г. Круг на один семестр отправился в Гёттинген и в том же году возвратился в Виттенберг, где в местном университете получил звание приват-доцента и безуспешно попытался занять должность профессора философского факультета. До своего прибытия в 1805 г. в Кёнигсберг Круг публично выступает против Фихте в «Письмах о наукоучении» («Briefe über die Wissenschaftslehre: Nebst einer Abhandlung über die von derselben versuchte Bestimmung des religiösen Glaubens», 1800), против Шеллинга в «Письмах о новейшем идеализме» («Briefe über den neuesten Idealismus: eine Fortsetzung der Briefe über die Wissenschaftslehre», 1801), а затем отвечает на критическую заметку Гегеля «Как здравый смысл понимает философию» («Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme», 1802) статьей «Как нездравый смысл понимает философию» («Wie der ungemaine Menschenverstand die Philosophie nehme», 1802). Также против Шеллинга и Гегеля была направлена статья Круга «Противоречие разума с самим собой» («Der Widerstreit der Vernunft mit sich selbst», 1802) (Prantl, 1883, S. 221).

В 1801 г. Круг опубликовал «Проект нового органа философии» («Entwurf eines neuen Organons der Philosophie, oder Versuch über die Prinzipien der philosophischen Erkenntnis»), в котором предпринял попытку пересмотреть систему Канта. В том же году он стал профессором во Франкфурте-на-Майне. В 1803 г. Круг издал первый крупный труд «Фундаментальная философия», в котором развил идеи своего «Органона». В 1804 г. Круг женился на генеральской дочери Вильгельмине фон Зенге и получил несколько предложений работы, одно из которых — занять освободившуюся после смерти Канта кафедру в Кёнигсбергском университете. Именно здесь Круг начал публиковать

Before he arrived in Königsberg in 1805 Krug publicly challenged Fichte in the *Letters on the Doctrine of Science of Knowledge; together with a Treatise on the Attempted Definition of Religious Belief* (*Briefe über die Wissenschaftslehre: Nebst einer Abhandlung über die von derselben versuchte Bestimmung des religiösen Glaubens*, 1800), Schelling in the *Letters on the Newest Idealism; a Continuation of the Letters on the Doctrine of Science* (*Briefe über den neuesten Idealismus: eine Fortsetzung der Briefe über die Wissenschaftslehre*, 1801), and then responded to Hegel's article "How the Ordinary Human Understanding Takes Philosophy" ("Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme", 1802) with an article "How the Non-Common Sense Takes Philosophy" ("Wie der ungemaine Menschenverstand die Philosophie nehme", 1802). Krug also challenged Schelling and Hegel in the article "The Contradiction of Reason with Itself" ("Der Widerstreit der Vernunft mit sich selbst", 1802) (cf. Prantl, 1883, p. 221).

In 1801 Krug published *The Outline of a New Organon of Philosophy, or an Essay on the Principles of Philosophical Knowledge* (*Entwurf eines neuen Organons der Philosophie, oder Versuch über die Prinzipien der philosophischen Erkenntnis*), in which he attempted to revise Kant's system. That same year he won a professorship in Frankfurt am Main. In 1803 Krug published his first major work *Fundamental Philosophy*, in which he developed the ideas of his *Organon*. In 1804 Krug married a general's daughter, Wilhelmine von Zenge, and received several employment offers, including the chair at Königsberg University which became vacant after Kant's death. There he began publishing his three-volume work *The System of Theoretical Philosophy* (*System der theoretischen Philosophie*, 1806, 1808, 1810). In 1809 Krug accepted an invitation from Leipzig University, where he taught until his death. When assuming his new position Krug

свое трехтомное сочинение «Система теоретической философии» («System der theoretischen Philosophie», 1806, 1808, 1810). В 1809 г. Круг принял приглашение от Лейпцигского университета, где преподавал до конца жизни. При вступлении на новую должность Круг выступил с опровержением «Феноменологии духа» Гегеля. Также в Лейпциге он издал другую свою крупную работу в 3 томах под названием «Система практической философии» («System der praktischen Philosophie», 1817, 1818, 1819).

В 1820 г. Круг предпринял попытку коротко изложить свои взгляды в «Справочнике по философии и философской литературе» (см., например, третье издание этой работы: Krug, 1828), а в конце 1820-х издал собственный «Общий словарь философских наук» в 4 томах («Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften», 1827–1829). Список трудов Круга на самую разнообразную тематику насчитывает не менее 189 наименований. В 1842 г. Круг опубликовал автобиографию под названием «Жизненный путь Круга в шести веках, описанных им самим» («Krug's Lebensreise in sechs Stationen von ihm selbst beschrieben») (Prantl, 1883, S. 221–222).

Из биографии Круга уже можно сделать вывод, что он был знаком с кантовской философией и стремился на нее опереться в своих философских поисках, которые шли вразрез с идеалистическими системами Фихте, Шеллинга и Гегеля. Но со стороны его современников — историков философии — отношение Круга к кантовской философии получало противоречивые оценки.

И. Э. Эрдман (1805–1892) помещает философские взгляды Круга в раздел «Модификации кантовского учения» (Erdmann, 1848, S. 345), а его самого называет полукантианцем (Halbkantianer), поскольку в его взглядах нашли отражение кантовский критицизм и «вольфианство, перешедшее в здравый смысл» (Ibid., S. 346). Такое сочетание, считает Эрдман, было обусловлено одной из задач, стоявших пе-

published a challenge of Hegel's *Phenomenology of Spirit*. Also in Leipzig he published another major work in three volumes entitled *The System of Practical Philosophy (System der praktischen Philosophie, 1817, 1818, 1819)*.

In 1820 Krug attempted to set forth his views in the *Handbook of Philosophy and Philosophical Literature* (e.g. see the third edition of this work: Krug, 1828), and in the late 1820s he published his own *General Dictionary of Philosophical Sciences* in 4 volumes (*Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften, 1827–1829*). The list of Krug's works on a huge variety of topics runs to at least 189 titles. In 1842 Krug published his autobiography entitled *The Lifepath of Krug in Six Stations Described by Himself (Krug's Lebensreise in sechs Stationen von ihm selbst beschrieben)* (Prantl, 1883, pp. 221-222).

Already Krug's biography shows that he was familiar with Kant's philosophy and sought to proceed from it in his philosophical quests which challenged the idealistic systems of Fichte, Schelling and Hegel. But his attitude to Kant's philosophy met with a mixed reaction among the historians of philosophy of his time.

Johann Eduard Erdmann (1805–1892) places Krug's philosophical views in the section "Modifications of the Kantian Doctrine" (Erdmann, 1848, p. 345) and calls him a semi-Kantian (*Halbkantianer*) because his views reflect Kantian critiques and "Wolffianism which has become common sense" (*ibid.*, p. 346). Erdmann attributes this combination to the fact that one of his tasks was to take Kantian analysis of consciousness to the principle where it defies analysis and coincides with the facts of common sense, i.e. the self-evident facts that cannot be proved (*ibid.*, pp. 367-368). Indeed, Erdmann writes, Krug himself conceded that he "never was a Kantian in the true sense of the word", but merely "took the Kantian philosophy as the starting point

ред Кругом, а именно — довести кантовский анализ сознания до принципа, который как таковой уже не может быть подвергнут анализу, а совпадает с фактами здравого смысла, то есть самоочевидными фактами, которые невозможно доказать (*Ibid.*, S. 367–368). Да и сам Круг, пишет Эрдман, признавался, что «никогда не был кантианцем в подлинном смысле этого слова», но некогда «взял кантовскую философию в качестве отправной точки только потому, что в то время она была в моде», и вскоре не без влияния Рейнхарда он начал распознавать в ней недостатки (см.: Krug, 1828, S. XII–XIII; Erdmann, 1848, S. 370).

Эрдман отмечает, что, хотя декларируемая независимость Круга от кантовской доктрины не столь велика, тем не менее верно, что популярное вольфианство, которое представляет Рейнхард, уже в первой работе Круга становится настолько существенным элементом, что Гегель называет его примером того, как здравый смысл воспринимает философию (Erdmann, 1848, S. 370–371). Во всех своих исследованиях, указывает Эрдман, Круг никогда не мог выйти за рамки вольфианской эмпирической психологии; эмпирическое «Я» для него — нечто готовое, в котором он обнаруживает изначальный синтез, лежащий в основе фактов сознания (*Ibid.*, S. 378–379).

Поскольку Эрдман в своих философских взглядах был гегельянцем (Schoeps, 1959) и, вероятно, в оценке Круга исходил из соответствующей позиции, нельзя не упомянуть критику самого Гегеля в адрес Круга. Гегель отмечает, что Круг делает эмпирическое сознание первым принципом своих спекуляций, а все его содержание и все, что в нем мыслится, считает истинным. Суть синтетизма Круга Гегель иронически предлагает понимать как «кувшин², в котором как факты каким-то случайным образом содержатся рейнгольдская вода, кан-

² «Кувшин» и «Круг» — игра слов. Фамилия Круга омонимична немецкому слову, которое на русский язык переводится как «кувшин».

because it was in vogue at the time”, and before long, and not without Reinhard’s influence, began to see its shortcomings (see Krug, 1828, pp. xii-xiii).

Erdmann (1848, pp. 370-371) notes that although Krug’s professed independence from Kant is not so pronounced, nevertheless it is true that already in Krug’s first work the popular Wolffianism represented by Reinhard looms so large that Hegel cited it as an example of how common sense perceives philosophy. Erdmann notes that in none of his works does Krug go beyond the framework of Wolffian empirical psychology; to him the empirical “I” is something ready-made in which he sees the initial synthesis that lies at the basis of the facts of consciousness (*ibid.*, pp. 378-379).

Because Erdmann’s philosophical views were Hegelian (Schoeps, 1959, p. 569) as was his assessment of Krug, mention of Hegel’s own critique of Krug would not come amiss. Hegel notes that Krug makes empirical consciousness the first principle of his musings and considers its whole content and everything thought in it to be true. Hegel (2000, p. 304) ironically likens the essence of Krug’s synthetism to “a jug² in which Reinhold’s pure-sweet [*Reinholdisches*] water, beer that went flat in Kant’s corner [*Kantisches abgestandenes*], enlightening syrup (‘Berlin’ brand) and other similar ingredients that just happen to be around, are contained as ‘actual facts’; the jug is the synthetic bond of all these — (= ego)”. Then, Hegel goes on, ‘someone’ comes along and brings formal unity to this confusion by comparing and separating things and finally reports all this. As for the difference between Krug’s transcendental synthetism and transcendental idealism, Hegel notes that the latter in answering the question what ought to be thought, does not turn to empirical consciousness (*ibid.*).

² “Jug” and “Krug” is a play on words because Krug is the German word for “jug”.

товское скисшее пиво, просвещающий сироп, названный берлинизмом, и другие подобные ингредиенты; кувшин — это их синтез (*das Synthetische*) = Я» (Hegel, 1986, S. 202–203). Затем, продолжает Гегель, «кто-то» приходит и вносит формальное единство в эту путаницу посредством сличения и разделения вещей и, наконец, составляет обо всем этом отчет. Что касается различия между трансцендентальным синтетизмом Круга и трансцендентальным идеализмом, то, согласно Гегелю, последний, отвечая на вопрос, что должно мыслить, не обращается к эмпирическому сознанию (*Ibid.*).

Другой историк немецкой философии Э. Х. Г. Рейнгольд (1793–1855) относит Круга к кантовской школе критической философии, развивавшей идеи Канта по логике, метафизике, психологии, естественному праву и философии религии (Reinhold, 1830, S. 138–139). Круг, пишет Рейнгольд, здесь занимает почетное место, но при этом не вносит существенного вклада в обоснование и развитие кантовских идей (*Ibid.*, S. 311–312). Идею синтетизма Круга Рейнгольд характеризует как нефилософскую, бессмысленную и поверхностную, поскольку в ней отвергаются более глубокие и существенные для теории познания проблемы и результаты исследований, обусловившие дальнейший прогресс немецкой философии после Канта (*Ibid.*, S. 316–317).

Младший современник Круга, историк философии Ф. Ибервег (1826–1871) считает, что Круг относился к кантовской школе логики и развивал логику в том же духе, что и Кант (Ueberweg, 1857, S. 45). Данный взгляд поддерживает современная исследовательница Дж. Хейс, согласно которой особенность указанной школы состоит в том, что все ее представители, в том числе и Круг, придерживались кантовского понимания логики как формальной, а именно — отличали формальную логику как науку о мышлении, абстрагирующуюся от любых отношений к объекту, соответственно, независимую от психологии и метафизи-

Another historian of German philosophy, Ernst Christian Gottlieb Reinhold (1793–1855), identifies Krug with the Kantian school of critical philosophy who developed Kant's ideas on logic, metaphysics, psychology, natural law and the philosophy of religion (Reinhold, 1852, pp. 138-139). Krug, Reinhold writes, occupies a distinguished place here, but his contribution to the grounding and development of Kantian ideas is insignificant (*ibid.*, pp. 311-312). Reinhold describes Krug's idea of synthetism as non-philosophical, senseless and superficial because it ignores the more profound problems and research results which are essential for the theory of cognition and which ensured further progress of German philosophy after Kant (*ibid.*, pp. 316-317).

Historian of philosophy Friedrich Ueberweg (1826–1871), a junior contemporary of Krug, believed that Krug belonged to the Kantian school of logic and developed logic in the same vein as Kant (Ueberweg, 1857, p. 45). This approach is shared by the present-day scholar Jeremy Heis, who notes that the school's distinctive feature is that all its representatives, including Krug, adhered to the Kantian concept of logic as formal, i.e. they singled out formal logic as a science of thought that abstracts itself from any relations to the object and accordingly is independent from psychology and metaphysics, from transcendental logic as the science of cognition (Heis, 2019, p. 29). Finally, one more contemporary of Krug, Karl Fortlage (1806–1881), took the view that Krug was developing the idea of a merging Kantianism and sensualism (Fortlage, 1852, p. 347).

Some present-day scholars, too, tend to regard Krug's philosophical views as a combination of Kantian intuitions and common sense. For example, Adolf Kemper (1988, p. 63, 68) maintains that for Krug common sense is key, but at the same time his philosophy is a product not of common sense

ки, от трансцендентальной логики как науки о познании (Heis, 2019, p. 29). Наконец, еще один современник Круга, К. Фортлаге (1806–1881) считал, что Круг развивал идею слияния кантианства и сенсуализма (Fortlage, 1852, S. 347).

Среди современных исследователей также встречается позиция, согласно которой философские взгляды Круга представляют сочетание кантовских интуиций и здравого смысла. Так, А. Кемпер утверждает, что отправной точкой для Круга является здравый смысл, но в то же время его философия представляет собой продукт не здравого смысла, а спекуляции (Kemper, 1988, S. 63, 68). Кроме того, исследователь обращает внимание на то, что Круг сам предпринял исследование совместимости трансцендентального синтетизма с учением Канта, в результате чего пришел к выводу, что он четко придерживается кантовской системы, которую неправильно называть трансцендентальным идеализмом, ведь на самом деле она относится к трансцендентальному синтетизму (Ibid., S. 110–111). Харрис по данному поводу замечает: по иронии судьбы Кант, в 1799 г. заявивший в открытом письме («Заявление по поводу наукоучения Фихте»), что критику следует понимать буквально и рассматривать только с позиций здравого рассудка, достаточно развитого для абстрактного мышления, получил себе в преемники мыслителя, наряжавшего здравый смысл в сценический костюм «трансцендентального синтетизма» (Hegel, 2000, p. 293–294).

Трансцендентальный синтетизм Круга и его аналитика познавательных способностей

Круг стремился придать познанию прочную научную основу посредством обнаружения реального и идеального принципов, обоснованных не путем логических доказательств, а самой их фактичностью (см.: Kemper, 1988, S. 69–71). Для этого немецкий философ аб-

but of speculation. He also draws attention to the fact that Krug himself had undertaken an investigation into the compatibility of transcendental synthetism with Kant's teaching and came to the conclusion that he strictly adhered to the Kantian system which is wrongly called transcendental idealism, whereas in reality it belongs to transcendental synthetism (*ibid.*, pp. 110-111). Harris notes in this connection that by an irony of fate Kant, who declared in a 1799 open letter ("Public Declaration concerning Fichte's *Wissenschaftslehre*") that criticism should be understood literally and be considered only from the standpoint of common sense sufficiently developed for abstract thinking, ended up having a successor in the person of a thinker who dressed common sense in a stage garb of "transcendental synthetism" (see Hegel, 2000, pp. 293-294).

Krug's Transcendental Synthesis and his Analysis of Cognitive Faculties

Krug sought to put cognition on a solid scientific basis by discovering real and ideal principles grounded not by logical proof but by factuality (see Kemper, 1988, pp. 69-71). To this end he abstracts himself from the external world in order to focus on the inner world: as a consequence, for him the main object of cognition is the "I". Krug (1803, pp. 59-62) posits the cognising "I", or the philosophising subject, as the real principle of philosophical knowledge which makes any philosophical knowledge (including the ideal principles) possible.

The ideal principles in turn are subdivided into material, or constituting cognition, and formal, or regulating cognition (making it scientific). The material principles consist in the facts of consciousness understood as the initial synthesis of being and knowledge in the

страгируется от внешнего мира, чтобы сфокусироваться на мире внутреннем: как следствие, главным предметом познания для него выступает «Я». В качестве реального принципа философского познания, благодаря которому становится возможным всякое философское познание (в том числе и идеальные принципы), Круг определяет познающее «Я», или философствующего субъекта (Krug, 1803, S. 59–62).

Идеальные принципы, в свою очередь, подразделяются на материальные, или конституирующие познание и формальные, или регулирующие познание (делающие познание научным). Материальные принципы заключаются в фактах сознания, понимаемого как изначальный синтез бытия и знания в «Я» (Ibid., S. 68). Высший материальный принцип философского познания заключается в положении: «я деятелен» (Ibid., S. 76–77). В сознании, безусловно, дан только эмпирический синтез, но в его основе лежит трансцендентальный синтез, конституирующий сознание и предшествующий каждому моменту времени, когда человек осознает эмпирический синтез (Ibid., S. 97–98).

Формальные принципы определяются Кругом как законы, связывающие факты сознания и создающие из множества отдельных познаний единство (Ibid., S. 87–88). «Абсолютная гармония “Я” во всей его деятельности является высшей целью философствования» — это высший формальный принцип философского познания (Ibid., S. 90). На основании трех представленных принципов Круг выводит высший принцип философии: «Я деятелен и стремлюсь к абсолютной гармонии во всей моей деятельности» (Ibid., S. 93).

Указав на изначальный и априорный синтез бытия и знания в «Я» как на первоначальный факт, посредством которого конституируется сознание как таковое (Ibid., S. 97–98), Круг обнаруживает в нем полагание реальности для чего-то, что «я сам есть (Я)», и чего-то, «чем я сам не являюсь», то есть для бытия. Бытие фи-

“I” (ibid., p. 68). The highest material principle of philosophical cognition is contained in the proposition “I am active”³ (ibid., pp. 76-77). In consciousness, of course, only empirical synthesis is given, but its foundation is transcendental synthesis which constitutes consciousness and precedes every moment in time when man is conscious of empirical synthesis (ibid., pp. 97-98).

Krug defines formal principles as laws which link the facts of consciousness and create a unity out of a multitude of separate cognitions (ibid., pp. 87-88). “Absolute harmony of the ‘I’ in all its activity is the supreme goal of philosophising.”⁴ This is the highest formal principle of philosophical cognition (ibid., p. 90). Proceeding from the above three principles Krug (1803, p. 93) derives the highest principle of philosophy: “I am active and I seek absolute harmony in all my activity”⁵.

Having pointed to the initial and *a priori* synthesis of being and knowledge in the “I” as the primary fact through which consciousness as such is constituted (ibid., pp. 97-98), Krug discovered within it a positing of the reality of something that “I am myself (I)”⁶, and something which “I am not”⁷, i.e. being. He proposes to consider ‘being’ as real (*das Reale*), and knowledge as ideal (*das Ideale*). In order to determine whether we have the right — and to what extent — to present ourselves and external objects as real, Krug asks the question, ‘How do the real and the ideal correlate with each other?’ He proposes two strategies for finding an answer. Under the first strategy one thing must be designated as primary and the other thing as derivative. There are two variants here: either the real is primary

³ “[...] *ich bin thätig* [...].”

⁴ “*Die absolute Harmonie des Ichs in aller seiner Thätigkeit ist der oberste Zweck des Philosophierens.*”

⁵ “*Ich bin tätig und suche absolute Harmonie in aller meiner Thätigkeit.*”

⁶ “[...] *ich selbst bin* (*das Ich*) [...].”

⁷ “[...] *was ich selbst nicht bin* [...].”

лософ предлагает считать реальным (*das Reale*), а знание — идеальным (*das Ideale*). Для того чтобы определить, имеем ли мы право — и в какой степени — представлять себя и внешние вещи как реальные, Круг стремится разрешить вопрос: как реальное и идеальное соотносятся друг с другом? Философ предлагает две стратегии поиска ответа. Согласно первой, нужно признать что-то одно первоначальным, а другое производным. И здесь есть два варианта: либо реальное первоначально, а идеальное вторично, тогда мы имеем дело с реализмом, либо наоборот, и тогда мы имеем дело с идеализмом. Рассматривая по очереди реализм и идеализм, Круг приходит к заключению о несостоятельности обоих вариантов реализации первой стратегии (*Ibid.*, S. 108–111). Так, последовательный реализм приводит к материализму, согласно которому идеальное происходит из материи (*Ibid.*, S. 111–114), а последовательный идеализм выливается в нигилизм, то есть приводит к исчезновению как субъекта, так и объекта (*Ibid.*, S. 116–117). Оба, реализм и идеализм, противостоят практическим интересам человека как свободного существа: первый — поскольку помещает человека полностью в детерминированный мир природы, второй — в силу того, что устраняется действительный мир как сфера приложения нравственных усилий человека (*Ibid.*, S. 121–122). В отношении религии материализм порождает пантеизм (*Ibid.*, S. 113–116), а идеализм ведет к аутотеизму, то есть Богом провозглашается «Я» (*Ibid.*, S. 127–128). Как следствие, первая стратегия разрешения проблемы соотношения мышления и бытия оказывается неприемлемой ни в спекулятивном, ни в практическом, ни в религиозном плане.

Тогда остается вторая стратегия: реальное и идеальное следует рассматривать как изначально данные и связанные друг с другом и считать выведение одного из другого невозможным, что Круг и называет трансцендентальным синтетизмом. Такой синтез транс-

and the ideal is secondary, and that means realism, or vice versa, and then it is idealism. Examining by turns realism and idealism, Krug concludes that neither option of implementing the first strategy is tenable (*ibid.*, pp. 108–111). Consistent realism leads to materialism whereby the ideal originates from matter (*ibid.*, pp. 111–114), and consistent idealism becomes nihilism, i.e. both the subject and the object disappear (*ibid.*, pp. 116–117). Both realism and idealism contradict the human being's practical interests as a free being: the first because it places the human being totally within the deterministic world of nature, and the second because it eliminates the real world as the sphere of application of the human being's moral efforts (*ibid.*, pp. 121–122). With regard to religion, materialism leads to pantheism (*ibid.*, pp. 113–116), and idealism to autotheism which proclaims the "I" to be God (*ibid.*, pp. 127–128). As a result, the first strategy of resolving the problem of the relationship between thought and being turns out to be unacceptable, either on the speculative or on the practical or religious levels.

That leaves the second strategy which considers the real and the ideal as givens connected with each other, while deriving one from the other is impossible, which Krug calls transcendental synthetism. Such synthesis is transcendental: on the one hand, it is the initial act of consciousness and is therefore impossible to explain or fathom. On the other hand, it is the basis of everything empirical, hence is not transcendental, i.e. does not go beyond the framework of philosophising and does not look for the primary principle (*ibid.*, pp. 129–132). Krug believes that

transcendental synthetism recognises as natural and necessary for every reasonable person a threefold conviction: that of one's own being, that of the being of the things outside oneself as well as the commonality existing

цендентален, с одной стороны, потому что является изначальным фактом сознания, соответственно, необъясним и непостижим. С другой стороны, он лежит в основе всего эмпирического, а значит, не трансцендентен, то есть не переходит за границы философствования и не ищет трансцендентное первоначало (Ibid., S. 129–132). Круг полагает, что

трансцендентальный синтетизм признает естественным и необходимым для каждого здравомыслящего человека убеждение троякого рода: в собственном бытии, в бытии вещей вне его, а также в общности, существующей между ним и этими вещами, и утверждает, что эти убеждения совершенно не нуждаются в обосновании доказательствами со стороны философствующего разума, но тем не менее являются непреложно достоверными, поскольку первоначальны (Ibid., S. 138).

Размышляя о деятельности нашего «Я», Круг указывает на ее двойственную природу — теоретическую и практическую. Теоретическая деятельность состоит в представлении о чем-либо и в познании, зависящем от данного представления, практическая — в стремлении к чему-либо (Ibid., S. 173). В теоретической, как и в практической, деятельности Круг усматривает три потенции: чувственность, интеллектуальность (Intellektualität) и рациональность, из которых возникают изначальные способности души. В теоретической деятельности указанные потенции представлены чувственностью, рассудком (Verstand) и теоретическим разумом (theoretische Vernunft) (Ibid., S. 179).

Исследованием познания, согласно Кругу, занимается метафизика — наука, изучающая трансцендентальную основу нашего познания, то есть то, что определено в отношении нашего познания a priori (Krug, 1830, S. 3–6). Метафизика стремится определить трансцендентальные условия человеческого познания — иными словами, открыть первые и наиболее общие понятия и принципы (Ibid., S. 6–8). Метафизи-

between oneself and these things, and claims that these convictions need no grounding by proof on the part of the philosophising reason, and yet are unassailably true inasmuch as they are primary⁸ (ibid., p. 138).

Reflecting on the activity of “I”, Krug notes its dual nature, theoretical and practical. Theoretical activity consists in representation of something and in cognition which depends on this representation, and practical activity consists in striving towards something (ibid., p. 173). In the theoretical as well as in practical activity Krug sees three potentialities: sensuality, intellectualism (Intellektualität) and rationality from which the original faculties of the soul arise. In theoretical activity these potentialities are represented by sensuality, understanding (Verstand) and theoretical reason (theoretische Vernunft) (ibid., p. 179).

According to Krug (1830, pp. 3-6), the study of cognition is the domain of metaphysics — the science that studies the transcendental basis of our cognition, i.e. what is known about our cognition a priori. Metaphysics seeks to discover the transcendental conditions of human cognition, in other words, the first and most general concepts and principles (ibid., pp. 6-8). Krug subdivides metaphysics into pure metaphysics (ontology), which establishes transcendental principles and concepts in themselves, i.e. how they relate to objects (Gegenstände) in general, and applied metaphysics which determines how transcendental concepts and principles relate to certain objects (ibid., p. 16).

⁸ “Der transzendentale Synthetismus erkennt die jedem Menschen von gesundem Verstande natürliche und nothwendige dreifache Überzeugung von seinem eignen Seyn, von dem Seyn anderer Dinge außer ihm, und von der zwischen ihm und diesen Dingen stattfindenden Gemeinschaft als gültig an und behauptet, daß diese Überzeugungen gar nicht durch Beweise von der philosophirenden Vernunft erst zu begründen, aber nichts desto weniger unumstößlich gewiß sind, weil sie ursprünglich sind.”

ку немецкий философ подразделяет на чистую метафизику (онтологию), устанавливающую трансцендентальные принципы и понятия сами по себе, то есть как они относятся к предметам (Gegenstand) вообще, и прикладную метафизику, определяющую, как трансцендентальные понятия и принципы относятся к определенным предметам (Ibid., S. 16).

Онтология, пишет Круг, исходит из суждения «я познаю», представляющего непосредственно достоверный факт сознания. Данное суждение философ называет высшим материальным принципом метафизики (Ibid., S. 20). Глагол «знать» (Erkennen) Круг определяет как представление чего-либо в качестве определенного предмета (Gegenstand), то есть «знать» означает относить собственные представления к предмету моего познания, который полагается как нечто реальное, в отличие от простого представления. Истинность этой предпосылки не может быть выведена из более высокого принципа, но содержится в изначальной связи бытия и знания — в трансцендентальном синтезе реального и идеального. Именно здесь, по мнению немецкого мыслителя, обнаруживается «абсолютный предел всякой философии», и, соответственно, данная предпосылка необъяснима и непостижима (Ibid., S. 20–21).

Итак, «положение “я познаю”... эквивалентно следующему положению: “существует реальное, которому соответствуют определенные представления в нас и которое познается нами именно через эти представления”» (Ibid., S. 21). Как следствие, реальность познаваемого признается непосредственно в самом акте познания, значит, пишет Круг, «философ не может отделить реальность вещей от них самих, объяснить и понять ее как вещь, существующую саму по себе, и получить знание о реальности вещей отдельно от знания вещей» (Ibid., S. 23). Вместе с тем в познании Круг выделяет два взаимосвязанных фактора: возникающий из деятельности души субъективный,

Ontology, writes Krug, proceeds from the proposition “I cognise”, which is the immediate authentic fact of consciousness. He calls this judgment the highest material principle of metaphysics (*ibid.*, p. 20). He defines the verb “to cognise” (*Erkennen*) as representation of something as a certain object (*Gegenstand*), i.e. “to cognise” means to refer my own representations to the object of my cognition which is posited as something real as distinct from a simple representation. The trueness of this premise cannot be derived from a higher principle, but is contained in the initial link between being and knowledge, in the transcendental synthesis of the real and the ideal. It is here, Krug maintains, that lies the “absolute limit of all philosophy”⁹, and accordingly his premise is unexplainable and unfathomable (*ibid.*, pp. 20-21).

Thus, “the proposition ‘I cognise’ [...] is equivalent to the following proposition: ‘there exists the real, which is matched by certain representations within us and which is cognised by us precisely through these representations’”¹⁰ (*ibid.*, p. 21). Consequently, the reality of the objects cognised is recognised in the act of cognition, hence, writes Krug, “the philosopher cannot separate the reality of things from the things themselves, explain and understand the thing as a thing existing in itself, and gain knowledge of the reality of things separately from the knowledge of things”¹¹ (*ibid.*, p. 23). At the same time Krug singles out two inter-connected factors in consciousness: the subjective, or formal element emerging from the activity of the soul

⁹ “[...] der absolute Gränzpunkt alles Philosophirens [...]”

¹⁰ “Der Satz: Ich erkenne [...] ist [...] gleichgeltend dem Satze: Es giebt ein Reales, dem gewisse Vorstellungen in uns entsprechen und welches eben durch diese Vorstellungen von uns erkannt wird.”

¹¹ “Daher kann aber auch der Philosoph nicht die Realität der Dinge von denselben losreißen, als ein für sich bestehendes Ding erklären und begreifen, und eine von der Erkenntniss der Dinge abgesonderte Erkenntniss der Realität des Dinge sich verschaffen [...]”

или формальный, элемент и привнесенный в душу объективный, или материальный, элемент (Ibid., S. 25; ср.: В 34; Кант, 2006, с. 89–91). Отсюда философ дедуцирует высший формальный принцип метафизики, или высший закон познания: все, что душа воспринимает в реальной вещи по ее первоначальному образу действия, должно принадлежать ей, поскольку она является предметом познания. Иными словами, во всяком познании мы должны предполагать наряду с реальностью познаваемого также познаваемость этой вещи в ее реальности. В противном случае бесполезно исследовать законы познания, выходящие за пределы законов мышления, которые уже установила логика. Следовательно, предметы мы можем исследовать как предметы познания, то есть вещи для нас, но никогда как вещи сами по себе, то есть независимо от нашего познания (Krug, 1830, S. 27–28; ср.: В 59; Кант, 2006, с. 119).

Попытка же познания вещей самих по себе выходит за абсолютный предел философствования и, соответственно, является трансцендентной задачей, отменяющей изначальную связь реального и идеального в мышлении, поскольку стремится исследовать реальное вне зависимости от трансцендентального синтеза (Krug, 1830, S. 29). Само понятие «вещи самой по себе» Круг характеризует как только «ограничивающее понятие познания» («ein blosser Gränzbegriff der Erkenntniss»), указывающее на границу, внутри которой может быть эффективна способность познания и может быть обеспечено истинное содержание познания. По содержанию вещи сами по себе нам совершенно неизвестны и недостижимы для нашего познания (Ibid., S. 29–30). Таким образом, данные нам предметы познания (реальные вещи) суть явления; предметам познания противоположны ноумены (мыслимые вещи) (Ibid., S. 31; ср.: В 307; Кант, 2006, с. 405–407).

Об отношении своей позиции касательно познаваемости предметов познания и вещей самих по себе к кантовскому трансцендентальному идеализму Круг заявляет следующее:

and the objective or material element (*ibid.*, p. 25; cf. *KrV*, B 34; Kant, 1998, pp. 172-173). From this the philosopher deduces the highest formal principle of metaphysics, or the highest law of cognition: all that the soul perceives in the real thing from its initial mode of action must belong to it because it is the object of cognition. In other words, in all cognition we must posit, along with the reality of what is cognised, also the cognisability of this thing in its reality. Otherwise it would be futile to investigate the laws of cognition which go beyond the laws of thought already established by logic. Hence, we can study things as objects of cognition, i.e. as things for us, but never as things in themselves, i.e. independently from our cognition (Krug, 1830, pp. 27-28; cf. *KrV*, B 59; Kant, 1998, p. 185).

The attempt to cognise things in themselves transcends the absolute limit of philosophising and is thus a transcendental task which cancels the initial link between the real and the ideal in thought insofar as it seeks to research the real independently from transcendental synthesis (Krug, 1830, p. 29). Krug characterises the concept of “thing in itself” as merely “limiting the concept of cognition” (*ein blosser Gränzbegriff der Erkenntniss*) indicating the boundary within which the cognitive faculty can be effective and the true content of cognition can be ensured. Content-wise, things in themselves are totally unknown and incomprehensible for our cognition (*ibid.*, pp. 29-30). Thus, the objects of cognition given us (real things) are phenomena; the objects of cognition are opposed by noumena (things thought) (*ibid.*, p. 31; cf. *KrV*, B 307; Kant, 1998, p. 360).

As for the relation of his position on cognisability of the objects of cognition and things in themselves to Kantian transcendental idealism, Krug (1830, pp. 32-33) has this to say:

Итак, если трансцендентальный (также формальный или критический) идеализм, как его называет Кант, не отрицает реальное бытие объектов познания, но лишь утверждает, что они познаваемы не как вещи сами по себе, а лишь как явления... если, таким образом, он трансцендентальный предмет полагает в основу явлений, но утверждает его недостижимость через наши представления или непознаваемость и объявляет его простым нонуменом в отрицательном смысле, то трансцендентальный идеализм в этом смысле, пожалуй, вполне допустим, хотя тогда его правильнее было бы называть трансцендентальным синтетизмом (Krug, 1830, S. 32–33).

В противном случае, когда утверждается, что внешний мир — это отражение нашей внутренней деятельности, а понятие вещи самой по себе признается ничтожным, замечает Круг, трансцендентальный идеализм переходит абсолютный предел философствования и становится трансцендентным, так же как и в случае утверждения, согласно которому явления тождественны вещам самим по себе (Ibid.).

Исследование законов познания возможно только посредством анализа самой способности познания во всех видах и направлениях ее деятельности, поэтому Круг переходит к рассмотрению трех потенций теоретической деятельности нашего «Я» в трех соответствующих разделах: «Аналитика чувственности», «Аналитика рассудка» и «Аналитика разума» (Ibid., S. 33–34).

Чувственность является способностью души получать представления (Vorstellung) посредством аффицирования. В результате деятельности чувственной способности возникают восприятия (Wahrnehmungen), или созерцания (Anschauungen), и ощущения (Empfindungen) (Ibid., S. 36). Восприятие, согласно Кругу, есть непосредственное представление об объекте в соответствии с предшествующим влиянием души. Термины «созерцание» и «ощущение» в широком смысле используются как равноценные для обозначения чувственных представ-

Thus, if transcendental (also formal or critical) idealism, as it is called by Kant, does not deny the existence of the objects of cognition, but merely asserts that they are cognisable not as things in themselves but merely as phenomena [...] if therefore it puts the transcendental object at the basis of phenomena, but asserts it is unattainable through our representations or unknowability and declares it to be a simple noumen in the negative sense, then transcendental idealism in that sense is probably quite attainable, although it would then be more correct to call it transcendental synthetism¹².

Otherwise, when it is claimed that the external world is a reflection of our inner activity and the concept of the thing in itself is nullified, transcendental idealism, as Krug notes, mutates into an absolute limit of philosophising and becomes transcendental, just as in the case of the claim that phenomena are identical to things in themselves (*ibid.*).

The study of the laws of cognition is possible only through analysis of the faculty of cognition in all shapes and directions of its activity. This is why Krug passes on to the study of the three potentialities of the theoretical activity of our “I” in three corresponding parts: “Analysis of sensuality”, “Analysis of understanding” and “Analysis of Reason” (*ibid.*, pp. 33-34).

Sensuality is the capacity of the soul to receive representations (*Vorstellungen*) through affection. The activity of senses creates

¹² “Wenn nun der von Kant sogenannte transzendente (auch formale oder kritische) Idealismus das reale Sein der Erkenntnisgegenstände nicht leugnet, sondern nur behauptet, dass dieselben nicht als Dinge an sich, sondern bloß als Erscheinungen [...] erkennbar seien; wenn er mithin den Erscheinungen zwar einen transzendenten Gegenstand zum Grunde legt, aber dessen Unerreichbarkeit durch unsre Vorstellungen oder Nichterkennbarkeit behauptet und denselben für ein bloßes Noumen in negativer Bedeutung erklärt: so kann der transzendente Idealismus in diesem Sinne wohl zugelassen werden, ob er gleich dann schicklicher ein transzendenter Synthetismus [...] genannt würde.”

лений вообще (ср.: В 33–34; Кант, 2006, с. 89). Созерцанием в узком смысле философ называет представления зрения, поскольку в них наибольшая чувственная ясность объективного, а ощущением — представления, возникающие посредством других органов чувств, где наблюдается большее влияние состояний души на восприятие (Krug, 1830, S. 37).

Далее Круг переходит к исследованию того, каким образом возникает представление в душе: что необходимо душе, чтобы нечто данное было ею схвачено и возникло представление, то есть к исследованию форм чувственности. Немецкий философ отличает в представлении то, что дано, — материю — и способ, благодаря которому возможны чувственные представления, — форму — как определенное априорное условие возможности чувственных представлений. Круг выделяет две формы чувственности: для внешнего чувства — пространство, для внутреннего — время (Ibid., S. 38–40). При этом он подчеркивает, что пространство и время не являются ни реальными вещами, независимыми от нас, ни свойствами таких вещей, ни простыми относительными понятиями, ни даже пустыми выдумками, а выступают первоначальными представлениями чувственной способности души (Ibid., S. 42–43). Вместе с тем Круг характеризует пространство и время как чистые, общие и необходимые чувственные представления, или созерцания, но в то же время обращает внимание на то, что пространство и время возникают априорно, а не являются врожденными (Ibid., S. 48–49). Наконец, представления пространства и времени, согласно Кругу, обладают трансцендентальной идеальностью и эмпирической реальностью (Ibid., S. 52; ср.: В 36–53; Кант, 2006, с. 93–113).

Далее Круг переходит к исследованию рассудочной деятельности, которую рассматривает не аналитически — как простое мышление с его законами, а синтетически — как мышление реальных предметов (Krug, 1830, S. 65; 1806,

perceptions (*Wahrnehmungen*), or intuitions (*Anschauungen*) and sensations (*Empfindungen*) (ibid., p. 36). Perception, according to Krug, is an immediate representation of the object in accordance with the preceding influence of the soul. The terms “intuition” and “sensation” in the broad sense are used interchangeably to refer to sensuous representations in general (cf. *KrV*, В 33–34; Kant, 1998, p. 172). Krug (1830, p. 37) uses intuition in the narrow sense to refer to representations of sight because they offer the greatest clarity of the objective and sensation to refer to representations that arise through other senses where states of the soul influence perception more.

Krug then turns to the study of how representation arises in the soul: what the soul needs to be able to capture what is given and produce a representation, i.e. the study of the forms of sensuality. In representation, Krug distinguishes what is given — matter — and the method that makes sensuous representations possible — form — as a certain *a priori* condition of the possibility of sensuous representations. He identifies two forms of sensuality: for the external feeling (space) and for the internal feeling (time) (ibid., pp. 38–40). He stresses that space and time are not real things independent from us, nor properties of such things, nor simple relative concepts, nor even figments of imagination, but they are initial representations of the soul’s sensuous capacity (ibid., pp. 42–43). At the same time Krug describes space and time as pure, general and necessary sensuous representations, or intuitions, while stressing that space and time exist *a priori* and are not inborn (ibid., pp. 48–49). Finally, representations of space and time, according to Krug, are transcendently ideal and empirically real (ibid., p. 52; cf. *KrV*, В 36–53; Kant, 1998, pp. 173–182).

Krug (1830, p. 65; 1806, p. 20) then passes on to the study of understanding, which he

S. 20). Аналитическое мышление философ рассматривал в 1-м томе своей «Системы теоретической философии» под названием «Учение о мышлении, или логика» (1806). Здесь философ указывает на высший материальный принцип теоретической философии: «Я» теоретически деятельно (*theoretisch thätig*), поскольку оно представляет и познает (Krug, 1806, S. 6); а также на высший формальный принцип теоретической философии: «Все, что абсолютно гармонично вписывается в возможную систему идей и познаний, истинно; все, что не вписывается, ложно» (Ibid., S. 7–8). Логика, согласно Кругу, — это учение о чистом мышлении и его закономерностях. Способность мышления также можно назвать рассудком или разумом, которые в широком смысле тождественны. Следовательно, логика может быть определена как наука о закономерном использовании рассудка и разума (Ibid., S. 16, 20).

В отношении рассудочной деятельности метафизика занимается исследованием способа мышления реальных предметов посредством понятий в соответствии с изначальными законами или формами рассудка (ср.: В 79–82; Кант, 2006, с. 143–145). Получая через чувственность многообразие вещей в пространстве и времени, рассудок отделяет и различает характеристики чувственно воспринимаемых предметов, рефлексивует о выявленных характеристиках как о принадлежащих друг другу, объединяет их в единство высшего представления, или в высшее единство сознания, образуя таким образом понятие, и, наконец, соотносит образованные понятия с чувственно воспринимаемыми предметами, чтобы отличить друг от друга определенные им вещи. Именно в такой деятельности и состоит, согласно Кругу, синтетическое мышление (Krug, 1830, S. 65–67): «познавание, поэтому, есть не что иное, как образование и отнесение понятий к данным предметам, благодаря чему они отличаются от других как определенные вещи» (Ibid., S. 67–68; ср.: В 102–104; Кант, 2006, с. 169–171).

examines not analytically, simply as thinking with its laws, but synthetically, as the thinking of real objects. He examined analytical thinking in the first volume of his *System of Theoretical Philosophy* titled “The Doctrine of Thought, or Logic” (1806). In it he points to the highest material principle of theoretical philosophy: the “I” is theoretically active (*theoretisch thätig*), because it represents and cognises (Krug, 1806, p. 6); as well as the highest formal principle of theoretical philosophy: “All that absolutely harmoniously fits into the possible system of ideas and knowledge is true; all that does not fit in, is false”¹³ (*ibid.*, pp. 7-8). Logic, according to Krug, is a teaching on pure thinking and its regularities. The capacity to think can also be called understanding or reason, which are broadly identical. Consequently, logic can be defined as the science of rule-based use of understanding and reason (*ibid.*, p. 16, 20).

As for the activity of understanding, metaphysics studies the method of thinking real objects through concepts in accordance with initial laws or forms of understanding (*cf. KrV*, В 79-82; Kant, 1998, pp. 195–197). Receiving through the senses the multiplicity of things in space and time, understanding separates and distinguishes the characteristics of sensually perceived things, reflects on the revealed characteristics as belonging to each other, combines them into a unity of higher representation, or the highest unity of consciousness to form a concept and, finally, relates the concepts formed to sensually perceived objects in order to distinguish things it has determined from each other. Krug (1830, pp. 65-67) describes this activity as synthetic thinking: “cognition is thus nothing other than the formation and attachment of concepts to given things, owing to which they differ from

¹³ “Was in ein mögliches System absolut harmonischer Vorstellungen und Erkenntnisse paßt, das ist wahr; was nicht, unwahr.”

Для открытия изначальных форм мышления Круг обращается, как и Кант (В 95–107; Кант, 2006, с. 161–173), к изначальным формам суждений, поскольку они должны находиться в самом точном отношении к первоначальным рассудочным понятиям, или категориям (Krug, 1830, S. 73), которые характеризуются им как чистые, общие и необходимые понятия. Далее Круг делает оговорку, что под категориями понимаются не только первоначальные рассудочные понятия, но и все первоначальные предикаты предметов познания. Так же как и в логике (см.: Krug, 1806, S. 92–93), в метафизике понятия применительно к предметам можно рассматривать с точки зрения их количества, качества, отношения и модальности (Krug, 1830, S. 75–76; ср.: В 105–108; Кант, 2006, с. 171–175). Здесь Круг следует за таблицей категорий Канта с той разницей, что приписывает первой категории качества — реальности — более высокое достоинство по отношению к другим категориям (Krug, 1830, S. 78), поскольку, как было показано выше, мы, по Кругу, всегда предполагаем реальность предметов познания и всегда им предцируем эту реальность как фундаментальный предикат в мысли. Следовательно, в систематической теории познавательной способности (*Theorie des Erkenntnisvermögens*) категория реальности должна предшествовать всем другим и быть поставлена выше остальных категорий как первая, или первичная, категория (Ibid., S. 26–27).

Разум (*Vernunft*) Круг определяет как способность познавать из принципов, или искать условия для данного обусловленного, то есть искать безусловное, или Абсолют (Ibid., S. 169–170; ср.: В 355–356; Кант, 2006, с. 461–463). Абсолют не дан в опыте, поэтому, по мысли Круга, разум должен исследовать Абсолют в себе и через себя. У Круга разум предстает как своеобразный источник возможных представлений и знаний, независимый от всякого опыта, следовательно, он может быть назван чистым тео-

other things as definite things”¹⁴ (Ibid., pp. 67–68; cf. *KrV*, В 102–104; Kant, 1998, pp. 210–211).

To discover primary forms of thinking Krug, like Kant (*KrV*, В 95–107; Kant, 1998, pp. 206–213) turns to the initial forms of judgments since they should correlate exactly with the primary concepts of understanding, or categories (Krug, 1830, p. 73), which he describes as pure, general and necessary concepts. Krug makes the reservation that by categories he means not only primary concepts of understanding but all the primary predicates of the objects of cognition. Like in logic (see Krug, 1806, pp. 92–93), metaphysics can study objects in terms of their quantity, quality and relations to modality (Krug, 1830, pp. 75–76; cf. *KrV*, В 105–108; Kant, 1998, pp. 211–214). Here Krug (1830, p. 78) follows Kant’s table of categories, except that he ascribes to the first category of quality — reality — higher value than to other categories, because, as has been pointed out above, we always posit the reality of the objects of cognition and always predicate their reality as the fundamental predicate of thought. Consequently, in the systematic theory of cognitive capacity (*Theorie des Erkenntnisvermögens*) the category of reality must precede all the other categories and must be put above the other categories as the first or primary category (Ibid., pp. 26–27).

Krug defines reason (*Vernunft*) as the capacity to cognise from principles, or to inspect conditions for a given conditioned, i.e. to search for the unconditional, or the Absolute (Ibid., pp. 169–170; cf. *KrV*, В 355–356; Kant, 1998, pp. 387–388). The Absolute is not given in experience, such that reason should explore the Absolute within itself and through itself. For Krug reason is, as it were, a source of possible representations and knowledge independent from any experience,

¹⁴ “Das Erkennen ist daher nichts anders als ein Bilden und Beziehen von Begriffen auf gegebene Gegenstände, wodurch sie als bestimmte Dinge von andern unterschieden werden.”

ретическим разумом, а понятия, к которым он приводит, — чистыми понятиями разума, или трансцендентальными идеями. Хотя идеи есть не что иное, как возведенные в степень безусловности категории, разница между ними состоит в том, что последние относятся к предметам возможного опыта, в то время как первые — к Абсолюту. Но вместе с тем любая попытка мыслить Абсолют как предмет невозможна без расщудочных категорий (Krug, 1830, S. 174–175; ср.: В 380–385; Кант, 2006, с. 489–495).

Для поиска и определения чистых идей разума Круг отгалкивается от взаимосвязи между формами умозаключения разума как логической способности и чистыми идеями разума как метафизической способности. Таким образом, немецкий философ указывает на психологическую идею (идею души), космологическую идею (идею мира как целого) и теологическую идею (идею о Божестве) (Krug, 1830, S. 176–177). Посредством идей чистый разум приводит в систему все свои познания, начиная от познания себя, души к познанию мира, а через него — к Первосуществованию. Содержание идей, отмечает философ, по своему характеру сверхчувственное, значит, идеи суть ноумены и никакое знание о безусловном в строгом смысле невозможно, так же как невозможно доказать посредством спекуляции ни объективную значимость трансцендентальных идей, ни то, что идеи — «химеры, которым вообще ничего не соответствует, кроме мысли» (Ibid., S. 181; ср.: В 390–394; Кант, 2006, с. 501–505). В итоге о сверхчувственном мы не можем ничего знать, но мы можем, согласно Кругу, верить в сверхчувственное на субъективных практических основаниях, то есть с моральной уверенностью (Krug, 1830, S. 179–181; ср.: В 825–828; Кант, 2006, с. 1003–1007).

На основании представленных выше историко-философских оценок, а также анализа концепции трансцендентального синтетизма Круга можно сделать вывод о том, что его теоре-

hence it can be called pure theoretical reason and the concepts it leads to can be called pure concepts of reason, or transcendental ideas. Although ideas are just categories elevated to the degree of unconditionality, the difference between them is that the latter are objects of possible experience whereas the former are the Absolute. At the same time no attempt to think the Absolute as an object is possible without the categories of understanding (Krug, 1830, pp. 174-175; cf. *KrV*, B 380-385; Kant, 1998, pp. 400–403).

To search and define pure ideas of reason Krug proceeds from the interconnection between the forms of inferences of reason as a logical faculty and pure ideas of reason as a metaphysical faculty. Thus he identifies the psychological idea (the idea of the soul), the cosmological idea (the idea of the world as a whole) and the theological idea (the idea of Deity) (Krug, 1830, pp. 176-177). Through ideas pure reason systematises all its knowledge, starting from knowledge of itself, the soul, knowledge of the world and through it, the First entity. The content of ideas, Krug argues, is essentially supra-sensual, so ideas are noumena and no knowledge of the unconditional in the strict sense is possible, just as it is impossible to prove by speculation the objective significance of transcendental ideas and that ideas are “chimeras to which nothing corresponds except thought”¹⁵ (*ibid.*, p. 181; cf. *KrV*, B 390-394; Kant, 1998, pp. 405-407). As a result, we cannot know anything about the supra-sensual, but we can, according to Krug (1830, pp. 179-181), believe in the supra-sensual on subjective practical grounds, i.e. with moral conviction (cf. *KrV*, B 825-828; Kant, 1998, pp. 673-674).

The above historical-philosophical assessments and the analysis of Krug’s concept

¹⁵ “[...] es seien jene Ideen nichts als Schimären, denen gar nichts außer dem bloßen Gedanken entspreche.”

тическая философия принимает во внимание ряд положений кантовского трансцендентализма, но базовая предпосылка все же выходит за рамки учения Кёнигсбергского мыслителя. Кантианская составляющая сосредоточена преимущественно в более поздних трудах Круга и касается учения об априорных формах чувственности, рассудка и теоретического разума, в то время как в более ранней «Фундаментальной философии», где впервые предложена концепция «трансцендентального синтетизма», обнаруживаются явные следы вольфианской эмпирической психологии (см.: Жучков, 2001, с. 19) и установок философии здравого смысла. Это проявляется прежде всего в опоре философского сознания на самоочевидные факты сознания, для которого абсолютным пределом философствования выступает изначальный синтез мышления и бытия. При этом, согласно Кругу, в трансцендентальном синтезе признаются без каких-либо доказательств три «необходимых» и «естественных» убеждения: в идеальном бытии, в реальном бытии и в общности между ними. Такой взгляд, представляющий в кантовской перспективе догму, непригодную для спекуляции (B 765–766; Кант, 2006, с. 71), обусловлен тем, что Круг помещает философское сознание в границы эмпирического «Я». Таким образом, между ранними и более поздними взглядами Круга имеется явное расхождение: установив в «Фундаментальной философии» абсолютную границу философствования данным в «Я» синтезом бытия и мышления, он в более поздних работах стремится исследовать априорные формы познания посредством анализа опыта, или фактов сознания, которые по определению случайны и не обладают всеобщностью и необходимостью. Более того, Круг явно выходит за рамки кантовского понимания метафизики как науки, которую составляют синтетические положения *a priori* (B 18; Там же, с. 71). В этом отношении вполне справедлива оценка К. Кёнке:

of transcendental synthetism warrant the conclusion that although his theoretical philosophy does take into account some provisions of Kantian transcendentalism, his basic premise goes beyond the framework of Kant's doctrine. The Kantian component is concentrated mainly in Krug's later works and is connected with the doctrine of *a priori* forms of sensibility, understanding and theoretical reason. Meanwhile, his earlier work, *Fundamental Philosophy*, in which the concept of "transcendental synthetism" first appears, reveals clear traces of Wolffian empirical psychology (see Zhuchkov, 2001, p. 19) and the principles of the philosophy of common sense. This shows first and foremost in the reliance of philosophical consciousness on self-evident facts of consciousness for which the initial synthesis of thought and being is the absolute limit of philosophising. On Krug's view, transcendental synthesis accepts without any proof three "necessary" and "natural" convictions: the ideal being, real being and the link between them. This view, which in the Kantian perspective is a dogma that is not subject to speculation (*KrV*, B 765-766; Kant, 1998, pp. 642-643), stems from the fact that Krug places philosophical consciousness within the empirical "I". This shows the difference between Krug's earlier and later views: having drawn, in *Fundamental Philosophy*, an absolute boundary of philosophising in the synthesis of being and thought within "I", in his later works he tries to explore *a priori* forms of cognition by analysing experience, or facts of consciousness which are, by definition, random and are neither universal nor necessary. Moreover, Krug obviously goes beyond the framework of the Kantian view of metaphysics as a science constituted by synthetic *a priori* propositions (*KrV*, B 18; Kant, 1998, p. 145). One can go along with Koehnke (1991, p. 43) who wrote that Krug did not need a theory of the

Кругу не требовалась теория возможности, или границ, познания, а его «учение о познании» (*Erkenntnislehre*) не является «теорией познания» (*Erkenntnistheorie*) (Köhnke, 1991, p. 43). Вместе с тем Круг разделяет кантовский взгляд на непознаваемость вещей самих по себе (В 66; Кант, 2006, с. 127) и невозможность познания посредством идей чистого теоретического разума, область применения которых — практический интерес (см.: В 825; Там же, с. 1001).

Идеи Круга в лекциях по метафизике Кудрявцева-Платонова

Знакомство Кудрявцева с философскими взглядами Круга уходит корнями еще в годы его обучения (1848–1852) в Московской духовной академии (далее — МДА). По крайней мере в неизданных рукописях Кудрявцева, относящихся к раннему периоду его преподавательской деятельности в МДА, можно найти не только упоминания самого Круга, но и изложение его идей. Речь идет о конспекте лекций по метафизике, хранящемся в отделе рукописей Российской государственной библиотеки в виде двух манускриптов: 1) «Лекции по метафизике 1854»; 2) «Аналитика чувственного познания», «Аналитика рассудочного познания», «Аналитика умственного познания» — курс лекций 1854, 1856, 1874».

«Лекции по метафизике» представляют собой пропедевтический материал для всего курса в виде четырех занятий. Первые два посвящены вопросам о том, что такое философия, каково ее значение в России и за рубежом, что такое истина и что такое метафизика, а третье и четвертое — разбору философского догматизма, здравого смысла, скептицизма, критицизма и взаимоотношения реального и идеального. Здесь Кудрявцев неоднократно ссылается на «Фундаментальную философию» Круга, точнее, на параграф из «Учения о началах» о различии между философией и «общим разу-

possibility or boundaries of cognition and that his “doctrine of cognition” (*Erkenntnislehre*), is not “a theory of cognition” (*Erkenntnistheorie*). At the same time Krug shares Kant’s view on unknowability of things in themselves (*KrV*, В 66; Kant, 1998, p. 188) and on impossibility of cognition through ideas of pure theoretical reason whose area of relevance is practical interest (see *KrV*, В 825; Kant, 1998, p. 673).

Krug’s Ideas in Kudryavtsev-Platonov’s Lectures on Metaphysics

Kudryavtsev’s first exposure to the philosophical views of Krug goes back to the years of his study at the Moscow Theological Academy (elsewhere MTA) (1848–1852). At least his unpublished manuscripts belonging to the early period of his teaching at the MTA contain references to and renderings of his ideas. The reference here is to the notes of lectures on metaphysics available at the manuscript department of the Russian State Library in the shape of two manuscripts: 1) “Lectures on Metaphysics 1854”; and 2) “Analytics of Sensual Cognition, Analytics of Understanding Cognition and Analytics of Intellectual Cognition — Course of Lectures 1854, 1856 and 1874”.

“Lectures on Metaphysics” constitute propaedeutic material for the entire course in the shape of four classes. The first two are devoted to the questions ‘what is philosophy’, ‘what is its significance in Russia and beyond’, ‘what is truth’ and ‘what is metaphysics’, and the third and fourth classes are devoted to philosophical dogmatism, common sense, scepticism, criticism and the relation between the real and the ideal. Here Kudryavtsev refers more than once to Krug’s *Fundamental Philosophy*, specifically to the paragraph from the “teaching on first principles” about the difference between philosophy and “common

мом» (Кудрявцев-Платонов, 1854, л. 24; ср.: Krug, 1803, S. 168), на страницы с цитатами из Фихте (Кудрявцев-Платонов, 1854, л. 28–29; Krug, 1803, S. 117, 122) и, главное, на концепцию философского, или трансцендентального, синтетизма Круга (Кудрявцев-Платонов, 1854, л. 32). Также русский философ ссылается на разделы «Учения о методе» из той же работы Круга, когда заходит речь об общих началах философии, в частности о философском догматизме (Там же, л. 20; ср.: Krug, 1803, S. 305) и о скептицизме (Кудрявцев-Платонов, 1854, л. 26; ср.: Krug, 1803, S. 308). Вместе с тем ближе к концу рукописи встречаются неявные отсылки ко 2-му тому «Системы теоретической философии» Круга. В частности, речь идет об истории термина «метафизика», разделении метафизики на чистую и прикладную, а также об именовании чистой метафизики учением о познании и в то же время онтологией, потому что последняя занята исследованием самой способности познания (Кудрявцев-Платонов, 1854, л. 34–35; ср.: Krug, 1830, S. 3–4, 16, 19).

Относительно философского синтетизма Кудрявцев пишет, что в нем первоначальным принципом полагается факт самосознания, которое есть начало всякого познания и, в частности, метафизики. Посредством анализа нашего познания мы обнаруживаем в нем три коренных убеждения, или начала, не требующих никакого доказательства: существование нашего «я», существование «не-я» и существование отношения между «я» и «не-я». Последним убеждением утверждается действительность нашего познания (Кудрявцев-Платонов, 1854, л. 32). Дальше русский философ отмечает, что в представленных началах чего-то недостает, а именно более высокого всеобщего, необходимого и несомненного для философского познания начала, чем непосредственное убеждение (Там же, л. 33). В любом случае необходимо сначала отталкиваться от первоначальных фактов сознания, которые должны стать предметом философского изучения (критического

reason" (Kudryavtsev, 1854, sheet 24; cf. Krug, 1803, p. 168), the pages with quotations from Fichte (Kudryavtsev, 1854, sheet 28, 29; Krug, 1803, p. 117, 122), and most importantly, Krug's concept of philosophical, or transcendental synthetism (Kudryavtsev, 1854, sheet 32). The Russian philosopher also refers to sections from "The Doctrine of Method" from the same work of Krug when he speaks about the general principles of philosophy, in particular about philosophical dogmatism (*ibid.*, sheet 20; cf. Krug, 1803, p. 305) and about scepticism (Kudryavtsev, 1854, sheet 26; cf. Krug, 1803, p. 308). At the same time closer to the end of the manuscript oblique references crop up to the second volume of Krug's *System of Theoretical Philosophy*. In particular, they have to do with the history of the term metaphysics, the division of metaphysics into pure and applied, as well as the naming of pure metaphysics as a doctrine of cognition and at the same time as ontology because the latter explores the faculty of cognition (Kudryavtsev, 1854, sheet 34-35; cf. Krug, 1830, pp. 3-4, 16, 19).

As regards philosophical synthetism, Kudryavtsev writes that its primary principle is the fact of self-consciousness which is the beginning of all cognition, including metaphysics. Analysing our cognition we find three root convictions, or principles, which need no proof: the existence of our "I", the existence of "non-I" and the existence of the relation between "I" and "non-I". The last principle affirms the reality of our cognition (*ibid.*, sheet 32). Next, Kudryavtsev notes that something is missing in the above principles, namely, the universal which is necessary and indisputable for philosophical cognition, a principle that is higher than any specific conviction (*ibid.*, sheet 33). In any case it is necessary to begin with the primary facts of consciousness which should be the subject

разбора). Соответственно, необходимо определить, что непосредственно принадлежит первоначально, априорно нашему «я»; что такое познание; каково отношение законов нашего мышления и законов бытия. Подобная методологическая установка у Кудрявцева ассоциируется с критицизмом и, по мнению философа, позволяет перейти к построению положительной метафизики (Там же, л. 33–34). Систему такой метафизики Кудрявцев предлагает назвать объективным идеализмом, поскольку она не ограничивается только субъективно-идеальной действительностью, но признает идеализм действительным для объективного мира и старается найти связь и единство между реальным и идеальным (Там же, л. 34).

Часть философского познания, занимающаяся поиском основных начал мышления и бытия, а также определением их взаимоотношения, может быть названа, согласно Кудрявцеву, чистой метафизикой либо, согласно источнику, из которого она заимствует свои познания, субъективной метафизикой. Эта часть метафизики, пишет русский философ, имеет различные названия: онтология, гносеология, «Критика чистого разума» у Канта, «Логика» у Гегеля, на полях Кудрявцев также приводит термин, встречающийся у Круга: «*reine Erkenntnislehre*» («учение о чистом познании»), но сам русский философ останавливается на более употребительном названии — «онтология». Другая часть метафизики, характеризующаяся как прикладная, или объективная, имеет своим предметом идею Абсолютного в ее проявлении в действительном мире и подразделяется на естественное богословие (учение об Абсолютном самом в себе), пневматологию (учение о проявлении Абсолютного в духовном мире) и космологию (учение о проявлении Абсолютного в чувственном мире) (Там же).

Небезынтересно и то, что Кудрявцев в «Лекциях по метафизике» единожды упоминает и виднейших представителей шотландской школы здравого смысла — Т. Рида, Дж. Битти,

of philosophical study (critical scrutiny). Accordingly, it is first necessary to determine what belongs to the “I” *a priori*; what is cognition and what is the relationship between the laws of our thought and the laws of being. Kudryavtsev believes that this methodological approach, associated with criticism, makes it possible to start building positive metaphysics (*ibid.*, sheets 33-34). He suggests calling such metaphysics objective idealism, because it is not limited to subjective-ideal reality, but recognises idealism as real for the objective world and tries to find a connection and unity between the real and the ideal (*ibid.*, sheet 34).

The part of philosophical knowledge dealing with the search for the basic principles of thought and being, as well as the definition of the relationship between them may, according to Kudryavtsev, be called pure metaphysics in accordance with the source from which it draws its knowledge, i.e. subjective metaphysics. This part of metaphysics, writes the Russian philosopher, has various appellations: ontology, epistemology, *Critique of Pure Reason* with Kant, *Logic* with Hegel. On the margins he mentions Krug’s term *reine Erkenntnislehre* (doctrine of pure cognition), but he himself settles for the more frequent term “ontology”. The other part of metaphysics characterised as applied or objective, is engaged with the idea of the Absolute and its manifestation in the real world. It is subdivided into natural theology (teaching on the Absolute in itself), pneumatology (teaching on the manifestation of the Absolute in the spiritual world) and cosmology (teaching on the manifestation of the Absolute in the sensual world) (*ibid.*).

It is worth noting that Kudryavtsev in “Lectures on Metaphysics” mentions (once) prominent representatives of the Scottish school of common sense, Thomas Reid, James

Дж. Освальда, Д. Стюарта (Там же, л. 22) — в контексте рассуждений о философии «общего смысла», который он определяет как «чувство истины, общее всем людям или... большей части их», или «всеобщий разум», служащий критерием очевидности и достоверности (Там же). При этом русский философ отмечает явный «антифилософский характер» такого направления. В философии здравого смысла, пишет Кудрявцев, общие начала, а вместе с ними законы познания и бытия открываются не при помощи непосредственных представлений и данных фактов, а посредством убеждений здравого смысла. Но сами убеждения здравого смысла, в свою очередь, представляют также нерешенную проблему (Там же, л. 22–23) и, по мнению русского философа, не являются началом всеобщим и безусловно-истинным (Там же, л. 24).

Впоследствии представленный разбор философии здравого смысла получит отражение в статье Кудрявцева «Об основных началах философского познания» (1885). Здесь русский философ также выступает с критикой основного принципа здравого смысла — принципа чувства, или веры, как фундамента знания, основным выразителем которого он называет Ф. Г. Якоби (1743–1819) (Кудрявцев-Платонов, 1914а, с. 21–22). В результате анализа ключевых установок философии здравого смысла Кудрявцев приходит к выводу, что начала здравого смысла не могут быть признаны строго научными принципами философского познания, ведь для последнего необходимо рациональное обоснование (Там же, с. 27–29).

Следующая рукопись «Аналитика чувственного познания», «Аналитика рассудочного познания» и «Аналитика умственного познания» является продолжением курса по метафизике (см.: Рожин, 2025б, с. 32) и посвящена гносеологической проблематике, которая, согласно ранее рассмотренной рукописи, относится к

Beattie, John Oswald, Dugald Stewart (*ibid.*, sheet 22) when discussing the philosophy of “common sense” which he defines as “a sense of truth common to all people or [...] most of them”, or “universal reason” which serves as a criterion of veracity and authenticity (*ibid.*). Kudryavtsev notes the obvious “anti-philosophical character” of this trend. The common sense philosophy, he writes, discovers the general principles and the laws of cognition and being, not through immediate representations and factual data, but through the judgments of common sense. But the common sense judgments, in turn, are problematic (*ibid.*, sheets 22-23) and are not universal and patently right (*ibid.*, sheet 24).

The above analysis of common sense philosophy would later be reflected in Kudryavtsev’s article “On the Main Principles of Philosophical Cognition” (1885). The article is also critical of the main principle of common sense, i.e. the principle of feeling, or faith as the foundation of knowledge, naming Friedrich Heinrich Jacobi (1743–1819) as the main representative of that trend (Kudryavtsev, 1914a, pp. 21-22). On the basis of his analysis of the key principles of the common sense school Kudryavtsev concludes that these principles cannot be seen as rigorous scientific principles of philosophical knowledge, for the latter calls for a rational grounding (*ibid.*, pp. 27-29).

The next manuscript, “Analytics of Sensuous Cognition”, “Analytics of Understanding Cognition” and “Analytics of Rational Cognition” is a continuation of the metaphysics course (see Rozhin, 2025b, p. 32) and is devoted to epistemological problems which, in accordance with the manuscript considered above, pertain to pure metaphysics. The text of the manuscript was

чистой метафизике. Текст манускрипта неоднократно редактировался автором, на что указывают соответствующие записи в рукописи (Кудрявцев-Платонов, 1854–1874, л. 38, 105). Здесь, несмотря на больший по сравнению с «Лекциями по метафизике» объем, встречается всего несколько ссылок на Круга: вновь на страницу из «Фундаментальной философии» с цитатой из Фихте (Там же, л. 76; ср.: Krug, 1803, S. 122) и на 2-й том «Системы теоретической философии» (Кудрявцев-Платонов, 1854–1874, л. 22, 27), в частности на раздел под названием «Систематическое представление всех категорий и их следствий — математических и динамических категорий» (см.: Krug, 1830, S. 84), а также на рассуждения Круга о схематизме и трансцендентальном воображении (см.: *Ibid.*, S. 91–94).

Примечательно и то, что название рукописи Кудрявцева близко совпадает с названиями разделов учения о познании Круга: «Аналитика чувственности», «Аналитика рассудка» и «Аналитика разума». Правда, в дальнейших публикациях своих исследований по теории познания русский философ все три представленные раздела переименует в «Метафизический анализ эмпирического познания», «Метафизический анализ рационального познания» и «Метафизический анализ идеального познания».

На основании представленного анализа еще трудно установить точные границы влияния Круга на Кудрявцева. Однако ясно, что русский философ не может принять в качестве первоначального принципа философского познания отсылку здравого смысла к фактам сознания. Далее нам необходимо перейти к сопоставлению, во-первых, трансцендентального синтетизма и трансцендентального монизма и, во-вторых, теоретико-познавательных интуиций обоих философов, касающихся априорных форм познания.

repeatedly edited by the author, as witnessed by the corresponding alterations to the text (Kudryavtsev, 1854, 1856, 1874, sheets 38, 105). Here, in spite of the larger volume of text compared to “Lectures on Metaphysics”, only a few references to Krug occur: again to the page from *Fundamental Philosophy* with a Fichte quote (*ibid.*, sheet 76; cf. Krug, 1803, p. 122) and volume 2 of *The System of Theoretical Philosophy* (Kudryavtsev, 1854, 1856, 1874, sheets 22, 27), including the section titled “Systematic Representation of Categories and Their Consequences — Mathematical and Dynamic Categories” (see Krug, 1830, p. 84), as well as Krug’s thoughts on schematism and transcendental imagination (see *ibid.*, pp. 91-94).

It is also worth noting that the title of Kudryavtsev’s manuscript is very similar to the headings of the sections of Krug’s teaching on cognition: “Analytics of Sensuousness”, “Analytics of Understanding” and “Analytics of Reason”. True, in further publications of his researches into the theory of cognition, the Russian philosopher changed the titles of all three sections to “Metaphysical Analysis of Empirical Cognition”, “Metaphysical Analysis of Rational Cognition” and “Metaphysical Analysis of Ideal Cognition”.

The foregoing analysis still falls short of establishing the exact boundaries of Krug’s influence on Kudryavtsev. However, it is clear that Kudryavtsev cannot accept the reference of common sense to facts of consciousness as the primary principle of philosophical cognition.

We now have to compare, first, transcendental synthetism and transcendental monism and second, theoretical and cognitive intuitions of the two philosophers concerning *a priori* forms of cognition.

Идеи Круга в системе трансцендентального монизма Кудрявцева-Платонова

Кудрявцев так же, как и Круг, стремится открыть основные начала или принципы достоверности научного познания — нечто несомненное и не требующее своего доказательства (Кудрявцев, 1914а, с. 1–2). Русский философ выделяет три вида знания: а) знание не строго научное; б) знание научное; в) знание философское. Первый вид знания основан, по сути, на убеждениях, в том числе и положениях здравого смысла, независимо от того, имеют ли они рациональное обоснование. Научное знание требует эмпирического или рационального доказательства и основано на аксиомах, то есть положениях, чье доказательство в границах самой науки невозможно. Наконец, философское знание стремится рационально обосновать все наше знание, а именно — исследовать очевидные начала и основания других наук и общего сознания. Но сама философия также нуждается в несомненном и достоверном начале (Там же, с. 2–5).

Поиск основополагающих принципов философии Кудрявцев предлагает начать с обращения к самому разуму, для чего он анализирует формулу абсолютного скептицизма «я сомневаюсь во всем» (Там же, с. 44–45). Оставляя в стороне все логические ходы Кудрявцева, следует заметить, что в итоге русский философ выводит три основных начала нашего познания: 1) истина собственного сосуществования (первоначальный факт самосознания), 2) бытие «не-я» и 3) идея истинного знания и бытия (Там же, с. 47–51). Три указанные истины познания, по мнению русского философа, приводят к признанию существования субъективного мира, объективного мира и абсолютно совершенного Существа, совмещающего в Себе полную истину бытия и знания — Бога (Там же, с. 53). Далее Кудрявцев сводит три обнару-

Krug's Ideas in Kudryavtsev-Platonov's System of Transcendental Monism

Kudryavtsev (1914a, pp. 1-2), like Krug, sought to discover the main principles of validity of scientific knowledge, something indubitable and not requiring proof. He distinguished three types of knowledge: a) knowledge that is not rigorously scientific; b) scientific knowledge and c) philosophical knowledge. The first type is essentially based on convictions, including common sense judgments, whether or not they have a rational grounding. Scientific knowledge requires empirical or rational proof and is based on axioms, i.e. propositions that are impossible to prove within the boundaries of science itself. Finally, philosophical knowledge aims to provide a rational grounding of all our knowledge, i.e. to investigate the obvious principles and grounds of other sciences and universal consciousness. However, philosophy itself also needs an indubitable and valid basis (*ibid.*, pp. 2-5).

Kudryavtsev proposes to begin the search for fundamental principles of philosophy by turning to reason itself and to this end he analyses the formula of absolute scepticism, “I doubt everything” (*ibid.*, pp. 44-45). Leaving aside all his logical moves, it has to be noted that Kudryavtsev arrives at three main principles of our knowledge: 1) the truth of its own coexistence (the initial fact of self-consciousness), 2) the existence of “non-I” and 3) the idea of true knowledge and being (*ibid.*, pp. 47-51). Kudryavtsev maintains that the three above-mentioned verities of knowledge prove the existence of the subjective world, the objective world and the absolutely perfect Being, combining within Itself the whole truth of being and knowledge — God (*ibid.*, p. 53). Kudryavtsev then brings the three principles

женных начала к одному общему первоначалу на том основании, что общим для них понятием является бытие. Определяя, какое бытие может быть одновременно общим для двух других, он приходит к выводу, что таковым может быть только абсолютное бытие (Там же, с. 54–55). И именно бытие абсолютного Существа, по мысли Кудрявцева, позволяет рационально объяснить существование мира физического и духовного и саму достоверность познания о нем (Там же, с. 55–56).

Таким образом, началом философского познания русский философ признает идею абсолютного Существа — идею Божества. Это начало он называет реальным, то есть определяющим содержание, поскольку посредством его обеспечивается для философии несомненность самых предметов ее исследования — Бога, физического мира и духовного мира (Там же, с. 57). Вместе с тем Кудрявцев выделяет формальный принцип, определяющий способ познания — «самодостоверность нашего разума», выраженную в логических законах мышления (Там же, с. 60). Соответственно, необходимо считать истиной то, пишет философ, что с ними согласно, и ложью, что им противоречит (Там же, с. 64–65).

Далее, анализируя чувственное познание, Кудрявцев выделяет в нем принадлежащий нам субъективный и привходящий извне объективный элементы. Как следствие, мы имеем дело не с вещами самими по себе, а с явлениями (Кудрявцев, 1914б, с. 83). Для каждого элемента существуют свои онтологические основания: для субъективного элемента — бытие духовное, или нематериальное, для объективного — бытие физическое, или материальное (Там же, с. 102). Признание двух отдельных, независимых друг от друга видов бытия (материального и нематериального) порождает онтологический, или субстанциальный, дуализм, что ставит под сомнение возможность познания как такового, так как субстанции, буду-

to a common first principle on the ground that they all share the concept of being. In defining what being can be simultaneously common to the remaining two, he comes to the conclusion that it can only be absolute being (*ibid.*, pp. 54-55). It is the being of the Absolute Being, Kudryavtsev believes, that offers a rational justification of the existence of the physical and spiritual worlds and the authenticity of the knowledge thereof (*ibid.*, pp. 55-56).

Thus, Kudryavtsev considers the beginning of philosophical knowledge to be the idea of the Absolute Being, the idea of God. He calls this principle real, i.e. content-defining, because it secures for philosophy the indubitability of the very objects of its study: God, the physical world and the intellectual world (*ibid.*, p. 57). At the same time he points to the formal principle which determines the mode of cognition: “the self-authenticity of our reason” expressed in logical laws of thought (*ibid.*, p. 60). Accordingly, he writes that what agrees with them is true and what contradicts them is false (*ibid.*, pp. 64-65).

Further, turning to sensuous cognition, Kudryavtsev identifies in it our subjective and external objective elements. Consequently, we deal not with things in themselves, but with phenomena (Kudryavtsev, 1914b, p. 83). Each element has its own ontological justification: for the subjective element it is intellectual, or non-material being, and for the objective element it is physical, or material being (*ibid.*, p. 102). Recognition of two separate and independent beings, material and non-material, creates an ontological, or substantive dualism, which questions the possibility of cognition as such since substances, being opposites, cannot act upon each other (*ibid.*, pp. 141-142). But the opposition is not absolute, moreover, there is something the material and the non-material have in common, namely limitedness manifested in the forms of space and time

чи противоположными, не могут действовать друг на друга (Там же, с. 141–142). Но эта противоположность не имеет абсолютного характера, более того, между материальным и нематериальным есть нечто общее, а именно ограниченность, выраженная в формах пространства и времени, объясняющих, в свою очередь, взаимодействие между нашим «я» и внешним миром (Там же, с. 143). При этом Кудрявцев предполагает существование более «тесной внутренней связи» между духовным и материальным и допускает, что в основании обоих лежит одно и то же бытие, а именно абсолютное бытие (Там же, с. 144).

Нужно отметить, что трансцендентальный монизм является результатом решения проблемы соотношения наших знаний и представлений с действительным бытием (Там же, с. 69–70). Стратегия поиска решения этой проблемы у Кудрявцева сильно напоминает ту, что представлена в «Фундаментальной философии» Круга. Русский философ рассматривает по отдельности реализм и идеализм (Там же, с. 98–99). Так же как и Круг, Кудрявцев утверждает, что реализм ведет к материализму, не способному объяснить происхождение идеального (Там же, с. 127), в то время как идеализм не способен объяснить происхождение материального мира (Там же, с. 149) и вместе с объектом устраняет также субъекта (Там же, с. 154). В практическом отношении материализм представляется разрушительным в нравственной сфере (Там же, с. 134–135), так же как и идеализм (Там же, с. 168), по той причине, что в обоих исчезает самоопределяемость человека как свободного существа. В результате Кудрявцев приходит к заключению: «несостоятельность указанных односторонних воззрений... ведет нас к признанию двух видов сущего³ с равными правами на самостоятельное существование» (Там же, с. 182).

³ Речь идет о духовном и вещественном (идеальном и реальном).

which, in turn, explain the interaction between “I” and the external world (*ibid.*, p. 143). Kudryavtsev suspects the existence of “closer internal connection” between the intellectual and the material and does not rule out that both are founded on one and the same being, i.e. absolute being (*ibid.*, p. 144).

It has to be kept in mind that transcendental monism is the outcome of the solution of the problem of the relation of our knowledge and representations to real being (*ibid.*, pp. 69-70). Kudryavtsev’s strategy of solving this problem is strongly reminiscent of the strategy Krug presents in his *Fundamental Philosophy*. The Russian philosopher examines separately realism and idealism (*ibid.*, pp. 98-99). Like Krug, he holds that realism leads to materialism, which is incapable of explaining the origin of the ideal (*ibid.*, p. 127), while idealism is incapable of explaining the origin of the material world (*ibid.*, p. 149), eliminating the subject along with the object (*ibid.*, p. 154). In practice, materialism is destructive in the moral sphere (*ibid.*, pp. 134-135), and so is idealism (*ibid.*, p. 168), because both eliminate self-determination of the human being as a free being. As a result, Kudryavtsev comes to the following conclusion: “the untenability of the two one-sided views [...] leads us to recognise two types of existence¹⁶ with equal right to independent existence” (*ibid.*, p. 182).

In his ontology Kudryavtsev, like Krug, in analysing different stages of cognition, identifies their *a priori* subjective forms: space and time for sensibility and pure categories for understanding (see Rozhin, 2023, pp. 49-55), ideas for reason (see Rozhin, 2024b, pp. 123-127). The distinction between subjective forms and content of knowledge leads both philosophers to the conclusion that cognition is about phenomena and not about things in

¹⁶ These are intellectual and material (ideal and real).

В своей онтологии Кудрявцев, так же как и Круг, анализируя различные ступени познания, находит их априорные субъективные формы: для чувственности — пространство и время, для рассудка — чистые категории (см.: Рожин, 2023, с. 49–55), для разума — идеи (см.: Рожин, 2024б, с. 123–127). Различение субъективных форм и содержания знания ведет обоих философов к выводу о том, что в познании мы имеем дело с явлениями, а не с вещами самими по себе. Но если Круг вслед за Кантом утверждает их непознаваемость в силу трансцендентальной идеальности познавательных форм, то Кудрявцев считает иначе. Дело в том, что в вопросе значения априорных форм познания по отношению к действительному бытию он принимает позицию А. Ф. Тренделенбурга и Ф. А. Голубинского, согласно которой априорные формы чувственности и рассудка имеют не только субъективное, но и объективное значение (см.: Рожин, 2023, с. 63–64; 2024а, с. 351–352; Rozhin, 2025, р. 78–85). Что касается кантовской таблицы категорий, то Кудрявцев в плане систематического построения предпочитает ей выведение категорий Гегелем из одного начала — понятия бытия (Кудрявцев-Платонов, 1914в, с. 172–173), что по смыслу ближе к таблице категорий Круга. К области применения рассудочных категорий Кудрявцев относит помимо чувственного еще и сверхчувственное бытие, что противоречит взглядам Канта и Тренделенбурга на этот вопрос (Рожин, 2023, с. 53, 60) и оказывается условно ближе к позиции Круга: чтобы мыслить Абсолют как предмет, необходимы рассудочные категории. Тем не менее Круг, в отличие от Кудрявцева, отрицает объективную значимость трансцендентальных идей, признавая вслед за Кантом только их субъективное значение для теоретического разума.

Помимо того что Круг повлиял на разработку трансцендентального монизма Кудрявцева, он оказал влияние на философскую методоло-

themselves. However, while Krug, following Kant, maintains that they are unknowable because cognitive forms are transcendently ideal, Kudryavtsev thinks otherwise. On the issue of the significance of *a priori* forms relative to actual being, he embraces the position of Friedrich Adolf Trendelenburg and Fyodor A. Golubinsky whereby *a priori* forms of sensibility and understanding have not only subjective, but also objective meaning (see Rozhin, 2023, pp. 63-64; 2024, pp. 351-352; Rozhin, 2025a, pp. 78-85). As for the Kantian table of categories, Kudryavtsev (1914c, pp. 172-173), in terms of systematic structure, prefers Hegel's approach, i.e. deriving categories from the concept of being as a single principle, which is essentially more like Krug's table. Kudryavtsev includes in the area of application of categories of understanding not only sensuous, but also supra-sensuous being, which is at odds with the views of Kant and Trendelenburg on this issue (Rozhin, 2023, pp. 53, 60) and is rather closer to Krug's position: to think the Absolute as an object, categories of understanding are necessary. Even so, unlike Kudryavtsev, Krug denies the objective significance of transcendental ideas recognising, after Kant, only their subjective meaning for theoretical reason.

Apart from influencing Kudryavtsev's development of transcendental monism, Krug also influenced his philosophical methodology. For example, Kudryavtsev looks for general, real and formal, principles of philosophical knowledge, derives the idea of real and ideal being from self-consciousness and proposes ontology in which he investigates *a priori* forms of sensibility, understanding and reason. Finally, like Krug, the Russian philosopher, though taking a negative stand towards the philosophy of common sense, uses the dogmatic method in building his philosophical system.

гию русского философа. Так, Кудрявцев ищет общие начала философского познания — реальный и формальный принципы, из самосознания выводит убеждения в бытии реального и идеального бытия, далее предлагает онтологию, в которой исследует априорные формы чувственности, рассудка и разума. Наконец, так же как и Круг, русский философ, несмотря на то что выражает негативное отношение к философии здравого смысла, пользуется догматическим методом в построении своей философской системы.

Заклучение

Знаменитые вопросы Канта «что я могу знать?» (В 833; Кант, 2006, с. 1011), «как возможна метафизика как наука?» (В 22; Там же, с. 77) и «как возможны синтетические суждения *a priori*?» (В 19; Там же, с. 73) выражают в некоторой степени сущность кантовского трансцендентализма, стремящегося прежде всего определить все понятия и принципы, благодаря которым возможно априорное знание и, соответственно, сама метафизика. Кёнигсбергский философ в первой «Критике» ищет ответ на вопрос о границах человеческого познания через определение условий и их характера, но самое главное — исследует возможность познания из чистого разума. Такова суть критицизма. В случае Круга и Кудрявцева ответы на поставленные Кантом вопросы получают догматическое разрешение прежде всякого исследования возможностей познания, хотя оба философа уделяют внимание исследованию познания и стремятся установить условия человеческого познания.

Кудрявцев вслед за Кругом, как было показано, опирается на факт самосознания, из которого выводит три истины познания, и приходит к утверждению реальности мышления и бытия, а также соответствия между ними в познании. При этом русский философ еще в ранние годы своей преподавательской деятельно-

Conclusion

Kant's famous questions "What can I know?" (*KrV*, B 833; Kant, 1998, p. 677), "How is metaphysics possible as a science?" (*KrV*, B 22; Kant, 1998, p. 147) and "How are synthetic *a priori* judgments possible?" (*KrV*, B 19; Kant, 1998, p. 146) express to some extent the essence of Kantian transcendentalism which seeks above all to determine all the concepts and principles which make *a priori* knowledge and hence metaphysics itself possible. In his first *Critique* Kant seeks an answer to the question about the limits of human knowledge by determining conditions and their character, but most importantly, he explores the possibility of cognition out of pure reason. This is the essence of criticism. In the case of Krug and Kudryavtsev, they give dogmatic answers to Kant's questions before any investigation of the possibilities of cognition, although both philosophers pay attention to the study of cognition and try to establish the conditions of human cognition.

Kudryavtsev, following Krug, as has been shown here, proceeds from the fact of self-consciousness, from which he derives three truths of knowledge and comes to assert the reality of thinking and being, and their mutual correspondence in knowledge. The Russian philosopher, early on in his teaching at the Moscow Theological Academy, stressed that being and thought demand a higher, universal and necessary principle than direct persuasion, and that is absolute being. By introducing this concept in his teaching, he did not only provide a metaphysical (transcendental) basis for the concept of transcendental synthetism, something Krug would have objected to, but came to a different real principle of philosophical cognition, namely the idea of Deity, while the two philosophers were in agreement with regard to the formal

сти в МДА обращал внимание на то, что для бытия и мышления требуется более высокое, всеобщее и необходимое начало, чем непосредственное убеждение, — абсолютное бытие. Введя это понятие в свое учение, он не только дополнил концепцию трансцендентально-синтетизма метафизической (трансцендентной) основой, против чего Круг бы возражал, но и пришел к другому реальному принципу философского познания — к идее Божества, в то время как формальный принцип самодостоверности мышления у обоих философов остался схожим. В рамках кантовского трансцендентализма введение метафизического принципа в виде Божества в область познания является недопустимым, поскольку выходит за пределы возможного опыта.

Вместе с тем Кант, Круг и Кудрявцев совпадают во взгляде на характер человеческого познания, обусловленного объективным и субъективными элементами (априорными формами познания) и, соответственно, имеющего дело с явлениями, а не с вещами самими по себе. Но русский философ не соглашается с тем, что априорные формы познания чувственности и рассудка имеют только субъективный характер, и вслед за Тренделенбургом придает им также объективный характер. Как следствие, у Канта Кудрявцев заимствует концепцию априоризма, модифицированную с поправкой на идеи Тренделенбурга и Голубинского.

Итак, можно сделать вывод о том, что концепция трансцендентального монизма Кудрявцева, направленная на решение проблемы соответствия мышления и бытия, так же как и субстанциального дуализма, имеет генетическую связь с концепцией трансцендентального синтетизма Круга и представляет собой ее модификацию с метафизическим уклоном. Что касается трансцендентализма, в программе Кудрявцева по исследованию условий человеческого познания наблюдается синтез идей Канта, Тренделенбурга, Голубинского и отчасти Гегеля, в то время как влияние Круга можно

принципе of self-authenticity of thinking. In the framework of Kantian transcendentalism the introduction of the metaphysical principle in the shape of Deity into cognition is inadmissible because it goes beyond the boundaries of possible experience.

At the same time Kant, Krug and Kudryavtsev are on the same page as regards the character of human knowledge, conditioned as it is by objective and subjective elements (*a priori* forms of knowledge) and dealing with phenomena and not things in themselves. But Kudryavtsev disagrees with the view that sensibility and understanding as *a priori* forms of cognition have a strictly subjective character, and, following Trendelenburg, ascribes to them an objective character. As a consequence, Kudryavtsev borrows Kant's idea of apriorism but modifies it in line with the ideas of Trendelenburg and Golubinsky.

The overall conclusion is that Kudryavtsev's concept of transcendental monism, aimed at solving the problem of correspondence between thought and being, like that of substantial dualism, is genetically connected with Krug's concept of transcendental synthetism and represents its modification with a metaphysical slant. As for transcendentalism, Kudryavtsev's programme of investigating the conditions of human cognition is a synthesis of the ideas of Kant, Trendelenburg, Golubinsky and partly of Hegel, whereas Krug's influence can be discerned in the methodology of deriving the main principles of philosophy, the structure of the Russian philosopher's epistemology and its place in the system of philosophical knowledge.

The study was supported by grant No. 25-78-00132 from the Russian Science Foundation, "Transcendentalism in Russian Ecclesiastical-Academic Philosophy of the Last Third of the 19th Century", <https://rscf.ru/en/project/25-78-00132/>.

усмотреть в методологии выведения основных принципов философии, в структуре теории познания русского философа и ее месте в системе философского знания.

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 25-78-00132 «Трансцендентализм в русской духовно-академической философии последней трети XIX века», <https://rscf.ru/project/25-78-00132/>.

Список литературы

Жучков В. А. Метафизика Вольфа и ее место в истории философии Нового времени // Христиан Вольф и философия в России. СПб. : РХГИ, 2001. С. 8–106.

Кант И. Критика чистого разума. 2-е изд. (В) // Соч. на нем. и рус. яз. / под ред. Н.В. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М. : Наука, 2006. Т. 2, ч. 1.

Круглов А. Н. Философия Канта в России в конце XVIII – первой половине XIX веков. М. : Канон + ; РООИ «Реабилитация», 2009.

Кудрявцев-Платонов В. Д. Лекции по метафизике 1854 // Отдел рукописей Российской государственной библиотеки (ОР РГБ). Ф. 823. Картон 4. Ед. хр. 4.

Кудрявцев-Платонов В. Д. «Аналитика чувственного познания», «Аналитика рассудочного познания», «Аналитика умственного познания» – курс лекций 1854, 1856, 1874 // ОР РГБ. Ф. 824. Картон 4. Ед. хр. 3.

Кудрявцев-Платонов В. Д. Об основных началах философского познания // Соч. : в 3 т. Сергиев Посад : Тип. Св.-Гр. Сергиевой Лавры, 1914а. Т. 1, вып. 2. С. 1–66.

Кудрявцев-Платонов В. Д. Метафизический анализ эмпирического познания // Соч. : в 3 т. Сергиев Посад : Типография Св.-Гр. Сергиевой Лавры, 1914б. Т. 1, вып. 2. С. 67–209.

Кудрявцев-Платонов В. Д. Метафизический анализ рационального познания // Соч. : в 3 т. Сергиев Посад : Тип. Св.-Гр. Сергиевой Лавры, 1914в. Т. 1, вып. 3. С. 1–174.

Рожин Д. О. Между Кантом и Тренделенбургом: к вопросу о генеалогии теории познания Кудрявцева-Платонова // Кантовский сборник. 2023. Т. 42, № 4. С. 35–68. <http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2023-4-3>.

Рожин Д. О. Следы кантовского априоризма во взглядах Ф. А. Голубинского и В. Д. Кудрявцева-Платонова // Вестник Российского университета дружбы народов. Сер.: Философия. 2024а. Т. 28, № 2. С. 344–357. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-2-344-357>

References

Breazeale, D. and Walsh, J., 2022. Karl Leonhard Reinhold. In: E. N. Zalta and U. Nodelman. eds., *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2022 Edition). Available at: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2022/entries/karl-reinhold/>> (Accessed 31.03.2025).

Erdmann, J. E., 1848. *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie*. Volume 3, Part 1. Leipzig: F. Ch. W. Vogel.

Fortlage, C., 1852. *Genetische Geschichte der Philosophie seit Kant*. Leipzig: F. A. Brockhaus.

Hegel, G. W. F., 1986. Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme, dargestellt an den Werken des Herrn Krug. In: G. W. F. Hegel, 1986. *Werke*. Vol. 2. Edited by E. Moldenhauer and K. M. Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 188-207.

Hegel, G. W. F., 2000. How the Ordinary Human Understanding Takes Philosophy (as Displayed in the Works of Mr. Krug). Translation and Notes by H. S. Harris. In: G. di Giovanni. ed., 2000. *Between Kant and Hegel: Texts in the Development of Post-Kantian Idealism*. Indianapolis: Hackett, pp. 292-310.

Heis, J., 2018. The Logicians of Kant's School. In: S. Lapointe, ed. 2018. *Logic from Kant to Russell: Laying the Foundations for Analytic Philosophy*. New York & London: Routledge, pp. 28-55.

Kant, I., 1998. *Critique of Pure Reason*. Translated and edited by P. Guyer and A. Wood. Cambridge: Cambridge University Press.

Kemper, A., 1988. *Gesunder Menschenverstand und transzendentaler Synthetismus: W.T. Krug, Philosoph zwischen Aufklärung und Idealismus*. Münster: Lit.

Köhnke, K. C., 1991. *The Rise of Neo-Kantianism: German Academic Philosophy between Idealism and Positivism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Krouglov, A. N., 2009. *Filosofiya Kanta v Rossii v konce XVIII – pervoj polovine XIX veka* [Kant's Philosophy in Russia at the End of the 18th and the First Half of the 19th Centuries]. Moscow: Kanon+. (In Rus.)

Krug, W. T., 1803. *Fundamentalphilosophie*. Züllichau & Freystadt: Darnmannsche Buchhandlung.

Krug, W. T., 1806. *System der theoretischen Philosophie*. Volume 1. *Denklehre oder Logik*. Königsberg: bei Goebbels und Unzer.

Krug, W. T., 1828. *Handbuch der Philosophie und der philosophischen Literatur: in 2 Volumes*. Volume 1, *Third Edition*. Leipzig: F. A. Brockhaus.

Рожин Д. О. Функция кантовской теоретической философии в рациональном объяснении богопознания В. Д. Кудрявцева-Платонова // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2024б. № 115. С. 119–133. <https://doi.org/10.15382/stur12024115.119-133>.

Рожин Д. О. Преподавание философских дисциплин В. Д. Кудрявцевым-Платоновым в Московской духовной академии // История философии. 2025б. Т. 30, № 1. С. 29–39. <https://doi.org/10.21146/2074-5869-2025-30-1-29-39>.

Breazeale D., Walsh J. Karl Leonhard Reinhold // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2022 Edition) / ed. by E. N. Zalta, U. Nodelman. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/win2022/entries/karl-reinhold/> (дата обращения: 31.03.2024).

Erdmann I. E. Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie. Leipzig : F. Ch. W. Vogel, 1848. Bd. 3, Abth. 1.

Fortlage C. Genetische Geschichte der Philosophie seit Kant. Leipzig : F. A. Brockhaus, 1852.

Hegel G. W. F. Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme, dargestellt an den Werken des Herrn Krug // Werke. Frankfurt a/M : Suhrkamp Taschenbuch, 1986. Bd. 2 : Jenaer Schriften 1801–1807 / hrsg. von E. Moldenhauer, K. M. Michel. S. 188–207.

Hegel G. W. F. How the Ordinary Human Understanding Takes Philosophy (as Displayed in the Works of Mr. Krug) (complete) / transl. and notes by H. S. Harris // Between Kant and Hegel: Texts in the Development of Post-Kantian Idealism / transl. by G. di Giovanni and H. S. Harris. Indianapolis : Hackett Publishing, 2000. P. 292–310.

Heis J. The Logicians of Kant's School // Logic from Kant to Russell: Laying the Foundations for Analytic Philosophy / ed. by S. Lapointe. N.Y. ; L. : Routledge, 2019. P. 28–55.

Kemper A. Gesunder Menschenverstand und transzendentaler Synthetismus: W. T. Krug, Philosoph zwischen Aufklärung und Idealismus. Münster : Lit, 1988.

Köhnke K. Chr. The Rise of Neo-Kantianism: German Academic Philosophy between Idealism and Positivism. Cambridge : Cambridge University Press, 1991.

Krug W. T. Fundamentalphilosophie. Züllichau ; Freystadt : Darnmannsche Buchhandlung, 1803.

Krug W. T. System der theoretischen Philosophie. Königsberg : bei Goebbels und Unzer, 1806. Bd. 1 : Denklehre oder Logik.

Krug, W. T., 1830. *System der theoretischen Philosophie. Volume 2, 3rd ed. Metaphysik oder Erkenntnisslehre*. Königsberg: bei A. W. Unzer.

Kudryavtsev-Platonov, V. D., 1854. *Lekcii po metafizike 1854 [Lectures on Metaphysics 1854]*. In: Russian State Library, Manuscript Department. Coll. 823, Box 4, № 4. (In Rus.)

Kudryavtsev-Platonov, V. D., 1854–1874. *Analitika chuvstvennogo poznaniya. Analitika rassudochnogopoznaniya. Analitika umstvennogo poznaniya. Kurs lekcij 1854, 1856, 1874 gg. [The Analysis of Sensual Cognition. The Analysis of Rational Cognition. The Analysis of Mental Cognition. A Course of Lectures in 1854, 1856, 1874]*. In: Russian State Library, Manuscript Department. Coll. 824, Box 4, № 3. (In Rus.)

Kudryavtsev-Platonov, V. D., 1914a. On the Basic Principles of Philosophical Cognition. In: V. D. Kudryavtsev-Platonov, 1914. *Sochineniya [Works] in 3 Volumes*. Volume 1, Part 2. Sergiev Posad: Tip. Sv.-Tr. Sergievoj Lavry, pp. 1-66. (In Rus.)

Kudryavtsev-Platonov, V. D., 1914b. Metaphysical Analysis of Empirical Cognition. In: V. D. Kudryavtsev-Platonov, 1914. *Sochineniya [Works] in 3 Volumes*. Volume 1, Part 2. Sergiev Posad: Tip. Sv.-Tr. Sergievoj Lavry, pp. 67-209. (In Rus.)

Kudryavtsev-Platonov, V. D., 1914c. Metaphysical Analysis of Rational Cognition. In: V. D. Kudryavtsev-Platonov, 1914. *Sochineniya [Works] in 3 Volumes*. Volume 1, Part 3. Sergiev Posad: Tip. Sv.-Tr. Sergievoj Lavry, pp. 1-174. (In Rus.)

Prantl, C., 1883. Krug, Wilhelm Traugott. In: *Allgemeine Deutsche Biographie. Volume 17*. Leipzig: Duncker & Humblot, pp. 220-220.

Reinhold, E., 1830. *Handbuch der allgemeinen Geschichte der Philosophie für alle wissenschaftlich Gebildete*. Volume 2, Part 2. Gotha: In der Hennings'schen Buchhandlung.

Reinhold, K. L., 1790. *Beyträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen. Volume 1. Das Fundament der Elementarphilosophie betreffend*. Jena: J. M. Mauke.

Rozhin, D. O., 2023. Between Kant and Trendelenburg: On the Genealogy of Kudryavtsev-Platonov's Theory of Cognition. *Kantian Journal*, 42(4), pp. 35-68. <http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2023-4-3>.

Rozhin, D. O., 2024a. Traces of Kantian Apriorism in the Views of F. A. Golubinsky and V. D. Kudryavtsev-Platonov. *RUDN Journal of Philosophy*, 28(2), 344-357. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-2-344-357>. (In Rus.)

Krug W. T. Handbuch der Philosophie und der philosophischen Literatur : in 2 Bdn. Leipzig : F.A. Brockhaus, 1828. Bd. 1. 3. Aufl.

Krug W. T. System der theoretischen Philosophie. Königsberg : bei A. W. Unzer, 1830. 3. Aufl. Bd. 2 : Metaphysik oder Erkenntnisslehre.

Prantl C. Krug, Wilhelm Traugott // Allgemeine Deutsche Biographie. Leipzig : Duncker & Humblot, 1883. Bd. 17. S. 220–220.

Reinhold E. Handbuch der allgemeinen Geschichte der Philosophie für alle wissenschaftlich Gebildete. Hälfte. Gotha: In der Hennings'schen Buchhandlung, 1830. Th. II, H. 2.

Reinhold K. L. Beiträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen. Jena : J. M. Mauke, 1790. Bd. 1 : Das Fundament der Elementarphilosophie betreffend.

Rozhin D. Kant's Copernican Turn in Kudryavtsev-Platonov's System of Transcendental Monism // Cogency. 2025. Vol. 16, № 2. P. 72–88.

Schoeps H. J. Erdmann, Eduard // Neue Deutsche Biographie. Berlin : Duncker & Humblot, 1959. Bd. 4. S. 569.

Ueberweg F. System der Logik und Geschichte der logischen Lehren. Bonn : A. Marcus, 1857.

Об авторе

Давид Олегович Рожин, кандидат философских наук, Академия Кантиана, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград, Россия.

E-mail: DRozhin@kantiana.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4877-2598>

Для цитирования:

Рожин Д. О. Трансцендентальный синтетизм В. Т. Круга и его рецепция В. Д. Кудрявцевым-Платоновым // Кантовский сборник. 2025. Т. 44, № 4. С. 31–64.

<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2025-4-2>

© Рожин Д. О., 2025.

Rozhin, D. O., 2024b. The Function of Kantian Theoretical Philosophy in the Rational Explanation of the Cognition of God by v. D. Kudryavtsev-Platonov. *Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Seriya I: Bogoslovie. Filosofiia. Religiovedenie*, 115, pp. 119-133. <https://doi.org/10.15382/sturl2024115.119-133> (In Rus.)

Rozhin, D., 2025a. Kant's Copernican Turn in Kudryavtsev-Platonov's System of Transcendental Monism. *Cogency*, 16(2), pp. 72-88. Available at: <<https://cogency.udp.cl/index.php/cogency/article/view/425>> (Accessed 31.03.2025).

Rozhin, D. O., 2025b. The Teaching of Philosophical Disciplines by V. D. Kudryavtsev-Platonov at the Moscow Theological Academy. *History of Philosophy*, 30(1), pp. 29-39. <https://doi.org/10.21146/2074-5869-2025-30-1-29-39>. (In Rus.)

Schoeps, H.J., 1959. Erdmann, Eduard. In: *Neue Deutsche Biographie. Volume 4*. Berlin: Duncker & Humblot, p. 569.

Ueberweg, F., 1857. *System der Logik und Geschichte der logischen Lehren*. Bonn: A. Marcus.

Zhuchkov, V. A., 2001. Wolff's Metaphysics and Its Place in Modern History. In: *Hristian Vol'f i filosofiya v Rossii [Christian Wolff and Philosophy in Russia]*. Saint-Petersburg: RHGI, pp. 8-106. (In Rus.)

The author

Dr David O. Rozhin, Academia Kantiana, Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad, Russia.

E-mail: DRozhin@kantiana.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4877-2598>

To cite this article:

Rozhin, D. O., 2025. Transcendental Synthetism of W. T. Krug and its Reception by V. D. Kudryavtsev-Platonov. *Kantian Journal*, 44(4), pp. 31-64.

<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2025-4-2>

© Rozhin D. O., 2025.



ПРЕДСТАВЛЕНО ДЛЯ ВОЗМОЖНОЙ ПУБЛИКАЦИИ В ОТКРЫТОМ ДОСТУПЕ В СООТВЕТСТВИИ С УСЛОВИЯМИ ЛИЦЕНЗИИ CREATIVE COMMONS ATTRIBUTION (CC BY) ([HTTP://CREATIVECOMMONS.ORG/LICENSES/BY/4.0/](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/))



SUBMITTED FOR POSSIBLE OPEN ACCESS PUBLICATION UNDER THE TERMS AND CONDITIONS OF THE CREATIVE COMMONS ATTRIBUTION (CC BY) LICENSE ([HTTP://CREATIVECOMMONS.ORG/LICENSES/BY/4.0/](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/))

**ТЕЗИС КАНТА
«БЫТИЕ НЕ ЕСТЬ РЕАЛЬНЫЙ ПРЕДИКАТ»
В ТОЛКОВАНИИ ХАЙДЕГГЕРА**

*Е. С. Марчукова*¹

Статья посвящена анализу рецепции ключевого кантовского положения «Бытие не есть реальный предикат» в философском проекте Мартина Хайдеггера. Основное внимание сосредоточено на интерпретации, предложенной Хайдеггером в лекционном курсе «Основные проблемы феноменологии» (1927), где кантовское положение рассматривается как один из четырех фундаментальных тезисов о бытии в истории философии. В статье проясняется историко-философский контекст кантовской критики онтологического доказательства бытия Бога. В основе этой критики обнаруживаются три взаимосвязанные компоненты: логическая, гносеологическая и онтологическая. Далее раскрывается специфика кантовского понятийного аппарата – подробно разбираются ключевые для понимания кантовского тезиса понятия «реальность», «реальный предикат», «бытие», а также проясняется соотношение этих понятий с кантовской таблицей категорий. Выясняется, что Хайдеггера интересует не столько содержание кантовской критики онтологического аргумента, сколько выводимая из него интерпретация Кантом ключевых для разработки фундаментальной онтологии понятий «бытие» и «существование». Хайдеггер сводит непроясненность понятий бытия и существования у Канта к проблеме определения понятия «восприятие» и, подвергая критике кантовское отождествление существования с «восприятием», доказывает, что существование не может быть тождественно ни акту восприятия, ни воспринимаемому объекту, ни «восприятости» (*Wahrgenommenheit*). Хайдеггер упрекает Канта в неотчетливости и отсутствии позитивного определения понятия существования, что, однако, не отменяет для него ценности кантовского тезиса как отправного пункта для развития собственной фундаментальной онтологии.

¹Институт философии РАН,
Россия, 109240, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.
Поступила в редакцию: 17.09.2025 г.
doi: 10.5922/0207-6918-2025-4-3

**KANT'S THESIS
"BEING IS NOT A REAL PREDICATE"
INTERPRETED BY HEIDEGGER**

*E. S. Marchukova*¹

The focus of this article is an interpretation of the key Kantian thesis, "being is not a real predicate", advanced by Heidegger in his lecture course, *The Basic Problems of Phenomenology* (1927) wherein it is presented as one of the four fundamental theses on 'being' in the history of philosophy. The article describes the historical-philosophical context for Kant's critique of the ontological proof of the existence of God. This critique is based on three interconnected components: logical, epistemological, and ontological. Next, it describes the specificities of the Kantian conceptual apparatus, with a detailed analysis of concepts key to understanding Kant's thesis – 'reality', 'real predicate', and 'being' – and explains the relation of these concepts to the Kantian categories. I submit that Heidegger is interested not so much in the content of the Kantian critique of the ontological argument as in Kant's interpretation of the concepts of 'being' and 'existence', which are central to the development of a fundamental ontology. Heidegger reduces the opaqueness of these concepts to the problem of the definition of the concept of 'perception'; and, challenging Kant's identification of existence with 'perception', argues that existence cannot be identical either to the act of perception, or to the perceived object, nor to its 'perceivedness' (*Wahrgenommenheit*). Heidegger accuses Kant of a lack of clarity, and of a positive definition of the concept of 'existence' – which, however, does not undermine the relevance of Kant's thesis as a starting point for his own fundamental ontology. I demonstrate that, in spite of its shortcomings, Heidegger sees the Kantian thesis as a solid foundation upon which to pursue further the project of building ontology as phenomenology. This, however, calls for a more solid grounding and

¹RAS Institute of Philosophy.
12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russia.
Received: 17.09.2025.
doi: 10.5922/0207-6918-2025-4-3

Показано, что, несмотря на выявленные недостатки, Хайдеггер видит в кантовском тезисе прочный фундамент для дальнейшей разработки проекта построения онтологии как феноменологии, требующий, однако, более радикального обоснования и прояснения горизонта, в котором ставится вопрос о бытии.

Ключевые слова: бытие, существование, реальный предикат, восприятие, онтологический аргумент, Кант, Хайдеггер

Введение

Обозревая корпус работ Хайдеггера, трудно не заметить, насколько важную роль в построении его философского проекта сыграло учение Канта. Хайдеггер обращается к философии Канта, предлагая оригинальную интерпретацию и критику его идей, в следующих работах: «Основные проблемы феноменологии» (1927) (Heidegger, 1989; Хайдеггер, 2001), «Феноменологическая интерпретация кантовской “Критики чистого разума”» (1927) (Heidegger, 1995), «Кант и проблема метафизики» (1929) (Хайдеггер, 1997), «Вопрос о вещи. К учению Канта о трансцендентальных принципах» (1935) (Heidegger, 1984), «Тезис Канта о бытии» (1961) (Хайдеггер, 1993). К этому списку также стоит отнести «Бытие и время» (1927) (Heidegger, 1967; Хайдеггер, 2015): хотя эта работа и не посвящена целиком философии Канта, некоторые ее параграфы содержат ценные и довольно обширные критические рассуждения Хайдеггера о понимании Кантом времени и о его определении понятия «бытие».

В этой статье я сфокусируюсь преимущественно на «Основных проблемах феноменологии». Эта работа представляет собой лекционный курс, прочитанный Хайдеггером летом 1927 г. в Марбурге. Главная цель этого курса состояла в том, чтобы ввести слушателей в феноменологическую онтологию — проект, разрабатываемый Хайдеггером вокруг поднятой в «Бытии и времени» проблемы возобновления вопроса о бытии. Согласно Хайдеггеру, «взятая

clarification of the horizon within which the question of ‘being’ is raised.

Keywords: being, existence, real predicate, perception, ontological argument, Kant, Heidegger

Introduction

Surveying the body of Heidegger’s works, it is hard not to notice the importance of Kant’s doctrines for his philosophical project. Heidegger invokes Kant’s philosophy, while offering an original interpretation and critique of his ideas, in the following works: *The Basic Problems of Phenomenology* (1927) (Heidegger, 1982; 1989), *Phenomenological Interpretation of Kant’s Critique of Pure Reason* (1927) (Heidegger, 1995; 1997), *Kant and the Problem of Metaphysics* (1929) (Heidegger, 1962b; 1997), *What Is a Thing?* (1935) (Heidegger, 1967b; 1984), and “Kant’s Thesis about Being” (1961) (Heidegger, 1993; 1998). The list should also include *Being and Time* (1927) (Heidegger, 1962a; 1967a): although the work is not entirely devoted to Kant’s philosophy, some of its paragraphs contain valuable and extended remarks on Kant’s interpretation of time and definition of the concept of ‘being’.

My article focuses mainly on *The Basic Problems of Phenomenology*, a course of lectures Heidegger delivered in Marburg in the summer of 1927. The main aim of the course was to introduce the audience to phenomenological ontology, a project Heidegger developed to reopen the debate on ‘being’ raised in *Being and Time*. According to Heidegger (1962a, p. 61; cf. 1967a, p. 37), “With regard to its subject-matter, phenomenology is the science of the Being of entities, ontology.”

The aim of all ontology, Heidegger argues, should be to clarify the meaning of the being of the existent *as distinct* from the extant. But there are a number of difficulties along the way, including those of a grammatical,

со стороны содержания (*sachhaltig*) феноменология есть наука о бытии сущего — онтология» (Heidegger, 1967, S. 37; ср.: Хайдеггер, 2015, с. 37).

Фундаментальной целью всякой онтологии, согласно Хайдеггеру, должно быть прояснение смысла бытия сущего *в отличие* от сущего. Но это сопряжено с рядом трудностей, в том числе грамматического, методологического и герменевтического характера: ведь одно дело сообщать о *сущем* в форме повествования, и совсем другое — схватить сущее в его *бытии*. Иными словами, главная и вместе с тем самая трудная проблема феноменологии², предшествующая фундаментальной задаче прояснить смысл бытия, — различение бытия и сущего. Все ранние попытки ответить на вопрос о смысле бытия, по мнению Хайдеггера, оказались несостоятельны, равно как и формы вопрошания о бытии.

Следуя сформулированной в «Бытии и времени» задаче позитивной деструкции онтологии, которая может быть проведена «только применительно к решающим узлам» ее истории, Хайдеггер в Марбургских лекциях разбирает четыре тезиса о бытии, разработанные в историко-философской традиции. Хайдеггер именует их следующим образом: «Тезис Канта: бытие не есть реальный предикат», «Восходящий к Аристотелю тезис средневековой онтологии: бытию сущего принадлежат что-бытие (*essentia*) и бытие-в-наличии (*existentia*)», «Тезис онтологии Нового времени: основные способы бытия суть бытие природы (*res extensa*) и бытие ума (*res cogitans*)», «Тезис логики: всякое сущее без ущерба для присущего ему способа быть позволяет называть себя и говорить о себе посредством “есть”. Бытие как копула» (Heidegger, 1989, S. 32–33; Хайдеггер, 2001, с. 29). Уже из оглавления первой части «Основных проблем феноменологии» становится очевидным, что фило-

methodological, and hermeneutic character: for it is one thing to talk about *entities*, and a totally different thing to capture the extant in its *being*. In other words, distinguishing ‘being’ from ‘existence’ is the main, and at the same time, the most difficult, problem of phenomenology;² distinguishing ‘being’ from entities must precede the fundamental task of explaining ‘being’. Heidegger considers all earlier attempts at asking and answering the question of the meaning of ‘being’ to be failures.

In line with the task of the positive destruction of ontology formulated in *Being and Time*, which can be accomplished “only with regard to stages of that history which are in principle decisive” (Heidegger, 1962a, p. 44), Heidegger, in the Marburg lectures, examines four theses about ‘being’ developed in the philosophical tradition. He puts them in the following way: i) “Kant’s thesis: ‘Being is not a real predicate’”; ii) “The thesis of medieval ontology which goes back to Aristotle: To the constitution of the being of a being there belong (a) whatness, essence (*Wassein, essentia*), and (b) existence or extantness (*existentia, Vorhandensein*)”; iii) “The thesis of modern ontology: The basic ways of being are the being of nature (*res extensa*) and the being of mind (*res cogitans*)”; and iv) “The thesis of logic: Every being, regardless of its particular way of being, can be addressed and talked about by means of the ‘is’. The being of the copula” (Heidegger, 1982, p. 15; cf. 1989, pp. 32–33). The table of contents of the first part of *The Basic Problems of Phenomenology* already shows that Heidegger considers Kant’s philosophy to be a “decisive stage” in the history of ontology. To varying degrees, Heidegger turns to Kantian doctrine in

² Для Хайдеггера «феноменология» — прежде всего способ проработки вопроса о смысле бытия, «методическое понятие» (*Methodenbegriff*), характеризующее «не содержательное что предметов философского исследования, но их как» (Heidegger, 1967, S. 27; Хайдеггер, 2015, с. 27).

² For Heidegger (1962a, p. 50; cf. 1967a, p. 27), “phenomenology” is above all a *method* of approaching the question of the meaning of being, “a methodological conception” (*Methodenbegriff*), which “does not characterize the *what* of the objects of philosophical research as subject-matter, but rather the *how* of that research”.

софия Канта стала для Хайдеггера одним из таких «решающих узлов» в истории онтологии. К кантовскому учению Хайдеггер в большей или меньшей степени обращается при анализе каждого из четырех перечисленных тезисов о бытии. Однако в рамках этой статьи я ограничусь разбором только первого тезиса.

Итак, первый тезис о бытии, который выделяет Хайдеггер в историко-философской традиции, представляет собой приведенную Кантом в «Критике чистого разума»³, а именно в разделе «Трансцендентальная диалектика», сентенцию: «Бытие (Sein) не есть реальный предикат». Этот тезис Кант формулирует в контексте своей критики так называемого онтологического доказательства бытия Бога⁴ (В 620–630; Кант, 2006а, с. 765–777). Прежде чем приступить к анализу феноменологического толкования Хайдеггером интересующего нас тезиса, необходимо указать на содержательный контекст его появления и прояснить, в чем, собственно, состоит предмет кантовской критики.

Ориентация онтологии на идею Бога имеет давнюю историю и уходит корнями еще к периоду налаживания отношений между античной философией и христианской традицией, к длительному и непростому процессу заимствования и перетолкования христианскими теологами разработанного в античной онтологии понятийного инструментария для построения христианского учения о бытии. В рамках этой статьи нас интересует только одна из множе-

³ Стоит отметить, что предварительные рассуждения о возможном доказательстве бытия Бога, где Кант также разъясняет интересующий нас тезис, содержатся в его докритической работе 1763 г. «Единственно возможное основание для доказательства бытия (Dasein) Бога» (см.: АА 2, S. 63–163; Кант, 1994).

⁴ Стоит обратить внимание на замечание А. Л. Доброхотова о том, что в самом выражении «доказательство бытия Бога» применительно к онтологическому аргументу одно из трех слов всегда будет лишним: 1) если принять его как доказательство бытия, недоказанным останется тождество бытия и Бога; 2) если принять его как описание сущности Бога, недоказанным останется Его бытие; 3) если принять лишь то, что утверждается в нем о бытии Бога, оно перестанет быть доказательством (см.: Доброхотов, 1986, с. 155).

his analysis of each of the four above-mentioned theses about 'being'. In this article, however, I will confine myself to the first thesis.

The first thesis on being which Heidegger singles out in the historical-philosophical tradition is Kant's statement in the *Critique of Pure Reason*,³ in the chapter on "Transcendental Dialectic": "Being (*Sein*) is [...] not a real predicate" (*KrV*, A 598 / B 626; Kant, 1998, p. 567). Kant formulates this thesis in the context of his critique of the so-called ontological proof of God's existence (*KrV*, A 592 / B 620-630; Kant, 1998, pp. 563-569).⁴ Before I embark on the analysis of Heidegger's phenomenological interpretation of the thesis, it is necessary to give an idea of the context in which it appeared, and to clarify the object of Kant's critique. The orientation of ontology toward the idea of God has a long history, rooted in the period when the relationship between antique philosophy and the Christian tradition was being established – the prolonged and complicated process of borrowing and reinterpretation by Christian theologians of the conceptual toolkit developed in antique ontology to build the Christian teaching on being. For the purposes of this article, I am interested only in one of the many lines of scholastic philosophy; namely, the one which goes back to St. Augustine and links the concept of 'being' in man's soul with 'being' as such. This is known as "the ontological argument".

³ It is worth noting that early remarks on the possible proof of God's existence, in which Kant explains the thesis that concerns us here, are already contained in his pre-critical 1763 work, *The Only Possible Argument in Support for a Demonstration of the Existence of God* (BDG, AA 02, pp. 63-163; Kant, 1992).

⁴ One should note Aleksandr L. Dobrokhотов's observation that, in the expression "proof of the existence of God" in relation to the ontological argument, one of three words is always an odd one: 1) if it is taken as 'proof of the existence of God', the identity of being and God remains to be proven; 2) if it is taken as a description of the essence of God, then His being remains to be proven; 3) if one accepts what it says about the being of God, it ceases to be a proof (cf. Dobrokhотов, 1986, p. 155).

ства сформировавшихся в схоластической онтологии линий — та, что восходит к Августину и связывает понятие бытия в душе человека и бытие как таковое. Речь идет о так называемом онтологическом аргументе. Как отмечает Хайдеггер, нет ничего удивительного в том, что Кант, критикуя онтологическое доказательство бытия Бога, там, где имеет дело с познаваемостью совершенно определенного сущего (Бога), занят разъяснением самого общего понятия бытия (Heidegger, 1989, S. 37–38). Кант примыкает к «великой традиции античной и схоластической онтологии»: будучи по определению высшим и совершеннейшим сущим, Бог является своего рода «онтологическим образцом» для всякого тварного сущего, поэтому стремление осмыслить бытие тварного сущего из бытия совершенного сущего, то есть Бога, вполне естественно и обосновано. Поэтому, объясняет Хайдеггер, не стоит удивляться кантовскому разъяснению понятия бытия в связи с возможностью познания Бога.

В историко-философской традиции онтологический аргумент принято связывать с именем Ансельма Кентерберийского. В небольшом сочинении «*Proslogium seu alloquium de Dei existentia*» (см.: Anselmus Cantuariensis, 1938; Ансельм Кентерберийский, 2011) Ансельм формулирует его следующим образом:

И несомненно, что то, больше чего нельзя помыслить, не может существовать только в уме. Ибо даже если оно существует только в уме, можно помыслить его существование и в действительности, что больше [чем существование только в уме]. Следовательно, если то, больше чего нельзя помыслить, существует только в уме, тогда то, больше чего нельзя помыслить, есть то, больше чего помыслить можно. Но, несомненно, что это невозможно. Следовательно, нечто, больше чего нельзя помыслить, существует без сомнения и в уме, и в действительности (Ibid., p. 101–102; перевод мой. — Е. М.; ср.: Ансельм Кентерберийский, 2011, с. 231).

Heidegger (1982, p. 29; cf. 1989, pp. 37–38) argues that there is nothing wrong with the fact that Kant, in criticizing the ontological proof for the existence of God, “where he is dealing with the knowability of a wholly determinate, distinctive being, namely, God”, is engaged in explaining the most general of all the concepts of ‘being’. Kant here places himself within “the great tradition of ancient and Scholastic ontology” (*ibid.*). As the supreme and most perfect being by definition, God is an “ontological example” (*ibid.*) for all the creatures, which is why the desire to understand the being of everything created, proceeding from the being of the supreme being, i.e. God, is quite natural and justified. Therefore, Heidegger notes, it is not surprising that Kant explains the concept of ‘being’ in connection with the possibility of knowing God.

In the history of philosophy, the ontological argument is traditionally associated with the name of Anselmus Cantuariensis (1938, pp. 101–102; 1979, p. 8) who frames it in a short work entitled *Proslogium seu alloquium de Dei existentia* in the following way:

And assuredly that, than which nothing greater can be conceived, cannot exist in the understanding alone. For, suppose it exists in the understanding alone: then it can be conceived to exist in reality; which is greater. Therefore, if that, than which nothing greater can be conceived, exists in the understanding alone, the very being, than which nothing greater can be conceived, is one, than which a greater can be conceived. But obviously this is impossible. Hence, there is no doubt that there exists a being, than which nothing greater can be conceived, and it exists both in the understanding and in reality.⁵

⁵ Cf. “*Et certe id quo maius cogitari nequit, non potest esse in solo intellectu. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re, quod maius est. Si ergo id quo maius cogitari non potest, est in solo intellectu: id ipsum quo maius cogitari non potest, est quo maius cogitari potest. Sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid quo maius cogitari non valet, et in intellectu et in re.*”

1. Анализ кантовской критики онтологического аргумента

Кант именует этот аргумент онтологическим доказательством бытия Бога. В кантовской критике онтологического аргумента, на мой взгляд, можно выделить несколько смысловых узлов, вокруг которых выстраивается его знаменитое критическое рассуждение. Можно было бы *условно* назвать их различными методологическими подходами, включающими логическую, гносеологическую и онтологическую компоненты. Но попытка вычленения отдельных методологических приемов в рассуждении Канта о невозможности онтологического доказательства бытия Бога была бы слишком претенциозным предприятием, к тому же не добавляющим какой-либо исключительной полезности для понимания сути кантовской критики онтологического аргумента. Поэтому эти тесно связанные и перекликающиеся *как бы* различные подходы я обозначу лишь как точки опоры, позволяющие Канту аргументировать свое рассуждение разными способами.

Логическая компонента. Как мы видим, онтологический аргумент представляет собой по сути доказательство от противного. Доказать от противного можно аналитические, или поясняющие, суждения, то есть те, в которых связь субъекта и предиката мыслится через тождество, поскольку предикат содержится в понятии субъекта (см.: В 11–12; Кант, 2006а, с. 63). Является ли аналитическим высказывание «Бог существует»? Кант пытается показать, что онтологическое доказательство бытия Бога (в формулировке Ансельма) по форме выстроено таким образом, *как если бы* высказывание «Бог существует» было аналитическим – то есть в понятии Бога (как в субъекте) с необходимостью заключено его существование (как предикат), а уже исходя из этого нетрудно доказать, что мы не можем непротиворечиво мыслить Бога несуществующим, поскольку в тождественном суждении нельзя непротиво-

1. Analysis of Kant's Critique of the Ontological Argument

Kant refers to the argument as ontological proof of God's existence. As I see it, the Kantian critique of the ontological argument contains several semantic hubs around which his famous critical reasoning is built. They may be tentatively described as different methodological approaches, which include logical, epistemological, and ontological components. However, an attempt to single out separate methodological devices in Kant's argument against the possibility of ontological proof of God's existence would be overly ambitious; and besides, it would not be helpful in any exceptional way in understanding the essence of his critique. This is why I propose to treat these different – and closely interconnected – approaches as props which enable Kant to shore up his argument in various ways.

The logical component. We see that the ontological argument is essentially a proof by contradiction. Proof by contradiction is possible with regard to analytical or explanatory judgments; that is, those which establish a link between subject and predicate through identity, inasmuch as the predicate is contained in the concept of the subject (*cf. KrV*, В 11-12; Kant, 1998, pp. 130-131). Is the utterance "God exists" analytical? Kant seeks to demonstrate that the ontological proof of the existence of God (as formulated by Anselmus) is structured as though the utterance "God exists" were analytical, i.e. the concept of God (as subject) assumes its existence (as predicate) such that, proceeding from this, it can readily be proved that we cannot think God as non-existent without a contradiction. In an identity judgment, the predicate cannot be negated without contradiction, since it

речиво отрицать предикат, сохраняя при этом субъект. Но если в тождественном суждении мы отрицаем *субъект вместе со всеми его предикатами*, то никакого противоречия не будет. Поэтому, говорит Кант, в выражении «Бога нет» не содержится противоречия, поскольку, отрицая бытие Бога, мы одновременно отрицаем все его предикаты вместе с субъектом.

Итак, высказывание «Бог существует» (равно как и «та или иная вещь существует») не может представлять собой аналитическое суждение, поскольку в этом случае утверждением о бытии Бога к мысли о Боге ничего не добавляется: «...в таком случае ваша мысль должна быть или самой этой вещью, или же вы предполагаете, что бытие принадлежит к возможности вещи, и затем уверяете, будто о [ее] бытии вы заключили из [ее] внутренней возможности, а это есть лишь жалкая тавтология» (В 625; Кант, 2006а, с. 771). А если же признать, что суждение «Бог существует» синтетическое (как все суждения о существовании), то в этом случае уже нельзя утверждать, что предикат существования нельзя отрицать без противоречия, поскольку «это преимущество присуще только аналитическому суждению, отличительный признак которого именно на этом и основывается» (В 626; Кант, 2006а, с. 771).

Так Кант обосновывает несостоятельность онтологического аргумента через анализ высказывания «Бог существует» как суждения существования. Пожалуй, здесь можно сказать, что Кант применяет *как бы* онтологический аргумент к онтологическому аргументу: если мы хотим показать логическое противоречие высказывания «Бога нет», то мы с необходимостью должны опираться на законы формальной логики, но, опираясь за законы формальной логики, придем к очевидному выводу, что доказательство логической противоречивости высказывания «Бога нет» само является логически противоречивым.

Гносеологическая компонента. В самом начале раздела «О невозможности онтологи-

cannot be negated while preserving the subject. But there is no contradiction if, in an identity judgment, we negate *the subject together with all its predicates*. This is why Kant says there is no contradiction in the expression “There is no God”: in denying the existence of God, we simultaneously negate all its predicates, along with the subject.

Thus the utterance “God exists” (like “this or that thing exists”) cannot be an analytical judgment because “[...] then with existence you add nothing to your thought of the thing; but then either the thought that is in you must be the thing itself, or else you have presupposed an existence as belonging to possibility, and then inferred that existence on this pretext from its inner possibility, which is nothing but a miserable tautology” (*KrV*, A 597 / B 625; Kant, 1998, p. 566). And if we concede that the judgment “God exists” is synthetic (like all judgments about existence), then we cannot claim that the predicate of existence cannot be negated without contradiction because “this privilege pertains only in the analytic propositions, as resting on its very character” (*KrV*, A 598 / B 626; Kant, 1998, p. 566).

Thus, Kant proves that the ontological argument is untenable through an analysis of the proposition “God exists” as a proposition about existence. It can be said that Kant here *seems to be* applying an ontological argument to the ontological argument: if we want to show a logical contradiction in the utterance “there is no God” we must perforce proceed from the laws of formal logic; but based on the laws of formal logic, it is obvious that proof of the logical contradiction within the utterance “There is no God” is, itself, logically contradictory.

The epistemological component. At the very beginning of the chapter “On the

ческого доказательства бытия Бога» Кант заявляет, что понятие абсолютно необходимого существа «служит скорее для того, чтобы ограничивать рассудок, чем обогащать его новыми предметами» (В 620; Кант, 2006а, с. 765). Критика онтологического аргумента строится и на том обстоятельстве, что в рассуждениях о понятии абсолютно необходимого существа на протяжении всей историко-философской традиции как бы путаются сферы логики, гносеологии и онтологии, поскольку «усилия направлялись не столько на то, чтобы понять, можно ли и каким образом можно хотя бы только мыслить такую вещь, сколько на то, чтобы доказать ее бытие» (В 620; Кант, 2006а, с. 765). Между тем все примеры, говорит Кант, якобы объясняющие понятие безусловно необходимого, «относятся только к суждениям, а не к вещам и их бытию. Но безусловная необходимость суждений не есть абсолютная необходимость вещей» (В 621; Кант, 2006а, с. 767).

Положение геометрии о том, что треугольник имеет три угла, будучи безусловно необходимым, не означает, что необходимы сами три угла, а лишь указывает, что *если есть* треугольник, то *в нем* необходимо имеются три угла. Абсолютная необходимость суждения устанавливает лишь необходимость предиката в суждении. Продолжая мысль Канта в строгом соответствии с приведенным выше заключением, можно сказать, что включение бытия в понятие Бога в качестве предиката привело бы нас к следующей (и никакой другой) сентенции: «*если есть* Бог, то Он с необходимостью существует». Получается, что само это «если есть» является *условием существования* того, что есть. Это суждение справедливо, но само по себе оно никак не обосновывает необходимость существования объекта, в понятие которого включено бытие. На мой взгляд, Кант пытается показать, что в эту ловушку иллюзии логической необходимости легко попасть тем, кто склонен переплетать и смешивать области гносеологии, логики и онтологии. Ниже

Impossibility of an Ontological Proof of God's Existence", Kant declares that "the conception of an absolutely necessary [...] serves more to set boundaries to the understanding than to extend it toward new objects" (*KrV*, A 592 / B 620; Kant, 1998, pp. 563-564). Critique of the ontological argument rests on the fact that, throughout the history of philosophy, the spheres of logic, epistemology, and ontology seem to be entangled: "one [...] has taken trouble not so much to understand whether and how one could so much as think of a thing of this kind as rather to prove its existence" (*KrV*, A 592 / B 620; Kant, 1998, p. 564). Meanwhile, Kant argues, all the examples purportedly explaining the concept of the absolutely necessary are "taken only from *judgments*, but not from *things* and their existence. The unconditioned necessity of judgments, however, is not an absolute necessity of things" (*KrV*, A 593 / B 621; Kant, 1998, p. 564).

The geometrical proposition that a triangle has three angles, while being absolutely necessary, does not mean that the three angles themselves are necessary – it merely says that *if there is a triangle, it necessarily has three angles*. The absolute necessity of a judgment is established only by the necessity of a *predicate* in a judgment. Elaborating Kant's idea strictly in accordance with the above conclusion, it can be said that the inclusion of 'being' in the concept of 'God' as a predicate would lead us to the following (and no other) sentence: "*if God exists, He exists necessarily*". Thus "*if X exists*" is *the condition of the existence* of what exists. This proposition is fair, but does not in itself justify the *existence* of the object, the concept of which includes 'being'. In my view, Kant tries to show that those who are prone to confuse the spheres of epistemology, logic, and ontology all too easily fall into the trap of the illusion of logical necessity. Further down,

Кант предостерегает против того, чтобы от возможности понятий (логической) мы тотчас же заключали к возможности вещей (реальной) (В 625; Кант, 2006а, с. 769).

Онтологическая компонента. В отношении онтологического статуса предмета, который нельзя отрицать (этот статус соответствует понятию всереального существа), Кант прямо говорит, что выступает против предположения о том, что существуют *безусловно необходимые субъекты* (В 623; Кант, 2006а, с. 769). Онтологическая компонента как таковая, то есть возможность вообще судить о *существовании* предмета, по Канту, вовсе должна быть исключена из области чистого мышления, поскольку осознание всякого существования «целиком принадлежит к единству опыта» (В 629; Кант, 2006а, с. 775). Однако Кант не утверждает, что неверно само *предположение* о существовании вне области опыта, он говорит лишь, что мы не располагаем никакими средствами, чтобы это предположение подтвердить. Можно сказать, что Кант выступает против такого предположения лишь в силу несостоятельности самой постановки вопроса. То есть попытка вывести из понятия Бога Его существование, предпринятая в рамках онтологического аргумента, изначально была обречена на провал, поскольку сама проблема не должна и не может быть обозначена *именно таким образом*.

Возражения Канта обусловлены, на мой взгляд, в том числе и различиями в понимании им самим и схоластами соотношения *бытия в возможности* и *бытия в действительности* как проблемы, а также рядом терминологических тонкостей, требующих специального внимания. Чтобы разобраться в этом, попробуем мысленно, представив себя на месте схоластов, задать Канту вопрос: когда речь идет о Боге как субъекте, в отношении которого (как и любого другого логического субъекта) *бытие* не может выступать реальным предикатом, подразумевается *сущность* Бога или Его *чтойность*? О каком именно понятии идет речь? Вопрос

Kant warns against immediately inferring from the possibility of concepts (logical) the possibility of things (real) (*KrV*, A 597 / B 625; Kant, 1998, p. 566).

The ontological component. As for the ontological status of the object, which cannot be denied, this status corresponds to the concept of the all-real entity: Kant says upfront that he is against the proposition that there exist *absolutely necessary subjects* (*KrV*, B 623; Kant, 1998, p. 565). The ontological component as such – that is, the possibility of judgement about the existence of an object – does not have to be excluded from the realm of pure thought, according to Kant, because consciousness of any existence “belongs entirely and without exception to the unity of experience” (*KrV*, B 629; Kant, 1998, p. 568). However, Kant does not deny existence outside experience altogether; he merely says that we have no means of ascertaining this hypothesis. It can be said that Kant objects to this supposition only because the question itself is untenable. In other words, the attempt to derive the existence of God from the concept of God, undertaken as part of the ontological argument, was doomed from the start because the problem should not and cannot have been framed *in this way*.

I believe that Kant’s objections stem partly from the differences between him and the Scholastics on the relation between *being as a possibility* and *being in reality*, and from several terminological niceties which merit special attention. To unpick this situation, let us mentally put ourselves in the place of the Scholastics and confront Kant with the following question: when we speak about God as the subject with respect to whom (like to any logical subject) ‘being’ cannot be a real predicate, are we speaking of the *essence* of God or His *quiddity*? This is not an

непраздный. Например, Фома Аквинский, несмотря на кажущуюся равнозначность понятий сущности (*essentia*) и чтойности (*quidditas*), все же проводил между ними различие. «А имя “чтойность”, — говорит Фома в «О сущем и сущности», — берется от того, что обозначается посредством определения. “Сущность” же называется [так] потому, что через нее и в ней сущее имеет [свое] существование» (Фома Аквинский, 2004, с. 137; ср.: Thomas Aquinas, 1883b, p. 394 (cap. I, 2)). Понятая так чтойность соответствует тому, что Кант подразумевает под предикатом, — смысловое содержание предмета понятия, то есть определение, которое может быть прибавлено к понятию вещи, расширяя тем самым его содержание.

Кант говорит:

Если я беру субъект (Бог) вместе со всеми его предикатами... и говорю *Бог есть* или *есть Бог*, то я не прибавляю никакого нового предиката к понятию Бога, а только полагаю субъект сам по себе вместе со всеми его предикатами, и притом как *предмет* в отношении к моему *понятию*. Оба они должны иметь совершенно одинаковое содержание, и потому к понятию, выражающему только возможность, ничего не может быть прибавлено, потому что я мыслю его предмет просто как данный (посредством выражения: *он есть*). Таким образом, в действительном содержится не больше, чем только в возможном (B 627; Кант, 2006а, с. 773).

Итак, если в контексте онтологического аргумента речь идет именно о *чтойности* Бога, то критика Канта представляется справедливой. Мысленный эксперимент Фомы⁵, указы-

⁵ Как отмечает Хайдеггер, Фома разбирает онтологический аргумент в четырех местах: в «In Libros Sententiarum Petri Lombardi», I, dist. 3, qu. 1, art. 2 ad 4 (Thomas Aquinas, 1998, p. 32–33); во-вторых, в «Summa theologica», I, qu. 2, art. 1 (Thomas Aquinas, 1875, p. 14–16); в-третьих, в «Summa contra gentiles», I, cap. 10–11 (Thomas Aquinas, 1905, p. 8–10); в-четвертых, в «De veritate», qu. 10, art. 12 (Thomas Aquinas, 1883a, p. 403–409). Нужно отметить, что опровержение Фомой онтологического аргумента выстраивается вокруг тезиса о том, что человеку в принципе недоступно знание ни

idle question. Thomas Aquinas, for example, despite of the apparent identity of the concepts of essence (*essentia*) and quiddity (*quidditas*), made a distinction between them. Quiddity, he writes in *Being and Essence*, “is taken from the fact that what is signified by the definition is the essence. But it is called essence from the fact that through it and in it a real being has existence”⁶ (Thomas Aquinas, 2004, p. 45; cf. 1883b, p. 394 (cap. I, 2)). Quiddity, understood in this way, corresponds to what Kant means by ‘predicate’, i.e. the *content* of the object of a concept; that is, the definition which can be added to the concept of a thing, thereby broadening its content.

Kant writes:

[...] if I take the subject (God) together with all his predicates [...] and say *God is*, or *there is a God*, then I add no new predicate to the concept of God, but only posit the subject in itself with all its predicates, and indeed posit the *object* in relation to my *concept*. Both must contain exactly the same, and hence when I think this object as given absolutely (through the expression, “*it is*”), nothing is thereby added to the concept, which expresses merely its possibility. Thus the actual contains nothing more than the merely possible (*KrV*, A 599 / B 627; Kant, 1998, p. 567).

So, if the ontological argument is about God’s *quiddity*, Kant’s critique appears to be valid. Thomas’s thought experiment,⁷ which

⁶ “*Quidditatis vero nomen sumitur ex hoc, quod per diffinitionem significatur. Sed essentia dicitur secundum quod per eam et in ea ens habet esse.*”

⁷ Heidegger notes that Thomas examines the ontological argument in four places: first, in *In Libros Sententiarum Petri Lombardi* I, dist. 3, qu. 1, art. 2 ad 4 (Thomas Aquinas, 1873, pp. 51-52); second, in *Summa theologica* I, qu. 2, art. 1 (Thomas Aquinas, 1875, pp. 14-16); third, in *Summa contra gentiles* I, cap. 10-11 (Thomas Aquinas, 1905, pp. 8-10); and fourth, in *De veritate*, qu. 10, art. 12 (Thomas Aquinas, 1883a, pp. 403-409). Thomas builds his refutation of the ontological argument around the thesis that knowledge about quiddity and the essence of God is inaccessible to man. In other words, we cannot derive proof of the existence of God from the concept

вающий на то, что мы одинаково мыслим, что есть человек или что есть феникс, независимо от того, существуют ли они в действительности (и независимо от того, знаем ли мы об их существовании), служит подтверждением и тезиса Канта «Бытие не есть реальный предикат», и его утверждения, что суждение о существовании должно быть исключено из области чистого мышления, поскольку принадлежит единству опыта. Но так ли все ясно и однозначно в отношении кантовской критики онтологического аргумента, если речь идет о *сущности* Бога? Ведь для схоластов мыслимая сущность и сущность наличной, то есть в действительности существующей, вещи не суть одно и то же.

Подчеркну, что о справедливости приведенных суждений или о том, какая позиция верна, а какая ошибочна, речь вовсе не идет. В средневековой традиции понятия «бытие», «сущее», «сущность», «существование» неразрывны, а проблема их соотношения и различия явилась поводом для многовековой дискуссии. В учении Канта реальность, под которой подразумевается вещная определенность, то есть сущность, относится к категории качества, тогда как существование — к категории модальности. Сопоставление двух разных «оптик», схоластической и кантовской, в вопросах онтологии — интересная и масштабная тема для отдельного исследования. В контексте настоящей статьи было важно хотя бы попытаться нащупать и распознать возможные точки расхождения в понимании схоластами и Кантом как будто бы одной и той же проблемы, а также провести эту условную границу.

о чтойности, ни о сущности Бога. То есть мы не можем вывести доказательство бытия Бога из понятия Бога, поскольку у нас нет самого этого понятия, и поэтому мы не можем знать о существовании как принадлежащем этому понятию. Хайдеггер отмечает, что Кант верно «ухватывает нерв» онтологического доказательства бытия Бога, но в своем выводе заходит дальше, чем Фома, утверждая, что существование вообще не относится к определенности понятия (Heidegger, 1989, S. 42–43; Хайдеггер, 2001, с. 37–38).

shows that we think alike what is man and what is phoenix, regardless of whether they exist in reality (and regardless of whether or not we know about their existence), goes to confirm Kant's thesis that "being is not a real predicate", as well as his claim that judgment about existence must be excluded from pure thinking because it belongs to the unity of experience. But is everything about the Kantian critique of the ontological argument so clear and unambiguous when it comes to the *essence* of God? For the Scholastics, the thought essence and the real essence of an existing thing are not the same.

It must be stressed that at issue is not the validity of the above judgments, nor which of them are true or false. In the medieval tradition, the concepts of 'being' (*esse*), 'existent' (*ens*), 'essence' (*essentia*), and 'existence' (*existential*) are inseparable, and the problem of their interrelation and distinction was the subject of a centuries-long debate. In Kant's teachings, 'reality', meaning thing-determinateness, that is, essence, belongs to the category of a quality, whereas 'existence' belongs to the category of a modality. A comparison of two different "optics" — Scholastic and Kantian — in terms of ontological issues is an interesting and large-scale theme that merits special study. In the context of this article, it is important to (at least gropingly) identify possible points of divergence between the Scholastics and Kant on seemingly one and the same problem, and to mark this tentative boundary.

I also believe it was wrong to accuse Kant (as happened in the history of philosophy) of equating God and 100 talers (read: any thing).

of God because we do not have the very concept; hence we cannot know about existence as belonging to this concept. Heidegger (1982, p. 32; cf. 1975, pp. 42-43) notes that Kant "attacks the real nerve" of the ontological proof of the being of God, but goes further than Thomas in claiming that "existence does not belong to the determinateness of a concept at all".

Полагаю также, что неправильно здесь упрекать Канта (как случилось в историко-философской традиции) именно в том, что тот приравнял Бога и 100 талеров (читай: любую вещь). Кант прекрасно понимал, что понятие Бога — особое понятие, которое включает в себя всю полноту реальности и которому не может соответствовать никакая вещь. Кант и не пытается отождествить Бога любому другому понятию. Он лишь говорит, что «отсутствие противоречия в понятии далеко еще не служит доказательством возможности предмета» (В 624; Кант, 2006а, с. 769).

2. Понятийный аппарат кантовского тезиса

Прежде чем перейти непосредственно к анализу толкования Хайдеггером кантовского тезиса, нужно разобраться в кантовском толковании ряда важных для этой темы понятий, что Хайдеггер и предлагает (Heidegger, 1989, S. 46; Хайдеггер, 2001, с. 42). Разъяснение, на мой взгляд, необходимо для каждого понятия в выражении «Бытие не есть реальный предикат».

Одним из важнейших для нашей темы является понятие *реальности* (Realität). У Канта оно употребляется не в том же смысле, в котором оно используется сегодня, когда говорят о реальности внешнего мира; у него оно не тождественно понятию действительности или понятию существования. Под реальностью / реальным Кант подразумевает вещьность (die Sachheit) (В 182; Кант, 2006а, с. 260), то есть вещную определенность, сущность, то, что принадлежит вещи (res), смысловое содержание возможной вещи (*вне зависимости от того, существует ли вещь, имеется ли она в действительности*). Хайдеггер говорит, что у Канта «понятие реальности равнозначно понятию платоновой *ιδέα*, это то в сущем, что подразумевается в вопросе: *τι ἐστὶ, что есть сущее?*» (Heidegger, 1989, S. 45–46; Хайдеггер, 2001, с. 41). Иными словами, реальность есть *определение*

Kant knew full well that the concept of God was special, including, as it did, the whole reality, and to which no thing can be equated. Kant does not try to identify God with any other concept. He merely says that “a non-contradictory concept falls far short of proving the possibility of its object” (*KrV*, A 596 / B 624; Kant, 1998, p. 566).

2. The Conceptual Apparatus of Kant's Thesis

Before we dive into the analysis of Heidegger's interpretation of the Kantian thesis, we need to find our bearings in relation to Kant's interpretation of certain concepts important to our theme, which is exactly what Heidegger (1982, p. 35; 1989, p. 46) proposes to do. In my view, every concept in the expression “being is not a real predicate” needs to be explained.

One of the key concepts for our theme is that of ‘reality’ (*Realität*). Kant does not use this term in the same sense as it is used today when we speak about the reality of the external world. For him, it is not identical to our concept of ‘reality’ or of ‘existence’. By ‘reality’/the ‘real’ Kant means thinghood (*die Sachheit*) (*KrV*, B 182; Kant, 1998, pp. 274-275), i.e. thing-determinateness or essence; that which belongs to the thing (*res*), the semantic content of a possible thing (*irrespective* of whether the thing exists in reality). Heidegger (1982, p. 34; cf. 1989, pp. 45-46) says that for Kant, “The concept of reality is equivalent to the concept of the Platonic idea as that pertaining to a being which is understood when I ask: *Ti esti*, what is the being?” In other words, reality is *determination* (*Bestimmung*) of the thing-content of a *res*. Determination is that which determines a thing, i.e. is included in the quiddity of a

(Bestimmung) вещного содержания некоторой res. Определение — то, что определяет некоторую вещь, то есть приводит к «что» вещи (см.: В 626; Кант, 2006а, с. 770; Heidegger, 1989, S. 45; Хайдеггер, 2001, с. 41).

Предикатом в широком смысле именуется высказанное в суждении, а суждение в свою очередь, согласно Канту, представляет собой связь чего-то с чем-то (в формальном отношении — связь субъекта и предиката). Кант предостерегает от смешения логического предиката с реальным. Логическим предикатом, говорит Кант, может служить все что угодно, в том числе и сам субъект, поскольку формальная логика — это отвлеченная от всякого содержания область; формальная логика отвлекается от содержательности субъекта и предиката и тематизирует только форму предикации (отношение, связь, разделение). Но реальный предикат, то есть определение, есть то, что «прибавляется к понятию субъекта и расширяет его, следовательно, оно уже не должно содержаться в нем» (В 626; Кант, 2006а, с. 771). Таким образом, проблема сводится к вопросу: может ли бытие выступать в качестве именно реального предиката, то есть является ли бытие понятием «о чем-то таком, что могло бы быть прибавлено к понятию вещи»? Кант решительно утверждает — нет, бытие не есть реальный предикат, «оно есть только позиционирование вещи или некоторых определений само по себе» (В 626; Кант, 2006а, с. 771; курсив мой. — Е.М.), а в логическом высказывании оно не более чем глагол-связка.

Для более детального прояснения, что именно Кант подразумевает под «реальным предикатом», будет нелишним соотнести интересующие нас понятия с кантовской таблицей категорий, что и делает Хайдеггер. Категории, согласно Канту, выражают не объекты, а операции рассудка, функции мышления. Таблица категорий выстроена в соответствии с таблицей суждений, то есть функций мышления. Если рассудок можно представить как способность составлять суждения по формальным

thing (cf. *KrV*, A 598 / B 626; Kant, 1998, p. 567; Heidegger, 1982, p. 34; 1989, p. 45).

The 'predicate', in the broad sense, is that which has been uttered in a *judgment*; and a judgment, in turn, according to Kant, is the *link* of one thing to another (in formal terms, the link between subject and predicate). Kant warns against confusing the *logical* predicate with the *real* one. Anything can be a *logical predicate*, Kant says, including the subject itself, because formal logic is an area abstracted from any content — formal logic is not concerned with the *content* of the subject and predicate. It thematizes only the *form* of predication (relationship, link, separation). By contrast, the *real predicate*, i.e. the *determination*, "goes beyond the concept of the subject and enlarges it. Thus it must not be included in it already" (*KrV*, A 598 / B 626; Kant, 1998, p. 567). Thus, the problem boils down to the question: can *being* be a *real* predicate, "a concept of something that could add to the concept of a thing"? Kant's emphatic answer is 'no', being is not a real predicate — "It is merely the *positing* of a thing or of certain determinations in themselves" (*KrV*, A 598 / B 626; Kant, 1998, p. 567; my italics — E.M.), and in a logical utterance, it is just a link-verb.

To further clarify what Kant means by 'real predicate' it would be helpful to juxtapose the concept that we are interested in with the Kantian table of categories, something which Heidegger does too. Categories, according to Kant, express not objects but operations of the understanding, functions of thought. The table of categories corresponds to the table of judgments, i.e. the functions of thought. While 'understanding' can be seen as the capacity to form judgments according to the formal rules of linking one with the other (any joining presupposes a possible unity with respect to which the link obtains), categories

правилам связи одного с другим (а всякое объединение предполагает некоторое возможное единство, в отношении которого и происходит связывание), то категории представляют собой возможные формы единства того, что связывается в суждении. И реальность, и бытие, согласно Канту, представляют собой категории, а именно – такие формы единства. Реальность принадлежит категории качества и в соответствии с таблицей функций мышления представляет собой форму единства утвердительного суждения. Противоположностью реальности, таким образом, является негация (Negation), то есть отрицательное суждение. Бытие (Dasein) принадлежит категории модальности и соответствует ассерторическим суждениям, то есть таким, в которых утверждение или отрицание принимается как действительное, истинное. Модальность, согласно Канту, это такая функция суждений, которая ничего не прибавляет к их содержанию, «а касается только значения связки по отношению к мышлению вообще» (A 74; Кант, 2006б, с. 117), то есть модальность выражает позицию познающего по отношению к суждению. Противоположностью понятию «бытие» (которое берется здесь в паре с понятием «небытие») (Nichtsein), поскольку в категориях модальности мы отвлекаемся от того, является ли суждение утвердительным или отрицательным), таким образом, является не негация (как в случае с реальностью), а «возможность – невозможность» (Möglichkeit – Unmöglichkeit) и «необходимость – случайность» (Notwendigkeit – Zufälligkeit).

Итак, можно сказать, что по большей части именно специфика кантовского понимания реальности является ключом к осмыслению его критики онтологического доказательства бытия Бога, которое, в свою очередь, выстроено вокруг понятия всереальнейшего существа (ens realissimum). По Канту, полнота понятия всереальнейшего существа (der Begriff des allerrealisten Wesens) (B 624; Кант, 2006а, с. 768) заключается не в высшей степени его действи-

are possible forms of the unity of that which is linked in a judgment. According to Kant, reality and being are *categories*, that is, such forms of unity. Reality pertains to the category of unity and, in accordance with the table of thought functions, is a form of the unity of an affirmative proposition. The opposite of reality is thus *negation*, i.e. a negative judgment. Being (*Dasein*) belongs to the category of modality and corresponds to assertorical (affirmative) judgments, i.e. judgments which assert or negate something real or true. Modality, according to Kant, “concerns only the value of the copula in relation to thinking in general” (*KrV*, A 74 / B 100; Kant, 1998, p. 209), i.e. modality expresses the position of the cognizing person in respect of the judgment. Thus, the opposite of the concept of “being” (which is here paired with “non-being”) (*Nichtsein*), because the category of modality is not concerned with whether or not a judgment is affirmative or negative) is not negation (as in the case of reality) but “possibility – impossibility” (*Möglichkeit – Unmöglichkeit*) and “necessity – contingency” (*Notwendigkeit – Zufälligkeit*).

Thus, it is the peculiarity of Kant’s understanding of reality that more often than not is the key to understanding his critique of the ontological proof of God’s existence which, in turn, revolves around the concept of the ‘most real’ being (*ens realissimum*). According to Kant, “the concept of a most real being” (*der Begriff des allerrealisten Wesens*) (*KrV*, A 596 / B 624; Kant, 1998, p. 566) consists not in its being ‘most real’ but in the rich *content*, the fullness of substantive determination. In other words, that “than which nothing greater can be conceived” is the being which cannot fall short of some positive reality (to which ‘being’ does not belong).

тельности, а в максимально богатом содержании, в полноте содержательного определения. То есть в формулировке Ансельма «то, больше чего нельзя помыслить», означает в толковании Канта существо, которому не может не доставать какой-либо позитивной реальности (к коей бытие не относится).

3. Толкование Хайдеггером тезиса Канта

Для Хайдеггера подробный анализ кантовской критики онтологического доказательства бытия Бога важен прежде всего для прояснения понятий бытия и существования. То есть Хайдеггеру интересна не столько проблема доказательства бытия Бога как таковая, сколько разъяснение Кантом понятий, ключевых для хайдеггеровского проекта построения онтологии как феноменологии.

Для Хайдеггера очевидно, что выражение «есть», употребляемое в смысле копулы, то есть глагола-связки, в высказываниях формы «А есть В» существенно отличается от того же «есть» в предложении «вещь есть», то есть «вещь существует». Если бытие не есть реальный предикат, то, спрашивает Хайдеггер, «как можно *определить бытие позитивно* и чем отличается от понятия бытия вообще понятие существования, наличия?» (Heidegger, 1989, S. 54; Хайдеггер, 2001, с. 47). Он ссылается на работу «Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога», где Кант, прямо указывая на различие бытия и существования, говорит:

Понятие позиции (Position) или полагания совершенно просто и совпадает с понятием бытия вообще. Далее, нечто может мыслиться как положенное всего лишь (bloß) относительным образом или, точнее, — как отношение (*respectus logicus*) чего-то, понятого в качестве признака некоторой вещи к самой этой вещи, и тогда бытие, т.е. полагание этого отношения [А есть В], есть не что иное, как понятие связи в суждении. Но если рассматривается не просто это отношение [т.е. если бытие и “есть” употребляется не просто в смысле ко-

3. Heidegger's Interpretation of the Kantian Thesis

For Heidegger, a detailed analysis of the Kantian critique of the ontological proof of the existence of God is of the utmost importance for clarification of the concepts of 'being' and 'existence'. Heidegger is interested not so much in the problem of proving the existence of God, but in how Kant elaborates the concepts that are key for Heidegger's project of grounding ontology as phenomenology.

Heidegger has no doubt that the “is” used as a copula, or link-verb, in utterances in the form of “A is B” is essentially different from the “is” in the sentence “a thing is”, i.e. “a thing exists”. If being is not a real predicate, then, Heidegger (1982, p. 39; cf. 1989, p. 54) asks, “how can *being be determined positively* and how does the concept of existence, of extantness, differ from the concept of being in general?” Heidegger cites Kant's work, *The Only Possible Argument in Support for a Demonstration of the Existence of God*, which says the following about the difference between being and existence:

The concept of position is utterly simple and is one and the same as the concept of being. Now something can be thought as posited merely relatively, or, better, we can think merely the relation (*respectus logicus*) of something as a mark to a thing, and then being, that is, the position of this relation [“A is B”], is nothing but the combining concept in a judgment. If what is had in view is not merely this relation [i.e. if being and “is” are used not merely in the sense of the copula, “A is B”] but instead the thing as posited in and for itself, then this being is tantamount to existence [that is, *Vorhandensein*] (Heidegger, 1982, p. 39; cf. 1989, p. 52; cf. *BDG*, AA 02, p. 73; Kant, 1992, p. 119).⁸

⁸ The text in square brackets has been added by Heidegger. He quotes Kant's *Beweisgrund* from the 1922 edition.

пулы — А есть В], но вещь, положенная в себе и для себя, то бытие здесь — то же самое, что существование [т.е. наличие] (Heidegger, 1989, S. 52; Хайдеггер, 2001, с. 47–48; ср.: AA 02, S. 73; Кант, 1994, с. 394)⁶.

Хайдеггер выявляет у Канта это различие бытия и существования и резюмирует, что бытие (Sein) следует интерпретировать как «просто полагание» (bloßer Position), а существование (Dasein) — как «абсолютное полагание» (absoluter Position).

«Просто полагание», говорит Хайдеггер, значит «бытие чем-то», то есть полагание *реально-стей* вещи, образующих ее понятие и определяющих ее *возможность*. Представляя собой предикат, «простое полагание» происходит всегда относительным образом. «Абсолютное полагание» соответствует высказыванию «не-что существует (ist da), экзистирует (existiert)» и не предполагает моего отношения к вещи или некоторой ее реальности. В высказывании «вещь существует, имеется в наличии», говорит Хайдеггер, я полагаю вещь безотносительно, в себе и для себя, «помимо всякого отношения, не релятивно, но абсолютно» (Heidegger, 1989, S. 52; Хайдеггер, 2001, с. 48). И, как говорит Хайдеггер, по Канту бытие не есть реальный предикат ни в смысле «простого полагания», ни в смысле «абсолютного полагания».

Согласно Канту (Хайдеггер пишет далее о двух разных вариантах постановки вопроса в отношении полагания действительной, существующей вещи), следует различать, *что* положено (*was da gesetzt sei*) и *как* это положено (*wie es gesetzt sei*) (Heidegger, 1989, S. 55; Хайдеггер, 2001, с. 50). Отвечая на первый вопрос, Кант говорит, что в действительной вещи положено не больше, чем в просто возможной, поскольку все определения и предикаты действительного могут содержаться и в ее возможности. Но ответом на второй вопрос будет утверждение, что

Pointing out that Kant distinguishes 'being' and 'existence', Heidegger concludes that being (*Sein*) should be interpreted as "merely position" (*bloßer Position*), and existence (*Dasein*) as "absolute position" (*absoluter Position*).

"Mere position," Heidegger argues, means "being something", i.e. the positing of the *realities* of a thing which form its concept and determine its *possibility*. Representing a predicate, "mere position" always happens relatively. "Absolute position", meanwhile, corresponds to the utterance "something exists" (*ist da / existiert*) (Heidegger, 1982, p. 39) and does not imply my attitude to the thing or some realities thereof. In the utterance "A exists", "A is extant", says Heidegger (1982, pp. 39-40; cf. 1989, p. 52), I am positing "without relation, non-relatively, absolutely". As Heidegger says, for Kant, being is not a real predicate, either in the sense of mere positing, nor in the sense of absolute positing.

According to Kant (Heidegger here speaks of two different ways of asking a question about the positing of a real, existing thing), one has to distinguish between "*what* is posited (*was da gesetzt sei*)" and "*how* is it posited" (*wie es gesetzt sei*) (Heidegger, 1982, p. 41; cf. 1989, p. 55). Answering the first question, Kant says that no more is posited in an existing thing than in a merely possible thing because all the attributes and predicates of an existing thing may be contained in its possibility. But his answer to the second question claims that more is posited through actuality (*BDG*, AA 02, p. 75; Kant, 1992, p. 121). To avoid confusion, Kant recaps: "[...] nothing more is posited in an existent thing than is posited in a merely possible thing (for then one is speaking of the predicates of that thing). But more is posited through an existent thing than is posited through a merely possible thing, for positing through an existent thing involves the absolute

⁶ Как отмечает переводчик А. Г. Черняков, текст в квадратных скобках добавлен Хайдеггером. Хайдеггер цитирует «Beweisgrund...» по изданию 1922 г.

посредством действительности положено больше (AA 02, S. 75; Кант, 1994, с. 396). Во избежание путаницы Кант резюмирует: «В существующем полагается не больше, чем в чем-то только возможном (ибо в таком случае речь идет только о его предикатах), однако посредством существующего полагается больше, чем посредством только возможного, ибо существующее касается также и абсолютного полагания вещи» (AA 02, S. 75; Кант, 1994, с. 397). Подводя итог анализу кантовского тезиса, Хайдеггер говорит, что «связь, положенная в абсолютной позиции (Position), есть отношение самого существующего предмета к своему понятию... таким образом, Кант хочет указать, что существование мыслится не в предикате, но в субъекте предложения» (Heidegger, 1989, S. 55–56; Хайдеггер, 2001, с. 51).

Как уже было сказано, для Хайдеггера интерес представляют прежде всего сами понятия бытия и существования в толковании Канта. Хайдеггер пытается ответить на вопросы, достигает ли Кантово объяснение бытия как полагания той степени ясности, на которую претендует, состоятельна ли вообще такая интерпретация и «не ведет ли, чего доброго, тезис “Бытие равно полаганию, существование равно абсолютному полаганию” в темноту?» (Heidegger, 1989, S. 57; Хайдеггер, 2001, с. 52).

Хайдеггер начинает с разъяснения понятия «полагание», намереваясь поначалу строго придерживаться объяснения самого Канта, а затем оценить, насколько кантовское объяснение «обосновано с точки зрения своей правомерности и своей необходимости» (Heidegger, 1989, S. 61; Хайдеггер, 2001, с. 56).

Как можно было заметить, и в случае простого полагания, и в случае абсолютного полагания имеет место некий синтез. В случае простого полагания, которому соответствует высказывание «А есть В», — предикативный синтез, то есть присоединение предиката к субъекту. Такой

positing of the thing itself as well” (*ibid.*). Summing up his analysis of the Kantian thesis, Heidegger (1982, pp. 41-42; *cf.* 1989, p. 55-56) writes that “The relation posited in absolute position is the relation of the existent object itself to its concept [...]. Kant wishes to indicate by this conversion of the proposition that existence is thought not in the predicate of the proposition but in its subject.”

As mentioned above, Heidegger is interested primarily in how Kant interprets the very concepts of ‘being’ and ‘existence’. He asks whether Kant’s explanation of being as ‘positing’ attains the degree of clarity it claims and, indeed, puts such interpretation into question: “Does the thesis that being equals position, existence equals absolute position, perhaps lead us into the dark?” (Heidegger, 1982, p. 43; *cf.* 1989, p. 57).

Heidegger (1982, p. 45; *cf.* 1989, p. 61) begins by explaining the concept of ‘position’ with the initial intention of sticking to Kant’s interpretation before assessing how “well founded” that explanation is “in its right and in its necessity”.

As can readily be seen, both simple positing and absolute positing involve a kind of synthesis. In the case of simple positing (“A is B”), this is *predicative* synthesis, i.e. the addition of a predicate to the subject. Such synthesis, Heidegger notes, has to do with the real certainties of the thing and their relations, and belongs to the sphere of content-bearing relations. In absolute positing (“A exists”), there is *existential* synthesis, i.e. that which is posited in the utterance and that which is added to the concept is “a relation of the actual thing to my own self”; it is the relation of the whole content of the concept, its full reality, to its object: “This object is posited absolutely.

синтез, как отмечает Хайдеггер, касается реальных определенностей вещи и их отношений, движется в сфере содержательных связей. В абсолютном полагании, то есть в экзистенциальном высказывании «А существует», заключен экзистенциальный синтез — то, что полагается в высказывании такого типа, и то, что добавляется к понятию, есть «отношение действительной вещи ко мне самому»; это связь целостного содержания понятия, то есть его полной реальности, со своим предметом: «Этот последний (sc. предмет) просто полагается. При экзистенциальном полагании мы должны выйти за пределы понятия. Связь понятия с предметом, т.е. с действительным, есть то, что синтетически присоединяется к понятию» (Heidegger, 1989, S. 54–55; Хайдеггер, 2001, с. 50). Таким образом, в экзистенциальном высказывании «А существует» А полагается абсолютно (вместе со всеми своими реальными предикатами), и к этому А присоединяется полагание, которое представляет собой некую связь — «отношение целостного содержания (А) к моему мышлению вещи. Посредством этого отношения положенное вступает в связь с состоянием моего Я (Ich-Zustand)» (Heidegger, 1989, S. 61; Хайдеггер, 2001, с. 56). Поскольку только мыслимое А, говорит Хайдеггер, уже находится со мной в чистом отношении мышления, в результате присоединения абсолютного полагания это только-представление А (*das Nur-Vorstellen von A*) становится чем-то иным. То есть абсолютное полагание — это отношение предмета понятия как соответствующего этому понятию *действительного* существа к понятию как только мыслимому. Хайдеггер резюмирует: «Существование (Existenz, Dasein) выражает, тем самым, отношение объекта к способности познания» (Heidegger, 1989, S. 61; Хайдеггер, 2001, с. 56).

Далее Хайдеггер обращается к разделу «Постулаты эмпирического мышления вообще». Постулат познания действительности гласит: «...то, что связано с материальными условиями опыта, (ощущения) *действительно*» (B 266;

In positing existence we have to go outside the concept. The relation of the concept to the object, to the actual being, is what gets added, or ap-positd, synthetically to the concept" (Heidegger, 1982, p. 41; cf. 1989, pp. 54-55). Thus, in an existential utterance ("A exists"), A is posited absolutely (together with all the real predicates); and added to A is the positing which is "the reference of the whole thing (A) to my thought of the thing. By means of this reference what is thus posited comes into relation to my ego-state" (Heidegger, 1982, p. 45; cf. 1989, p. 61). Because the merely thought A, says Heidegger, is already in a pure relation of thought with myself, "the mere representing of A (*das Nur-Vorstellen von A*) becomes different due to the addition of the absolute positing" (*ibid.*). In other words, absolute positing is the relation of the *real* object to the thought object. Heidegger sums it up thus: "Existence consequently expresses a relationship of the object to the cognitive faculty" (*ibid.*).

Heidegger then turns to the chapter entitled "The Postulates of Empirical Thinking in General". The postulate of the cognition of reality is framed in the following way: "That which is connected with the material conditions of experience (of sensation) is *actual*" (*KrV*, A 218 / B 266; Kant, 1998, p. 321). This means, says Kant, that cognition of the *reality* of things calls for *perception*; that is, conscious sensation. The being of a thing, according to Kant, cannot be derived solely from the concept of thing, even if it is a full concept and we can think the thing with all its inner determinations. Being (*Dasein*) is synonymous with reality (*Wirklichkeit*), and cognition of the being of the thing, Kant writes, is inseparable from its *perception*, depending entirely either on the direct *perception* of the thing whose being is to be cognized, or on its links with

Кант, 2006а, с. 359). Это значит, говорит Кант, что для познания *действительности* вещей требуется *восприятие*, то есть осознанное ощущение. Бытие вещи, согласно Канту, нельзя вывести из одного лишь понятия вещи, даже если это понятие полное и мы можем мыслить вещь со всеми ее внутренними определениями. Бытие (*Dasein*) синонимично действительности (*Wirklichkeit*), и познание бытия вещи, говорит Кант, неразрывно связано с ее *восприятием* и целиком зависит от *восприятия* либо непосредственно самой вещи, бытие которой нужно познать, либо ее связи с другими действительными восприятиями согласно аналогиям опыта: «если понятие предшествует восприятию, то это означает лишь *возможность* его, и только восприятие, дающее материал для понятия, есть единственный признак (*Charakter*) *действительности*» (В 273; Кант, 2006а, с. 367; курсив мой. — Е.М.). Хайдеггер заключает, что для Канта восприятие — это «то, в пределах досягаемости чего лежит существование, действительность, экзистенция вещи» (Heidegger, 1989, S. 62, Хайдеггер, 2001, с. 57), и в этом для Канта выражается специфический характер абсолютного полагания как восприятия⁷.

Категории возможности, действительности и необходимости как предикаты (которые, как отмечает Хайдеггер, можно называть предикатами только несобственным образом) субъек-

⁷ Нужно отметить, что «восприятие» является для Хайдеггера одним из ключевых понятий для разработки экзистенциальной аналитики *Dasein*. Оно подробно разбирается им не только в связи с философией Канта, но также в связи с учениями средневековых мыслителей, в частности при анализе тезиса средневековой онтологии: бытийному устройению сущего принадлежат что-бытие и бытие-в-наличии (см.: Heidegger, 1989, S. 108–172; Хайдеггер, 2001, с. 99–160); сопоставление результатов рассуждений Хайдеггера о «восприятии» и связанных с ним понятиях в обеих традициях открывает, на мой взгляд, новый горизонт понимания его философских построений. О толковании Хайдеггером рассуждений и Канта, и Схоластов, а также о содержательных тонкостях онтологических понятий в этом контексте писал выдающийся отечественный мыслитель А.Г. Черняков (см.: Черняков, 2001; 2016).

other actual perceptions by analogy with experience: “For that the concept precede the perception signifies its mere *possibility*; but perception, which yields the material for the concept, is the sole characteristic of *actuality*” (*KrV*, A 225 / B 272-273; Kant, 1998, p. 325; my italics — Е.М.). Heidegger (1982, p. 46; cf. 1989, p. 62) concludes that, for Kant, perception is that “which intrinsically bears within itself the reach to the actuality, the existence or, in our terminology, the extantness, of things” and this, according to Kant, manifests the specific character of absolute positing as perception.⁹

The categories of actuality, possibility, and necessity, as predicates (which for Heidegger (1982, p. 46; cf. 1989, p. 62) can be called predicates only in an improper sense) are subjective and, according to Kant, add cognitive power to the concept of a thing (*KrV*, A 234 / B 286; Kant, 1998, p. 332). Here, as could be expected, Heidegger, famous for his particularity about definitions, seems to catch Kant out committing an inaccuracy; although Kant, who took great pains to explain concepts thoroughly and in detail (Heidegger (1982, p. 44; cf. 1989, p. 59) takes a jab at a “certain fussy circumstantiality characteristic of Kant”), can hardly be accused of carelessness.

“When we say that in apprehending the

⁹ It should be noted that, for Heidegger, ‘perception’ is one of the key concepts in developing existential analysis of *Dasein*. He scrutinises it not only in connection with Kant’s philosophy, but also in connection with the teachings of medieval thinkers and, in particular, in analysing the thesis of medieval ontology: to the constitution of the being of a being there belong essence (*essentia*) and existence (*existentia*) (cf. Heidegger, 1982, pp. 77-121; 1989, pp. 108-172). In my opinion, a comparison of Heidegger’s thinking about ‘perception’ and the concepts associated with it in both traditions opens a new horizon in understanding his philosophical ideas. The outstanding Russian thinker Alexey G. Chernyakov (2001; 2016) has written about Heidegger’s interpretation of Kant, the Scholastics, and about the fine details of ontological concepts.

тивны и, согласно Канту, прибавляют к понятию вещи способность познания (Heidegger, 1989, S. 62, Хайдеггер, 2001, с. 57; В 286, Кант, 2006а, с. 383). Здесь, как и следовало ожидать, Хайдеггер со свойственной ему придирчивостью к определениям словно изобличает Канта в неточности. Хотя упрекнуть Канта, который, как известно, прилагал большие усилия для детального и основательного прояснения тех или иных понятий (как Хайдеггер колко замечает, «с характерной для него церемонной обстоятельностью» (Heidegger, 1989, S. 59, Хайдеггер, 2001, с. 54)), в небрежности невозможно.

Когда мы говорим: «к вещи, данной в опыте в качестве действительной, присоединяется способность познания, восприятие» — что имеется в виду, как это происходит и что вообще значит — прибавить к только мыслимому предмету субъективную способность, или восприятие? — спрашивает Хайдеггер (см.: Heidegger, 1989, S. 63, Хайдеггер, 2001, с. 58). Каким образом мысленный предмет (в качестве примера здесь берется «окно») наделяется восприятием, и как добавление субъективной способности познания к мыслимому объекту обеспечивает его существование? Хайдеггер не без иронии добавляет: «Что же это такое — чреватое восприятием окно, снабженный “абсолютным полаганием” дом? Мыслимы ли вообще подобные конструкции? Может ли даже самая пылкая фантазия измыслить подобных уродцев — окно, чреватое восприятием?» (Ibid.; Там же). Конечно, чтобы снять это справедливо возникшее ощущение замешательства, порожденное подобной мысленной конструкцией, следовало бы разобраться, что именно подразумевает Кант под понятием «восприятие».

Но Хайдеггер говорит, что кантовское толкование самого понятия существования, или экзистенции, не допускает иной интерпретации его утверждения о добавлении к вещи восприятия, равно как и ссылка на восприятие не проясняет понятие существования; будто бы Кант не оставляет возможности лучше по-

thing as existent the faculty of knowledge, or perception is added to it”, what is meant, how does it take place, and what in general does it mean to add the subjective faculty, or perception, to an object that is merely thought? — asks Heidegger (1982, pp. 46-47; 1989, p. 63). How is a thought object (in this case, “a window”) endowed with perception, and how does the addition of a subjective faculty of knowledge to a thought object ensure its existence? — he wonders. And, Heidegger adds, with more than a touch of irony, “What is a window with a perception attached to it, a house furnished with an ‘absolute position’? Do any such structures exist? Can even the most powerful imagination conceive such a monstrosity as a window with a perception attached?” (ibid.). Of course, if we are to get rid of the justified sense of embarrassment generated by this mental construction, it would be proper to establish what exactly Kant means by ‘perception’.

But Heidegger says that the Kantian interpretation of the concept of ‘existence’ (*existentia*) does not allow for any other interpretation of his thesis about adding perception to the thing, just as the reference to perception does not clarify the concept of ‘existence’; it is as if Kant leaves no chance of better understanding what he means. Thus far, what Heidegger sees in Kant’s thinking is that: “To say that the perception that belongs to the subject as its manner of comportment (*Verhaltensweise*) is added to the thing means the following: The subject brings itself perceivingly to the thing in a relation that is aware of and takes up this thing ‘in and for itself’. The thing is posited in the relationship of cognition. In this perception the existent, the extant thing at hand, gives itself in its own self. The real exhibits itself as an actual entity” (ibid.).

нять, что же он имеет в виду. Для Хайдеггера из рассуждений Канта на этом этапе очевидно лишь одно: «то, что восприятие, принадлежащее субъекту как его способ деятельности (*Verhaltensweise*), добавляется к вещи, означает, что субъект в восприятии вступает с вещью в некое внимающее и принимающее отношение. Вещь вовлекается в отношение познания. В таком восприятии существующее, наличное дается само по себе. Реальное удостоверяет себя как действительное» (Ibid.; Там же).

Хайдеггер поясняет, что существование как таковое не есть восприятие. В самом деле, поскольку об акте восприятия можно сказать «он есть», он представляет собой, говорит Хайдеггер, «нечто сущее, способ деятельности, осуществляемой сущим Я, нечто действительное в действительном субъекте» (Heidegger, 1989, S. 64; Хайдеггер, 2001, с. 59). Но само восприятие, понятое как действительное в действительном субъекте, не есть ни сама действительность как таковая, ни действительность объекта. В этом Хайдеггер, безусловно, прав. Но представляется совершенно нелепым, что Кант, разъясняя понятие «существования», в самом деле имел в виду «чреватое восприятием окно».

Ведь Кант в строгом смысле не отождествляет понятия «восприятие» и «существование». Хотя Хайдеггер и замечает, что Кант «говорит это постоянно» — «существование равно абсолютному полаганию, равно восприятию», — это утверждение, на мой взгляд, лишь подчеркивает мысль Канта о том, что, если мы намереваемся судить именно о *существовании* вещи, нам необходимо задействовать обе способности — и рассудок, и чувственность, поскольку «без чувственности ни один предмет не был бы нам дан, а без рассудка ни один нельзя было бы мыслить» (A 51; Кант, 2006б, с. 91; курсив мой. — Е.М.), то есть возможно познание вещи как *существующей*, лишь если вещь дана нам в чувственном опыте. Когда Кант говорит: «Если понятие предшествует восприятию, то это означает лишь возможность его, и

Heidegger explains that existence as such is not perception. Indeed, if one can say “it is” about the act of perception, Heidegger (1982, p. 47; cf. 1989, p. 64) argues, then perception is “something actual in the actual subject”. But perception itself, understood as the actual in the actual subject, is neither reality itself, nor the reality of the object. Heidegger is undoubtedly right on that. But it is utterly absurd to believe that Kant, in explaining the concept of existence, indeed had in mind “a window fraught with perception”.

Kant, strictly speaking, does not equate the concepts of “perception” and “existence”. Although Heidegger claims that Kant says so constantly — “existence equals absolute positing, equals perception”, this merely underscores Kant’s message that if we want to judge precisely about the *existence* of a thing, we have to bring in both faculties — understanding and sensibility — because “Without sensibility no object would be *given* to us, and without understanding none would be thought” (*KrV*, A 51 / B 75; Kant, 1998, p. 193; my italics — E.M.), that is, a thing can be cognized as *existing* only if the thing is *given* to us in sensible experience. When Kant says “For that the concept precede the perception signifies its mere possibility; but perception, which yields the material for the concept, is the sole characteristic of actuality” (*KrV*, A 226 / B 273; Kant, 1998, p. 326), he, strictly in line with his terminology, merely claims that one cannot speak about the existence of a thing unless one is certain that it exists in experience (or in possible experience in the sense of a comparable *a priori*, if the thing is connected with some perceptions according to analogies of experience). In other words, the object must lend itself to being perceived. Perception is understood as the area within which cognition of the being of things is at all

только восприятие, дающее материал для понятия, есть единственный признак действительности» (В 273; Кант, 2006а, с. 367), он, в строгом соответствии со своей терминологией, только устанавливает, что говорить о существовании вещи можно, лишь удостоверившись в ее наличии в опыте (или в возможном опыте в смысле сравнительного *a priori*, если вещь находится в связи с некоторыми восприятиями согласно аналогиям опыта). Иными словами, объект должен иметь возможность быть воспринятым. Восприятие понимается как область, в границах которой только и возможно познание бытия вещей: «наше познание бытия вещей простирается настолько, насколько простирается восприятие и его результат согласно эмпирическим законам» (В 273; Кант, 2006а, с. 367). Этим рассуждением Кант подтверждает свой тезис о том, что в одном лишь понятии (*in dem bloßen Begriff*) вещи нельзя найти признак ее наличного бытия (*Dasein*), а таким признаком является восприятие, и не более того.

Полагаю, что Хайдеггер акцентирует внимание на якобы отождествлении Кантом понятий «существование» и «восприятие» с тем, чтобы провести различие между актом восприятия (*Wahrnehmen*), воспринимаемым (*Wahrgenommenes*) и воспринятостью (*Wahrgenommenheit*), а также между воспринятостью и наличием наличного (*Vorhandenheit des Vorhandenen*). А обстоятельное прояснение этих понятий для феноменологического толкования тезиса Канта просто необходимо.

Далее Хайдеггер делает попытку истолковать кантовское «восприятие» не в смысле акта восприятия, воспринимания (*Wahrnehmen*), воспринимающей деятельности, но в смысле *воспринятого* в акте восприятия (*das Wahrgenommene*). Ведь иногда, замечает Хайдеггер, слово «восприятие» употребляют и в значении «воспринятое», когда говорят, например, «я болезненно это воспринял», и в этом случае имеют в виду, что болезненным был не сам акт восприятия, но именно воспринятое в этом

possible: “wherever perception and whatever is appended to it in accordance with empirical laws reaches, there too reaches our cognition of the existence of things” (*ibid.*). This reasoning confirms Kant’s thesis that it is impossible to find the sign of a thing’s actual being (*Dasein*) in the concept alone (*in dem bloßen Begriff*) – only perception can be such a sign.

I think Heidegger stresses Kant’s alleged equating of “existence” and “perception” in order to draw a distinction between the act of perceiving (*Wahrnehmen*), the perceived (*Wahrgenommenes*), and perceivedness (*Wahrgenommenheit*), as well as between perceivedness and the extantness of what exists (*Vorhandenheit des Vorhandenen*). A thorough clarification of these concepts is a must for explaining Kant’s thesis phenomenologically.

Heidegger then takes a shot at explaining Kantian ‘perception’, not as an act of perception, but as that which is perceived in an act of perception (*Wahrnehmen*); perceiving activity, but in the sense of that *perceived* in the act of perceiving (*das Wahrgenommene*). Sometimes, Heidegger (1982, pp. 47-48) notes, the word ‘perception’ is used in reference to the ‘perceived’, as when one says, for example, “The perception I had to have there was painful” meaning that what was painful is not the act of perceiving, but what has been perceived. Heidegger asks: can existence be identified with that which exists? Yet this, too, here does not get us any nearer to clarifying the meaning of ‘existence’ because perception, understood as something perceived, Heidegger argues, cannot be existence as such, for in that case (understood as the perceived existing) existence itself would have to be something actually existing, i.e. something real. But existence understood in this way would contradict Kant’s thesis that ‘being is not a real predicate’. To put it another way, according to

акте болезненно переживается. Можно ли, задает вопрос Хайдеггер, отождествить существование с воспринятым существующим? Но и здесь мы никак не продвигаемся в прояснении значения «существования», поскольку восприятие, понятое как нечто воспринятое, говорит Хайдеггер, также не может быть существованием как таковым, ведь в этом случае (понятое как воспринятое, как воспринятое существующее) существование само должно быть некоторым действительным сущим, то есть чем-то реальным. Но так понятое существование противоречило бы тезису Канта «Бытие не есть реальный предикат». Иначе говоря, согласно кантовскому тезису, действительность (бытие, существование) как таковая не может быть равна воспринятому действительному.

Итак, мы вслед за Хайдеггером выяснили, что существование не тождественно акту восприятия и не тождественно воспринимаемому существующему. Тогда Хайдеггер делает «шаг навстречу Канту» и предпринимает попытку отождествить существование с бытием-воспринятым (*Wahrgenommensein des Wahrgenommenen*), с *воспринятостью* воспринятого (*Wahrgenommenheit*). В этом случае наличие существующей вещи выражается в моменте воспринятости, действительное сущее становится доступным для нас в качестве наличного через восприятие. И тогда Хайдеггер утверждает, что на языке Канта восприятие означало бы то же, что и «воспринятость» (*Wahrgenommenheit*), «открытость в восприятии» (*Entdecktheit im Wahrnehmen*). Иными словами, Хайдеггер полагает, что такой смысл понятия «восприятие» был бы наиболее адекватным кантовскому пониманию.

Однако Хайдеггер заключает, что поскольку у самого Канта нельзя найти каких-либо указаний на специфику его толкования «восприятия», то кантовское прояснение понятия существования неочетливо и допускает, вопреки утверждению самого Канта, большую степень ясности. Именно невнятность понятия «вос-

the Kantian thesis, reality (being, existence) as such cannot be equal to perceived reality.

Thus, following Heidegger, we have found that existence is not identical to the act of perceiving, or to the perceived existent. Heidegger then takes another 'step to meet Kant halfway' and attempts to identify existence with the *being-perceived* of the perceived (*Wahrgenommensein des Wahrgenommenen*) – with its *perceivedness* (*Wahrgenommenheit*). In this case, the extantness of the existing thing is expressed in the moment of perceivedness; the actual existing becomes accessible to us as being extant through perception. Then, Heidegger asserts that, in Kant's idiom, perception would have the same meaning as 'perceivedness' (*Wahrgenommenheit*), 'uncoveredness in perception' (*Entdecktheit im Wahrnehmen*). In other words, Heidegger believes that this meaning of the concept 'perception' would be closest to Kant's.

However, Heidegger concludes that because we cannot find in Kant any references to the specificity of his interpretation of 'perception', Kant's clarification of the concept of 'existence' is vague and, contra Kant himself, open to a higher degree of clarity. It is the opaqueness of Kant's interpretation of 'perception' that makes it impossible to find in Kant any positive definition of the concept of 'existence'.

Moving forward, Heidegger (1982, p. 48), seeks to reveal what he calls a fatal flaw in Kant's approach (when fundamental concepts like "being" and "existence" are at issue), adopting "an interpretation of perception most favorable for Kant". He identifies 'existence' with 'perceivedness' and accordingly, with 'absolute positing' (*Gesetztheit*); and 'being' in general with 'positing' in general (*ibid.*, p. 43). Heidegger (1982, p. 49; *cf.* 1989, p. 66) then writes: "We then ask whether something is

приятие» в рассуждениях Канта не дает возможность обнаружить у него какое-либо позитивное определение понятия «существование».

Далее, пытаясь выявить у Канта, по словам Хайдеггера, губительный, в случае когда речь идет о фундаментальных понятиях «бытие» и «существование», изъян, он, принимая «наиболее благоприятную для Канта интерпретацию восприятия», отождествляет существование с восприимчивостью и, соответственно, с абсолютной положенностью (*Gesetztheit*), а бытие вообще — с положенностью вообще. Далее Хайдеггер спрашивает: «...верно ли, что нечто существует посредством восприимчивости? Образует ли восприимчивость некоторого сущего его существование? Верно ли, что существование, действительность и восприимчивость — это одно и то же? Но ведь окно не обретает свое существование благодаря тому, что я его воспринимаю, наоборот, я могу его воспринять, если оно существует и *поскольку* оно существует» (Heidegger, 1989, S. 66; Хайдеггер, 2001, с. 61). Очевидно, что существование вещи должно предшествовать восприимчивости, поскольку именно существование обеспечивает восприимчивость того, что будет воспринято, а не наоборот (в противном случае воспринимать было бы просто нечего). В этом Хайдеггер, безусловно, прав. Далее он говорит: «Восприятие или абсолютное полагание есть во всяком случае способ доступа к существующему, наличному, способ его раскрытия; но раскрытость тем не менее не есть наличие наличного, существование существующего» (Ibid.; Там же). Наличие, существование присуще существующему и без того, чтобы оно было раскрыто (*entdeckt*). И в этом Хайдеггер, конечно, прав. Но смею предположить, что Хайдеггер несколько торопится здесь представлять свое рассуждение именно как контраргумент к позиции Канта. Ведь в самом деле, Кант не заходит настолько далеко в объяснении понятия «существования», а, напротив, останавливается и не дает какого-либо позитивного определения. Выводы, к которым приходит здесь

existent by virtue of its being perceived. Does the perceivedness of a being, of an existent, constitute its existence? Are existence, actuality, and perceivedness one and the same? The window, however, surely does not receive existence from my perceiving it, but just the reverse: I can perceive it only *if* it exists and *because* it exists." Obviously, the existence of a thing must precede its perceivedness, since existence ensures the perceivability of that which will be perceived, and not vice versa (otherwise there would be nothing to perceive). Heidegger has a point there. He continues: "Perception or absolute position is at most the mode of access to the existent, the extant; it is the way it is uncovered; uncoveredness, however, is not the extantness of the extant, the existence of the existent" (*ibid.*). Extantness, existence are properties of the existing, even without its being uncovered (*entdeckt*). Heidegger, of course, is right on this. But I would hazard a suggestion that Heidegger shows undue haste in presenting this reasoning as a counterargument to Kant's position. Indeed, Kant does not go this far in explaining the concept of 'existence' — on the contrary, he stops short of giving any positive definition. Heidegger's conclusions, to my mind, reflect his own elaboration of the theme in a way he thinks Kant *would have been likely to*, but did not choose to do. Kant, while including the concept of 'perception' in his argument, does not define the concept of 'existence' and, in the strict sense, speaks not so much about existence as about the possibility and limits of *cognising* things *as* existent.

Conclusion

Heidegger draws two conclusions from Kant's interpretation of 'existence'. First, Heidegger considers Kant's interpretation

Хайдеггер, на мой взгляд, обусловлены его собственным развертыванием темы в том ключе, как, по его мнению, это *мог бы* сделать Кант, но не сделал. Кант, включая понятие «восприятие» в рассуждение, не дает определение понятия «существование» и, в строгом смысле, говорит не столько о существовании как таковом, сколько лишь о возможности и границах именно *познания* вещи как существующей.

Заключение

Из кантовской интерпретации существования Хайдеггер делает два вывода. Во-первых, интерпретация Кантом понятия существования представляется Хайдеггеру неотчетливой и требует более четкого и подробного разъяснения. В самом деле, Кант говорит в отношении понятия существования, что «понятие того, что подлежит объяснению, лишь в очень малой степени становится более отчетливым через указание на существование. Однако природа предмета в его отношении к способности нашего рассудка вообще не допускает более высокой степени [ясности]» (AA 02, S. 73–74; Кант, 1994, с. 394). Во-вторых, говорит Хайдеггер, «даже в результате самого доброжелательного толкования» кантовская интерпретация понятия «существования» остается сомнительной (Heidegger, 1989, S. 67; Хайдеггер, 2001, с. 61).

Однако, заключает Хайдеггер, хотя Кант недостаточно отчетливо видит «горизонт, из которого и в котором... хочет выстраивать свои разъяснения... потому, что он с самого начала не обеспечивает для себя этот горизонт в соответствии [с предметом исследования] и не подготавливает его явно для своих нужд», он движется в верном направлении (Heidegger, 1989, S. 67; Хайдеггер, 2001, с. 61–62). Таким образом, кантовская интерпретация бытия и существования, выводимая из тезиса «Бытие не есть реальный предикат», представляется Хайдеггеру подходящей основой для поиска позитивного определения этих понятий, а сам тезис — до-

of the concept to be opaque, and needing a clearer and more detailed explication. Indeed, speaking about the concept of ‘existence’, Kant writes that “it is only in a very small degree that our definition renders distinct the concept of that which is defined. But the nature of the object in relation to the faculty of our understanding does not admit of a higher degree of distinctness” (BDG, AA 02, pp. 73–74; Kant, 1992, p. 119). Second, Heidegger (1982, p. 49; cf. 1989, p. 67) claims that “even when given the most favourable reading”, the Kantian interpretation of the concept of ‘existence’ remains dubious.

However, Heidegger concludes, although Kant does not quite clearly see “the horizon from which and within which he wants to carry through the elucidation because he did not assure himself of this horizon in advance and prepare it expressly for his explication” (*ibid.*), he is moving in the right direction. Thus, Heidegger concludes that the Kantian interpretation of ‘being’ and ‘existence’, derived from the thesis “being is not a real predicate”, is a valid foundation for the search of appositive definitions of these concepts; and the thesis itself is a solid enough basis for the elaboration and pursuit of his own ambitious project of ontology as phenomenology. But the problematic content of the thesis, according to Heidegger, calls for “a more fundamental formulation” and “a more radical foundation” (*ibid.*) — a task he would later tackle in his lectures.

References

Chernyakov, A. G., 2001. *Ontologiya vremeni. Bytie i vremena v filosofii Aristotelya. Gusserlya, Hajdeggera* [Ontology of Time. Being and Time in Philosophy of Aristotle, Husserl and Heidegger]. St. Petersburg: Higher Religious and Philosophical School. (In Rus.)

статочно устойчивым фундаментом для дальнейшей разработки и построения его масштабного проекта онтологии как феноменологии. Но проблемное содержание тезиса, согласно Хайдеггеру, требует «более основательного постижения» и «более радикального обоснования», что Хайдеггер и пытается сделать далее в своих лекциях.

Список литературы

Ансельм Кентерберийский. Прослогион // Памятники средневековой латинской литературы X–XI века / пер. с лат. С. С. Аверинцева. М. : Наука, 2011. С. 229–237.

Доброхотов А. Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии. М. : Издательство Московского университета, 1986.

Кант И. Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога // Соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994. Т. 1. С. 383–498.

Кант И. Критика чистого разума. 2-е изд. (В) // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Наука, 2006а. Т. 2, ч. 1.

Кант И. Критика чистого разума, 1-е изд. (А) // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Наука, 2006б. Т. 2, ч. 2.

Фома Аквинский. О сущем и сущности // Соч. / пер. с лат. А. В. Апполонова. М. : Едиториал УРСС, 2004. С. 134–191.

Хайдеггер М. Тезис Канта о бытии // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления / пер. с нем. В. В. Библихина. М. : Республика, 1993, с. 361–381.

Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики / пер. с нем. О. В. Никифорова. М. : Логос, 1997.

Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии / пер. с нем. А. Г. Чернякова. СПб. : Высшая религиозно-философская школа, 2001.

Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. В. Библихина. М. : Академический проект, 2015.

Черняков А. Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля, Хайдеггера. СПб. : Высшая религиозно-философская школа, 2001.

Черняков А. Г. Об утрате очевидности: на пути к новой онтологии. СПб. : Высшая религиозно-философская школа, 2016.

Anselmus Cantuariensis. Proslogion // S. Anselmi Opera Omnia. Edinburgi : Apud Thomam Nelson et Filios, 1938. Vol. 1. P. 89–140.

Chernyakov, A. G., 2016. *Ob utrate ochevidnosti: na puti k novoj ontologii* [About the Loss of Obviousness: on the Way to a New Ontology]. St. Petersburg: Higher Religious and Philosophical School. (In Rus.)

Dobrokhotov, A. L., 1986. *Kategoriya bytiya v klassicheskoj zapadnoevropejskoj filosofii* [The Category of Being in Classical Western European Philosophy]. Moscow: MSU Publishing House. (In Rus.)

Heidegger, M., 1962a. *Being and Time*. Translated by J. Macquarrie and E. Robinson. Oxford: Blackwell.

Heidegger, M., 1962b. *Kant and the Problem of Metaphysics*. Translated by J. S. Churchill. Bloomington: Indiana University Press.

Heidegger, M., 1967a. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer.

Heidegger, M., 1967b. *What is a Thing?* Translated by W. B. Barton, Jr. and V. Deutsch. South Bend: Gateway Editions.

Heidegger, M., 1982. *The Basic Problems of Phenomenology*. Translated by A. Hofstadter. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.

Heidegger, M., 1984. *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*. In: M. Heidegger. *Gesamtausgabe. Band 41*. Frankfurt am Main: V. Klostermann.

Heidegger, M., 1989. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. In: M. Heidegger. *Gesamtausgabe. Band 24. 2. Aufl.* Frankfurt am Main: V. Klostermann.

Heidegger, M., 1995. *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*. In: M. Heidegger. *Gesamtausgabe. Band 25*. Frankfurt am Main: V. Klostermann.

Heidegger, M., 1997. *Phenomenological Interpretation of Kant's Critique of Pure Reason*. Translated by P. Emad and K. Maly. Bloomington: Indiana University Press.

Heidegger, M., 1998. *Kant's Thesis about Being*. In: M. Heidegger, 1998. *Pathmarks*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 337-364.

Kant, I., 1992. *The Only Possible Argument in Support of a Demonstration of the Existence of God*. In: I. Kant, 1992. *Theoretical Philosophy, 1755–1770*. Translated by D. Walford. Cambridge & New York: Cambridge University Press.

Kant, I., 1998. *Critique of Pure Reason*. Translated and edited by P. Guyer and A. W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press.

St. Anselm, 1938. *Proslogion*. In: S. Anselmi Opera Omnia. Volume 1. Edinburgi: Apud Thomam Nelson et Filios, pp. 89-140.

Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen : Max Niemeyer Verlag, 1967.

Heidegger M. Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen // Gesamtausgabe. Frankfurt a/M : V. Klostermann, 1984. Bd. 41.

Heidegger M. Die Grundprobleme der Phänomenologie // Gesamtausgabe. Frankfurt a/M : V. Klostermann, 1989. Bd. 24. 2. Aufl.

Heidegger M. Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft // Gesamtausgabe. Frankfurt a/M.: V. Klostermann, 1995. Bd. 25.

Thomas Aquinas. Summa theologica. Londini : Davidem Nutt, 1875. Vol. 1.

Thomas Aquinas. De veritate // Quaestiones disputatae accedit liber de ente et essentia. Parisiis : Barrie-Ducis, 1883a. Vol. 3.

Thomas Aquinas. De ente et essentia // Quaestiones disputatae accedit liber de ente et essentia. Parisiis : Barrie-Ducis, 1883b. Vol. 4.

Thomas Aquinas. Summa contra gentiles seu de veritate catholicae fidei. Augustae Taurinorum : Typographia Pontificia eq. Petri Marietti, 1905.

Thomas Aquinas. In Libros Sententiarum Petri Lombardi // Documenta Catholica Omnia. Bonis Auris. 1998. URL: http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1225-1274,_Thomas_Aquinas,_In_Libros_Sententiarum_Petri_Lombardi,_LT.pdf (дата обращения: 04.05.2025).

Об авторе

Екатерина Сергеевна **Марчукова**, кандидат философских наук, Институт философии РАН, Москва, Россия.

E-mail: marchukova.iph@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8968-3538>

Для цитирования:

Марчукова Е. С. Тезис Канта «Бытие не есть реальный предикат» в толковании Хайдеггера // Кантовский сборник. 2025. Т. 44, № 4. С. 65–91.

<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2025-4-3>

© Марчукова Е. С., 2025.

St. Anselm, 1979. *Proslogium*. In: St. Anselm, 1979. *Proslogium; Monologium; an Apendix in Behalf of the Fool by Gaunilon; and Cur Deus Homo*. Translated by S. N. Deane. Reprint Edition. La Salle, Ill.: The Open Court Publishing Company, pp. 1-34.

Thomas Aquinas, 1873. In *Libros Sententiarum Petri Lombardi*. In: Thomas Aquinas, 1873. *Opera Omnia. Volume 7*. Parisiis: Apud Ludovicum Vives.

Thomas Aquinas, 1875. *Summa theologica. Volume 1*. Londini: Davidem Nutt.

Thomas Aquinas, 1883a. *De veritate*. In: Thomas Aquinas, 1883a. *Quaestiones disputatae accedit liber de ente et essentia. Volume 3*. Parisiis: Barrie-Ducis.

Thomas Aquinas, 1883b. *De ente et essentia*. In: Thomas Aquinas, 1883b. *Quaestiones disputatae accedit liber de ente et essentia. Volume 4*. Parisiis: Barrie-Ducis.

Thomas Aquinas, 1905. *Summa contra gentiles seu de veritate catholicae fidei*. Augustae Taurinorum: Typographia Pontificia eq. Petri Marietti.

Thomas Aquinas, 2004. *On Being and Essence*. Translated by Joseph Bobik. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

The author

Dr Ekaterina S. **Marchukova**, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia.

E-mail: marchukova.iph@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8968-3538>

To cite this article:

Marchukova, E. S., 2025. Kant's Thesis "Being Is Not a Real Predicate" Interpreted by Heidegger. *Kantian Journal*, 44(4), pp. 65-91.

<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2025-4-3>

© Marchukova E. S., 2025.



ПРЕДСТАВЛЕНО ДЛЯ ВОЗМОЖНОЙ ПУБЛИКАЦИИ В ОТКРЫТОМ ДОСТУПЕ В СООТВЕТСТВИИ С УСЛОВИЯМИ ЛИЦЕНЗИИ CREATIVE COMMONS ATTRIBUTION (CC BY) ([HTTP://CREATIVECOMMONS.ORG/LICENSES/BY/4.0/](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/))



SUBMITTED FOR POSSIBLE OPEN ACCESS PUBLICATION UNDER THE TERMS AND CONDITIONS OF THE CREATIVE COMMONS ATTRIBUTION (CC BY) LICENSE ([HTTP://CREATIVECOMMONS.ORG/LICENSES/BY/4.0/](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/))

ОПЫТ СОВРЕМЕННОСТИ В КАНТИАНСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ

А. Г. Корниенко¹

В статье ставится цель провести реконструкцию кантовского проекта просвещения, рассматривая его как комплексный феномен, объединяющий в себе различные программные установки всех трех «Критик» и задающей особую перспективу восприятия современности. В качестве магистрального направления для проводимого анализа была выбрана интерпретация М. Фуко, в рамках которой проект И. Канта предстает как попытка последовательного перехода от философской критики к политической прагматике. Следуя по намеченному Фуко пути интерпретации, последовательно анализируется ряд сюжетов, развитых Кантом в рамках его критической философии и обеспечивших теоретический фундамент для последующей реализации его проекта просвещения в практике повседневной политической жизни. Так, в первой части исследования рассматривается концепция эпистемической автономии как необходимой предпосылки к легитимному управлению — сначала собой, а затем и другими. Во второй анализируется опыт героизации настоящего, в рамках которого задается особое моральное отношение человека к своей исторической эпохе. В третьей рассматривается концепция общего чувства, понятого как основание для формирования политического механизма, способного обеспечить возможность согласия между гражданами в вопросах общественного устройства. В заключение делаются выводы, на основании которых опыт восприятия современности, рассмотренный в контексте проекта просвещения Канта, предстает как опыт существования в особом историческом пространстве, открытом не только для критики, но и для действий и диалога, а три кантовские «Критики» выступают как взаимодополняющие аспекты единой критики момента настоящего в дискурсе современности.

Ключевые слова: Кант, Фуко, просвещение, современность, эпистемическая автономия, героизация настоящего, общее чувство

¹ Санкт-Петербургский государственный университет, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., д. 7–9. Поступила в редакцию: 01.10.2024 г.
doi: 10.5922/0207-6918-2025-4-4

THE EXPERIENCE OF MODERNITY FROM THE KANTIAN PERSPECTIVE

A. G. Kornienko¹

In this article, I attempt to reconstruct Kant's enlightenment project, viewed as a complex phenomenon which combines various programmatic principles of all three Critiques, and which offers a special perspective on the perception of modernity. I have chosen, as the lens for my analysis, the interpretation of Michel Foucault, who presents Kant's project as a phased transition from philosophical critique to political pragmatics. Following the path charted by Foucault, I analyse a number of ideas developed by Kant within the framework of his critical philosophy, which laid the theoretical foundations for subsequent implementations of his enlightenment project in daily political practices. The first part of my study examines the concept of epistemic autonomy as a prerequisite of legitimate governance, first of oneself, and then of others. The second part analyses the experience of 'heroisation of the present', which determines people's attitudes toward their historical epoch. The third part explores the concept of 'common sense' as the basis of the political mechanism that makes agreement possible among citizens with respect to social issues. I arrive at conclusions which present the perception of modernity, in the context of Kant's enlightenment project, as the experience of existence within a special historical space that is open not only to critique but also to action and dialogue, and in which the three Kantian Critiques appear as mutually complementary aspects of a single critique of the present moment in modern discourse.

Keywords: Kant, Foucault, enlightenment, modernity, epistemic autonomy, heroisation of the present, common sense

¹ St. Petersburg State University (SPbU), 7–9 Universitetskaya emb., St Petersburg, 199034, Russia.
Received: 01.10.2024.
doi: 10.5922/0207-6918-2025-4-4

Введение

Феномен просвещения, понятый не просто как определенная историческая эпоха, но прежде всего как проект в истории европейской мысли, не только подарил человечеству веру в могущество разума, но и возложил на него обязанность соизмерять свои представления о реальности с самой реальностью, чтобы они не превращались в закоренелые предрассудки и суеверия. Так, этос или даже пафос эпохи Просвещения состоял, по расхожему мнению, именно в том, что никакая мыслительная или мировоззренческая установка не могла быть принята к действию до тех пор, пока она не будет всесторонне рассмотрена в свете критического разума. Пожалуй, не будет преувеличением сказать, что наиболее отчетливо суть этой просветительской парадигмы была схвачена И. Кантом в его знаменитой работе «Ответ на вопрос: что такое просвещение?». И хотя очевидно, что просвещение никогда не было цельным явлением и представляло собой совокупность разнородных и зачастую даже взаимоисключающих проектов (см.: Круглов, 2023), мы тем не менее можем утверждать, что проект Канта до сих пор является если не самым влиятельным, то по крайней мере самым обсуждаемым. Ведь даже если отвлечься от множества статей, опубликованных за последние два десятилетия, и сосредоточить внимание исключительно на масштабных мероприятиях, таких как всевозможные конгрессы и конференции, то здесь мы можем фиксировать неустанный интерес к данной проблематике как на отечественной (см.: Дмитриева и др., 2019; Старцева, Сабанов, 2023), так и на зарубежной исследовательской сцене².

² В этом отношении показателен тот факт, что приуроченный к трехсотлетию юбилею Канта XIV Международный конгресс, организованный Обществом Канта и Институтом философии Боннского университета, прошел под названием «Проект просвещения И. Канта». Кроме того, следует отметить, что и в рамках Международного Кантовского конгресса «Мировое понятие философии», организованного БФУ им. И. Канта также в связи с празднованием юбилея Канта, данная тематика тоже не была оставлена без внимания.

Introduction

The phenomenon of the Enlightenment, understood not simply as a historical epoch, but first and foremost as a project in the history of European thought, not only gave humankind faith in the power of reason, but also made it responsible for measuring its ideas of reality against reality itself, lest these ideas turn into ossified prejudices and superstitions. Thus, the ethos and even the pathos of the Enlightenment is commonly believed to be that no intellectual or worldview-related proposition can be a guide to action until it has been examined from all sides, in the light of critical reason. It would not be an exaggeration to say that Kant most clearly captured the essence of the Enlightenment paradigm in his famous essay, “An Answer to the Question: What is the Enlightenment?” Although the Enlightenment was obviously never a monolithic phenomenon, but rather a collection of diverse and often mutually exclusive projects (see Krouglov, 2023), it can be argued that Kant’s project is still, if not the most influential, at least the most widely discussed of these projects. Even if we put aside the many articles published in the last two decades and focus only on high-profile events such as congresses and conferences, we see unflagging interest in his problematics in Russia (see Dmitrieva *et al.*, 2019; Startseva and Sabanov, 2023) and abroad.²

² Tellingly, the 14th International Congress, organised by the German Kant Society and the Institute of Philosophy at Bonn University was billed as “Kant’s Project of Enlightenment”. It should be noted that this theme received its due share of attention at the International Kant Congress “World Concept of Philosophy”, organised by the Immanuel Kant Baltic Federal University which was also part of the celebrations of the Kant jubilee.

Как известно, М. Фуко объяснял этот непреходящий интерес к проекту просвещения Канта принятой в его рамках «установкой на современность» (Фуко, 2002, с. 344), благодаря которой философский дискурс впервые стал «определенным родом философствования, история которого насчитывает уже два века» (Фуко, 2011, с. 27), а именно «дискурсом о современности», или «дискурсом современности» (Там же, с. 25). Суть этой установки заключалась в требовании занять по отношению к собственному настоящему какую-то позицию. Сделать это можно было, по мнению Фуко, только обозначив свою принадлежность к некому «мы», то есть к собственным современникам, к той самой образованной публике, которая пытается осмыслить свое собственное настоящее с позиции универсального субъекта познания (Там же). При этом, взятая в контексте Просвещения, подобная универсальность взгляда входила в противоречие с существовавшими на тот момент социальными и прежде всего политическими институтами, созданными и функционировавшими в узких рамках доминирующей религиозной традиции. Нарождавшаяся вера в непоколебимый авторитет разума и критика религиозных представлений требовали перераспределения ролей внутри сложившейся структуры властных отношений и в конечном итоге должны были привести к «новой раскладке», «новому распределению управления собой и управления другими» (Там же, с. 50). Поскольку такое перераспределение, с точки зрения Фуко, и составляет сущность политики как институции власти, рассеянной по всем аспектам социального дискурса, он рассматривает вопрос о просвещении прежде всего в контексте политическом. В этом отношении, как отмечает Дж. Шмидт (Schmidt, 2011, p. 49), Фуко по-своему продолжает, а точнее, полемизирует с линией интерпретации работы Канта, предложенной Ф. Вентури, согласно которой кантовское видение сути просвещения сместило акцент с проблематики политической на проблематику исключительно философскую, тем самым вводя в заблуждение не только его современников,

Michel Foucault, of course, attributed this enduring interest in Kant's Enlightenment project to its inherent "attitude of modernity" (Foucault, 1984, p. 38), which turned philosophical discourse into "a certain way of philosophising which has had a long history over the following two centuries" (Foucault, 2011, p. 15), namely, a "discourse on modernity" (*ibid.*, p. 13), or "discourse of modernity" (*ibid.*). This attitude demanded taking a stance toward one's own present. According to Foucault, this could only be done by identifying oneself with a "we"; that is, with one's contemporaries, the educated public which tries to make sense of its own present by looking at it from the viewpoint of the universal subject of cognition (*ibid.*). Such universality of perspective in the context of the Enlightenment contradicted the social, and above all, political institutions of the time, created, and functioning within, the narrow framework of the dominant religious tradition. The nascent faith in the unassailable authority of reason and the critique of religious ideas called for a "new dividing up" (*ibid.*, p. 37), "a new distribution of government of self and government of others" (*ibid.*). Because, for Foucault, such redistribution forms the essence of politics as an institution of power spread over all aspects of social discourse, he discusses the question of enlightenment primarily from a political angle. In that sense, James Schmidt (2011, p. 49) notes, Foucault continues with, or rather polemicalises, the interpretation of Kant's work by Franco Venturi (1971, p. 2), who claims that the Kantian view of the essence of the Enlightenment had shifted the focus from politics to exclusively philosophical problems, thereby misleading not only his contemporaries, but those who came after him, who thus overlooked the issue of the right to free expression and dissent.

но и потомков, упустивших из виду ключевой для Просвещения вопрос о праве на свободное выражение своих мыслей и неподчинение существующему порядку (Venturi, 1971, p. 2).

Так, по мнению Фуко, феномен просвещения в интерпретации Канта нельзя воспринимать исключительно как некое «общее движение, затрагивающее все человечество», или, наоборот, как некое «долженствование, предписываемое индивидам», поскольку в обоих случаях упускается главная интенция Канта, а именно требование рассматривать вопрос о сущности просвещения как «вопрос политический» (Фуко, 2002, с. 342). Суть этого вопроса, по мнению Фуко, сводится не только и не столько к необходимости повсеместного использования разума, сколько к возможности его «свободного», или «публичного», применения (Там же). Другими словами, образованная публика должна не просто обращаться к разуму как единственному авторитету в сфере метафизической, но и высказываться от его лица в сфере практической, то есть обрести свою политическую субъектность, и вопрос, который встает перед Кантом, состоит в том, как это перераспределение властных отношений возможно реализовать на практике. Решением этого вопроса, с точки зрения Фуко, стал своеобразный договор, предложенный Кантом Фридриху II, в соответствии с которым образованная публика обязана не только повиноваться правителю, но и имеет право свободно рассуждать (Там же). И если в тексте Канта мы не встречаем прямого указания на необходимость подобного договора, поскольку право рассуждать было даровано Фридрихом и без него, то мы вполне можем согласиться с Фуко в том, что Кант стремился укрепить и расширить введенную просвещенным монархом практику. Это значило, что отныне именно разум, а не книга, священник или врач должен выступать субъектом властных отношений, а его главным инструментом политического воздействия становится критика, понятая уже не как пустое резонерство, а как «выражение несогласия», как «искусство не быть управляемым» (Foucault, 2007, p. 45). Это искусство, отмечает

Thus, Foucault (1984, p. 37) argues, Kant's interpretation of the phenomenon of the Enlightenment should not be seen as "a general process affecting all humanity" or, on the contrary, as "an obligation prescribed to individuals", because both interpretations ignore Kant's main intention, viz., the imperative to consider the question of the essence of enlightenment as "a political problem". In Foucault's view, the question boils down not solely or largely to the need to use reason everywhere, but to the possibility of its "free" or "public" application (*ibid.*). In other words, the educated elite should not only appeal to reason as the sole authority in the field of metaphysics, but also speak out on its behalf in the practical sphere, i.e. acquire political agency; and the question facing Kant is how such redistribution of governance relations can be effected in practice. A solution to the issue, Foucault believes, was a covenant of sorts, which Kant proposed to Friedrich II, whereby the educated public would obey the ruler, but would enjoy freedom of speech (*ibid.*). While there is no direct reference to the need for such a covenant in Kant's text, Friedrich II having granted free speech without him, we can go along with Foucault in that Kant sought to reinforce and broaden the practice that the enlightened monarch had introduced. This meant that, thenceforth, the subject of governance relations would not be the book, the priest, or the doctor, but *critique*, understood not as hollow reasoning, but as "an act of defiance" (Foucault, 2007, p. 44); as "the art of not being governed" (*ibid.*, p. 45). This art, Aleksandr V. Dyakov (2010, с. 385) argues, entails the "determination not to trust anything but one's rationality" and "to resist all forms of intellectual (and above all political) despotism".

А.В. Дьяков, означает не что иное, как «решение не доверяться ничему, кроме собственной рациональности», и «бороться со всеми формами интеллектуальной (а значит, прежде всего политической) деспотии» (Дьяков, 2010, с. 385).

Таким образом, в интерпретации Фуко кантовский проект просвещения предстает в первую очередь как проект политический, цель которого состоит не только в достижении интеллектуальной и моральной автономии человека посредством применения критики в различных ее проявлениях, но и в переходе от отвлеченной критики к повседневной критической практике. Другими словами, независимо от того, применяется ли критический инструментарий к вопросам теоретическим, этическим или эстетическим, целью его применения всегда остается человек, а областью практического приложения — политика, поскольку в ней человек на практике реализует себя как свободная личность во взаимодействии с другими людьми, интеллектуально и морально ответственными не только перед своим настоящим, но и перед будущим всего человечества. Так, по мысли Фуко, критическая рефлексия Канта переплетается с исторической, а установка на современность становится не только нитью, связывающей феномен просвещения с современным философским дискурсом, но и своеобразным камертоном, в согласии с которым все три «Критики» Канта выстраиваются в гармонию согласия (Фуко, 2002, с. 342). Следуя намеченному Фуко пути интерпретации, в данной статье мы предпринимаем попытку реконструировать опыт современности или, по выражению Фуко, «опыт самих себя» (Там же, с. 357), в котором дискурс современности находит свою реализацию. Для решения поставленной задачи в ходе исследования будет последовательно проанализирован ряд сюжетов, развиваемых в трех «Критиках» Канта. Так, в первой части исследования мы обратимся к анализу эпистемической автономии и ряда программных требований, заявленных в контексте «Критики чистого разума». Во второй части мы перейдем к анализу опыта героизации настоящего и попы-

Thus, according to Foucault, the Kantian project of enlightenment is first and foremost a political project aimed not at achieving man's intellectual and moral autonomy by using various forms of critique, but at replacing abstract critique with daily critical practice. In other words, no matter whether the critical tools are applied to theoretical, ethical, or aesthetic issues, the target is always humankind, and the area of practical application is politics. It is there that the free individual fulfils oneself, interacting with other people, intellectually and morally responsible not only before the present, but also before the future of the whole of humankind. As Foucault (1984, p. 37) sees it, Kant's critical reflection is intertwined with historical reflection; and the attitude to modernity is not only the thread connecting the phenomenon of enlightenment with modern philosophical discourse, but also a kind of tuning fork that brings the three Kantian *Critiques* into harmony. Following the path of Foucault's interpretation, I will attempt to reconstruct the experience of modernity, or what Foucault calls "the experience that we have in it of ourselves" (*ibid.*, p. 49), in which modern discourse is realised. To accomplish this task, I will sequentially analyse several narratives that are unfolded in Kant's three *Critiques*. In the first part of my research, I will look at epistemic autonomy and several programmatic requirements framed in the context of the *Critique of Pure Reason*. In the second part, I will analyse the experience of the heroisation of the present, viewing it through the prism of the *Critique of Practical Reason*; and in the third part I will consider Kant's teachings on common sense and attempt to fit it into the overall structure of the *Critique of the Power of Judgment*.

таемся рассмотреть его через призму «Критики практического разума», а в третьей рассмотрим учение Канта об общем чувстве и попытаемся вписать его в общий контур «Критики способности суждения».

Эпистемическая автономия

Итак, если в вопросе о сущности просвещения речь идет прежде всего о перераспределении отношения в управлении собой и другими, то в рамках этого вопроса должна быть рассмотрена фигура авторитета, поскольку именно авторитет традиционно выступает некой инстанцией, претендующей на исключительные права в вопросах управления. «Подпадать под авторитет другого» — вот, по мнению Фуко, та потребность, от которой навсегда должен освободить человечество кантовский проект просвещения (Фуко, 2011, с. 43). Поэтому в интерпретации, предложенной Фуко, знаменитое кантовское определение просвещения как «выхода человека из состояния несовершеннолетия, в котором он находится по собственной вине» (AA 08, S. 35; Кант, 2024в, с. 48), приобретает специфическое звучание. Так, состояние несовершеннолетия понимается им не в морально-юридическом контексте, то есть как своего рода недееспособность, а как форма «искаженного отношения» между управлением собой и управлением другими (Фуко, 2011, с. 45). То, что, сознательно отказываясь от управления собой, люди автоматически становятся объектами управления других, дает нам вполне отчетливо понять и сам Кант, когда разоблачает «опекунов», стремящихся ограничить мышление своих подопечных, надев на них «кандалы постоянного несовершеннолетия» (AA 08, S. 36; Кант, 2024в, с. 49). Однако для Фуко ключевым становится скорее другой аспект в понимании сущности несовершеннолетия, а именно тот, что практика управления другими оказывается неразрывно связана с управлением собой: прежде чем управлять другими, следует научиться

Epistemic Autonomy

While the issue of the essence of enlightenment largely revolves around redistributing the relations governing self and others, this issue has at its centre the figure of authority, since authority traditionally plays an exclusive role in matters of governance. Foucault (2011, p. 31) claims that “[p]lacing oneself under the authority of another” is the propensity from which the Kantian enlightenment project is called upon to liberate mankind once and for all. This is why Foucault interprets Kant’s famous definition of enlightenment as “the human being’s emergence from his self-incurred minority” (WA, AA 08, p. 35; Kant, 1996, p. 17) in a somewhat peculiar way. He sees ‘minority’ not in its moral or legal sense, i.e. as moral and legal incapacity, but as a “vitiating relationship between government of self and government of others” (Foucault, 2011, p. 32). Kant himself sends an unambiguous message when he speaks about people who consciously renounce governing themselves, automatically becoming objects of governance by others, and exposes the “guardians” who try to constrain the thinking of their charges with “the ball and chain of an everlasting minority” (WA, AA 08, p. 36; Kant, 1996, p. 17). However, Foucault stresses another aspect of minority: the fact that the practice of governing others is inseparably bound up with governing oneself — or rather, that before governing others one should learn to govern oneself.³ Foucault (2011, p. 35) believes that critique, especially at the early stages, is important for mastering the art of governing the self.

³ Foucault developed an interest in this issue while working on a series of lectures devoted to antique practices of caring for the self, delivered at around the same time he was reflecting on Kant’s “Answer”. Not surprisingly, Foucault uses similar lines of analysis in his interpretation of “An Answer”.

управлять собой³. Собственно, цели овладения этим искусством управления собой и должна, по мысли Фуко, служить, по крайней мере на первых порах, критика (Фуко, 2011, с. 49).

Так, по мнению Фуко, и просвещение, и сконструированная в его рамках современность начинаются для Канта не в тот момент, когда рациональное предпочитается иррациональному, а в тот, когда главенствующие формы рациональности подвергаются критическому осмыслению, то есть когда сам разум ставит под сомнение основы того, что принято считать разумом. Другими словами, проект Просвещения начинается для Канта задолго до его «Ответа...», а именно — с «Критики чистого разума», поскольку именно здесь разуму впервые предстояло провести свои собственные границы, то есть познать себя или, в интерпретации Фуко, научиться управлять собой. Поэтому в его интерпретации кантовский призыв иметь «мужество пользоваться своим *собственным* рассудком» (AA 08, S. 35; Кант, 2024в, с. 48) следует понимать как призыв не только и не столько к развитию независимого мышления, сколько к определению границ и «анализу пределов» (Фуко, 2002, с. 352) человеческого познания. В этом смысле, как поясняет С. Хендрикс, требование автономности разума оказывается неразрывно связанным с требованием его легитимности (Hendricks, 2008, p. 366). Управлять собой в данном случае значит не что иное, как знать пределы своих возможностей и уметь в них оставаться. Поэтому критика, как поясняет Фуко, — это «вахтенный журнал» (Фуко, 2002, с. 343) вошедшего в свое совершеннолетие человечества. Ее роль состоит в том, чтобы освободившийся от всякого авторитета разум оставался легитимным, то есть не впадал в «беззаконное использование», порождающее

³ Как известно, интерес к этому сюжету возникает в творчестве Фуко в рамках его работы над циклом лекций, посвященным античным практикам заботы о себе и прочитанным приблизительно в то же время, что были написаны его работы, рефлекслирующие над «Ответом...» Канта. Поэтому неудивительно, что в своей интерпретации «Ответа...» Фуко воспроизводит схожие линии анализа.

Foucault believes that enlightenment, and the 'modernity' constructed in its framework, begin not at the moment when the rational is preferred to the irrational, but at the moment when the dominant forms of rationality are examined critically, i.e. when reason puts into question the foundations of what is considered to be reason. In other words, for Kant the enlightenment project begins long before his "Answer", but from the *Critique of Pure Reason* — it was there that reason was to mark its own boundaries for the first time, that is, to come to know itself or, in Foucault's interpretation, to learn to govern itself. For this reason, his interpretation of the Kantian call to have "courage to make use of your *own* understanding" (WA, AA 08, p. 35; Kant, 1996, p. 17) should be understood not only or largely as a call to develop independent thinking, but as a call to define the boundaries and "analyse and reflect upon the limits" of human knowledge (Foucault, 1984, p. 45). This, as pointed out by Christina Hendricks (2008, p. 366), links the demand for autonomy of reason to the demand for legitimacy. To govern oneself in this case is to know the limits of one's capacity and to stay within these limits. *Critique*, Foucault (1984, p. 38) explains, is "the handbook of reason" for mankind which has attained maturity. Its role consists in ensuring that reason which has liberated itself from all authority should remain legitimate, because "[i]llegitimate uses of reason" engender "dogmatism and heteronomy". For, as Kant himself observes, if reason independently marks the boundaries of its applicability, it thereby asserts itself, and not somebody else, as the source of laws and rules regulating its activity and thus acts autonomously (WDO, AA 08, p. 10; Kant, 1991d, pp. 247-248).

«догматизм и гетерономию» (Там же). Ведь, как отмечает сам Кант, если разум самостоятельно устанавливает границы собственной применимости, то тем самым он утверждает себя, а не кого-то другого, в качестве источника законов и правил, регламентирующих его деятельность, и поэтому он действует в полной мере автономно (AA 08, S. 10; Кант, 2024д, с. 110–111).

При этом примечательно, что Кант еще в предисловии к первому изданию «Критики чистого разума» схожим с Фуко образом указывал на особый статус критики в современную ему эпоху, когда утверждал, что его век есть «подлинный век критики, которой должно подчиняться все» (A XI, Anm.; Кант, 2006, с. 15, примеч.), и, как отмечает К. Маккилан, нет никаких оснований полагать, что речь здесь идет о каком-то ином веке, отличном от века Просвещения (McQuillan, 2012, p. 70). Однако, как поясняет исследователь, поскольку «Критика чистого разума» — это исследование, целью которого является не «выход человечества из состояния несовершеннолетия» (Ibid., p. 74), а ответ на вопрос о возможности метафизики как науки, было бы слишком поспешным отождествлять тип критики, о котором говорит здесь Кант, с тем, который он развивает в рамках своего проекта просвещения (Ibid.). Следует отметить, что и Фуко определял тип критики, разрабатываемой Кантом в «Критике чистого разума», как отличный от того, который будет развит в дальнейшем в рамках его проекта просвещения. Так, если в первом случае мы имеем дело с «аналитикой истины» (Фуко, 2011, с. 33), предписывающей определить универсальные границы разума и тем самым обеспечить его автономность, то второй скорее указывает путь, с помощью которого человеческий разум мог бы выйти за пределы ограничений, налагаемых на него сложившимися институтами, авторитетами и традициями (Фуко, 2002, с. 354). Тем не менее, полагает Фуко, несмотря на это различие, именно развитая в рамках «Критики чистого разума» методология, основанная на требовании «дисциплины разума», обеспечила возможность его эпистемической автономии

It is noteworthy that already in the preface to the first edition of the *Critique of Pure Reason*, Kant, like Foucault, noted the special status of critique in his own time, asserting that his was “the genuine age of **criticism**, to which everything must submit” (*KrV*, A XI; Kant, 1998, pp. 100-101n); and, as Colin McQuillan (2012, p. 70) comments, there is nothing to suggest that he was referring to any other age than that of the Enlightenment. But, he explains, because the *Critique of Pure Reason* is not about “the human being’s emergence from his self-incurred minority” (*ibid.*, p. 74), but about the possibility of metaphysics as a science, it would be rash to identify the type of critique Kant has in mind here with what he says in his enlightenment project. It has to be noted that Foucault himself distinguishes the type of critique Kant deploys in the *Critique of Pure Reason* from that he would later present in the framework of his enlightenment project. Thus, whereas in the former case we have “the analytic of truth” (Foucault, 2011, p. 20), which prescribes determining the universal boundaries of reason in order to ensure its autonomy, in the latter case, he rather shows the path which would lead human reason beyond the limitations imposed on it by the established institutions, authorities, and traditions (Foucault, 1984, p. 47). Even so, in spite of this distinction, Foucault maintains that it was the methodology developed in the *Critique of Pure Reason*, based on the demand for the “discipline of reason”, that ensured its epistemic autonomy and thus asserted it as the highest authority, not only in the theoretical domain, but also in the sphere of social life.

At the same time, as Brian A. Chance (2015, p. 88) observes, the ‘discipline of reason’ referred to here is a set of rules

и тем самым утвердила его в качестве высшего авторитета не только в вопросах теоретических, но и в сфере общественной жизни.

При этом, как отмечает Б. Ченс, дисциплина разума, о которой здесь идет речь, есть не что иное, как набор правил и законов, обеспечивающих искомую легитимность разума и позволяющих избежать тлетворного воздействия трансцендентальных иллюзий (Chance, 2015, p. 88). Другими словами, дисциплина разума позволяет нивелировать изначально имеющуюся у разума склонность к метафизическим спекуляциям и тем самым обеспечить его «эпистемическую автономию», то есть независимость как от внешних условий, так и от своей несовершенной природы. В этом смысле дисциплина разума — практика управления собой, а точнее, практика управления собственным разумом, реализующаяся в анализе его пределов и достигающая своей цели в полной эпистемической автономии. Последняя, как отмечает А. Коэн, по аналогии с автономией моральной обосновывает статус агента мышления как рационального законодателя, чьи когнитивные способности могут выступать в качестве источника не только его, но и всеобщих эпистемических максим (Cohen, 2021, p. 690). Другими словами, поскольку автономный разум — это умеющий управлять собой разум, он может управлять не только собой, но и другими. Так, если мышление, обремененное предрассудками или введенное в заблуждение иллюзиями, всецело управляется именно этими предрассудками и потому является как бы ограниченным в сфере своего применения, то автономный разум всегда остается универсальным разумом, то есть способным предписывать законы не только себе, но и другим. В этом отношении эпистемическая автономия, с одной стороны, есть требование всегда занимать в своих теоретических суждениях некую универсальную позицию, с которой способен судить каждый человек как разумное существо, а с другой — конечный результат сознательно проведенной практики само-о-пределения разума, всегда так или иначе вписанной, по мысли Фуко, в рамки дискурса власти (Foucault, 2007, p. 46–49).

and laws that ensure the legitimacy of reason and counter the pernicious impact of transcendental illusions. In other words, the discipline of reason keeps at bay the inherent proneness of reason to engage in metaphysical speculations, and thus ensures its “epistemic autonomy”, i.e. independence from external conditions and from its own imperfect nature. In that sense, the discipline of reason is the practice of governing oneself or, more precisely, the practice of governing one’s reason, which takes the form of analysis of its limits, achieving its aim through full epistemic autonomy. The latter, as Alix Cohen (2021, p. 690) notes, by analogy with moral autonomy, ensures the status of the agent of thought as a rational law-maker whose cognitive faculties may be the source, not only of its own maxims, but of universal epistemic ones. To put it another way, because autonomous reason is reason that can govern itself, it can govern not only itself, but also others. Thus, whereas thought encumbered by prejudices or misled by illusions is governed entirely by these prejudices and its sphere of application is limited, as it were, autonomous reason always remains universal reason, i.e., it is capable of prescribing laws not only for itself, but also for others. In this regard, epistemic autonomy, on one hand, in its theoretical judgments, needs always to take a universal position from which any person can judge as an intelligent creature; and on the other hand, it must be the end result of a conscious practice of the self-determination of reason which, according to Foucault (2007, pp. 46-49), should in some way fit in the framework of the discourse of power.

Thus, the task that is tackled in the *Critique of Pure Reason*, i.e. ensuring the epistemic autonomy of reason by clearly marking the limits of its applicability, enables reason

Таким образом, решаемая в рамках «Критики чистого разума» задача, призванная обеспечить эпистемическую автономию разума за счет проведения отчетливых границ его применимости, обеспечивает возможность управления собой в рамках вопросов теоретических и тем самым, с точки зрения Фуко, выступает в качестве своеобразного фундамента для дальнейшего перехода от критики, понятой как аналитика истины, к критике, понятой как «онтология нас самих» (Фуко, 2011, с. 33). Последняя, согласно Фуко, представляет собой «трансгрессивную форму критики» (Foucault, 1984, p. 45), которая уже не просто выставляет пределы разуму, но задается вопросом о возможных преобразованиях в настоящем, прежде всего в сфере политической. Так, обозначив собственные пределы, теоретический разум обрел власть над самим собой, и теперь он должен уступить свое место разуму практическому, поскольку именно на основании его принципов может быть воздвигнуто здание нового всеобщего гражданского общества. Тем самым, претендуя на право менять образ жизни людей, кантовский проект просвещения расширяет свои границы, выходит за рамки «Критики чистого разума» и вступает в область «Критики практического разума».

Героизация настоящего

Как известно, результатом подобной практики переустройства мира на разумных основаниях, по мнению Канта, должно стать общемировое политическое сообщество, которое будет устроено в полном согласии с разумом и где законы приобретут форму универсальности, а граждане смогут полностью одобрять их и соглашаться с ними. Ставя перед собой подобную задачу, человеческий разум уже пытается не просто отстоять свою автономию в суждениях о мире, но и обеспечить себе автономию в области практики, в том числе и политической практики. При этом, как поясняет М.Е. Соболева, поскольку политический разум подпадает у Канта под понятие практического разума, он

to govern itself on theoretical matters. It is thereby, Foucault (2011, p. 21) argues, a kind of foundation for the subsequent transition from critique as analytic of truth to critique as “an ontology of ourselves”. The latter, according to Foucault (1984, p. 45), is “a practical critique that takes the form of a possible transgression”, which does not merely mark the limits of reason, but is engaged with the question of possible transformations in the present – notably, in the political sphere. So, by marking its own boundaries, theoretical reason gains control of itself, and should now yield its place to practical reason, whose principles would form the foundations of the edifice of a new universal civil society. Thus, in claiming to be able to change people’s way of life, the Kantian project of enlightenment broadens its boundaries, goes beyond the framework of the *Critique of Pure Reason*, and enters the domain of the *Critique of Practical Reason*.

Heroisation of the Present

The result of such a practice of transforming the world on reasonable grounds, Kant maintains, should be a worldwide political community structured in accordance with reason, in which laws become universal and citizens can approve them and agree with them entirely. In setting itself such a task, human reason does not merely uphold its autonomy in judgment about the world, but seeks to establish its autonomy in the practical field, including in politics. As Maja E. Soboleva (2014, p. 48) explains, because Kant considers political reason to be part of practical reason, it should be guided by the principles of practical reason and not the principles of theoretical reason. Thus, whereas epistemic autonomy demands that every judgment be based exclusively on

должен руководствоваться именно его принципами, а не принципами разума теоретического (Соболева, 2014, с. 48). Так, если в случае с автономией эпистемической речь шла о требовании опираться во всяком суждении исключительно на свой разум, то в случае с автономией моральной мы имеем дело с требованием исходить во всяком действии не из внешних обстоятельств, а исключительно из своих собственных представлений о морали и долге. Понятое в более узком, политическом аспекте, это требование трансформируется в добровольно принятое на себя обязательство преследовать цель достижения всемирно-гражданского состояния. Другими словами, поскольку в случае с практическим действием возможность автономии одного индивида необходимым образом оказывается ограниченной автономией другого, она может быть реализована только в том действии, которое имеет всеобщий, или универсальный, характер. Это требование универсальности есть не что иное, как требование поступать всегда так, чтобы максима нашей воли всегда соответствовала правилу всеобщего законодательства. Взятое не в моральном аспекте, а в гражданском, это требование предстает как необходимость образования такого политического устройства, в котором всякий гражданин будет рассматриваться не только как средство к его существованию, но и как его цель сама по себе.

При этом возможность резкого переустройства общества и форсированного приближения идеального всемирно-гражданского состояния Кант, как известно, неоднократно отвергал. В этом смысле, как отмечает Фуко, вопрос о сути просвещения и открывающейся в его рамках современности был для Канта неразрывно связан с вопросом о возможности революции (Foucault, 1986, p. 91). Однако несмотря на то, что последняя отвергается Кантом, она тем не менее рассматривается им как своеобразное подтверждение прогресса в истории человечества (AA 07, S. 84; Кант, 2024г, с. 329). Точнее, как отмечает Фуко, подобным свидетельством для Канта оказываются не сами изменения, к

reason, moral autonomy demands that every action be based not on external circumstances, but exclusively on the notions of morality and duty. In the narrower, political sense, this demand takes the form of a voluntary commitment to work toward achieving a worldwide civil state. In other words, because in the practical sphere the autonomy of a single individual is perforce limited by the autonomy of the other, it can be exercised only through an act that has a universal character. The demand for universality is, in fact, the demand to act always in such a way that the maxim of our will conforms to the bidding of universal legislation. Considered not from the moral but rather the civil angle, this requirement envisages a political system under which every citizen is seen not only as an instrument for ensuring its existence, but as an end in himself.

It should be remembered that Kant resolutely rejected the idea of an abrupt reordering of society to force the advent of an ideal, worldwide civil state. That is why, as Foucault (1986, p. 91) notes, for Kant, the issue of the essence of enlightenment and the modernity it hearkens is intimately connected with the question of the possibility of revolution. However, although he rejects revolution, Kant sees it as proof of progress in the history of human being (SF, AA 07, p. 84; Kant, 1991c, p. 181). Or rather, as Foucault (1986, p. 93) points out, for Kant, proof of progress is not in the actual changes brought about by the revolution, but in the fact that it is accompanied by a sense of “a wishful participation” experienced by members of the public totally uninvolved in the revolutionary struggle. This feeling, in Kant’s opinion, is essentially moral in character, based as it is on the recognition of the right of every people to be the sole source of legislative power (SF, AA 07, p. 85; Kant, 1991c, p. 182). In other words,

которым ведет революция, а сопутствующее им чувство «сочувствия ее чаяниям» (Foucault, 1986, p. 93), возникающее у сторонней публики, никоим образом не вовлеченной в процесс революционной борьбы. Это чувство, по мнению Канта, имеет, в сущности, моральный характер и основывается на признании права всякого народа выступать единственным источником законодательной власти (AA 07, S. 85; Кант, 2024г, с. 330). Другими словами, стремление народа самостоятельно устанавливать для себя законы, по сути, является проявлением в политической сфере универсального принципа моральной автономии. Таким образом, как отмечает Фуко, Кант, отвергая уместность и разумность именно революционных преобразований, направленных на демократизацию общества, тем не менее не отвергает необходимость подобных преобразований как таковых (Foucault, 1986, p. 94). Поэтому неудивительно, что процесс приближения к всемирному гражданскому состоянию предстает у него не как результат одномоментных революционных преобразований, а как «непрерывно поступательное, хотя и медленное, развитие» (AA 08, S. 17; Кант, 2024б, с. 31), в котором Просвещение выступает в качестве своеобразного катализатора.

Так, способствуя формированию особого «образа мысли», просвещение позволяет «превратить грубую природную склонность к нравственному различию в определенные практические принципы и таким образом *патологически-вынужденное* согласие на жизнь в обществе преобразовать наконец в *моральное* целое» (Ibid., S. 21; Там же, с. 35–36). Как таковой, проект просвещения прежде всего задавал особый тип морального поведения, лежащий в основе универсального гражданского общества, приближающегося по мере возможности к идеалу «царства целей» и обеспечивающего свободу, мир и безопасность как внутри отдельных государств, так и за их пределами (Ferrone, 2015, p. 8). По замечанию В. Ферроне, начиная со своего эссе «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» Кант регулярно

the desire of a people to establish its own laws is a political manifestation of the universal principle of moral autonomy. Foucault (1986, p. 94) points out that while rejecting the relevance and rationale of revolutionary transformations aimed at democratising society, Kant does not deny the necessity of such transformations. Not surprisingly, Kant sees the process of progression toward a worldwide civil state not as a result of one-off revolutionary transformations, but as “a steadily progressing though slow development” (IaG, AA 08, p. 17; Kant, 2007, p. 108), in which enlightenment is a kind of catalyst.

Thus, in contributing to the emergence of a special mode of thought, enlightenment can “transform the rude natural predisposition to make moral distinctions into determinate practical principles and hence transform a *pathologically* compelled agreement to form a society finally into a moral *whole*” (IaG, AA 08, p. 21; Kant, 2007, p. 111). The enlightenment project above all promoted a special type of moral behaviour which underpins universal civil society as it strives toward the ideal “kingdom of ends”, and seeks to ensure freedom, peace, and security within individual states and beyond (Ferrone, 2015, p. 8). Vincenzo Ferrone notes that beginning from his essay, “Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim”, Kant repeatedly turned to the Enlightenment project, considering it to be “the engine and fundamental condition for progress” (*ibid.*). Reinhart Koselleck (1985, p. 198) notes that Kant saw projection of the future, first and foremost, as the sphere of the moral imperative, and history as “a temporalized house of correction for morality”. This framing of the final goals and tasks of the enlightenment project envisaged a historical perspective on the perception of modernity in which the future not only enjoyed priority over

обращался к проекту просвещения, рассматривая его в качестве «двигателя и фундаментального условия прогресса» (Ibid.). В свою очередь, Р. Козеллек отмечает, что Кант рассматривал задачу по проектированию будущего прежде всего как сферу приложения морального императива, а историю — как «исправительный дом», в котором последовательно культивировались мораль и нравственность (Koselleck, 1985, p. 198). При этом такое понимание конечных целей и задач проекта просвещения задавало особую историческую перспективу восприятия современности, в которой будущее не только занимало приоритетное положение по отношению к прошлому, но и требовало незамедлительного и деятельного вмешательства человека, тем самым проблематизируя его настоящее. Ведь именно настоящему следовало развеять мрачные предзнаменования судьбы, увидев в них просто «выдумки», а на место веками нависающего над человечеством рока поместить автономию господствующего практического разума (AA 07, S. 187; Кант, 2024а, с. 234).

Так, по убеждению Канта, в силу самой своей природы человек не способен оставаться «равнодушным» к судьбе даже самой отдаленной эпохи, в особенности если от его «собственного разумного устройства» (AA 08, S. 27; Кант 2024б, с. 43) зависит приближение момента объединения человеческого рода в единое «моральное целое» (Ibid, S. 21; Там же, с. 36). В этом чувстве сопричастности судьбе будущих поколений, по мнению Канта, проявляется «душевная заинтересованность просвещенного человека в добром, которое он постигает полностью» (Ibid., S. 28; Там же, с. 43). При этом подобное участие ведет не только к пробуждению чувства, «что сохранение целого выгодно каждому» (Ibid.; Там же, с. 44), но и к волевым решениям, переходящим в непосредственные действия, нацеленные на реализацию данного требования. Это душевная заинтересованность, к которой не может оставаться равнодушным всякий просвещенный человек, по сути, является не чем иным, как чувством долга, в ко-

the past, but demanded the immediate and active interference of man, thus problematising the present as well. For it was up to the present to dispel the grim forebodings of fate as a “chimera” (*Anth*, AA 07, p. 187; Kant, 2007, p. 295) and replace the doom that had been hanging over mankind for centuries with the autonomy of the dominant practical reason (*ibid.*).

Kant is convinced that, owing to his very nature, man is incapable of remaining “indifferent” to the fate of even the remotest of epochs, especially since his “own rational contrivance” (*IaG*, AA 08, p. 27; Kant, 2007, p. 117) is crucial for bringing forward the advent of the moment when the human race will form itself into “a moral whole” (*IaG*, AA 08, p. 21; Kant, 2007, p. 111). Kant sees this moral sense of engagement with the fate of future generations as “a certain participation in the good by the heart of the enlightened human being who understands the good perfectly” (*IaG*, AA 08, p. 28; Kant, 2007, p. 117). Such participation does not just awaken the feeling that “each [...] has an interest in the preservation of the whole” (*IaG*, AA 08, p. 28; Kant, 2007, p. 118), but prompts decisions that lead to acts aimed at realising this demand. The impulse toward “participation in the good by the heart”, to which no enlightened man is a stranger, is essentially the sense of duty through which the universal demand for moral autonomy is realised. In other words, regardless of the concrete socio-political circumstances in which an individual exists, in one’s civil life, one should always proceed from the universal principle of seeking good not for any one party, class, or even state, but for the whole mankind as the potential bearer of the worldwide civil state. Indeed, this is not only about abstract reasoning linked with universal good, but about concrete historical situations

тором реализуется универсальное требование моральной автономии. Другими словами, вне зависимости от того, в каких конкретных социально-политических обстоятельствах существует отдельно взятый индивид, в своей гражданской жизни он всегда должен исходить из некоей универсальной позиции, преследующей благо не отдельно взятой партии, класса или даже государства, но всего человечества как потенциального носителя всемирно-гражданского состояния. Более того, речь здесь идет не просто о каких-то отвлеченных рассуждениях, имеющих своим предметом всеобщее благо, но о конкретных политических действиях, реализуемых в рамках конкретной исторической ситуации и направленных на достижение этого блага. Поступать подобным образом — значит «героизировать» собственное настоящее (см.: Фуко, 2002), то есть осознавать себя ответственным за будущее человечества и рассматривать свою историческую ситуацию как задачу, в рамках которой настоящее не приносится в «жертву метафизически необеспеченному будущему» (Межуев, 2023, с. 146), но рассматривается в качестве открытой возможности для реализации более справедливого общества.

Таким образом, руководствуясь установкой на героизацию настоящего, человек решает одновременно политическую и нравственную задачу. В первом случае он выступает как потенциальный гражданин и устроитель еще только грядущего всемирно-гражданского общества, а во втором — как свободное нравственное существо, видящее в своем ближнем не только средство, но и цель саму по себе, и тем самым следует в практике своей жизни безусловному требованию категорического императива. В обоих случаях его действия основываются на требовании моральной автономии, рассмотренной в ее частном, или гражданском, проявлении, а всемирно-гражданское состояние, с одной стороны, оказывается результатом действия отдельных людей, а с другой — конечным результатом процесса просвещения как длящегося общечеловеческого усилия. Однако

aimed at achieving this good. To act in this way means to “heroise” one’s present (Foucault, 1984, p. 40): to feel responsible for the future of the humankind, and to see one’s historical situation as a task which does not demand “sacrifice for the sake of a metaphysically unproven future” (Mezhuev, 2023, p. 146), but which is an open opportunity to bring about a more just society.

Thus, by adopting the principle of the heroisation of the present, one solves simultaneously a political and a moral task. In the former case, one is a potential citizen and builder of the future world civil society; and in the latter case, one is a free moral individual for whom the people around one are not only instruments, but ends in themselves, and who thus follows in practice the demands of the categorical imperative. In both cases, one’s actions are based on the principle of moral autonomy in its individual, civil manifestation, while the world civil status is, on one hand, the result of the actions of individuals and, on the other, the result of the ongoing process of enlightenment as a common endeavour of the whole of humanity. And yet, the foregoing analysis, which links the ethical and political dimensions of Kant’s thought, still falls short of clarifying the political mechanism through which, in the view of Foucault, Kant managed to seamlessly redistribute roles in governing oneself and others. Therefore, the next part of this article will be devoted to the analysis of several theses in the *Critique of the Power of Judgment* which make this possible.

Common Sense

McQuillan (2012, p. 79) says that Kant, in insisting that people are capable of determining the political system as they see fit and of openly criticising the existing

проведенное нами рассмотрение, сближающее этическое и политическое измерение мысли Канта, все же не дает нам ясного представления о сущности того политического механизма, благодаря которому, по мнению Фуко, Канту удалось обеспечить возможность безболезненного перераспределения ролей в управлении собой и управлении другими, поэтому в следующем разделе данного исследования мы обратимся к анализу ряда сюжетов из «Критики способности суждения», в рамках которых такая возможность будет обоснована.

Общее чувство

Итак, отмечает К. Маккилан, Кант, настаивая на том, что люди способны определять политическое устройство в соответствии со своим собственным разумом и открыто критиковать существующие институты, такие как церковь или государство, выходит тем самым за рамки трансцендентального идеализма, разработанного им в «Критике чистого разума» (McQuillan, 2012, p. 79), и вступает в область непосредственной практики, а метафизический фундамент такой способности, по мнению исследователя, разрабатывается философом в «Критике практического разума» и, по сути, базируется на чувстве нравственного долга индивида по отношению к будущему человечеству (Ibid.). Однако, как было подчеркнуто выше, остается непонятным, как это требование эпистемической и моральной автономии, которое, по мнению Фуко, должно привести к перераспределению ролей в структуре властных отношений, может быть реализовано на практике. Другими словами, непонятно, как требование не только думать, но и действовать самостоятельно может быть реализовано и при этом не привести к радикальным изменениям существующей политической структуры, то есть к революции. Ответ на этот вопрос, по мысли Фуко, следует искать в предложенном Кантом различении функций частного и публичного разума (Фуко, 2011, с. 49), а теоретическое обоснование этого различения мы попытаемся обнаружить

institutions such as church and state, thereby goes beyond the framework of transcendental idealism which he developed in the *Critique of Pure Reason*, and enters the space of practice; whereas the metaphysical foundation of this faculty, McQuillan argues, was developed in the *Critique of Practical Reason* and is essentially based on the individual's sense of duty to the future generations (*ibid.*). However, as I have said, it is still unclear how the demand for epistemic and moral autonomy, which, Foucault believes, should lead to a redistribution of roles in the structure of power relations, can be implemented in practice. In other words, it is unclear how the demand not only to think but also to act independently can be met without a radical change of the existing political structure, i.e. a revolution. Foucault (2011, p. 35) claims that the answer to this question can be found in Kant's distinction between private and public reason; and I submit that the theoretical foundation for this distinction can be found in the *Critique of the Power of Judgment*. It must be noted that Foucault's approach was not ground-breaking, since a similar attempt had been made earlier by Hannah Arendt (1992), who, proceeding from Kant's concept of common sense, investigated the faculty of judgment as an instrument of civil interaction and communication within political associations. Moreover, pointing to the role of all three of Kant's *Critiques* in developing the enlightenment project, Foucault (2011, p. 30) did not pay enough attention to the third *Critique*, confining himself to a general statement to the effect that it grounded the possibility "of making use of his own technical knowledge concerning his own life", without replacing it with the directives of an authorised person (for example, a doctor). In

в «Критике способности суждения». Следует отметить, что предложенный Фуко подход во все не был новаторским, поскольку схожую попытку до него уже предпринимала Х. Арендт, которая, опираясь на концепцию общего чувства Канта, рассматривала способность суждения в качестве инструмента гражданского взаимодействия и коммуникации в политических объединениях (см.: Арендт, 2011). Более того, указывая на роль всех трех «Критик» Канта в развитии его проекта просвещения, Фуко не уделяет анализу третьей «Критики» достаточно внимания, ограничиваясь лишь общим указанием на то, что в ней обоснована возможность «использовать собственное техническое знание своей жизни» (Фуко, 2011, с. 42), не заменяя его на директивы некоего уполномоченного властью лица, например врача. Дальнейшее рассмотрение попытается восполнить эту лакуну в интерпретации Фуко и показать, как развитая в рамках «Критики способности суждения» концепция общего чувства способна обеспечить возможность для такого использования.

Как отмечает Фуко, кантовское различие частного и публичного применения разума не просто оригинально, но и переворачивает обыденное представление о них (Там же, с. 48). Так, частным применением оказывается не некая деятельность, которой индивид мог бы предаваться в свободное от своих гражданских обязанностей время, но наоборот — это деятельность, понятая как частная функция в рамках целого государственного организма. Другими словами, это такая деятельность, в которой индивид выступает не как цель, но как средство в составе целого, то есть государства. В свою очередь, публичное применение разума — это та деятельность, в которой индивид реализует себя как устроитель будущего всемирно-гражданского общества, и как таковой он наравне с другими участвует в нем уже не только как средство, но также как цель сама по себе. В этом смысле факт публичного применения разума является проявлением не только эпистемической автономии индивида как существа, самостоятельно мыслящего, но и его

what follows, I will attempt to fill this lacuna in Foucault's interpretation and to show how the concept of common sense developed in the *Critique of the Power of Judgment* can make such use possible.

Foucault maintains that Kant's distinction between the private and public use of reason is not just original, but overturns conventional wisdom (*ibid.*, p. 35). 'Private' use is not just any activity in which the individual could indulge when not fulfilling his civil duties; on the contrary, it is activity understood as a private function within the whole state organism. In other words, it is activity in which the individual is not the end, but an instrument within the whole, i.e. the state. The public use of reason is activity in which the individual fulfils himself as a builder of the future world civil society, taking part in this along with others not only as an instrument, but also as an end in himself. In that sense, the fact of public use of reason manifests not only the epistemic autonomy of the individual as an independent thinking being, but the moral autonomy of a being that has a moral sense and is incapable of being indifferent to the fate of future generations. Foucault maintains that this distinction between the private and public use of reason enables Kant to balance the need to criticise with the need to obey. However, although this explanation, Foucault believes, pinpoints the essence of the covenant Kant proposes to the main subject of political power, it says nothing about how such agreement in the public sphere can be achieved. As pointed out above, emergence from a state of minority includes two different, albeit mutually complementary, aspects. On one hand, it demands that every individual be aware of oneself as an agent of autonomous thinking capable of critically judging the

моральной автономии как существа, имеющего нравственное чувство и неспособного оставаться безразличным к судьбе будущих поколений. Такое различие функций частного и публичного применения разума и позволяет Канту, по мысли Фуко, обеспечить баланс между потребностью критиковать и необходимостью повиноваться. Однако, хотя предложенное объяснение и раскрывает суть договора, который, по мнению Фуко, Кант предлагает главному субъекту политической власти, оно оставляет без внимания то, каким образом будет достигнуто согласие в самой публичной сфере. Ведь, как было отмечено выше, выход из состояния несовершеннолетия включает в себя два различных, но тем не менее дополняющих друг друга аспекта. Он требует от всякого индивида, с одной стороны, осознания себя агентом автономного мышления, способного выносить критические суждения о своем мире и текущей эпохе, а с другой — выхода за границы собственной индивидуальности, то есть занятия некой универсальной позиции, принимающей во внимание суждение других.

Другими словами, если проект просвещения Канта — это проект прежде всего политический, то в его рамках должна быть не только решена проблема отношения граждан к действующей власти, но и обеспечена возможность их согласия друг с другом как свободно мыслящих существ, самостоятельно выбирающих собственное будущее. Именно эта задача и предполагает апелляцию к программе «Критики способности суждения», поскольку ее решение возможно только за счет обращения к «общему чувству», то есть способности исходить в своем суждении как бы из всеобщего человеческого разума и тем самым избегать иллюзий и предрассудков разума индивидуального (AA 05, S. 293; Кант, 2001, с. 379). При этом, как отмечает Кант, такая способность наличествует абсолютно у всех, чем обеспечивается возможность «всеобщей сообщаемости без посредства понятия» (Ibid., S. 295; Там же, с. 381). Другими словами, если суждения теоретического разума, оперирующего понятиями, всегда прове-

world and the current epoch; and on the other hand, it demands one be able to go beyond one's own individuality — that is, to take a universal stance and take into account the judgment of others.

In other words, if Kant's enlightenment project is first and foremost a political one, it should not only solve the problem of the attitude of citizens toward power, but enable them to come to an agreement with one another as freely thinking beings who independently choose their own future. This task requires turning to the programme of the *Critique of the Power of Judgment*, because it can be only accomplished by appealing to "common sense," that is, the ability to judge proceeding, as it were, from universal human reason, and thus to steer clear of the illusions and prejudices of individual reason (KU, AA 05, p. 293; Kant, 2000, p. 173). Kant stresses that absolutely everyone possesses this capacity, which ensures universal communicability "without the mediation of a concept" (KU, AA 05, p. 295; Kant, 2000, p. 175). In other words, while the judgments of theoretical reason deal with concepts that are always verifiable by experience, judgments based on common sense, which are not actually concepts or ideas but judgments based on intuition, make it possible to come to an agreement on how the ideals of the kingdom of freedom can be implemented in the world of nature (KU, AA 05, p. 178; Kant, 2000, p. 14). The task of implementing the enlightenment project thus ceases to be just a moral duty of a single individual and the space of the use of autonomous reason, and is enhanced by being perceived as the space of the use of *universal* reason. In this context, Andrew Benjamin (2012, p. 36) notes, public space becomes a "space of activity" and "[m]ore importantly, [...] an open space of activity": that is, space

ряемы, но при этом ограничены царством природы, а идеи практического разума достигают царства свободы, но принципиально не верифицируемы на опыте, то суждения на основе общего чувства, являющиеся, по сути, не понятиями, не идеями, а суждениями, обусловленными интуицией, позволяют прийти к согласию о том, как идеалы царства свободы могут быть воплощены в мире природы (*Ibid.*, S. 178; Там же, с. 97). Так задача по реализации проекта просвещения перестает быть просто нравственным долгом отдельного индивида и пространством приложения его автономного разума и обогащается представлением о ней как об определенном пространстве приложения разума всеобщего. В этом контексте, как отмечает А. Бенъямин, публичное пространство становится «пространством активности» и, «что еще более важно, открытым пространством активности» (Benjamin, 2012, p. 36), то есть таким, в котором «общественность» может действовать политически как некое единое целое, осуществляя в своем настоящем проект собственного будущего, и тем самым перманентно реактуализировать его как момент современности.

Следует также отметить, что, несмотря на то значение, которое Кант придавал усилиям индивида в процессе приближения к всемирно-гражданскому состоянию, он тем не менее полагал, что обществу в целом гораздо легче выйти из «состояния несовершеннолетия», чем отдельно взятому человеку (AA 08, S. 36; Кант, 2024в, с. 49). Как поясняет К. Свит, «скрытой посылкой» данного утверждения Канта является его концепция разума, который, «для того чтобы полностью развиться», нуждается не только в самодисциплине, но еще и в «диалоге» (Sweet, 2024, p. 68) или, в формулировке К. Делиджорджи, подлинно автономный разум может существовать только в «неизбежно социальном измерении критической саморефлексии» (Deligiorgi, 2002, p. 148). Мышление, которое будет соответствовать этому условию, Кант называет не только просвещенным, то есть свободным от предрассудков предшествующей эпохи, но и «широким», то есть застрахо-

within which the “community” can act politically as a single whole, implementing, in the present, the project of its own future and thus permanently re-actualising it as a moment of modernity.

It should also be noted that despite the importance Kant attached to the individual’s efforts in bringing about a world civil state, he felt that it was far easier for society to emerge from “the state of minority” as a whole than for a single individual to do so (*WA*, AA 08, p. 36; Kant, 1996, p. 17). Kristi Sweet (2024, p. 68) elaborates that the “hidden premise” of his Kantian proposition is “his conception of reason”, which, “in order fully to develop”, needs not only self-discipline, but also “dialogue”; or, as this is framed by Katerina Deligiorgi (2002, p. 148), truly independent reason can exist in an “irreducibly social dimension of critical self-reflection”. According to Kant, thinking that meets this condition is not only enlightened, i.e. free of the prejudices of the preceding epoch, but also “broad”, i.e. insured against the prejudice of self-love and the trap of logical egoism (*KU*, AA 05, p. 295; Kant, 2000, p. 175). It has to be noted that in Kant’s opinion, headlong following of the independent thinking maxim is fraught with the risk of falling victim to new prejudices, i.e. “prejudices based on self-love”, and the “logical egoism” (*Log*, AA 09, p. 80; Kant, 1992, p. 582) that accompanies it. As Kant explains in his *Logic*, such prejudices are preliminary judgments made without reflection, and are essentially products of merely mechanical work of reason (*Log*, AA 09, p. 76; Kant, 1992, p. 579). Thus, the “prejudice based on self-love” which underlies logical egoism is the opposite of the “prejudice of prestige” and stems from the erroneous proposition that in judgments about truth agreement with the judgments of others is superfluous (*ibid.*).

ванным от предрассудка себялюбия и ловушки логического эгоизма (AA 05, S. 295; Кант, 2001, с. 379). Здесь следует пояснить, что, по мнению Канта, безудержное следование максиме мыслить самостоятельно таит в себе риск появления новых предрассудков, а именно «предрассудков *себялюбия*» и сопутствующего ему «логического эгоизма» (AA 09, S. 80; Кант, 1994, с. 339). Как поясняет Кант в своей «Логике», подобные предрассудки являются предварительными суждениями, которые выносятся без всякой рефлексии и представляют собой результат лишь механической работы разума (Ibid., S. 76; Там же, с. 334). Так, «предрассудок себялюбия», лежащий в основании логического эгоизма, выступает противоположностью «предрассудку авторитета» и исходит из ошибочного положения, что в суждениях об истине согласие с суждениями других является для автономного разума избыточным (Ibid.; Там же).

При этом, как поясняет Н. Хинске, предрассудок логического эгоизма «словно дает Канту сигнал для изложения своего собственного взгляда на разум», а именно как на разум «общечеловеческий» (Хинске, 2007, с. 109). По его мнению, Кант в своей концепции «общечеловеческого разума» пытается соединить два момента: «универсальный размах человеческого разума» и его «конечность» (Там же, с. 111). Иными словами, с одной стороны, разум присущ всем, а с другой — он обременен различными пороками и недостатками познания, имеющимися у каждого в силу самой его человеческой природы. Поэтому перспектива восприятия мира с одной позиции, будь то позиция, сформированная предрассудками отдельно взятой группы людей или собственным эгоизмом, всегда остается перспективой природной, то есть такой, в которой отсутствуют всякая история и прогресс. Универсальная же позиция, допускающая соприсутствие других, открывает пространство для последовательной реализации в человеческой истории идеалов царства свободы. Поэтому, как отмечает Хинске, если способность соизмерять свои суждения с суждениями других является чуть

As Norbert Hinske (1998, p. 82) explains, the prejudice of logical egoism “seems to give a keyword to Kant to lay out his own view on reason”⁴, namely, as “universal human reason”⁵. He suggests that Kant, in his concept of “universal human reason”, tries to combine two elements: “the universal [...] sweep of human reason and its finiteness”⁶ (ibid., p. 84). Thus, on one hand, reason is something all people have, while, on the other hand, they are encumbered by the various vices and shortages of knowledge which everyone also has, owing to human nature. This is why a perspective on the world from one position, be it a position formed by the prejudices of a certain group of people or by individual egoism, always remains a natural perspective, i.e. one in which history and progress are non-existent. By contrast, the universal position which allows for the co-presence of others opens space for temporalised realisation of the ideals of the kingdom of freedom in human history. As such, Hinske writes, while the capacity to commensurate one’s judgments with those of others is just about the only guardrail against logical egoism, the need to share one’s thoughts with others is seen by Kant not simply as an idle indulgence, but as a “moral obligation”⁷; and freedom of publication and free use of public reason are natural rights as well as means of ensuring logical “pluralism” (ibid., p. 88). Thus, Kant not only defines the historical boundaries of his modernity, which is not yet “an enlightened age”, but already “an age of Enlightenment” (WA, AA 08, p. 40; Kant, 1996, p. 21), but tentatively marks the spatial

⁴ Cf. “Das genannte Vorurteil liefert Kant gleichsam das Stichwort, sein eigenes Verständnis von Vernunft auseinanderzusetzen.”

⁵ Cf. “allgemeine Menschenvernunft.”

⁶ Cf. “[...] die universelle [...] Spannweite der menschlichen Vernunft und ihre Endlichkeit.”

⁷ Cf. “die moralische Verpflichtung”.

ли не единственным гарантом защиты от логического эгоизма, то потребность сообщать о своих мыслях другим становится для Канта не просто досужим желанием, но «моральной *обязанностью*», а право на свободу публикаций и свободное применение публичного разума — естественным правом и средством обеспечения логического «плюрализма» (Там же, с. 114). Тем самым Кант не только задает исторические границы своей современности, понятой еще не как «просвещенная эпоха», но уже как «эпоха Просвещения» (AA 08, S. 40; Кант, 2024в, с. 53), но и определяет границы условно пространственные, указывая на определенное «место», в котором данная трансформация может состояться. Это место, где разворачивается критическое самоосмысление настоящего, есть, по мнению Канта, не что иное, как область «публичного» применения разума, поскольку именно в этом пространстве не только обеспечивается возможность свободно пользоваться собственным рассудком, но и подразумевается, что его использование способно привести к всеобщему согласию в вопросах об устройстве будущего гражданского общества.

Таким образом, концепция публичного разума, фундированная в концепции общего чувства, по сути, призвана функционировать как конкретный политический механизм, посредством которого автономный разум находит свое свободное выражение в мире, а нравственный долг перед будущими поколениями оказывается исполненным. В этом смысле, как отмечает А.Г. Погоняйло, человечеству для выхода из состояния несовершеннолетия никогда не достаточно просто автономии разума, или морали, но всегда требуется «практикуемая автономия разума» (Погоняйло, 2017, с. 59). Последняя реализуется в форме суждения, с помощью которого «мы», то есть сообщество свободных и мыслящих существ, определяем вместе, соответствует ли что-либо в нашей повседневной жизни всеобщему правилу, установленному разумом, или нет. Другими словами, именно благодаря публичному применению разума «читающая публика» может

boundaries, pointing to a certain “place” in which such transformation may occur. The place where critical self-cognition of the present unfolds is, according to Kant, the area of the “public” use of reason because not only is it the space that permits the free use of one’s reason, but it assumes that its use can bring about universal concord on the structure of future civil society.

Thus, the concept of public reason founded on the concept of common sense is essentially meant to function as a concrete political mechanism through which autonomous reason finds free expression in the world, and the moral duty to future generations is fulfilled. Aleksandr G. Pogonyaylo (2017, с. 59) comments that if humankind is to emerge from the state of minority, mere autonomy of reason or morality is never enough, and “practiced autonomy of reason” is required. The latter is realised through judgment when “we”, i.e. the community of free and thinking beings, together define whether or not something in our daily life conforms to the universal rule established by reason. To put it another way, it is thanks to the public use of reason that the “reading public” can act as a subject of political action; and the concept of common sense ensures the very possibility of such agency, since it brings about consensus within a wide spectrum of opinions.

Conclusion

Having successively analysed several aspects of Kant’s enlightenment project in the overall context of his critical philosophy, we are now in a position to outline his concept of the present as experience of modernity.

First, the experience of modernity in the framework of Kant’s enlightenment project

выступить в качестве полноценного субъекта политического действия, а концепция общего чувства обосновывает саму возможность подобной субъектности, поскольку благодаря ей в широком спектре различных мнений обеспечивается возможность согласия.

Заключение

Итак, последовательно проанализировав ряд сюжетов, позволивших рассмотреть проект просвещения Канта в общем контексте развиваемой им критической философии, мы можем очертить общий контур предложенного им понимания настоящего как опыта современности.

Во-первых, опыт современности в рамках кантовского проекта просвещения предстает как опыт критического восприятия реальности, в котором критика воспринимается прежде всего как самокритика разума, или как анализ его «пределов и размышление над ними» (Фуко, 2002, с. 352). При этом, как показала интерпретация, предложенная Фуко, подобная критика всегда имеет не только теоретическое, но и политическое значение, поскольку она всегда так или иначе включена в дискурс власти и способна не только обеспечить эпистемическую автономию разума в суждениях об истине, но и стать фундаментом для дальнейшего перехода к непосредственной политической практике. Так, разум, знающий границы своей применимости, может управлять собой, а значит, быть в полном смысле автономным и потому способным управлять другими. Иными словами, благодаря практике дисциплины разума всякое суждение, в том числе и суждение политического характера, может претендовать на истинность только в том случае, если оно основывается не на внешнем авторитете или авторитете традиции, а исключительно на эпистемической автономии познающего субъекта. Тем самым не только реализуется программа «Критики чистого разума» по проведению границ человеческого познания, но и задается специфическая политическая перспектива восприятия настоящего как свободного «века критики», противопоставленного находящемуся во власти внешнего авторитета догматическому прошлому.

is an experience of the critical perception of reality in which critique is seen, above all, as self-critique of reason, or as “analysing and reflecting upon limits” (Foucault, 1984, p. 45). As the interpretation proposed by Foucault has shown, such critique has not only theoretical but also political significance because it is always, in one way or another, part of the discourse of power, and can not only ensure epistemic autonomy of reason in judgments about truth, but also serve as a foundation for subsequent transitions to political practice. Thus, reason that knows the limits of its applicability can govern itself, and hence can be fully autonomous and capable of governing others. This means that, thanks to the practice of the discipline of reason, any judgment, including judgments of a political character, can claim to be true only if it is based not on external authority or the authority of tradition, but exclusively on the epistemic autonomy of the cognising subject. This not only fulfils the programme of the *Critique of Pure Reason* for marking the limits of human knowledge, but offers a specific political perspective on the present as a free “age of criticism”, in contrast to the empowered external authority of the dogmatic past.

Second, the experience of modernity is situated within a certain historical perspective based on Kant’s faith in the possibility of the moral progress of humanity, and his implying the existence of a universal world historical task of creating a just civil society. This goal, according to Kant, can be achieved not through revolutionary transformations, but through prolonged political practice which calls not only for the epistemic authority of reason, but also for moral autonomy, specifically its civil aspect manifested in the form of a sense of duty

Во-вторых, опыт современности предстает включенным в контекст определенной исторической перспективы, основанной на вере Канта в возможность морального прогресса человечества и предполагающей наличие универсальной всемирно-исторической задачи по созданию справедливого гражданского общества. При этом достижение подобной цели является, с точки зрения Канта, результатом не революционных преобразований, а длительной политической практики, возможностью которой обусловлена не только эпистемической автономией разума, но и автономией моральной, а именно ее гражданским аспектом, проявляющимся в форме чувства уважения к долгу, вынуждающего человека испытывать ответственность за судьбу будущих поколений и исходить во всяком действии не из внешних обстоятельств, а исключительно из соображений всеобщего блага. Тем самым в рамках проекта просвещения Канта реализуется программа «Критики практического разума», требующей расширения границ, установленных разумом теоретическим, за счет перехода в сферу повседневной политической практики, а опыт восприятия современности отдельным индивидом предстает как опыт героизации настоящего, в котором последнее понимается как задача, требующая от человека решительных действий для реализации в рамках текущего исторического момента проекта лучшего будущего.

В-третьих, опыт современности является опытом пребывания в особом публичном пространстве, в котором за счет апелляции к общему чувству как средству реализации способностей надындивидуального человеческого разума происходит нивелирование рисков, вызванных естественной склонностью отдельных индивидов к логическому эгоизму, и обеспечивается возможность политической субъектности нарождающегося гражданского общества. Так в рамках кантовского проекта просвещения реализуется программа «Критики способности суждения» как специфической области знания, выступающей в качестве медиатора между разумом отдельного индивида и разумом универсальным, носителем которого яв-

which commands a person to be responsible for the fate of future generations and to proceed, in every action, not from external circumstances, but solely out of consideration for the common good. Thereby Kant's enlightenment project implements the programme of the *Critique of Practical Reason* that calls for the broadening of the boundaries set by theoretical reason through a transition to the sphere of daily political practice, and the perception of reality by a single individual becomes the experience of the heroisation of the present in which the latter is perceived as a task that demands resolute actions to realise the project of a better future in the current historical moment.

Third, the experience of modernity is presented as the experience of being in a special public space in which the appeal to common sense is a means of bringing out the capacity of supra-individual human reason, risks created by the natural tendency of certain individuals toward logical egoism are neutralised, and in which the emerging civil society acquires political agency. Thus, the Kantian enlightenment project implements the programme of the *Critique of the Power Judgment* as a specific area of knowledge which mediates between the reason of the individual, and universal reason, of which the educated public is the bearer. Regardless of whether the power of judgment is applied to matters of theoretical knowledge, ethical, or political questions, in every case the tribunal for it can only be the inter-subject community which bases its judgments exclusively on the principles of universal judgment. This makes it possible to take into account the judgments of others in order to adjust one's own, and contributes to the perception of modern experience as a special, socio-political space open to free dialogue.

ляется образованная публика. Независимо от того, применяется ли способность суждения к вопросам теоретического познания, к вопросам этического или политического порядка, в каждом случае трибуналом для нее может выступать только intersubjective сообщество, апеллирующее в своих суждениях исключительно к принципам универсального разума. Тем самым обеспечивается возможность принимать во внимание суждения других для корректировки своих собственных и формируется восприятие опыта современности как особого социально-политического пространства, открытого для свободного диалога.

Таким образом, проследовав по намеченному Фуко пути интерпретации, мы вполне можем утверждать, что предложенный Кантом проект просвещения по сути своей являлся проектом не только и не столько критическим, сколько практическим, а точнее, политическим. Другими словами, аккумулируя в себе различные аспекты критической философии Канта, он не только предлагал программу по переосмыслению сущности и границ человеческого знания, но и обосновывал возможность постепенного перераспределения ролей в структуре властных отношений. Повзрослевшему человечеству требовалось осознать себя как некое «мы», знающее пределы собственного разума и потому имеющее полное право на управление самим собой во всех сферах жизни, в том числе и в сфере политической. Критическая философия Канта выступила своеобразным инструментарием, благодаря которому эта амбициозная задача была впервые сформулирована в определенной исторической перспективе «века Просвещения», а выраженное в его рамках восприятие современности предстает и по сей день как опыт существования в особом историческом пространстве, открытом не только для критики, но и для действий и диалога.

Статья подготовлена при финансовой поддержке РФФ, проект № 24-18-00895 «Концептуализация современности в философском дискурсе», <https://rscf.ru/project/24-18-00895/>.

Thus, after following the path of interpretation charted by Foucault, we can safely say that Kant's project of enlightenment was essentially not solely or largely critical, but *practical* (or, more precisely, *political*). In other words, in accumulating different aspects of Kant's critical philosophy, it not only offered a programme for rethinking the essence and boundaries of human knowledge, but grounded the possibility of the gradual redistribution of roles in the structure of power relations. Mature humanity needed to become conscious of itself as a "we" which knows the limits of its reason and is therefore entitled to govern itself in all spheres of life, including the political sphere. Kant's critical philosophy provided a kind of toolkit, thanks to which this ambitious task was first formulated as a concrete historical perspective on "the age of Enlightenment", and the perception of modernity it expressed is, to this day, viewed as the experience of existing in a special historical space open not only to criticism, but also to action and dialogue.

The article was financial supported by the Russian Science Foundation, project № 24-18-00895 "Conceptualization of the Modernity in the Philosophical Discourse", <https://rscf.ru/project/24-18-00895/>.

References

- Arendt, H., 1992. *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Benjamin, A., 2012. Towards an Affective Structure of Subjectivity. Notes on Kant's "An Answer to the Question: What is the Enlightenment?" *Parallax*, 18(4), pp. 26-41. <https://doi.org/10.1080/13534645.2012.714550>.
- Chance, B. A., 2015. Kant and the Discipline of Reason. *European Journal of Philosophy*, 23(1), pp. 87-110. <https://doi.org/10.1111/ejop.12064>.

Список литературы

Арендт Х. Лекции по политической философии Канта. СПб. : Наука, 2011.

Дмитриева Н. А., Зильбер А. С., Чалый В. А. и др. Этика Канта в контексте Просвещения. Обзор XII Кантовских чтений (Калининград, 21–25 апреля 2019 г.) // Кантовский сборник. 2019. Т. 38, № 4. С. 101–118. <http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2019-4-5>.

Дьяков А. В. Мишель Фуко и его время. СПб. : Алетейя, 2010.

Кант И. Логика // Собр. соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994. Т. 8. С. 266–399.

Кант И. Критика способности суждения // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Ками, 2001. Т. 4. С. 69–833.

Кант И. Критика чистого разума. 1-е изд. // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Ками, 2006. Т. 2, ч. 2.

Кант И. Антропология в прагматическом отношении // Соч. по антропологии, философии политики и философии религии : в 3 т. Калининград : Изд-во БФУ им. И. Канта, 2024а. Т. 1. С. 162–397.

Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Соч. по антропологии, философии политики и философии религии : в 3 т. Калининград : Изд-во БФУ им. И. Канта, 2024б. Т. 2. С. 31–48.

Кант И. Ответ на вопрос: что такое Просвещение? // Соч. по антропологии, философии политики и философии религии : в 3 т. Калининград : Изд-во БФУ им. И. Канта, 2024в. Т. 2. С. 48–56.

Кант И. Спор факультетов // Соч. по антропологии, философии политики и философии религии : в 3 т. Калининград : Изд-во БФУ им. И. Канта, 2024г. Т. 2. С. 250–362.

Кант И. Что значит ориентироваться в мышлении? // Соч. по антропологии, философии политики и философии религии : в 3 т. Калининград : Изд-во БФУ им. И. Канта, 2024д. Т. 2. С. 97–114.

Круглов А. Н. Кантовское понятие просвещения и его альтернативы // Кантовский сборник. 2023. Т. 42, № 2. С. 16–39. <http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2023-2-2>.

Межуев Б. В. «Консервативное просвещение» как «героизация настоящего» // Кантовский сборник. 2023. Т. 42, № 3. С. 130–158. <http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2023-3-6>.

Погоняло А. Г. Мышление и созерцание. Материалы к лекциям по истории философии. СПб. : Наука, 2017.

Соболева М. Е. Антиномия политического разума. Размышления по поводу статьи Канта «Ответ на вопрос: что такое Просвещение» // Кантовский сборник. 2014. № 3. С. 40–50. <http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2014-3-3>.

Cohen, A., 2021. Kant on Epistemic Autonomy. In: C. Serck-Hanssen and B. Himmelfmann, eds. 2021. *The Court of Reason: Proceedings of the 13th International Kant Congress*. Berlin: De Gruyter, pp. 687-696. <https://doi.org/10.1515/9783110701357-064>.

Deligiorgi, K., 2002. Universality, Publicity, and Communication: Kant's Conception of Reason. *European Journal of Philosophy*, 10(2), pp. 143-159. <https://doi.org/10.1111/1468-0378.00153>.

Dmitrieva, N. A., Zilber, A. S., Chaly, V. A., Kiselev, A.S. and Bonadyseva, P.R., 2019. Kant's Ethics in the Context of the Enlightenment. Report of the 12th Kant Readings Conference (Kaliningrad, 21-25 April 2019). *Kantian Journal*, 38(4), pp. 101-118. <http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2019-4-5>.

Dyakov, A. V., 2010. *Mishel Fuko i ego vremya [Michel Foucault and His Time]*. St Petersburg: Aleteya. (In Rus.)

Ferrone, V., 2015. *The Enlightenment: History of an Idea*. Translated by E. Tarantino. Princeton: Princeton University Press.

Foucault, M., 1984. What is Enlightenment? In: P. Rabinow, ed. 1984. *The Foucault Reader*. New York: Pantheon Books, pp. 32-50.

Foucault, M., 1986. Kant on Enlightenment and Revolution. *Economy and Society*, 15(1), pp. 88-96. <https://doi.org/10.1080/03085148600000016>.

Foucault, M., 2007. What is Critique? Translated by L. Hochroth. In: M. Foucault, 2007. *The Politics of Truth*. Edited by S. Lotringer, introduction by J. Rajchman. Los Angeles, CA: Semiotext(e), pp. 41-81.

Foucault, M., 2011. *The Government of Self and Others: Lectures at the College de France, 1982–1983*. Translated by G. Burchell. New York: Palgrave Macmillan.

Hendricks, C., 2008. Foucault's Kantian Critique: Philosophy and the Present. *Philosophy & Social Criticism*, 34(4), pp. 357-382. <https://doi.org/10.1177/0191453708088509>.

Hinske, N., 1998. *Zwischen Aufklärung und Vernunftkritik: Studien zum Kantschen Logikcorpus*. Suttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog.

Kant, I., 1991a. *The Contest of Faculties*. In: I. Kant, 1991. *Political Writings*. Edited by H. Reiss. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 176-191.

Kant, I., 1991b. What is Orientation in Thinking? In: I. Kant, 1991. *Political Writings*. Edited by H. S. Reiss. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 237-249.

Kant, I., 1992. The Jäsche Logic. In: I. Kant, 1992. *Lectures on Logic*. Edited by J. M. Young. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 521-643.

Старцева А., Сабанов А. О. Иммануил Кант и «новое Просвещение». Обзор международной научной конференции // Кантовский сборник. 2023. Т. 42, № 1. С. 132–145. <http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2023-1-7>.

Фуко М. Что такое Просвещение? / пер. с фр. С. Ч. Офертаса ; под ред. Б. М. Скуратова // Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. М. : Праксис, 2002. С. 335–359.

Фуко М. Управление собой и другими. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1982–1983 учебном году / пер. с фр. А. В. Дьякова. СПб. : Наука, 2011.

Хинске Н. Между Просвещением и критикой разума. Этюды о корпусе логических работ Канта; Без примечаний: афоризмы / пер. с нем. под ред. Н. В. Мотрошиловой. М. : Культурная революция, 2007.

Benjamin A. Towards an Affective Structure of Subjectivity. Notes on Kant's "An Answer to the Question: What is the Enlightenment?" // Parallax. 2012. Vol. 18, № 4. P. 26–41. <https://doi.org/10.1080/13534645.2012.714550>.

Chance B. A. Kant and the Discipline of Reason // European Journal of Philosophy. 2015. Vol. 23, № 1. P. 87–110. <https://doi.org/10.1111/ejop.12064>.

Cohen A. Kant on Epistemic Autonomy // The Court of Reason : Proceedings of the 13th International Kant Congress / ed. by C. Serck-Hanssen, B. Himmelmann. Berlin : De Gruyter, 2021. P. 687–696. <https://doi.org/10.1515/9783110701357-064>.

Deligiorgi K. Universality, Publicity, and Communication: Kant's Conception of Reason // European Journal of Philosophy. 2002. Vol. 10, № 2. P. 143–159. <https://doi.org/10.1111/1468-0378.00153>.

Ferrone V. The Enlightenment: History of an Idea / transl. by E. Tarantino. Princeton : Princeton University Press, 2015.

Foucault M. What is Enlightenment? // The Foucault Reader / ed. by P. Rabinow. N.Y. : Pantheon Books, 1984. P. 32–50.

Foucault M. Kant on Enlightenment and Revolution // Economy and Society. 1986. Vol. 15, № 1. P. 88–96. <https://doi.org/10.1080/03085148600000016>.

Foucault M. What is Critique // The Politics of Truth / ed. by S. Lotringer. Los Angeles : Semiotext(e), 2007. P. 41–83.

Hendricks C. Foucault's Kantian Critique: Philosophy and the Present // Philosophy & Social Criticism. 2008. Vol. 34, № 4. P. 357–382. <https://doi.org/10.1177/0191453708088509>.

Kant, I., 1996. An Answer to the Question: What Is Enlightenment? (1784). In: I. Kant, 1996. *Practical philosophy*. Translated and edited by M. J. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 15-22.

Kant, I., 1998. *Critique of Pure Reason*. Edited and translated by P. Guyer. Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, I., 2000. *Critique of the Power of Judgment*. Translated by P. Guyer and E. Matthews. Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, I., 2007a. *Anthropology from a Pragmatic Point of View*. In: I. Kant, 2007. *Anthropology, History, and Education*. Edited by R. B. Louden and G. Zöllner. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 227-430.

Kant, I., 2007b. Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim. In: I. Kant, 2007. *Anthropology, History, and Education*. Edited by G. Zöllner and R. B. Louden; translated by A. W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 107-120.

Koselleck, R., 1985. *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*. New York: Columbia University Press.

Krouglov, A. N., 2023. Kant's Concept of Enlightenment and Its Alternatives. *Kantian Journal*, 42(2), pp. 16-39. <http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2023-2-2>.

McQuillan, C., 2012. Beyond the Limits of Reason: Kant, Critique and Enlightenment. In: K. de Boer and R. Sonderegger, eds. 2012. *Conceptions of Critique in Modern and Contemporary Philosophy*. Basingstoke, Hampshire & New York: Palgrave Macmillan, pp. 66-83.

Mezhuev, B. V., 2023. "Conservative Enlightenment" as "Heroisation of the Present". *Kantian Journal*, 42(3), pp. 130-158. <http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2023-3-6>.

Pogonyailo, A. G., 2017. *Myshlenie i sozertsanie. Materialy k lektsiiam po istorii filosofii [Thinking and Contemplation. Materials for the Lectures on the History of Philosophy]*. St Petersburg: Nauka. (In Rus.)

Schmidt, J., 2011. Misunderstanding the Question: 'What is Enlightenment?': Venturi, Habermas, and Foucault. *History of European Ideas*, 37(1), pp. 43-52. <https://doi.org/10.1016/j.histeuroideas.2010.08.002>.

Soboleva, M. E., 2014. The Antinomy of Political Reason. Some Deliberations on Kant's "Answer to the Question: What Is Enlightenment?" *Kantian Journal*, 3(49), pp. 40-50. (In Rus.) <http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2014-3-3>.

Koselleck R. Futures Past: On the Semantics of Historical Time / transl. by K. Tribe. N.Y. : Columbia University Press, 1985.

McQuillan C. Beyond the Limits of Reason: Kant, Critique and Enlightenment // Conceptions of Critique in Modern and Contemporary Philosophy / ed. by K. de Boer, R. Sonderegger. Basingstoke, Hampshire ; N.Y. : Palgrave Macmillan, 2012. P. 66–83.

Schmidt J. Misunderstanding the Question: ‘What is Enlightenment?’: Venturi, Habermas, and Foucault // History of European Ideas. 2011. Vol. 37, № 1. P. 43–52. <https://doi.org/10.1016/j.histeuroideas.2010.08.002>.

Sweet K. Kant on Free Speech: Criticism, Enlightenment, and the Exercise of Judgement in the Public Sphere // Kantian Review. 2024. Vol. 29, № 1. P. 61–80. <https://doi.org/10.1017/S136941542300047X>.

Venturi F. Utopia and Reform in the Enlightenment. Cambridge : Cambridge University Press, 1971.

Об авторе

Алексей Геннадиевич Корниенко, кандидат философских наук, Институт философии, Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия.

E-mail: akornienko@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0009-0001-7555-671>

Для цитирования:

Корниенко А. Г. Опыт современности в кантовской перспективе // Кантовский сборник. 2025. Т. 44, № 4. С. 92–117.

<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2025-4-4>

© Корниенко А. Г., 2025.

Startseva, A. and Sabanov, A. O., 2023. Immanuel Kant and the “New Enlightenment”. International Conference Report. *Kantian Journal*, 42(1), pp. 132-145. <http://dx.doi:10.5922/0207-6918-2023-1-7>.

Sweet, K., 2024. Kant on Free Speech: Criticism, Enlightenment, and the Exercise of Judgement in the Public Sphere. *Kantian Review*, 29(1), pp. 61-80. <https://doi.org/10.1017/S136941542300047X>.

Venturi, F., 1971. *Utopia and Reform in the Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press.

The author

Dr Aleksey G. Kornienko, Institute of Philosophy, St. Petersburg State University, St. Petersburg, Russia.

E-mail: akornienko@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0009-0001-7555-671>

To cite this article:

Kornienko, A. G., 2025. The Experience of Modernity from the Kantian Perspective. *Kantian Journal*, 44(4), pp. 92-117.

<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2025-4-4>

© Kornienko A. G., 2025.



ПРЕДСТАВЛЕНО ДЛЯ ВОЗМОЖНОЙ ПУБЛИКАЦИИ В ОТКРЫТОМ ДОСТУПЕ В СООТВЕТСТВИИ С УСЛОВИЯМИ ЛИЦЕНЗИИ CREATIVE COMMONS ATTRIBUTION (CC BY) ([HTTP://CREATIVECOMMONS.ORG/LICENSES/BY/4.0/](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/))



SUBMITTED FOR POSSIBLE OPEN ACCESS PUBLICATION UNDER THE TERMS AND CONDITIONS OF THE CREATIVE COMMONS ATTRIBUTION (CC BY) LICENSE ([HTTP://CREATIVECOMMONS.ORG/LICENSES/BY/4.0/](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/))

УДК 1(091)

ТРАНСФОРМАЦИЯ НЕОКАНТИАНСКОЙ ТЕОРИИ ВОСПРИЯТИЯ В РУССКОЙ ФИЗИОЛОГИИ: СЕЧЕНОВ И ГЕЛЬМГОЛЬЦ

С. А. Фуэнтес Гонсалес¹

В статье исследуются точки пересечения физиологии и философии середины – второй половины XIX в. на примере того, как Г. фон Гельмгольц и И. М. Сеченов переосмыслили кантовскую теорию восприятия. Оба физиолога стремились обосновать познание в эмпирических процессах, связывая физиологию органов чувств с гносеологическим исследованием. Гельмгольц объяснял восприятие посредством гипотезы бессознательных умозаключений – аналогической модели, вдохновленной научным методом объяснения и делавшей пространственное представление постижимым. Сеченов, в свою очередь, выработал реалистически-материалистическую альтернативу, переопределив объективность через сенсомоторную координацию. Его понятие мышечного чувства – непрерывного, часто неосознаваемого восприятия мышечной активности – служило физиологическим субстратом пространственно-временного синтеза. Переводя условия восприятия в измеримые рефлекторные механизмы, Сеченов переносил вопросы, традиционно принадлежавшие философии, в область экспериментальной физиологии. Методологически исследование сочетает текстуальный анализ с концептуальной реконструкцией, прослеживая преемственность ключевых гносеологических понятий в физиологии, психологии и философии. В анализ также включено рассмотрение параллельной переформулировки гипотезы бессознательных умозаключений у Вильгельма Вундта в рамках его раннего философского проекта, что позволяет определить позицию Сеченова на пересечении этих направлений. Обоснован тезис о том, что труды Сеченова представляют собой самобытный вклад в проект натурализации познания XIX в.: они связывают телодвижение с

¹ Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Россия, 236041, Калининград, ул. Александра Невского, д. 14.

Поступила в редакцию: 02.06.2025 г.
doi: 10.5922/0207-6918-2025-4-5

TRANSFORMATION OF NEO-KANTIAN PERCEPTION THEORY IN RUSSIAN PHYSIOLOGY: SECHENOV AND HELMHOLTZ

S. A. Fuentes González¹

This article investigates the intersections between physiology and philosophy from the mid- to late nineteenth century by examining how Hermann von Helmholtz and Ivan M. Sechenov reinterpreted the Kantian theory of perception. Both physiologists sought to ground cognition in empirical processes, linking sensory physiology with epistemological inquiry. Helmholtz explained perception through the hypothesis of ‘unconscious inferences’, an analogical model inspired by scientific explanation that rendered spatial representation intelligible. Sechenov, in turn, developed a realist – materialist alternative, redefining objectivity in terms of sensorimotor coordination. His concept of the muscular sense – an ongoing, often unconscious awareness of muscular activity – served as the physiological substrate for spatial and temporal synthesis. By translating the conditions of perception into measurable reflex mechanisms, Sechenov relocated questions traditionally reserved for philosophy into the domain of experimental physiology. Methodologically, the study combines textual analysis with conceptual reconstruction, tracing the continuity of key epistemological notions across physiology, psychology, and philosophy. The analysis further considers Wilhelm Wundt’s parallel formulation of the hypothesis of unconscious inferences within his early philosophical project, situating Sechenov’s position at the crossroads of these developments. The study argues that Sechenov’s work represents a distinctive contribution to the nineteenth-century project of naturalizing cognition: it links bodily movement with perceptual synthesis,

¹ Immanuel Kant Baltic Federal University (IKBFU).
14 Aleksandra Nevskogo st., Kaliningrad, 236041, Russia.
Received: 02.06.2025.
doi: 10.5922/0207-6918-2025-4-5

перцептивным синтезом, показывая, как физиология действия и ощущения может служить эмпирическим основанием теории сознания.

Ключевые слова: кантовская гносеология, физиологическое неокантианство, Гельмгольц, Сеченов, Вундт, бессознательное умозаключение, мышечное чувство

Введение

В середине XIX в. в России пересечение экспериментальной физиологии и философского исследования породило своеобразный интеллектуальный ландшафт. На этом этапе русские мыслители не просто заимствовали научные и философские модели, разработанные в Европе, — они активно их перерабатывали, создавая оригинальные конфигурации, укорененные в местных гносеологических и культурных условиях. Среди этих фигур центральное место занимает Иван Михайлович Сеченов (1829–1905). Получив образование в лабораториях Германа фон Гельмгольца, Карла Людвиг и Эмиля Генриха Дюбуа-Реймона в 1856–1860 гг., Сеченов привез в Россию не только экспериментальную строгость, но и целый комплекс гносеологических напряжений, которые позднее переработал в собственной концептуальной системе. Его более поздние работы, долгое время считавшиеся популярными или вторичными, отражают проблематику, пересекающуюся с неокантианством и философскими основаниями научной психологии, — аспект, который до сих пор почти не привлекал внимание исследователей.

Интеллектуальное становление Сеченова в значительной степени было определено его личными и академическими отношениями с Г. фон Гельмгольцем. В апреле 1859 г., завершив обучение в Вене под руководством К. Людвиг, Сеченов переехал в Гейдельберг, чтобы работать в физиологической лаборатории Гельмгольца, где его исследования в области физиологической оптики привели к открытию флуоресценции прозрачных сред глаза (Григорьян, 2004, с. 22). Его успехи заслужили уважение Гель-

demonstrating how the physiology of action and sensation could provide an empirical foundation for theories of mind.

Keywords: Kantian epistemology, physiological Neo-Kantianism, Helmholtz, Sechenov, Wundt, unconscious inference, muscular sense

Introduction

In mid-nineteenth-century Russia, the convergence of experimental physiology and philosophical inquiry produced a distinctive intellectual landscape. At this juncture, Russian thinkers did not merely adopt the scientific and philosophical models developed in Europe; they actively reworked them, generating original configurations rooted in local epistemic and cultural conditions. Among these figures, Ivan Mikhailovich Sechenov (1829–1905) occupies a pivotal place. Trained in the laboratories of Hermann von Helmholtz, Karl Ludwig, and Du Bois-Reymond (1856–1860), Sechenov brought back to Russia not only experimental rigour but also a set of epistemological tensions that he would later reformulate within his own conceptual system. His later writings — long dismissed as popular or derivative — reflect concerns that intersect with Neo-Kantianism and the philosophical foundations of scientific psychology, an aspect largely neglected in the secondary literature.

Sechenov's intellectual trajectory was significantly shaped by his personal and academic relationship with Hermann von Helmholtz. In April 1859, after completing a period of study in Vienna under Karl Ludwig, Sechenov moved to Heidelberg to work in Helmholtz's physiological laboratory, where his research in physiological optics led to the discovery of the fluorescence of the transparent ocular media (Grigorian, 2004, p. 22). His performance earned Helmholtz's

мгольца, о чем Людвиг позднее сообщал в частной переписке (Grigoriev, Grigorian, 2007, p. 24).

Хотя Гельмгольц не относится к неокантианцам в узком смысле, то есть не является представителем ни Марбургской, ни Баденской школы, его принято рассматривать как предтечу неокантианства в более широком смысле. Его философское значение заключается прежде всего в формулировке теории познания, основанной на экспериментальной физиологии. Как метко заметил Ф. А. Ланге, «физиология органов чувств есть развитое и исправленное кантианство» (Ланге, 1900, с. 252). Этот подход положил начало так называемому *физиологическому неокантианству*, в котором априорное трактуется не как формальное условие, а как материально воплощенное в структуре и функции органов чувств. Попытка Гельмгольца переосмыслить кантовскую теорию априорного, локализуя ее в бессознательных умозаклчениях нервной системы, стала решающим шагом в философском осмыслении физиологии и натурализации познания.

Подобно Гельмгольцу, Сеченов стремился обосновать познание в физиологии ощущений и движений, выражая этот подход через концептуальные рамки рефлекторной физиологии. В случае Сеченова эта программа постепенно развивалась в сторону своеобразного физиологического реализма, при котором проблема объективности переносилась с трансцендентальных структур на сенсомоторное взаимодействие, то есть на динамическую связь между сенсорным вводом и моторным ответом, в которой и конституируется восприятие. Как отмечает Д. Стейла, «Гельмгольц был, несомненно, [его] настоящим “наставником”: прямо – в физиологии, косвенно – в психологии» (Steila, 1991, p. 112). Тогда как Гельмгольц сохранял отдельные черты трансцендентального идеализма (Heidelberger, 1993; 2018), Сеченова характеризуют как отошедшего от метафизических установок и стремившегося к целостному пониманию психических и нервных функций, которое отвергало как дуализм, так и эпифеноменализм (Ярошевский, 1980,

respect, as Ludwig later reported in private correspondence (Grigoriev and Grigorian, 2007, p. 24).

Although Hermann von Helmholtz is not regarded as a Neo-Kantian in the narrow sense – i.e., as a representative of either the Marburg or Baden schools – he is recognised as a forerunner of Neo-Kantianism in the broader sense. His philosophical significance lies especially in the articulation of a theory of knowledge based on experimental physiology. As Friedrich Albert Lange (2010, p. 202) famously put it, “the physiology of the sense organs is developed or corrected Kantianism”. This approach gave rise to the so-called *physiological Neo-Kantianism*, in which the *a priori* is interpreted not as a formal condition, but as materially embodied in the structure and function of the sensory organs. Helmholtz’s attempt to reconfigure Kant’s theory of the *a priori* by locating it within the unconscious inferences of the nervous system represented a decisive step in the philosophical reflection on physiology and the naturalization of cognition.

Sechenov, like Helmholtz, sought to ground cognition in the physiology of sensation and movement, articulating this approach through the conceptual framework of reflex physiology. In Sechenov’s case, this programme evolved toward a distinctive form of physiological realism, shifting the problem of objectivity from transcendental structures to sensorimotor interaction; that is, the dynamic coupling of sensory input and motor response through which perception is constituted. As Daniela Steila (1991, p. 112) notes, “Helmholtz was undoubtedly [his] real ‘master’, directly in physiology, indirectly in psychology”. While Helmholtz retained traces of transcendental idealism (Heidelberger, 1993; 2018), Sechenov has been characterized as departing from

с. 239–240). Его попытка объединить физиологию и психологию развивалась параллельно с проектом Вильгельма Вундта, который также работал в лаборатории Гельмгольца и перенес то же теоретическое стремление в формирующуюся дисциплину психологии. Если Вундт создавал логико-психологическую модель восприятия и умозаключения, то Сеченов переосмысливал проблему объективности через физиологию рефлексов и движений. Однако обоих объединяла более широкая цель — показать, как сенсорные процессы порождают представление внешнего мира.

Статья посвящена тому, как кантовская теория восприятия была усвоена и переосмыслена в русской интеллектуальной среде через концептуальные рамки Гельмгольца и Сеченова — в диалоге с параллельной формулировкой Вундта. В исследовании выдвигается тезис о том, что понятие мышечного чувства у Сеченова представляет собой материалистическую переработку кантовской чувственности — своего рода физиологическую эпистемологию, в которой познание возникает не из трансцендентального синтеза, а из телесной координации. Прослеживая генеалогию ключевых гносеологических понятий — объективности, синтеза, бессознательного умозаключения и мышечного чувства — через физиологическое кантианство Гельмгольца, рефлекторную теорию Сеченова и раннюю психологию Вундта, автор показывает, что Сеченов не является изолированной фигурой русского позитивизма, а включен в более широкий — европейский — процесс преобразования соотношения между философией и физиологией. В этом контексте то, что обычно представляется как чисто западное развитие, оказывается неотделимым от гибридных и периферийных течений, сформировавших его траекторию, что выявляет самобытный вклад русской мысли в формирование оснований научной психологии.

Во первом разделе статьи раскрывается положение Сеченова на границе философии и физиологии, анализируется его методологический отказ от спекулятивной метафизики

metaphysical commitments, moving towards an integrated account of mental and neural functions that rejected both dualism and epiphenomenalism (Yaroshevskii, 1980, pp. 239-240). His attempt to unite physiology and psychology also unfolded in parallel with that of Wilhelm Wundt, who, likewise trained in Helmholtz's laboratory, carried the same theoretical impulse into the emerging discipline of psychology. While Wundt elaborated a logical-psychological model of perception and inference, Sechenov reformulated the question of objectivity through the physiology of reflexes and movement. Both, however, shared the broader aim of explaining how sensory processes yield the representation of an external world.

This article examines how Kant's theory of perception was received and transformed within the Russian intellectual context through the Helmholtz–Sechenov conceptual framework, in dialogue with Wundt's parallel formulation. It argues that Sechenov's notion of the *muscular sense* constitutes a materialist reworking of Kantian sensibility — a physiological epistemology in which cognition arises from bodily coordination rather than transcendental synthesis. By tracing the lineage of key epistemological concepts — objectivity, synthesis, unconscious inference, and muscular sense — across Helmholtz's physiological Kantianism, Sechenov's reflex theory, and Wundt's early psychology, the study situates Sechenov not as an isolated figure of Russian positivism but as part of a broader European transformation in the relation between philosophy and physiology. In this light, what is often framed as a purely Western development appears inseparable from the hybrid and peripheral currents that shaped its trajectory, revealing the distinctive contribution of Russian thought to the foundations of scientific psychology.

и переопределение философского исследования в рамках эмпирической науки. Во второй части прослеживается гносеологическое развитие его рефлекторной теории — от «Рефлексов головного мозга» до более философски ориентированных эссе 1890-х гг., что позволяет показать, как модель рефлекса превратилась в физиологическую теорию познания. Третья часть обращена к представлению Гельмгольца об объективности и его гипотезе бессознательных умозаключений. Здесь рассматривается, как Сеченов осваивал эти идеи в сопоставлении с параллельно развивавшимся ранним философско-психологическим проектом Вундта. Наконец, в четвертой части анализируется понятие мышечного чувства как физиологического аналога кантовского синтеза. Показано, как этот концепт переопределяет соотношение тела и познания и представляет собой самобытный вклад в проект натурализации кантовской теории чувственности XIX в.

1. Сеченов как физиолог-философ

Сеченов занимает рубежное место между физиологией XIX в. и зарождавшейся наукой о психике. Его экспериментальные исследования дыхания, обмена веществ и нервно-мышечного контроля, прежде всего открытие центрального торможения, позволили переосмыслить нервную систему как динамическую саморегулирующуюся сеть, а не как механический проводник рефлексов (Stuart et al., 2014). Как отмечают А. И. Григорьев и Н. А. Григорьян, это открытие «пролило новый свет на закономерности регуляции жизнедеятельности организмов» (Grigoriev, Grigorian, 2007, p. 20). Хотя Сеченов не создал целостной теории психологической эволюции, его исследования указывали на непрерывность между элементарными физиологическими процессами и высшими психическими функциями (Kofler, 2007; Ярошевский, 1980). Тем самым он заложил основы интегрального понимания поведения, в котором ощущение и движение образуют неразделимые аспекты единой функциональной си-

The first section outlines Sechenov's position between philosophy and physiology, examining his methodological rejection of speculative metaphysics and his redefinition of philosophical inquiry within the framework of empirical science. The next section traces the epistemological development of his reflex theory, from *Reflexes of the Brain* to the more philosophically oriented essays of the 1890s, showing how the reflex model evolved into a physiological theory of knowledge. Section 3 turns to Helmholtz's conception of objectivity and his hypothesis of unconscious inferences, situating Sechenov's engagement with these ideas in relation to Wundt's parallel formulation in his early philosophical and psychological project. The fourth and final section examines Sechenov's notion of the muscular sense as a physiological analogue of Kantian synthesis, showing how this concept redefines the relation between body and cognition, offering a distinctive contribution to the nineteenth-century project of naturalizing the Kantian theory of sensibility.

1. Sechenov as Physiologist-Philosopher

Sechenov stands at the turning point between nineteenth-century physiology and the emerging science of psychology. His experimental work on respiration, metabolism, and neuromuscular control — above all, his discovery of central inhibition — redefined the nervous system as a dynamic, self-regulating network rather than a mere conduit of reflexes (Stuart et al., 2014). As Grigoriev and Grigorian (2007, p. 20) note, this finding “shed new light on the regulation of the life activity of organisms”. Though Sechenov never constructed a full theory of psychological evolution, his investigations pointed to the continuity between elementary physiological processes and higher mental functions (Kofler, 2007; Yaroshevskii, 1980). He thus laid the groundwork for an integrated

стемы. Эта ориентация была одновременно и теоретической, и институциональной. Как подчеркивал М. Г. Ярошевский, нейрофизиология XIX в. может быть разделена на три национальные школы: «В Германии господствовал физико-химический подход... Во Франции главное внимание уделялось исследованию функций отдельных отделов спинного мозга и нервных путей, а в России организм в его взаимодействии со средой постигается на основе принципа эволюции» (Yaroshevskii, 1982, p. 235). По мнению Ярошевского, Сеченов создал научную школу в полном смысле этого слова — такую, которая определяется не только совокупностью доктрин, но и многоуровневой системой коммуникации, педагогики и лабораторной практики, формировавшейся в логическом, социальном и личностном измерениях.

Его наиболее значительное изложение этой программы появилось в работе «Рефлексы головного мозга» (1863, переработанное отдельное издание вышло в 1866 г.), главная задача которой заключалась в том, чтобы показать, что «все акты сознательной и бессознательной жизни по способу происхождения суть рефлексы» (Сеченов, 1947а, с. 176). Это была не просто теоретическая установка, а исследовательская программа, направленная на обоснование психологии как раздела физиологии. И. П. Павлов назвал этот труд «первым вкладом русского ума в важную отрасль естествознания» (цит. по: Каганов, 1947, с. 6). Однако «Рефлексы головного мозга» вызвали значительную полемику в российском обществе: критики обвиняли Сеченова в нигилистическом материализме², видя в его рассуж-

²Как отмечает Г. Кичигина, «вклад Сеченова в развитие экспериментальной физиологии нередко заслонялся некоторыми из его популярных сочинений, где философские проблемы восприятия, сознания и свободной воли рассматривались с механистически-материалистических позиций» (Kichigina, 2009, p. 301). Более того, в русском культурном воображении Сеченова нередко воспринимали как реальный прототип «нигилиста-ученого»: «...первым изобразил представителя нового научного мировоззрения И. С. Тургенев — в образе Базарова, нигилиста-врача в романе “Отцы и дети”. Современники непосредственно связывали Базарова с Сеченовым, физиологом и автором вызвавшей споры книги “Рефлексы головного мозга”» (Ibid.).

view of behaviour in which sensation and movement form inseparable aspects of a single functional system. This orientation was at once theoretical and institutional. As Yaroshevskii (1982, p. 235) suggests, nineteenth-century neurophysiology can be distinguished into three national schools: “In Germany the physical-chemical approach dominated [...]. In France the orientation was toward research on the functions of the various parts of the spinal cord and the brain [...], and in Russia the organism as a whole in its interaction with the environment was grasped on the basis of the principle of evolution.” According to Yaroshevskii, Sechenov founded a scientific school in the fullest sense: one defined not merely by a set of doctrines but by a multilayered system of communication, pedagogy, and laboratory practice, shaped by logical, social, and personal dimensions.

His most influential statement of this programme appeared in *Reflexes of the Brain* (1863/1866), whose “chief task” was to show that “all acts of conscious and unconscious life are reflexes by origin” (Sechenov, 1866, p. 137). More than a thesis, it was a research programme to found psychology as physiology. Pavlov later hailed this as “the first contribution of Russian thought to a major domain of natural science” (as quoted in Kaganov, 1947, p. 6). *Reflexes of the Brain*, however, sparked considerable controversy within Russian society: critics condemned it as a form of nihilistic materialism² that

² As Kichigina (2009, p. 301) observes, “Sechenov’s contributions to experimental physiology were frequently overshadowed by some of his popular writings, which tended to treat the philosophical problems of perception, consciousness, and free will on mechanistic—materialistic grounds.” Moreover, in the Russian cultural imagination Sechenov was often regarded as a real prototype of the “nihilist scientist”: “it was Ivan S. Turgenev [...] the first to depict a representative of the new scientific worldview in Bazarov, the nihilist medical scientist in *Fathers and Sons*. Bazarov was directly associated, by contemporaries, with Sechenov, a physiologist and author of the controversial *Reflexes of the Brain*” (ibid.).

дениях редуцирование человеческого сознания к механическим и химическим процессам³, тогда как представители передовой интеллигенции, в частности Николай Чернышевский, приветствовали материалистическое и детерминистское объяснение поведения, усматривая в нем потенциальный инструмент социального и нравственного преобразования России (см.: Каганов, 1947; Kichigina, 2009, p. 251–252, n. 37).

На этом фоне обращение к Сеченову как философу может показаться в известной мере противоречивым, учитывая, что его нередко представляют как антиметафизического материалиста или даже как своеобразного антифилософа. Однако это противоречие снимается, если признать, что антиметафизическая позиция Сеченова имела методологический, а не доктринальный характер. В действительности фраза Сеченова «Мы не философы» стала программным заявлением, выражавшим ориентацию на эмпирическую науку и отказ от метафизических спекуляций. Чтобы понять подлинный смысл этого высказывания, необходимо рассмотреть его в контексте более широких интеллектуальных трансформаций Европы середины — второй половины XIX в.

Н. А. Дмитриева проводит параллель между Россией и Германией, отмечая, что если в Германии кризис гегелевской философии при-

³ Рукопись Сеченова 1863 г. первоначально предназначалась для публикации в журнале «Современник» под названием «Попытка ввести физиологические основы в психические процессы» (Ярошевский, 1968, с. 90; Григорьян, 2004, с. 124; Kichigina, 2009, p. 234). Петербургский цензурный комитет охарактеризовал ее как «материалистическую пропаганду» и признал заглавие предосудительным оценив его как «слишком ясно указывающее на конечные, вытекающие из него выводы» (цит. по: Ярошевский, 1968, с. 91). После обсуждения Сеченов переименовал работу в «Рефлексы головного мозга», и она была опубликована в «Медицинском вестнике» (1863, № 47–48) (Григорьян, 2004, с. 125). В 1866 г., когда статья перерабатывалась и готовилась к книжному изданию, цензура вновь вмешалась; хотя министр внутренних дел охарактеризовал ее как произведение «неоспоримо вредного направления» и пропаганду «учения крайнего материализма» (Григорьян, 2004, с. 126), судебная проверка не обнаружила состава преступления, и запрет был снят в 1867 г. (Там же, с. 126, 128).

appeared to reduce the human mind to mechanical and chemical processes,³ while progressive intellectuals such as Nikolai Chernyshevsky welcomed its materialistic and deterministic explanation of behaviour, seeing in it a potential instrument of social and moral transformation in Russia (see Kaganov, 1947; Kichigina, 2009, p. 251-252n37).

Against this background, referring to Sechenov as a philosopher may seem somewhat contradictory, given that he is often portrayed as an anti-metaphysical materialist — or even as something of an anti-philosopher. Yet this tension dissolves once we recognise that Sechenov's anti-metaphysical stance was methodological rather than doctrinal. In fact, Sechenov's phrase "we are not philosophers," became a programmatic declaration of alignment with empirical science and a rejection of metaphysical speculation. To grasp the full significance of this statement, it is necessary to situate it within the broader intellectual transformations of mid- to late-nineteenth-century Europe.

Nina A. Dmitrieva (2007, p. 33) draws a parallel between Russia and Germany, noting that while in Germany the crisis of Hegelian philosophy led to a devaluation of speculative metaphysics and the rise

³ Sechenov's 1863 manuscript of *Reflexes* was initially intended for publication as an essay in "Sovremennik" under the title "An Attempt to Establish the Physiological Foundations of Mental Processes" (Yaroshevskii, 1968, p. 90; Grigorian, 2004, p. 124; Kichigina, 2009, p. 234). The St. Petersburg Censorship Committee branded it "materialist propaganda" and deemed the title "objectionable" because it "too clearly indicates the ultimate conclusions flowing from it" (quoted in Yaroshevskii, 1968, p. 91). After discussion, Sechenov retitled the work "*Reflexes of the Brain*" and it appeared in *Medical Herald* (1863, nos. 47-48) (Grigorian, 2004, p. 125). In 1866, when the essay was being revised and prepared for book publication, censorship intervened again; although the Minister of Internal Affairs denounced it as of "undoubtedly harmful tendency" and as promoting a "doctrine of extreme materialism", judicial review found no criminal grounds, and the ban was lifted in 1867 (*ibid.*, pp. 126, 128).

вел к девальвации спекулятивной метафизики и подъему неокантианства, то в России «удар пришелся не по интеллектуальной традиции... а по неوفиту, только-только научившемуся философской грамоте»⁴ (Дмитриева, 2007, с. 33). По мнению Дмитриевой, наряду с такими фигурами, как Павлов, Менделеев, Пирогов и Вернадский, Сеченов принадлежал к поколению интеллектуалов, которые восприняли сциентизм в духе позитивизма Конта как «мировоззренческую установку» и выступали против как спекулятивной метафизики, так и религиозно-мистических форм философии (Дмитриева, 2007, с. 34; см. также: Dmitrieva, 2016, p. 380). Как поясняет исследователь, «здесь они сыграли ту же роль, что их коллеги в Германии, — хотя в России это происходило с опозданием лет на десять-двадцать. Отказавшись от пустых спекулятивных построений, то есть от “философии” — знаменитое сеченовское “Мы не философы!”... они обратились к научному — эмпирическому — методу...» (Дмитриева, 2007, с. 37).

Точное происхождение этого выражения восходит к работе «Рефлексы головного мозга», где оно встречается в следующем контексте: «Мы не философы и в критику этих различий входить не будем» (Сеченов, 1947а, с. 71). С этой формулой Сеченов явно дистанцируется от споров между дуалистами и материалистами о соотношении души и тела, предлагая вместо этого физиологическую интерпретацию психических явлений. Для него было достаточно признать, что мозг является органом души, то есть «таким механизмом, который, будучи приведен какими ни на есть причинами в движение, дает в окончательном результате тот ряд внешних явлений, которыми характеризуется психическая

⁴ В. Н. Белов отмечает, что восприятие неокантианства в России на зародышевом этапе ее философской традиции послужило одной из основных причин отрыва русского неокантианства от сложившихся немецких неокантианских школ: «Отсутствие долгой и глубокой философской традиции, в том числе и в исследовании трансцендентальной философии Канта, стало одной из причин того, что в русском неокантианстве нельзя назвать кого-то последовательным представителем Марбургской или Баденской школы» (Белов, 2012, с. 28).

of Neo-Kantianism, in Russia, “the blow struck not at a well-established intellectual tradition but [...] at a neophyte who had only just begun to learn the rudiments of philosophy”.⁴ According to Dmitrieva (2007, p. 34), alongside figures such as Pavlov, Mendeleev, Pirogov, and Vernadsky, Sechenov belonged to a generation of intellectuals who adopted scientism in the spirit of Comtean positivism as “a worldview orientation” and who opposed both speculative metaphysics and religious-mystical forms of philosophy (cf. Dmitrieva, 2016, p. 380). As she explains: “One could say that they played the same role in Russia as their colleagues did in Germany, although in Russia this occurred with a delay of ten to twenty years. Rejecting empty speculative constructions — i.e., ‘philosophy’, in Sechenov’s famous phrase ‘We are not philosophers!’ — [...] they turned to the scientific, empirical method, which over time evolved into a general scientific method of objective knowledge” (Dmitrieva, 2007, p. 37).

The phrase, to be precise, originated from *Reflexes of the Brain* (1866), where it appears in the following context: “We are not philosophers and will not enter into the criticism of these differences” (Sechenov, 1947, p. 71; my translation — S.F.). With this formula, Sechenov explicitly distances himself from debates between dualists and materialists on the relationship between soul and body, instead proposing a physiological interpretation of psychic phenomena. For him, it sufficed to recognise that the brain is the organ of the soul, that is, “a mechanism which, if brought into

⁴ Vladimir Belov (2012, p. 29) identifies the reception of Neo-Kantianism in Russia during the germinal stage of its philosophical tradition as one of the main reasons for its detachment from the established German Neo-Kantian schools: “The absence of a long and profound philosophical tradition, including in the study of Kant’s transcendental philosophy, was one of the reasons why in Russian Neo-Kantianism it is impossible to name anyone as a consistent representative of either the Marburg or the Baden school.”

деятельность» (Там же). Однако эта позиция не означает полного отказа от философии, а представляет собой переориентацию философского исследования в рамках научного объяснения.

Это напряжение между отказом от философии и воспроизведением ее вопросов в рамках физиологии в разной степени отмечалось в современных интерпретациях творчества Сеченова. Так, В. Кофлер замечает, что «Сеченов не считал себя естествоиспытателем-философом» (Kofler, 2007, p. 31–32), однако указывает: «...он написал по меньшей мере одну работу, которая целиком посвящена естественной философии — “Впечатления и действительность” ... <...> Он начинает с позиции, которую можно отнести к физиологическому неокантианству» (Ibid., p. 34). Действительно, в самой постановке этой проблемы у Сеченова слышится отголосок Гельмгольца: «Существуют ли, например, в горном ландшафте очертания, краски, свет и тени в действительности, или все это — чувственные миражи, созданные нашей нервно-психической организацией под влиянием непостижимых для нас, в их обособленности, внешних воздействий?» (Сеченов, 1947в, с. 328). И Гельмгольц, и Сеченов ставили сходные фундаментальные вопросы: в какой мере представление определяется физиологической структурой чувственно-познавательного аппарата и при каких условиях знание может считаться объективным? Их исследования опирались на общее для науки того времени положение — на доказанную корреляцию между строением органов чувств и организацией перцептивного опыта.

В соответствии с наблюдениями Кофлера, Смит отмечает, что «Сеченов не проявлял интереса к обсуждению гносеологических вопросов... Он не писал в философском ключе. Это было частью его личного характера». Однако Смит рассматривает этот вопрос несколько шире, чем Кофлер, признавая наличие у Сеченова эпизодических гносеологических размышлений в трех его поздних работах: «Ближе всего к философскому обсуждению вопросов гносеологии Сеченов подошел в трех коротких

action by a certain cause, ultimately produces a series of external phenomena which are expressions of psychical activity” (Sechenov, 1866, p. 33). This position, however, does not signify a rejection of philosophy altogether but a reorientation of philosophical inquiry within the framework of scientific explanation.

This tension between disavowing philosophy and reproducing its questions within physiology has been acknowledged to varying degrees in modern assessments of Sechenov’s work. Kofler (2007), for instance, observes that “Sechenov did not consider himself a natural philosopher” (*ibid.*, pp. 31–32), yet notes that: “[...] he has written at least one paper that deals exclusively with natural philosophy: *Impressions and Reality*” and acknowledges that “he starts with a position that can be attributed to Physiological Neokantianism” (*ibid.*, p. 34). Indeed, one could almost hear Helmholtz’s voice in Sechenov’s formulation of the central problem of the paper: “[...] are the outlines, colours, lights and shadows of a mountain landscape real, do they exist, or are they simply sensory mirages created by our neuro-psychical organisation under the influence of external factors the specific nature of which cannot be cognised by us?” (Sechenov, 1890, p. 422). Both Helmholtz and Sechenov shared a set of fundamental questions: To what extent is representation shaped by the physiological structure of the sensory-cognitive apparatus? And under what conditions can knowledge be said to attain objectivity? Their investigations were grounded in a common fact of science: the demonstrable correlation between the structure of the sense organs and the organisation of perceptual experience.

In agreement with Kofler, Roger Smith observes that “Sechenov was uninterested in engaging epistemological questions [...]. He did not write philosophically. This was

статьях первой половины 1890-х гг.» (Smith, 2018, p. 9). Эти тексты, написанные с двухлетним интервалом, развивают единую линию исследования: статья «Впечатления и действительность» (1890) рассматривает вопрос о том, насколько чувственные впечатления соответствуют внешней действительности, работа «Предметная мысль и действительность» (1892) направлена на объяснение того, как впечатления становятся предметным мышлением, а доклад «О предметном мышлении с физиологической точки зрения» (1894) анализирует физиологические механизмы, лежащие в основе этого процесса.

Отказ Сеченова от спекулятивной философии не означал безразличия к гносеологии; напротив, он переопределил ее предмет и границы. По его убеждению, условия познания следует искать не в метафизических постулатах, а в физиологической организации тела. Его изречение «Мы не философы» следует, таким образом, понимать не как выражение антифилософской позиции, а как методологическое заявление, утверждающее приоритет экспериментального исследования над спекулятивным умозрением. Эта ориентация получает наиболее полное выражение в поздних трудах Сеченова 1890-х гг., где рефлекторная модель приобретает явно гносеологическое значение. В следующем разделе прослеживается это развитие, показывающее, как рефлекторная теория Сеченова превращается в гносеологическую рамку его анализа восприятия и предметного мышления.

2. Рефлекторная физиология и условия познания

В «Рефлексах головного мозга» выдвигается тезис о том, что все проявления психической — как сознательной, так и бессознательной — жизни по своему происхождению и структуре представляют собой рефлексы. Различие между внешним действием и внутренней мыслью, как утверждает Сеченов, является различием степени, а не сущности. В центре книги находится

part of his personal character [...]”. Smith (2018, p. 9), however, takes a somewhat broader view than Kofler, acknowledging occasional epistemological reflection in three of Sechenov’s later writings: “The closest Sechenov came to a philosophical discussion of epistemology was in three short papers from the first half of the 1890s.” The texts, composed at two-year intervals, pursue a single line of inquiry: *Impressions and Reality* (1890) examines the question of whether sensory impressions resemble external reality; the article, “Object Thinking and Reality” (1892), aims to explain how impressions become objective thought; and the 1894 speech “The Physiological Aspect of Object Thinking”, explores the physiological mechanisms underlying that process.

Sechenov’s rejection of speculative philosophy did not entail indifference to epistemology; rather, it redefined their scope. The conditions of knowledge, he held, were to be sought not in metaphysical postulates but in the physiological organisation of the body. His dictum “*We are not philosophers*” should therefore be read as a methodological declaration rather than a profession of anti-philosophy — a statement of allegiance to experimental inquiry over speculative abstraction. This orientation finds its fullest expression in his later writings of the 1890s, where the reflex model acquires explicit epistemological significance. The following section traces this development, showing how Sechenov’s reflex theory evolves into an epistemological framework in his analyses of perception and object thinking.

2. Reflex Physiology and the Conditions of Knowledge

Reflexes of the Brain advances the thesis that all manifestations of mental life — whether conscious or unconscious — are reflexes in their

ся понятие психического рефлекса — процесса, посредством которого внешние раздражители через посредство мозга вызывают координированные мышечные реакции. Сеченов пишет, что «все бесконечное разнообразие внешних проявлений мозговой деятельности сводится окончательно к одному лишь явлению — мышечному движению» (Сеченов, 1947а, с. 71).

В пределах этой общей концепции мышечная система занимает центральное место. Каждый психический акт, полагает Сеченов, неотделим от деятельности мышц: он либо завершается движением, либо выражается в торможении уже подготовленного в нервной системе движения. Мышцы при этом не являются внешним инструментом разума, а выступают компонентом единого рефлекторного механизма, связывающего восприятие, возбуждение и двигательную регуляцию. Посредством мышц мозг не только действует на внешний мир, но и получает сведения о собственных состояниях. Этот круговорот исходящих и возвращающихся импульсов придает мышечному аппарату двойную функцию — исполнительную и воспринимающую, — благодаря которой поддерживается единство психических и физиологических процессов. Именно в этом контексте естественным образом возникает понятие мышечного чувства как чувственного субстрата рефлекторного обмена.

Ни в «Рефлексах», ни в других произведениях Сеченова нет цельного теоретического изложения понятия мышечного чувства. Он не уточняет, рассматривает ли его как самостоятельную «модальность» в современном физиологическом смысле. Его изложение носит повествовательный характер и построено на примерах из повседневного опыта и клинических наблюдений. Наиболее близкое к определению описание встречается среди кратких описательных замечаний, разбросанных по всей книге, где Сеченов характеризует такие ощущения как «сопровождающие сокращение соответствующих органов», как «едва доходящие до сознания» (Там же, с. 104–105); такое ощущение «всегда сопутствует как акту сокра-

origin and structure. The distinction between external action and inner thought, Sechenov argues, is one of degree rather than kind. At the core of the book lies the concept of the psychical reflex: a process by which external stimuli, through the mediation of the brain, produce coordinated muscular responses. Sechenov (1866, p. 34) maintains that “the infinite diversity of external manifestations of cerebral activity can be reduced ultimately to a single phenomenon — muscular movement”.

Within this general framework, the muscular system occupies a central place. Every psychical act, Sechenov argues, is inseparable from the activity of the muscles: either it culminates in movement or in the inhibition of a movement already prepared within the nervous system. The muscles are not external instruments of the mind but components of a single reflex mechanism that unites perception, excitation, and motor control. Through them, the brain both acts upon the external world and receives information about its own states. This circular traffic of outgoing and returning impulses gives the muscular apparatus a dual function — executive and perceptive — by which the unity of mental and physiological processes is maintained. It is in this context that the notion of a *muscular sense* naturally arises, as the sensory substrate of the reflex exchange.

Neither in *Reflexes* nor elsewhere in Sechenov’s corpus is there a self-contained theoretical exposition of the muscular sense. He does not specify whether he conceives it as an independent “modality” in the modern physiological sense. His account is narrative, built from examples in everyday experience and clinical cases. The closest he comes to a definition appears in brief descriptive remarks scattered throughout the book: “the sensations which arise during the contraction of corresponding muscles”; a “vague” sense that “hardly reaches consciousness” (*ibid.*, pp. 66-67); sensations that “always accompany

щения мышцы, так и сокращенному состоянию последней» (Там же, с. 141). Несмотря на отсутствие систематического изложения, Сеченов неоднократно подчеркивает функциональное значение этих ощущений. Так, при ходьбе они обеспечивают внутреннюю обратную связь, необходимую для координации движений; когда мышечные ощущения утрачиваются, — что Сеченов наблюдал у лиц с нарушением кожной и мышечной чувствительности, — передвижение в темноте становится практически невозможным. Как отмечает Р. Смит, «каким бы “смутным” и едва осознаваемым ни казалось это чувство, подчеркивал Сеченов, оно тем не менее играет существенную роль в точной регуляции движений» (Smith, 2018, p. 5). В сфере зрительного восприятия мышечное чувство участвует в переживании трехмерного пространства через усилие, связанное с приспособлением оптических осей — в стороны, вверх и вниз, в глубину, — что позволяет воспринимать пространственную протяженность (см.: Сеченов, 1947а, с. 121–122). В совокупности эти примеры позволяют говорить о мышечном чувстве как о непрерывной, часто неосознаваемой форме телесного восприятия, необходимой для движения и пространственной ориентации.

Важно отметить, что изложение Сеченовым учения о мышечном чувстве созвучно, но в то же время отличается от более поздних и международно признанных формулировок — таких, как понятие проприоцепции у Шеррингтона. Оба исследователя учитывали функцию обратной связи во внутренних сенсорных системах, однако Сеченов рассматривал мышечные ощущения в более широком гносеологическом контексте. Он понимал их как «связующие звенья» между сенсорными элементами, которые не только обеспечивают интеграцию различных модальностей чувств, но и способствуют возникновению самого мышления. Наиболее наглядно это проявляется в его примере с восприятием апельсина. Первоначально зрение дает цвет и контур, но полное узнавание формы и пространственного присутствия зависит от участия двигательной

the process of muscular contraction, as well as the contracted state of the muscle” (*ibid.*, p. 103). Despite the absence of a systematic account, Sechenov repeatedly illustrates the functional significance of these sensations. In walking, for instance, they provide the internal feedback necessary for the coordination of movement; when muscular sensations are lost — as Sechenov observed in individuals with impaired cutaneous and muscular sensitivity — locomotion in darkness becomes virtually impossible. As Smith (2018, p. 5) notes, “however ‘hazy’, or barely perceived in consciousness, the feeling may appear to be, Sechenov emphasised, it nevertheless has an essential role in the precise regulation of movement”. In visual perception, the muscular sense contributes to the experience of three-dimensional space through the effort involved in adjusting the optical axes — side to side, up and down, and in depth — thus allowing for the perception of spatial extension (see Sechenov, 1866, p. 83). Together these cases suggest an implicit definition of the muscular sense as a continuous, often unconscious form of bodily awareness essential to movement and spatial orientation.

It is important to note that Sechenov’s account of the muscular sense resonates with, yet also diverges from, later and more internationally recognised formulations such as Sherrington’s notion of proprioception. While both recognise the feedback function of internal sensory systems, Sechenov framed muscular sensation within a broader epistemological context. He interpreted muscular sensations as “connecting links” between sensory elements, even enabling integration across sense modalities and fostering thought itself. A clear illustration of this view appears in his example of how we come to perceive an orange. Initially, vision provides the colour and outline, but the full recognition of shape

активности. Как поясняет Сеченов, шаровидная форма воспринимается «преимущественно рукой с ее мышечной системой». Когда субъект тянется, поднимает и перекладывает предмет, разворачивается последовательность двигательных актов. При повторении «раздельные двигательные реакции ступшевываются, но связанные с ними формы мышечного чувства — нет, потому что в воспоминании остается величина предмета, его шаровидность и даже направление, в котором находился апельсин относительно субъекта» (Сеченов, 1947ж, с. 472). Таким образом, мышечное чувство не только направляет движение, но и стабилизирует предметное представление, связывая чувственные впечатления и укореняя познавательный процесс в телесной активности. В отличие от западных концепций, сводивших проприоцепцию к чисто физиологической системе обратной связи, Сеченов понимал мышечное чувство как форму познавательного контакта с внешним миром⁵. В этом смысле его теория была направлена не просто на описание телесных ощущений, но на обоснование самого познания в опыте тела — как недualiстическая гносеология, объединяющая физиологию и психологию.

Основные положения, сформулированные в «Рефлексах головного мозга», продолжают действовать в работах Сеченова 1890-х гг. Не отказываясь от созданной ранее физиологической основы, он расширяет ее до гносеологического уровня, исследуя познавательные следствия рефлекторной модели, впервые изложенной им в 1863 г. Изменяется не содержание теории, а уровень ее анализа: рефлекторная связь между ощущением и движением становится осно-

⁵Как отмечает Р. Смит, последующие советские авторы усиливали это измерение, трактуя мышечное чувство как ключ к материалистическому реализму Сеченова: «Главная идея в советское время заключалась в том, что марксистская философская культура была реалистической, материалистической и диалектической... В рамках этой культуры было естественно ссылаться на утверждение Сеченова о том, что эмпирическое физиологическое знание является основой науки психологии, как на важный научный шаг на реалистическо-материалистическом пути» (Smith, 2018, p. 10).

and spatial presence depends on motor engagement. The spherical form, Sechenov explains, is conveyed “predominantly by the hand with its muscular system”. As the subject reaches, lifts, and manipulates the fruit, a sequence of motor actions unfolds. With repetition, “the separate motor reactions are effaced, but the forms of the muscular sense connected with them do not disappear, because the memory retains the size of the orange, its spherical form and even its position relative to the subject” (Sechenov, 1903, p. 337). Thus, muscular sensation not only guides movement; it stabilises object-representation by binding sensory impressions and grounding perceptual knowledge in bodily activity. In contrast to Western accounts that reduced proprioception to a purely physiological feedback system, Sechenov conceived the muscular sense as a form of epistemic contact with the external world.⁵ In this light, his theory aimed not merely to describe bodily sensation but to ground cognition itself in bodily experience — an explicitly non-dualist epistemology that unified physiology and psychology.

The fundamental theses of *Reflexes* remain operative in Sechenov’s writings of the 1890s. Rather than abandoning his earlier physiological framework, he extends it into the epistemological domain, exploring the cognitive implications of the reflex model he had first articulated in 1863. What changes is not the substance of the theory but its level of analysis: the reflex relation between sensation and movement now becomes the foundation for explaining how perception

⁵As Smith (2018, p. 10) notes, later Soviet authors amplified this dimension, interpreting the muscular sense as the key to Sechenov’s materialist realism: “The key message in Soviet times was that Marxist philosophical culture was realist, materialist, and dialectical [...]. In this culture, it was natural to refer to Sechenov’s claim, that empirical physiological knowledge is the basis for the science of psychology, as a major scientific step along the realist — materialist path.”

ванием для объяснения того, как восприятие порождает знание о внешней действительности. В этом смысле эссе 1890-х гг. можно рассматривать как гносеологическое развитие принципов, уже заложенных в «Рефлексах...».

В работе «Впечатления и действительность» Сеченов рассматривает вопрос о том, соответствуют ли впечатления внешней действительности, показывая, что, хотя сами по себе ощущения не обладают прямым соответствием, причинные связи, такие как сетчаточные образы или мышечные ощущения, действуют как посредники, обеспечивая частичное, но надежное согласие между восприятием и реальностью. В начале статьи Сеченов предупреждает, что проблема определения степени сходства между внешним миром и его отражением в сознании становится неразрешимой, «если... сопоставить между собою внешний источник как причину и впечатление как эффект». Ощущения, замечает он, не сохраняют следов своей внешней причины: «В чувстве боли не содержится прямо никаких указаний, какою причиною она произведена». Он подытоживает: «Словом, во всей области чувствования между ощущением и его внешним источником переходного моста нет» (Сеченов, 1947в, с. 328—329). Этот гносеологический разрыв, однако, не опровергает возможность знания, а требует переосмысления его условий.

Решение заключается во введении промежуточного звена в причинный ряд — элемента физиологического посредничества, который делает возможной косвенную реконструкцию внешнего мира. Чтобы пояснить эту идею, Сеченов прибегает к физическим и техническим аналогиям — колеблющейся струне, телефону и оптической системе. Во всех этих случаях сходство между начальными и конечными членами ряда (раздражением и впечатлением) достигается не путем прямого копирования, а за счет структурного соответствия: «Представим себе в самом деле физика, слушающего через телефон за несколько верст речь незнакомого ему человека. Голос говорящего, как 1-й член причинного ряда, составляет для физика неиз-

yields knowledge of external reality. In this sense, the essays of the 1890s can be read as an epistemological unfolding of the principles already present in *Reflexes*.

Impressions and Reality examines whether impressions correspond to external reality, showing that while sensations alone lack direct correspondence, causal links such as retinal images or muscular sensations act as intermediaries, allowing partial yet reliable conformity between perception and reality. At the outset, Sechenov (1890, p. 422) warns that the problem of determining the extent of similarity between the external world and its impressions in consciousness becomes insoluble “if we hold that the external source is the cause and that the impression is the effect”. Sensations, he notes, retain no trace of their external cause: “The sensation of pain, for instance, does not directly indicate the cause of the pain” (*ibid.*). He concludes: “In a word, throughout the sensory sphere there is no transitional bridge between the sensation and its external source” (*ibid.*, p. 423). This epistemic gap, however, does not invalidate knowledge but calls for a reformulation of its conditions.

Sechenov’s solution lies in introducing an intermediate term in the causal chain — an element of physiological mediation that enables indirect reconstruction of the external world. To illustrate this, he turns to physical and technological analogies: a vibrating string, a telephone, and the optical system. In each case, resemblance between endpoints (stimulus and impression) is achieved not by direct copying but by structural continuity. As he writes, “Let us imagine, say, a physicist listening on the telephone to an unknown person several versts away. To the physicist the voice of the speaking person, as the first member of the causal series, is an unknown X; but, aware of the properties of the telephone as a connecting link, he knows that the voice he hears resembles the actual voice which is concealed from him” (*ibid.*,

вестное X, а между тем, зная свойства телефона как соединительного звена в причинном ряду, он уверен, что слышимый голос похож на скрытый от него действительный» (Там же, с. 331). Эта логика пропорциональной аналогии позволяет вывести внешнюю причину из соотношения между эффектами: «...скрытый начальный член находится приблизительно таким же образом, как неизвестный член геометрической пропорции: неизвестное внешнее относится к соединительному звену как последнее к конечному эффекту» (Там же, с. 331–332). Таким образом, «неизвестный внешний предмет, или предмет сам по себе, сходен с его оптическим образом в сознании» (Там же, с. 333).

Однако это сходство имеет свои пределы. Сеченов ограничивает его пространственными соотношениями: «Ни для красок, ни для света и теней доказать подобия [зрительного образа] действительности невозможно» (Там же, с. 334). Проверке поддаются лишь очертания, относительные положения и движения, то есть те свойства, которые могут быть выражены в геометрической форме. Следовательно, гносеологическая достоверность распределяется между чувствами неравномерно и зависит от модальности восприятия и степени физиологического взаимодействия, вовлеченного в процесс познания. Особое гносеологическое значение Сеченов придает совпадению движения объекта и органа чувств, «представляя в организации человека единственный случай, где *воспринимаемое внешнее... и орудие восприятия... совпадают друг с другом в своих деятельности*, подобно тому, как совпадают в физических комбинациях две созвучающие струны или воспринимающая и передающая пластинки телефона» (Там же, с. 343).

Таким образом, пространственное зрение носит конструктивный характер, опираясь на мышечные ощущения, движение и бессознательные операции. Описывая бинокулярное зрение и восприятие глубины, Сеченов подчеркивает, что наблюдатель выполняет процедуры, структурно аналогичные геометрии и топографии: «Чтобы выучиться этой фор-

п. 425). This logic of proportional analogy allows the inference of the external cause from the relation among effects: “[...] the concealed initial link of the chain is found approximately in the same way as the unknown member of a geometrical proportion: the unknown external is related to the connecting link as the latter is related to the final effect” (*ibid.*, pp. 425-426). Hence, “the unknown external object, or the object itself, is similar to its optical image in the consciousness” (*ibid.*, 427).

This resemblance, however, has its limits. Sechenov restricts it to spatial relations: “[...] it is impossible to prove the similarity of the image to reality where colours, light and shadow are concerned” (*ibid.*, p. 428; amended translation – S.F.). What can be verified are outlines, relative positions, and movements – that is, those properties expressible through geometric form. Epistemic reliability, therefore, is not evenly distributed across the senses but varies depending on the modality and the degree of physiological interaction involved. Sechenov assigns special epistemic weight to the coincidence of movement between object and sensory organ, “because it is the only case in man’s organisation *where the external object perceived [...] and the instrument of perception [...] coincide in their activities* in the same way as two strings vibrating in unison, or as the transmitting and receiving plates of the telephone coincide in their physical combinations” (*ibid.*, p. 437).

Spatial vision is thus constructive, relying on muscular sensation, movement, and unconscious operations. When describing binocular vision and depth perception, Sechenov stresses that the observer performs procedures structurally analogous to geometry and topography: “To master this form of vision, man *unconsciously* and involuntarily uses the methods of topographers or land-surveyors when they plot points situated at

ме видения, человек ненамеренно, *не сознавая* того, что делает, пускает в ход те самые приемы, которые употребляет топограф или землемер, когда снимает на план различно удаленные от него пункты местности...» (Там же, с. 336; курсив мой. — С.Ф.Г.). Сведение движений глаз и связанных с ними ощущений образует автоматическую триангуляцию пространственных положений. Тем самым трехмерное восприятие возникает не из простого сетчаточного изображения, а из бессознательного вычисления, совершаемого сенсомоторной системой.

Работа «Предметная мысль и действительность» продолжает исследование на ином уровне: если в предыдущем очерке рассматривалась проблема того, в какой степени впечатления сходны с действительностью, то в этой статье Сеченов обращается к дополнительному вопросу — как впечатления превращаются в объективное мышление. Он начинает с выявления элементарных познавательных актов, делающих возможным наше осознанное знакомство с внешним миром, выводя из этого перечень «все вообще мыслимые человеком категории связей и отношений между предметами внешнего мира» (Сеченов, 1947г, с. 346), которые он также обозначает как «категории умственных сопоставлений» (Там же, с. 347, 360). Таким образом, статья разворачивается как систематическое изложение пяти подобных категорий: (1) обособления предметов в пространстве; (2) различения их признаков; (3) узнавания по приметам; (4) сравнения и (5) установления их причинной взаимозависимости. Для Сеченова этот перечень является не только исчерпывающим, но и исключительно человеческим — к такому выводу он приходит, сопоставляя «по пунктам приведенный перечень элементарных умственных актов ребенка с теми умственными приемами, которые пускает в ход наука о природе, т.е. естествознание, изучая внешний мир со всеми его предметными связями и отношениями» (Там же, с. 346).

В анализе Сеченова центральное место занимают два аспекта — бессознательные процессы и мышечное чувство. Во-первых, как он утверждает, то, что кажется намеренным ум-

various distances from them” (*ibid.*, p. 431; my emphasis — S.F.). Convergent eye movements and their sensations effect an automatic triangulation of spatial positions. Three-dimensional perception thus arises not from a mere retinal image but from an unconscious computation carried out by the sensory – motor system.

“Object Thinking and Reality” resumes the inquiry on a different plane: while the earlier essay examined the problem of the extent to which impressions resemble reality, the later addresses the complementary question of how impressions are transformed into objective thought. Sechenov (1892) begins by identifying the elementary cognitive acts that make possible our conscious acquaintance with the external world, thereby deriving a list of “all the categories of links and relationships between objects which can only be conceived by man” (*ibid.*, p. 440), which he also calls “categories of mental confrontation” (*ibid.*, p. 454). The article thus develops as a systematic exposition of five such categories: (1) isolation of objects in space; (2) discernment of their attributes; (3) recognition through distinguishing marks; (4) comparison; and (5) determination of their causal interdependence. For Sechenov, this enumeration is not only exhaustive but uniquely human, a conclusion he reaches by comparing “point by point, the [...] mental acts of the child with the mental methods of natural science in studying the external world and the links and relationships between objects” (*ibid.*, p. 440).

Two aspects are central to this analysis: unconscious processes and the muscular sense. First, Sechenov claims that what appears to be a deliberate mental act (separating attributes, recognising and comparing objects) is in fact performed unconsciously by memory: “the elaboration of the raw impressions, which is implied here, takes place wholly in the

ственным актом (отделение признаков, узнавание и сравнение предметов), на деле совершается бессознательно, благодаря памяти: «вся подразумеваемая здесь переработка сырых впечатлений происходит в тайниках памяти, вне сознания» (Там же, с. 356). Само узнавание, добавляет он, представляет собой неуловимый процесс сравнения текущих впечатлений с прошлыми следами: «процесс слишком летуч... но нужно думать, что происходит нечто вроде сравнения реального впечатления с воспроизведенным и констатирования их тождества...» (Там же, с. 358). Тождество, в свою очередь, возникает в результате повторного возбуждения органов чувств и закрепления этих воздействий в памяти: «акты узнавания предметов представляют результаты очень сложной переработки повторяющихся внешних воздействий... Обособление некоторых признаков в примету не есть плод намеренного умственного анализа, а результат бессознательно действующего механизма памяти» (Там же). Таким образом, предметное мышление опирается на бессознательные процессы, в которых повторяющийся опыт перерабатывается в восприятие посредством сравнительной памяти.

Во-вторых, Сеченов подчеркивает, что восприятие движения, перемещения и даже пространственной ориентации зависит не только от сетчаточных изображений, но и от ощущений, сопровождающих движения глаз. Он пишет: «Измерителем пути и времени перемещения служит во всех случаях упражненное мышечное чувство, сопровождающее передвижения глаз» (Там же, с. 348). Мышечное чувство обеспечивает физиологическую меру, делающую возможным восприятие направления и скорости и тем самым обосновывающее достоверность чувственного знания. Аналогичным образом в анализе пространственной топографии Сеченов отмечает: «...благодаря постоянной практике движений глазами при смотре-нии, он выучивается различать по мышечному чувству, друг от друга, передвижения глаз вверх и вниз, вправо и влево, и как только они различены, то вместе с этим различены чувственно

recesses of memory, outside consciousness" (*ibid.*, p. 450). Recognition itself, he adds, is an ephemeral process of comparison of current impressions with past traces: "[...] the process is too fleeting. [...] it can be assumed that what takes place is a kind of comparing of an actual impression with the one that is reproduced followed by ascertainment of their identity" (*ibid.*, p. 452). Identity, in turn, results from repeated stimulation of the sensory apparatus and its consolidation in memory: "the acts of recognising objects are the result of a highly complex elaboration of repeated external influences [...]. The isolation of certain attributes into a sign is the result not of a deliberate mental analysis, but of the unconsciously acting mechanism of memory" (*ibid.*). In short, object thinking rests on unconscious processes in which repeated experiences are elaborated into perception through comparative memory.

Second, Sechenov emphasises that the perception of motion, displacement, and even spatial orientation depends not only on retinal images but on the sensations accompanying eye movements. As he writes, "In all cases the path of the displacement and its duration are measured by the exercised muscular sense which accompanies the movements of the eyes" (*ibid.*, p. 442). The muscular sense provides the physiological metric that makes possible the perception of direction and speed, thereby grounding the reliability of sensory knowledge. Similarly, in his analysis of spatial topography, Sechenov observes that "thanks to the constant exercise of the eyes in visual acts, man learns to distinguish by means of the muscular sense the movements of the eyes upwards and downwards, to the right and to the left, and once they are distinguished, he simultaneously differentiates [...] those parts of the object which we designate by the terms: top, bottom, left side and right side" (*ibid.*, p. 448).

те... отношения между частями предмета, которые на словах мы обозначаем терминами: верх, низ, правая и левая сторона» (Там же, с. 354).

Развивая предшествующие рассуждения, Сеченов в докладе «О предметном мышлении с физиологической точки зрения» (1894) расширяет анализ оснований познания, впервые прямо рассматривая мышление как физиологический процесс. Если в более ранних статьях он исследовал соответствие между впечатлениями и действительностью и превращение впечатлений в объективное мышление, то здесь внимание сосредоточено на физиологических механизмах, лежащих в основе этого превращения. Сеченов отходит от рассмотрения отвлеченного и символического мышления, обращаясь к предметному мышлению — мышлению в категориях внешних, чувственно воспринимаемых объектов, предшествующему словесному выражению. Чтобы охватить все разнообразие форм мышления, он заимствует грамматическую модель трехчленного предложения — подлежащее, сказуемое и связку — как универсальную и практически удобную схему, устойчивую во всех культурах и эпохах (Сеченов, 1947д, с. 376). Исходя из этого новой задачей становится определение физиологических эквивалентов каждого из компонентов предложения.

Для Сеченова подлежащее и сказуемое соответствуют реальным элементам внешнего мира, опосредованным органами чувств, — отдельным реакциям упражненных органов чувств на сложные внешние раздражители (Там же, с. 377, 379). Центральная проблема состоит в определении физиологического эквивалента связки, выражающей отношение между подлежащим и сказуемым. Сеченов решает ее, опираясь на тройную классификацию отношений между предметами: сосуществование (пространство), последовательность (время) и сходство. Эти категории, давно признанные в естествознании, определяют основные формы связи в структуре предметного мышления (Там же, с. 378). Согласно Сеченову, связка есть активность мышечного чувства. Действуя через согласованные движения глаз и головы, это чув-

Building on these analyses, Sechenov's 1894 address "The Physiological Aspect of Object Thinking" extends the inquiry into the foundations of cognition by explicitly framing thought as a physiological process. Whereas the earlier essays had examined the correspondence between impressions and reality, and the transformation of impressions into objective thought, this text turns to the physiological mechanisms underlying that transformation. Sechenov sets aside abstract and symbolic thought and instead concentrates on object thinking: thought in terms of external objects perceived by the senses, prior to verbal expression. To encompass the vast diversity of thoughts, he adopts the grammatical model of the three-part sentence — subject, predicate, and copula — as a universal and practical framework persistent across cultures and epochs (Sechenov, 1894a, p. 458). On this basis, the new task is to determine the physiological equivalents of each of the sentence's components.

For Sechenov, subject and predicate correspond to real elements of the external world as mediated by the sensory organs — discrete reactions of exercised sense organs to complex external stimuli (*ibid.*, pp. 459, 461). The central problem is to determine the physiological equivalent of the copula, which expresses the relation between subject and predicate. Sechenov resolves this by drawing on the tripartite categorization of relations between objects: coexistence (space), succession (time), and similarity. These categories, long recognised in natural science, define the basic modes of connection within object thinking (*ibid.*, p. 460). The copula, Sechenov contends, is the activity of the muscular sense. Operating through the coordinated movements of the eyes and head, this sense provides the organism with spatial and temporal information, thereby linking discrete perceptions into meaningful

ство снабжает организм пространственной и временной информацией, тем самым связывая отдельные восприятия в осмысленные группы. Мышечная система функционирует как совокупность гониометров, передавая мозгу сведения о направлениях и скоростях и тем самым кодируя структурные отношения внешнего мира (Там же, с. 380–381).

Философские работы Сеченова сходятся в двух центральных положениях: мышечное чувство укореняет пространственные и временные отношения в физиологических процессах, а бессознательные механизмы памяти превращают впечатления в предметное мышление. Обе эти идеи раскрывают непрерывность между его рефлекторной физиологией и поздней гносеологией, помещая проект Сеченова в прямой диалог с Гельмгольцем, которому часто приписывают введение понятия бессознательного умозаключения. Как и у Гельмгольца, восприятие у Сеченова зависит от сенсомоторной активности и бессознательных операций, придающих опыту объективность. Следующий раздел реконструирует представление Гельмгольца об объективности и бессознательном умозаключении, прослеживая его развитие и сопоставляя с параллельной формулировкой Вундта, чтобы прояснить интеллектуальный контекст, из которого возникла концепция Сеченова.

3. Объективность и бессознательное умозаключение: Гельмгольц, Сеченов и Вундт

Гельмгольц нашел концептуальный мост между кантианством и физиологией нервной системы в учении Иоганна Мюллера о специфических энергиях нервов, согласно которому характер ощущений определяется не внешним воздействием, а физиологией самого органа чувств. Каждый тип чувствительного нерва, по Мюллеру, передает лишь один вид сигнала, обуславливающий качественное своеобразие ощущений. Хотя Гельмгольца нередко связывают с эмпиризмом, его эпистемология, как справедли-

groups. The muscular system functions like a set of goniometers, supplying the brain with indices of both directions and speeds and thus encoding the world's structural relations (*ibid.*, pp. 462-463).

Sechenov's philosophical writings converge on two central claims: the muscular sense grounds spatial and temporal relations in physiological processes, and unconscious mechanisms of memory transform impressions into object thinking. Both claims reveal the continuity between his reflex physiology and his later epistemology, bringing his project into direct conversation with Helmholtz, who is often credited with introducing the notion of unconscious inference. For Helmholtz, too, perception depended on sensory – motor activity and unconscious operations that confer objectivity upon experience. The next section reconstructs his conception of objectivity and unconscious inference, tracing its development, while considering Wundt's parallel formulation to clarify the intellectual context from which Sechenov's own adaptation emerged.

3. Objectivity and Unconscious Inference: Helmholtz, Sechenov, and Wundt

Helmholtz found a conceptual bridge between Kantianism and the physiology of the nervous system in Johannes Müller's doctrine of specific nerve energies, according to which the nature of sensations depends on the physiology of the organ rather than on the stimulus. Each type of sensory nerve was thought to transmit only one kind of signal that determines the qualitative character of experience. Although Helmholtz is often linked with empiricism, his epistemology is more accurately described, following De Kock (2014, p. 712), as "empirico-transcendentalism"; a "combined adherence to both idealism

во отмечает Л. Де Кок, точнее характеризуется как эмпирико-трансцендентализм — «сочетание элементов идеализма и эмпиризма», разработанное для объяснения «психогенеза предмета в восприятии» (De Kock, 2014, p. 712), то есть того, как представление о вещи возникает из простого состояния возбуждения в нервах.

В течение третьей четверти XIX в. Гельмгольц постепенно переформулировал свое представление об объективности. В 1850-е гг. он еще придерживался реалистической позиции в отношении пространства (см: Heidelberger, 1993; 2018; Edgar, 2015; Hatfield, 2018), различая «субъективное» содержание наших представлений, обусловленное физиологией органов чувств, и их «объективное» содержание. Более конкретно, пространственные представления, объективно определяемые внешними свойствами мира, «подобны внешнему миру, состоящему из материи и силы, расположенных в пространстве» (Edgar, 2015, p. 108). В этом отношении позиция Сеченова по поводу пространства сходится с позицией Гельмгольца: оба допускают, что некоторые черты наших представлений не зависят от строения органов чувств. У Гельмгольца это относится к материи и силе, а у Сеченова — как он ясно формулирует в статье «Впечатления и действительность» — к таким свойствам, как очертания, относительное положение и движение. Еще одной точкой соприкосновения является их взгляд на вторичные качества, такие как цвета, свет и тени, которые не обязательно сходны с внешними предметами. Позднее Гельмгольц уточняет это различие, утверждая, что «наши пространственные представления не обусловлены нашими органами чувств в той же степени, в какой обусловлены ими ощущения вторичных качеств» (цит. по: Ibid., p. 109), тем самым перенося вопрос об их объективности за пределы эмпирического исследования.

К 1860-м гг. Гельмгольц переосмыслил природу ощущений, рассматривая их уже не как отражения внешнего мира, а как «символы, функционирующие как надежные причинные индикаторы внешних предметов» (Edgar, 2015, p. 109; см.: Helmholtz, 1925, p. 19). В последней ча-

and empiricism,” developed to address “the psychogenesis of the object in perception”, namely, how the idea of a thing arises from a mere state of excitation in the nerves.

During the third quarter of the nineteenth century, Helmholtz progressively reformulated his conception of objectivity. In the 1850s, he still maintained a realist position on space (Heidelberger, 1993; 2018; Edgar, 2015; Hatfield, 2018), distinguishing between the “subjective” content of our representations, determined by sensory physiology, and their “objective” content. More concretely, spatial representations that are objectively determined by the external properties of the world “resemble an external world consisting of matter and force arrayed in space” (Edgar, 2015, p. 108). In this regard, Sechenov’s position on space converges with Helmholtz’s: both allow that certain features of our representations are independent of the constitution of the sensory apparatus. In Helmholtz’s case, these concern matter and force; in Sechenov’s, as he made clear in *Impressions and Reality*, they concern properties such as outlines, relative positions, and movements. Another point of convergence is their view that secondary qualities — such as colours, light, and shadows — do not necessarily resemble external objects. Helmholtz later refined this distinction, maintaining that “our spatial representations are not conditioned by our sense organs in the same way our sensations of secondary qualities are” (*ibid.*, p. 109), thereby shifting the question of their objectivity outside the bounds of empirical investigation.

By the 1860s, he recast sensations not as reflections of the external world, but as “symbols that function as reliable causal indicators of external objects” (Edgar, 2015, p. 109; cf. Helmholtz, 1925, p. 19). In the last part of the *Treatise on Physiological Optics*

сти труда «Физиологическая оптика» (1867) он делает решающий шаг, утверждая, что наши пространственные представления — это не ощущения, а «интерпретации ощущений, составляемые нашим разумом посредством бессознательных индуктивных умозаключений» (цит. по: Edgar, 2015, p. 109), то есть познавательные конструкции, а не копии вещей. Хотя эти представления не отражают действительность непосредственно, они обладают практической истинностью, поскольку обеспечивают эффективную ориентацию и действие. Такое переопределение объективности, основанное на физиологическом посредничестве между раздражением и восприятием, послужило основой для последующей теории бессознательных умозаключений, наиболее известного аспекта эпистемологии Гельмгольца.

В лекции «Факты в восприятии» (1878) Гельмгольц заходит еще дальше, отказываясь от утверждения, что представления дают нам знание о мире, существующем независимо от сознания (цит. по: Ibid., p. 119). Такой мир становится предпочтительной, но недоказуемой гипотезой (Helmholtz, 1977, p. 137). Он переопределяет объективность как то, что противостоит воле субъекта: «законы, которые мы не можем изменить по собственному желанию, составляют “действительное”», — то, что он называет *objectum*, по аналогии с «не-Я» Фихте (Helmholtz, 1977, p. 126; см. также: Edgar, 2015, p. 119–120). Обращение Гельмгольца к фихтеанской терминологии неслучайно: оно указывает на глубинную философскую преемственность, на которую все чаще обращают внимание современные исследователи⁶.

⁶ В последнее время теория восприятия Гельмгольца интерпретируется в фихтеанском ключе: исследователи спорят, отражает ли его обращение к произвольному действию и противопоставлению *Ich / Nicht-Ich* лишь психологическую стратегию (De Kock, 2014; Hatfield, 2018) или же, как утверждает М. Хайдльбергер, более глубокий метафизический принцип — «экспериментальный интеракционизм», созвучный философии Фихте (Heidelberger, 2018, S. 171). Однако остается во многом незамеченным, что этот же фихтеанский мотив находит отклик в учении Сеченова о мышечном чувстве: он прямо противопостав-

(1867), he took a decisive step in arguing that our spatial representations are not sensations, but “interpretations of sensations [...] assembled by our minds by means of unconscious inductive inferences” (Edgar, 2015, p. 109), that is, cognitive constructions rather than correspondences with things. Though these representations do not mirror reality, they possess practical truth insofar as they allow effective orientation and action. This redefinition of objectivity, grounded in the physiological mediation between stimulus and perception, provided the basis for Helmholtz’s later theory of unconscious inferences, the most noted aspect of his epistemology.

In his 1878 lecture, “The Facts in Perception”, Helmholtz went further, withdrawing the claim that representations inform us about a mind-independent world (Edgar, 2015, p. 119). Such a world becomes a preferred yet indemonstrable hypothesis (Helmholtz 1977, p. 137). He redefined objectivity as that which resists the subject’s will: “laws that we cannot alter at will constitute ‘the actual’”, which he called the *objectum*, in analogy with Fichte’s “Not-I” (*ibid.*, p. 126; cf. Edgar, 2015, pp. 119-120). Helmholtz’s appeal to Fichtean terminology is far from incidental; it points to a deeper philosophical continuity that recent scholarship has increasingly emphasised.⁶

⁶ Helmholtz’s theory of perception has been read through a Fichtean lens, with scholars debating whether his appeal to voluntary action and the *Ich/Nicht-Ich* distinction reflects merely a psychological strategy (De Kock, 2014; Hatfield, 2018) or, as Heidelberger argues, a deeper metaphysical “experimental interactionism” aligned with Fichte (2018, p. 171). What remains largely overlooked is how this same Fichtean motif resonates in Sechenov’s account of the muscular sense: he explicitly contrasts the “subjective” character of muscular sensations with the “objective” character of visual impressions, tying the former to the genesis of the *I* and its distinction from the external world (Sechenov, 1867, pp. 240–241; Smith, 2018, p. 7). In this respect, Sechenov — likely through Helmholtz — might have appropriated a voluntarist model of objectivity in which sensorimotor co-activity grounds the correspondence between representation and world.

Хотя сам термин «бессознательные умозаключения» (*unbewusste Schlüsse*) впервые появляется у Гельмгольца во второй части «*Handbuch der physiologischen Optik*» (1860), основная идея была сформулирована им еще в 1855 г. — хотя и без использования этого термина (см.: Hatfield, 1990, p. 196–198; Araujo, 2016, p. 69). С. де Фрейтас Араужу выделяет два ключевых признака ранней формулировки гипотезы Гельмгольца: (1) она «подчинена предпосылке причинности как априорного принципа, что ясно выявляет его кантианскую исследовательскую программу» (Araujo, 2016, p. 72); и, что особенно важно, (2) «бессознательные процессы не являются логическими умозаключениями сами по себе; мы мыслим их аналогически — как если бы они были таковыми, — чтобы сделать их постижимыми» (*Ibid.*, p. 73). Еще один важный момент, отмеченный Г. Хэтфилдом, заключается в том, что «Гельмголец полагал возможным полностью объяснить психологию бессознательных умозаключений через обычное функционирование памяти и ассоциаций» (Hatfield, 1990, p. 200). Общие правила зрительной локализации формируются индуктивно на основе повторяющегося опыта: память сохраняет устойчивые закономерности, тогда как случайные отклонения исчезают. Поэтому «никакого активного процесса умозаключения не требуется при последующем применении ассоциативного правила: имея представление о предшествующем, связанное с ним следствие автоматически актуализируется» (*Ibid.*).

Сеченов отмечал значение этой гипотезы в докладе «Герман ф.-Гельмголец, как физиолог» (1894), произнесенном через два месяца после смерти ученого на заседании Императорского общества любителей естествознания. Доклад,

ляет «субъективный» характер мышечных ощущений и «объективный» характер зрительных впечатлений, связывая первые с генезисом Я и его отграничением от внешнего мира (Сеченов, 1867, с. 240–241; Smith, 2018, p. 7). В этом отношении Сеченов — вероятно, через посредство Гельмгольца — мог воспринять волюнтаристскую модель объективности, согласно которой сенсомоторная со-деятельность служит основанием соответствия между представлением и миром.

Although Helmholtz first introduces the label “unconscious inferences” (*unbewusste Schlüsse*) in the second part of the *Handbuch der physiologischen Optik* (1860), the underlying thesis had already been articulated (without the term) in 1855 (see Hatfield, 1990, pp. 196–198; Araujo, 2016, p. 69). Araujo identifies two main features of Helmholtz’s early formulation of the hypothesis: (1) it “is subordinated to the assumption of causality as an a priori principle and reveals, thereby, his Kantian agenda” (Araujo, 2016, p. 72); and, more importantly, (2) “the unconscious processes are not in themselves logical inferences; we conceive of them analogically, as if they were such in order to make them intelligible” (*ibid.*, p. 73). Another relevant aspect is that, as Hatfield (1990, p. 200) explains, “Helmholtz thought that the psychology of unconscious inference could be wholly explicated in terms of the ordinary functioning of memory and association”. General rules of visual localization thus arise inductively from repeated experience: memory retains stable regularities while irregularities fade, so that “no active process of inference is required in the subsequent application of an associatively based rule; given a representation of the antecedent, the associated consequent comes to life” (*ibid.*).

Sechenov recognised the importance of this hypothesis in his 1894 address “Hermann Helmholtz as a Physiologist”, delivered two months after Helmholtz’s death before the Imperial Society of Friends of the Natural Sciences. Part eulogy and part scientific appraisal, the speech praised Helmholtz’s achievements in nerve physiology, muscular mechanics, acoustics, and optics. Sechenov (1894b, p. 468) called the measurement of nerve-conduction velocity a “veritable exploit”, crediting it as the basis for the psychometric methods used in physiological psychology. He also highlighted Helmholtz’s explanation

представлявший собой одновременно научную оценку и речь-панегирик, прославлял достижения Гельмгольца в области физиологии нервов, механики мышц, акустики и оптики. Сеченов называл измерение скорости проведения возбуждения по нерву «положительным подвигом», считая его основой психометрических методов, применяемых в физиологической психологии (Сеченов, 1947е, с. 364). Он также подчеркивал объяснение Гельмгольцем пространственного зрения через выработанную зрительно-двигательную координацию и его формулировку гипотезы бессознательного умозаключения, которую позднее считал оригинальным вкладом Гельмгольца в логику восприятия (Сеченов, 1947ж, с. 509).

На этом фоне уместно рассмотреть, как исследования интеллектуального становления Гельмгольца соотносятся с пониманием творчества Сеченова. В недавних работах переосмысливаются происхождение и вопрос приоритета термина «бессознательное умозаключение» при особом внимании к Вундту и Гельмгольцу⁷. Как отмечалось выше, Сеченов признавал за Гельмгольцем первенство в употреблении термина. В этом свете вопрос о том, почему он ссылаясь именно на Гельмгольца, а не на Вундта, может прояснить собственное отношение Сеченова к данному понятию. Эта проблема приобретает дополнительную актуальность по двум причинам. Во-первых, Сеченов и Вундт пересекались в Гейдельберге, оба работали в лаборатории Гельмгольца. Сеченов работал там с мая 1859 г. по зимний семестр 1859/60 г.⁸, а Вундт занимал должность

⁷ Для обзора и переоценки дискуссии о приоритете термина «бессознательное умозаключение» см.: (Araujo, 2016, p. 69–73). Хотя Араужу не исключает возможности влияния Гельмгольца на Вундта, наличие множества предшественников (Шопенгауэр, Мюллер, Вебер, Цёлльнер) усложняет любое однозначное утверждение о приоритете. Поэтому, как он отмечает, в случае Вундта это понятие представляет собой «усвоение и синтез идей, исходящих из различных традиций» (Ibid., p. 73).

⁸ Ярошевский ошибочно датирует приезд Сеченова в Гейдельберг 1858 г. (Ярошевский, (1968, с. 39). В своих автобиографических записках Сеченов воспроизводит письмо Карла Людвига от 4 мая 1859 г., прямо от-

of spatial vision through learned visuomotor coordination and his formulation of unconscious inference, which he later credited as Helmholtz's original contribution to the logic of perception (Sechenov, 1903, p. 373).

Against this background, it is worth considering how scholarship on Helmholtz's intellectual development also bears on Sechenov. Recent work has revisited the emergence of – and claims to priority for – the term “unconscious inference”, with a special focus on Wundt and Helmholtz.⁷ As noted above, Sechenov credits Helmholtz with priority. In this light, the question of why he appealed to Helmholtz rather than Wundt may illuminate Sechenov's own stance toward the notion. This question gains further relevance for two reasons. Sechenov and Wundt crossed paths in Heidelberg, both attached to Helmholtz's laboratory. Sechenov was there from May 1859 through the Winter Semester 1859–1860;⁸ Wundt, for his part, held an assistantship under Helmholtz from October 1858 to March 1865 and remained in Heidelberg until 1874 (see Araujo, 2014, p. 55;

⁷ For an exposition and reassessment of the priority debate over the term “unconscious inference”, see Araujo (2016, pp. 69–73). While Araujo does not rule out influence from Helmholtz to Wundt, the presence of multiple antecedents (Schopenhauer, Müller, Weber, Zöllner) complicates any straightforward claim of priority; he therefore argues that, in Wundt's case, the notion reflects “an appropriation and fusion of ideas coming from different traditions” (ibid., p. 73).

⁸ Yaroshevskii (1968, p. 39) misdates Sechenov's arrival in Heidelberg to 1858. In his *Autobiographical Notes*, however, Sechenov (1952, p. 149) reproduces a letter from Carl Ludwig dated 4 May 1859, explicitly relating it to the beginning of his stay in Heidelberg. Taking this evidence into account, Grigorian (2004, p. 22; see also p. 285) offers a more precise chronology: “[...] he spent the spring and autumn of 1859 in H. Helmholtz's physiological laboratory and R. Bunsen's chemical laboratory in Heidelberg”. On the basis of this letter and adjacent passages of the *Autobiographical Notes* (see Sechenov, 1952, pp. 149-158), one may conclude that Sechenov was in Heidelberg at least from 4 May 1859 through the winter semester of 1859–1860, combining attendance at lectures with experimental work.

ассистента Гельмгольца с октября 1858 по март 1865 г. и оставался в Гейдельберге до 1874 г. (см.: Араухо, 2014, р. 55; 2016, р. 69, п. 104). На этом хронологическом фоне их личные контакты, по-видимому, были минимальны, а связь между ними носила преимущественно интеллектуальный характер. Как вспоминает Сеченов в своих автобиографических записках: «В лаборатории... работало четыре человека: два офтальмолога — Юнге (мой товарищ) и Кнапп... и я. Вундт сидел неизменно весь год за какими-то книгами в своем углу, не обращая ни на кого внимания и не говоря ни с кем ни слова. Я не слышал ни разу его голоса» (Сеченов, 1952, с. 151–152). Во-вторых, Сеченов был знаком с трудами Вундта и рассматривал его как одну из ключевых фигур в психологической интерпретации современных физиологических достижений (см.: Ярошевский, 1968, с. 235).

Ученики Гельмгольца по-разному интерпретировали гипотезу бессознательного умозаключения, помещая ее в собственные теоретические рамки. Для молодого Вундта эта гипотеза занимала центральное место в том, что Араухо (2012; 2016) называет его «логической теорией сознания». Вундт впервые применил ее в 1858 г. к осязательному восприятию, затем в 1859 г. распространил на монокулярное, а в 1862 г. — на бинокулярное зрение (Араухо, 2012, р. 35–37; 2016, р. 35–39). К заключительной главе труда «*Beiträge zur Theorie der Sinneswahrnehmung*» (1862) «эта идея перестает быть лишь частной гипотезой и приобретает характер общей теории восприятия» (Араухо, 2016, р. 38). На этом этапе, по словам Араухо, «Вундт впервые определяет точную природу

нося его к началу своего пребывания в Гейдельберге (Сеченов, 1952, с. 149). Учтивывая эту дату, Григорьян предлагает более точную хронологию: «...весну и осень 1859 г. провел в физиологической лаборатории Г. Гельмгольца и химической лаборатории Р. Бунзена в Гейдельберге» (Григорьян, 2004, с. 22; см. также с. 285). На основании данного письма и смежных фрагментов «Записок» можно заключить, что Сеченов находился в Гейдельберге по крайней мере с 4 мая 1859 г. и до зимнего семестра 1859/60 г., совмещая посещение лекций с экспериментальной работой (см.: Сеченов, 1952, с. 149–158).

2016, p. 69n104). Against this chronological backdrop, their personal contact appears to have been minimal, and the connection between them chiefly intellectual. As Sechenov (1952, pp. 151-152) recalls in his *Autobiographical Notes*, “In the laboratory [...] there were four of us at work: two ophthalmologists, Junge (a friend of mine) [...] Knapp [...] and me. Wundt sat, invariably throughout the year, over his books in a corner, paying no attention to anyone and not saying a word to anyone; I never once heard his voice.” Second, Sechenov knew Wundt’s work and regarded him as a major figure in the psychological interpretation of contemporary physiological advances (see Yaroshevskii, 1968, p. 235).

Helmholtz’s trainees reinterpreted the hypothesis of unconscious inference within distinct theoretical frameworks. For the young Wundt, the hypothesis was central to what Araujo (2012; 2016) terms his “logical theory of the mind”. Wundt first applied it in 1858 to tactile perception, then extended it in 1859 to monocular vision and in 1862 to binocular vision (Araujo, 2012, pp. 35-37; 2016, pp. 35-39). By the concluding chapter of *Beiträge zur Theorie der Sinneswahrnehmung* (1862), “this idea ceases to be a mere local hypothesis and assumes the character of a general theory of perception” (Araujo, 2016, p. 38). At this stage, “Wundt for the first time defined the exact nature of unconscious inference, identifying it with the logical processes of induction” (Araujo, 2012, p. 36). This identification reshaped Wundt’s ontology, as he became convinced of “the identity between the logical and ontological spheres, that is, that all mental processes were actually logical processes (a mental panlogism)” (*ibid.*, p. 38).

Turning to Sechenov, his stance on the notion of unconscious inference can be discerned in the way he expounds Helmholtz’s idea. In his 1873 article, “Who Is to Elaborate

бессознательного умозаключения, отождествляя его с логическими процессами индукции» (Araujo, 2012, p. 36). Это отождествление изменило онтологические основания взглядов Вундта, поскольку он пришел к убеждению в «тождестве между логической и онтологической сферами, то есть в том, что все психические процессы по своей сути являются логическими процессами (ментальный панлогизм)» (Ibid., p. 38).

Обращаясь к Сеченову, можно увидеть его позицию по вопросу о бессознательных умозаключениях в том, как он излагает идею Гельмгольца. В статье 1873 г. «Кому и как разрабатывать психологию?» он говорит о Гельмгольце как «одном из величайших современных умов» и передает его точку зрения, согласно которой «представления о величине, удалении, очертаниях и телесности предметов *развиваются* как бы *путем бессознательных умозаключений*». Далее Сеченов ограничивает сферу действия этой гипотезы, предлагая вместо нее собственное уточнение: «...достаточно будет заметить, что реальная подкладка процесса развития представлений из ощущений есть лишь *частое возбуждение чувствующего снаряда при меняющихся условиях со стороны перцепирующего органа*. Это единственно возможное крайнее обобщение фактов, касающихся процесса развития названных образований» (Сеченов, 1947б, с. 266–267).

В работе «Элементы мысли» (1903) Сеченов возвращается к этой теме. Он пересказывает точку зрения Гельмгольца, согласно которой раннее пространственное зрение у ребенка функционирует умозаключительно еще до развития сознательного рассуждения: «Этот рассудочный характер выражен в чувственных актах настолько, что Гельмголец не поколебался назвать их *заключениями*, несмотря на то что пространственное видение бывает готово уже в такую раннюю пору жизни, когда до умений ребенка *рассуждать сознательно* и речи быть не может. Но с другой стороны, чтобы выйти из противоречия, ему пришлось назвать эти заключения *бессознательными* (unbewusste Schlüsse)» (Сеченов, 1947ж, с. 509). Затем он ил-

the Problems of Psychology, and How?”, he referred to Helmholtz as “one of the greatest thinkers of our time” and summarized his view that, “concepts of magnitude, distance, outline and corporeity of objects *derive*, as it were, from *unconscious inferences*”. He then restricts the scope of the hypothesis, proposing instead: “I shall confine myself to the proposition that the process of forming concepts from sensations is engendered by *frequent stimulation of the given sense organ under changing conditions*. This is the sole possible, extreme generalisation of the facts relating to the development of the above-mentioned formations” (Sechenov, 1873, p. 220).

In *Elements of Thought* (1903), Sechenov revisits the topic. He recounts Helmholtz’s view that early spatial vision in children operates inferentially even before conscious reasoning develops: “This reasoning is so pronounced in the sensory acts that Helmholtz did not hesitate to call them *inferences*, although spatial vision exists even at this early period of life when there can be no talk about the child being able to *reason consciously*. Helmholtz, however, finds a way out of the contradiction by designating these inferences as *unconscious (unbewusste Schlüsse)*” (Sechenov, 1903, p. 373; modified translation – S.F.). He then illustrates the point with a simple example: a child who notices an object to the right, turns toward it, walks over, stops at arm’s length, reaches out, and grasps it. To an observer this looks like reasoning; yet, he writes: “[...] at first nothing is seen in the acts performed by the child except elements of spatial differentiation; but the moment this differentiation is seen as a deliberate act on the part of the child, one involuntarily begins to believe that the child *reasons*” (*ibid.*, p. 373n). The hypothesis is thus introduced to resolve a tension: children act *as if* they inferred, yet they cannot reason consciously.

люстрирует эту мысль простым примером: ребенок замечает предмет справа, поворачивается к нему, подходит, останавливается на расстоянии вытянутой руки, протягивает ее и берет предмет. Для наблюдателя это выглядит как рассуждение; однако, как пишет Сеченов, «пока вы смотрите на акты, проявляемые ребенком, безотносительно, в них нет ничего, кроме элементов пространственного различия; но стоит только отнести различие к ребенку как к действию с его стороны, и тогда невольно кажется, что он *рассуждает*» (Там же, с. 509, примеч.). Тем самым гипотеза вводится для разрешения напряжения: ребенок действует, как если бы он делал умозаключение, хотя сознательно рассуждать еще не способен.

Таким образом, Сеченов не отрицал, что гипотеза бессознательных умозаключений обладает эвристическим значением. В этом отношении он придерживался позиции Гельмгольца, согласно которой бессознательные процессы, лежащие в основе формирования пространственных понятий, могут рассматриваться — по аналогии с научным объяснением — как логические умозаключения, делающие их теоретически постижимыми. Вместе с тем Сеченов устанавливает эмпирические пределы ее применимости, утверждая, что наиболее общий вывод, вытекающий из фактов, касающихся генезиса пространственных понятий, состоит в том, что они основаны на повторении и сенсорном дифференцировании. Тем самым он разводит логическую и онтологическую сферы и дистанцируется от более радикальной позиции раннего проекта Вундта, который, по Араужу, возвел бессознательное умозаключение в ранг всеобъемлющей теории сознания, отождествив его с индукцией и распространив на все психические процессы как форму ментального панлогизма.

4. Мышечное чувство и натурализация чувственности

Если в предыдущем разделе рассматривалось толкование Сеченовым гипотезы бессознательного умозаключения, то в настоящем ана-

Therefore, Sechenov did not deny that the hypothesis of unconscious inferences serves a heuristic function. In this respect, he aligned with Helmholtz's view that the unconscious processes underlying the formation of spatial concepts might be understood, by analogy with scientific explanation, as logical inferences that make them intelligible. He nonetheless imposed empirical limits on its scope, holding that the most general conclusion to be drawn from the facts concerning the process of spatial concepts is that it is grounded in repetition and sensory differentiation. In doing so, he separates the logical sphere from the ontological and distances himself from the more radical stance of Wundt's early project, which, following Araujo, elevated unconscious inference into a comprehensive theory of mind, identifying it with induction and extending it to all psychic processes as mental panlogism.

4. The Muscular Sense and the Naturalisation of Sensibility

If the previous section examined Sechenov's treatment of unconscious inference, the present one turns to a second major Helmholtzian theme developed in his epistemologically oriented writings: the muscular sense. Functioning as what might be called 'the organ of unconscious inference', it occupies in Sechenov's system the mediating role through which bodily activity gives rise to spatial and temporal representation. By translating Helmholtz's explanatory framework into reflex-physiological terms, Sechenov sought to show how sensorimotor coordination could naturalise the synthetic function that, in Kant, is effected by the transcendental imagination under the guidance of the understanding's categories. The following analysis situates this conception within the broader nineteenth-century project of naturalising Kantian

лизируется вторая крупная гельмгольцевская тема, развитая им в гносеологически ориентированных работах, — мышечное чувство. Выступая в качестве «органа бессознательного умозаключения», оно занимает в системе Сеченова посредническое положение, через которое телесная активность порождает пространственные и временные представления. Переводя объяснительную схему Гельмгольца на рефлекторно-физиологический уровень, Сеченов стремился показать, каким образом сенсомоторная координация может натурализовать синтетическую функцию, которая у Канта осуществляется трансцендентальным воображением под руководством категорий рассудка. Предлагаемый ниже анализ помещает это понимание в контекст более широкого проекта XIX в. по натурализации кантовской гносеологии, сопоставляя его с параллельной интерпретацией Вундтом понятия *Muskelsinn* и показывая, как физиологическая и психологическая линии гельмгольцевского наследия сошлись в переосмыслении кантовской теории познания.

Понимание Сеченовым мышечного чувства восходит к физиологической модели зрения Гельмгольца. Как отмечает Р. Смит, Сеченов заимствовал у Гельмгольца объяснительную схему зрительного восприятия, включая описание роли мышечных ощущений в пространственном зрении (Смит, 2021, с. 173). При этом Смит подчеркивает, что, хотя изложение Сеченовым учения о мышечном чувстве не было оригинальным в строгом смысле, оно сыграло существенную роль в распространении этого понятия в русской физиологии и отличалось от других современных подходов тем, что было интегрировано в рефлекторную модель физиологической психологии. В более широком контексте развития трудов Сеченова 1890-х гг. работа «О предметном мышлении с физиологической точки зрения» представляет собой попытку придать этой интеграции философское основание. Как обсуждалось во втором разделе, в докладе связка — компонент, соединяющий подлежащее и сказуемое в мысли, — отождест-

epistemology, placing it alongside Wundt's parallel treatment of the *Muskelsinn* to show how the physiological and psychological strands of the Helmholtzian legacy converged in reinterpreting Kant's theory of cognition.

Sechenov's conception of the muscular sense draws on Helmholtz's physiological model of vision. As noted by Smith (2019, ch. 9, § 1), Sechenov borrowed from Helmholtz the explanatory framework of visual perception, including the account of the role of muscular sensations in spatial vision. He further emphasises that, although Sechenov's treatment of the muscular sense was not original in a strict sense, it contributed significantly to the dissemination of the concept within Russian physiology and distinguished itself from other contemporary approaches by integrating it into a reflex-based model of physiological psychology. Within the broader development of Sechenov's writings of the 1890s, "The Physiological Aspect of Object Thinking" constitutes an attempt to provide a philosophical foundation for this integration. As discussed in Section 2, the address identifies the copula — the relational component that unites subject and predicate in thought — with the physiological activity of the muscular sense. Sechenov extends this identification beyond its descriptive role in motor physiology, advancing it as a general epistemological principle: the muscular sense supplies the metric, sensorimotor information by which spatial and temporal relations are articulated for the subject. In this respect, it serves as the physiological actualisation — or correction — of the notion of synthesis that Kant developed in theorising the faculties of sensibility and imagination. As he puts it,

Since the times of Kant the view has been widespread that man has a special organ — a kind of internal vision — for perceiving the spatial relations and the relations of

вляется с физиологической активностью мышечного чувства. Сеченов расширяет это отождествление, выходя за пределы описательной функции моторной физиологии, и выдвигает его как общее гносеологическое положение: мышечное чувство обеспечивает метрическую, сенсомоторную информацию, посредством которой для субъекта артикулируются пространственные и временные отношения. В этом смысле оно выступает физиологической актуализацией – или «исправлением» – понятия синтеза, разработанного Кантом при анализе способностей чувственности и воображения. Как пишет Сеченов:

Со времен *Канта* было сильно распространено мнение, что для восприятия пространственных и преэмтивных отношений у человека есть особый орган вроде внутреннего зрения, дающий сознанию непосредственно сведения об отношениях того и другого рода. Мысль эта оказалась до известной степени справедливой, потому что такой орган действительно существует и должен был бы носить имя *органа мышечного чувства* (Сеченов, 1947д, с. 380).

Ссылаясь на тот же фрагмент, Стейла справедливо отмечает, что «такое понимание пространственного зрения вполне можно рассматривать как аспект “физиологического” толкования Канта, предложенного Гельмгольцем» (Steila, 1991, p. 115–116). Действительно, Сеченов осуществляет здесь физиологическую реинтерпретацию кантовской теории познания – попытку натурализовать чувственность, обосновывая формы пространственного и временного созерцания в конкретных физиологических процессах. Согласно Канту, пространство и время суть априорные формы чувственности – чистые созерцания, которые не выводятся из опыта, а, напротив, делают его возможным. Пространство есть форма внешнего созерцания, позволяющая нам представлять предметы как существующие вне нас и во взаимных отношениях; время же – форма внутреннего созерцания, организующая пред-

succession, an organ which directly furnishes the consciousness with information concerning the foregoing relations [*Similarity, temporal succession, and spatial coexistence*]. This idea was, in a way, justified, because this organ really exists and should be designated as *the organ of muscular sense* (Sechenov, 1894a, p. 462).

In referring to the same passage, Steila rightly notes that “this conception of spatial vision could easily be considered as an aspect of Helmholtz’s ‘physiological’ understanding of Kant’s transcendental” (Steila, 1991, pp. 115-116). Indeed, Sechenov here offers a physiological reinterpretation of Kant’s theory of cognition – an attempt to naturalise sensibility by grounding the forms of spatial and temporal intuition in concrete physiological processes. According to Kant, space and time are *a priori* forms of sensibility – pure intuitions that do not arise from experience but rather make experience possible. Space is the form of outer intuition, allowing us to represent objects as existing outside of us and in relation to one another, while time is the form of inner intuition, organising representations in a sequence. These forms are not features of things in themselves but the necessary conditions through which the mind receives sensory input. By identifying the muscular sense as the organ that supplies the mind with information about spatial and temporal order, Sechenov attributes to a specific physiological faculty a role that, in Kant’s system, belongs to the general capacity of sensibility. This move suggests that *a priori* structures central to Kant’s epistemology may have a neurophysiological basis – a marked departure from the transcendental framework, where such conditions are non-empirical and not reducible to bodily mechanisms.

What is more, this approach entails that, if the muscular sense functions as the copula, it must *successively group discrete sensations into pairs* – a process that echoes the Kantian notion of synthesis:

ставления в последовательность. Эти формы не принадлежат вещам самим по себе, а представляют собой необходимые условия, посредством которых рассудок воспринимает чувственные данные. Отождествляя мышечное чувство с органом, снабжающим сознание сведениями о пространственном и временном порядке, Сеченов приписывает конкретной физиологической способности ту роль, которая в системе Канта принадлежит общей способности чувственности. Этот шаг предполагает, что априорные структуры, лежащие в основе кантовской гносеологии, могут иметь нейрофизиологическое основание — резкое расхождение с трансцендентальной позицией, в которой такие условия мыслились неэмпирическими и несводимыми к телесным механизмам.

Следовательно, если мышечное чувство выполняет функцию связки, оно должно последовательно группировать отдельные ощущения в пары — процесс, перекликающийся с кантовским понятием синтеза.

Итак, насколько мысль представляет членораздельную группу в пространстве или во времени, связке в чувственной группе всегда соответствует двигательная реакция упражненного органа чувств, входящая в состав акта восприятия. Помещаясь на поворотах зрительного, осязательного и других форм чувствования, мышечное чувство придает, с одной стороны, впечатлению членораздельность, с другой — связывает звенья его в осмысленную группу (Сеченов, 1947д, с. 381).

В «Критике чистого разума» Кант вводит способность воображения как посредника между чувственностью и рассудком. Именно она осуществляет синтез созерцаний в соответствии с категориями рассудка. Так, например, категория причинности, предполагающая временную последовательность, требует, чтобы воображение применяло временную схему, благодаря которой причинно-следственные связи могут быть восприняты. В процессе такого схематизма интуиции подводятся под чистые понятия и тем самым становятся объектами знания. В «А-дедукции» Кант различает три вида

Hence, since a thought is a discrete group in space and time, in the sensory group it is the motor reaction of the exercised sense organ participating in the act of perception that always corresponds to the copula. Located at the turning-points of the visual, tactile and other forms of sensation, the muscular sense, on the one hand, communicates a discrete character to the impression, and, on the other, unites its elements into a group having a definite sense (Sechenov, 1894a, p. 463).

In the *Critique of Pure Reason*, Kant introduces the faculty of imagination as a mediator between sensibility and understanding. It performs the synthesis of intuitions in accordance with the categories of the understanding. For instance, the category of causality, which presupposes a temporal sequence, requires that imagination apply a temporal schema in order for causal relations to be apprehended. Through this process of schematization, intuitions are subsumed under pure concepts and thereby become objects of knowledge. In the “A-Deduction”, Kant distinguishes three kinds of synthesis: the first, the *synthesis of apprehension*,⁹ consists in running through and combining the manifold of intuition (*KrV*, A 99; Kant, 1998, p. 228). This act, much like in Sechenov’s account of the muscular sense, is a sequential and discretized process: “I must necessarily first grasp one of these manifold representations after another in my thoughts” (*KrV*, A 102; Kant, 1998, p. 230).

⁹ A summation of the previously taken together multiplicities is required for the representations to have continuity in consciousness, which corresponds to the *synthesis of reproduction in the imagination*. Since imagination is a “faculty for representing an object even **without its presence** in intuition” (*KrV*, B 151; Kant, 1998, p. 256), it can reproduce a complex concatenation of the simpler representations previously apprehended in intuition. Finally, the *synthesis of recognition* in the concept integrates the manifold of intuition into a coherent and meaningful experience. This step involves the application of concepts to the sensory data that have been processed by the earlier syntheses.

синтеза; первый из них — *синтез апперцепции*⁹ (*схватывания*) в созерцании — заключается в последовательном охватывании и соединении чувственного многообразия (А 99; Кант, 2006б, с. 147). Этот акт, подобно описанию Сеченовым мышечного чувства, представляет собой последовательный и дискретный процесс: «...я необходимо должен сначала мысленно брать одно за другим эти многообразные представления» (А 102; Кант, 2006б, с. 151).

Это понимание мышечного чувства имеет ряд точек соприкосновения с концепцией Вундта, который, подобно Сеченову, воспринял у Гельмгольца физиологические принципы зрения, лежащие в основе понятия *Muskelsinn*. Вундт систематически излагает свое учение об этом чувстве в разделе «Über den Muskelsinn», составляющем вторую часть шестого очерка в сборнике «Beiträge zur Theorie der Sinneswahrnehmung» (Wundt, 1862, S. 400–422). Он определяет его как самостоятельную субъективную сенсорную модальность (*ein selbstständiger Sinn*), отличную от объективных чувств (зрения, слуха, осязания и др.), посредством которой переживаются ощущения усилия и мышечного движения. Опираясь на наблюдения медицинско-патологических случаев и данные психофизических экспериментов, Вундт заключает: «Факты... вынуждают нас признать существование самостоятельного мышечного чувства, которое, как важнейшее из субъективных чувств, соединяется с объективными чувствами — лишь в сочетании с ним они способны обеспечивать объективное восприятие» (Ibid., S. 414).

⁹ Для того чтобы представления сохраняли непрерывность в сознании, необходимо суммирующее воспроизведение ранее схваченного многообразия, что соответствует *синтезу воспроизведения в воображении*. Поскольку воображение есть «способность представлять предмет в созерцании также и без присутствия этого предмета» (В 151; Кант, 2006а, с. 225), оно способно воспроизводить сложную последовательность простых представлений, ранее данных в интуиции. Наконец, *синтез узнавания* в понятии интегрирует многообразие интуиции в связанное и осмысленное переживание. Этот этап включает применение понятий к чувственным данным, уже обработанным предшествующими синтезами.

This conception of the muscular sense shows several points of convergence with that of Wundt, who, like Sechenov, drew from Helmholtz the physiological principles of vision underpinning his notion of *Muskelsinn*. Wundt presents his account of the concept systematically in the section titled “Über den Muskelsinn”, which constitutes the second division of the sixth essay in *Beiträge zur Theorie der Sinneswahrnehmung* (Wundt, 1862, pp. 400-422). He defines it as an independent subjective sensory modality (*ein selbstständiger Sinn*), hence distinct from the objective senses (vision, hearing, touch, etc.), through which sensations of effort and muscular movement are experienced. Drawing on observations of medical–pathological cases and results from psychophysical experiments, Wundt concludes: “The facts [...] compel us to assume an independent muscular sense, which, as the most important subjective sense, joins the objective senses — only in combination with it are they capable of mediating objective perception” (*ibid.*, p. 414).

In the final section of *Beiträge* Wundt undertakes a “logical analysis of the individual acts of perception”, encompassing the processes of *colligation*, *synthesis*, and *analogy*. The first perceptual act, colligation, consists in “the close connection of different series of sensations (*Empfindungsreihen*)” (*ibid.*, p. 442). This process involves a sequential dyad of sensations, arising “solely by virtue of the immense frequency with which they are combined in reality”, and capable of extending the number of sensory links “beyond the number two” (*ibid.*). This emphasis on frequency of conjunctions finds its physiological counterpart in Sechenov’s account of recognition in “Object Thinking and Reality”, where repeated sensory stimulation and unconscious memory serve

В заключительной части «Beiträge...» Вундт предпринимает «логический анализ отдельных актов восприятия», охватывающий процессы *коллигации* (*Colligation*), *синтеза* (*Synthesis*) и *аналогии* (*Analogie*). Первый акт представляет собой «тесное соединение различных рядов ощущений (*Empfindungsreihen*)». Этот процесс включает последовательную диаду ощущений, возникающую «исключительно в силу чрезвычайной частоты их сочетания в действительности» и способную расширять количество чувственных связей «сверх пары» (*Ibid.*, S. 442). Этот акцент на частоте сочетаний находит физиологический эквивалент в описании узнавания у Сеченова в работе «Предметная мысль и действительность», где повторяющаяся сенсорная стимуляция и бессознательная память выступают материальными механизмами стабилизации перцептивных регулярностей. Если модель Вундта сохраняет психологический характер, то Сеченов переводит ту же структурную логику в плоскость рефлекторной физиологии.

Второй акт восприятия, *Synthesis*, — это «слияние связей, установленных посредством коллигации, в единое целое» (*Ibid.*, S. 443). Вундт иллюстрирует этот процесс примером двух светящихся точек, расположенных на определенном расстоянии. Каждая точка возбуждает различные сетчаточные ощущения, которые через привычную координацию с движениями глаз связываются с соответствующими мышечными ощущениями. Когда точки смещаются, а глаз остается неподвижным, «связь с мышечными ощущениями, ранее установленная посредством коллигации, распадается... и все же разница в положении измеряется степенями соответствующих мышечных ощущений. Здесь начинается деятельность синтеза» (*Ibid.*, S. 444). Таким образом, различия сетчаточных ощущений не просто ассоциируются, но количественно соизмеряются — превращаются в пространственные отношения благодаря метрике, задаваемой мышечным чувством. Синтез объединяет гетерогенные чувственные данные в пространственную форму. *Muskelsinn*

as the material mechanisms through which perceptual regularities are stabilised. Whereas Wundt's model remains psychological, Sechenov translates the same structural logic into reflex physiology.

The second perceptual act, synthesis, is “the fusion of the connections established through colligation into a unified whole” (*ibid.*, p. 443). Wundt illustrates this process with the example of two luminous points set at a certain distance. Each point excites distinct retinal sensations that, through habitual coordination with ocular movements, become linked to corresponding muscular sensations. When the points shift position while the eye remains still, “the connection with the muscular sensations, previously established through colligation, is dissolved [...] and yet the difference in position is measured by the degrees of the corresponding muscular sensations. Here begins the activity of synthesis” (*ibid.*, p. 444). Retinal differences are thus not merely associated but quantified — transformed into spatial relations through the metric provided by the muscular sense. Synthesis fuses heterogeneous sensory data into spatial form. The *Muskelsinn* provides the indispensable physiological basis for object perception, converting successive retinal impressions into spatial form through a lawful coordination of sensation and movement. In Wundt's model, the transition from colligation to synthesis parallels Kant's movement from the synthesis of apprehension — where sensations are successively combined — to that of reproduction and recognition, through which they acquire unity in consciousness. Sechenov's notion of the copulative function of the muscular sense fulfils a comparable role: it naturalises these successive acts of synthesis by rooting them in sensorimotor coordination and comparative memory.

обеспечивает необходимое физиологическое основание предметного восприятия, превращая последовательные сетчаточные впечатления в пространственную форму посредством закономерной координации ощущения и движения. В модели Вундта переход от коллигации к синтезу соответствует кантовскому переходу от синтеза схватывания, — где ощущения последовательно соединяются, — к синтезу воспроизведения и узнавания, благодаря которым они обретают единство в сознании. Понятие Сеченова о связывающей функции мышечного чувства выполняет аналогичную роль: оно натурализует эти последовательные акты синтеза, укореняя их в сенсомоторной координации и сравнительной памяти.

Заключение

Проведенное исследование показало, как поздние работы Сеченова одновременно пересекаются с проблематикой физиологического неокантианства и трансформируют ее в рамках более широкой интеллектуальной конфигурации Гельмгольц — Сеченов — Вундт. Вместо того чтобы отвергать философию, Сеченов переопределил ее вопросы внутри физиологической модели, стремящейся к эмпирическому обоснованию условий познания.

Подобно Гельмгольцу 1850-х гг., Сеченов исходил из того, что определенные пространственные характеристики представления независимы от устройства органов чувств, тогда как вторичные качества не имеют необходимого сходства с внешними объектами. Однако их модели объективности расходятся. Гельмгольц связывал объективность с гипотезой бессознательных умозаключений, понимаемых как аналогический процесс, по образцу научного объяснения делающий восприятие постижимым, тогда как Сеченов видел ее источником активную координацию тела с внешним миром. Для Сеченова мышечное чувство становится тем самым физиологическим органом, посредством которого элементы восприятия объединяются в опыте.

Conclusions

This study has shown how Sechenov's later writings both intersect with and transform the epistemological problems raised by physiological Neo-Kantianism within the broader Helmholtz — Sechenov — Wundt constellation. Rather than rejecting philosophy, Sechenov redefined its questions within a physiological framework that sought empirical grounding for the conditions of knowledge.

Like Helmholtz in the 1850s, Sechenov maintained that certain spatial features of representation are independent of the sensory apparatus, while secondary qualities bear no necessary resemblance to external objects. Yet their models of objectivity diverge. Helmholtz grounded objectivity in the hypothesis of unconscious inferences, conceived as an analogical process modeled on scientific explanation that renders perception intelligible, whereas Sechenov understood it as emerging from the body's active coordination with the world. For Sechenov, the muscular sense thus becomes the physiological organ through which perceptual elements are unified in experience.

Wundt's early philosophical writings developed a parallel framework, reformulating Helmholtz's hypothesis of unconscious inference as a form of logical induction extended to all psychic processes. Sechenov's reflex-physiological model, although independent, resonates with this effort to naturalise synthesis, grounding it not in mental operations but in the material dynamics of sensation and movement. Together, these approaches reveal a shared nineteenth-century ambition to translate Kant's transcendental structures into physiological processes. Within this context, Sechenov's work stands as a distinctive materialist — realist reformulation

Ранние философские труды Вундта развили параллельную схему, переосмысливая гипотезу бессознательного умозаключения Гельмгольца как форму логической индукции, распространяемой на все психические процессы. Рефлекторно-физиологическая модель Сеченова, хотя и сохраняет самостоятельный характер, созвучна этому стремлению натурализовать акт синтеза, обосновывая его не в ментальных операциях, а в материальной динамике ощущения и движения. В совокупности эти подходы выявляют общую для XIX в. установку — перевести кантовские трансцендентальные структуры в язык физиологических процессов. В этом контексте творчество Сеченова предстает как самобытная материалистически-реалистическая переработка кантовской проблемы объективности и важный вклад в проект XIX в. по натурализации познания.

Статья подготовлена в рамках реализации проекта БФУ им. И. Канта «Над разломом: Россия и западный мир в русской философии».

Список литературы

Белов В. Н. Русское неокантианство: история и особенности развития // Кантовский сборник. 2012. № 1. С. 27–39.

Григорьян Н. А. Иван Михайлович Сеченов, 1829–1905. М.: Наука, 2004.

Дмитриева Н. А. Русское неокантианство: «Марбург» в России. Историко-философские очерки. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2007.

Каганов В. М. И. М. Сеченов // Сеченов И. М. Избр. философские и психологические произведения / под ред. В. М. Каганова. М.: Госполитиздат, 1947. С. 3–68.

Кант И. Критика чистого разума, 2-е изд. // Соч. на нем. и рус. яз. М.: Наука, 2006а. Т. 2, ч. 2.

Кант И. Критика чистого разума, 1-е изд. // Соч. на нем. и рус. яз. М.: Наука, 2006б. Т. 2, ч. 1.

Ланге Ф. А. История материализма и критика его значения в настоящем / пер. с 5-го нем. изд., под ред. В. С. Соловьева. Киев; Харьков: Южно-русское кн-во Ф. А. Йогансона, 1900. Т. 2: История материализма во времени Канта.

of the Kantian problem of objectivity and a key contribution to the nineteenth-century project of naturalising cognition.

The article was prepared as a part of the IKBFU project “Above the Rift: Russia and the Western World in Russian Philosophy”.

References

Araujo, S. d. F., 2012. Why Did Wundt Abandon His Early Theory of the Unconscious? Towards a New Interpretation of Wundt’s Psychological Project. *History of Psychology*, 15(1), pp. 33-49.

Araujo, S. d. F. 2014. Bringing New Archival Sources to Wundt Scholarship: The Case of Wundt’s Assistantship with Helmholtz. *History of Psychology*, 17(1), pp. 50-59.

Araujo, S. d. F., 2016. Wundt and the Philosophical Foundations of Psychology. A Reappraisal. Cham: Springer.

Belov, V. N., 2012. Russian Neo-Kantianism: History and Peculiarities of Development. *Kantovskii sbornik*, 39(1), 27-39. (In Rus.)

De Kock, L., 2014. Hermann von Helmholtz’s Empirico-Transcendentalism Reconsidered: Construction and Constitution in Helmholtz’s Psychology of the Object. *Science in Context*, 27(4), pp. 709-744. <https://doi.org/10.1017/S026988971400026X>

Dmitrieva, N. A., 2007. *Russkoe neokantianstvo: “Marburg” v Rossii. Istoriko-filosofskie ocherki [Russian Neo-Kantianism: “Marburg” in Russia. Historical-Philosophical Outlines]*. Moscow: ROSSPEN. (In Rus.)

Dmitrieva, N. A., 2016. Back to Kant, or Forward to Enlightenment: The Particularities and Issues of Russian Neo-Kantianism. *Russian Studies in Philosophy*, 54(5), pp. 378-394. <https://doi.org/10.1080/10611967.2016.1290414>

Edgar, S., 2015. The Physiology of the Sense Organs and Early Neo-Kantian Conceptions of Objectivity: Helmholtz, Lange, Liebmann. In: F. Padovani, A. Richardson, and J.Y. Tsou, eds. 2015. *Objectivity in Science. New Perspectives from Science and Technology Studies*. Cham: Springer, pp. 101-122. https://doi.org/10.1007/978-3-319-14349-1_6

Grigorian, N. A., 2004. *Ivan Mikhailovich Sechenov, 1829–1905*. Moscow: Nauka. (In Rus.)

Сеченов И. М. Физиология органов чувств. Зрение: Переделка сочинения «Anatomie und Physiologie der Sinnesorgane» von A. Fick. СПб. : Типография А. Головачова, 1867.

Сеченов И. М. Рефлексы головного мозга // Избр. философские и психологические произведения / под ред. В. М. Каганова. М. : Госполитиздат, 1947а. С. 69–178.

Сеченов И. М. Кому и как разрабатывать психологию? // Избр. философские и психологические произведения / под ред. В. М. Каганова. М. : Госполитиздат, 1947б. С. 222–308.

Сеченов И. М. Впечатления и действительность // Избр. философские и психологические произведения / под ред. В. М. Каганова. М. : Госполитиздат, 1947в. С. 328–343.

Сеченов И. М. Предметная мысль и действительность // Избр. философские и психологические произведения / под ред. В. М. Каганова. М. : Госполитиздат, 1947г. С. 344–362.

Сеченов И. М. О предметном мышлении с физиологической точки зрения // Избр. философские и психологические произведения / под ред. В. М. Каганова. М. : Госполитиздат, 1947д. С. 375–384.

Сеченов И. М. Герман ф.-Гельмгольц, как физиолог // Избр. философские и психологические произведения / под ред. В. М. Каганова. М. : Госполитиздат, 1947е. С. 363–374.

Сеченов И. М. Элементы мысли // Избр. философские и психологические произведения / под ред. В. М. Каганова. М. : Госполитиздат, 1947ж. С. 398–537.

Сеченов И. М. Автобиографические записки / под ред. Д. Г. Шевцова. М. : Издательство Академии медицинских наук СССР, 1952.

Смит Р. Чувство движения: Интеллектуальная история. М. : Когито-Центр, 2021.

Ярошевский М. Г. Иван Михайлович Сеченов, 1829–1905. Л. : Наука, 1968.

Ярошевский М. Г. Сеченов и развитие научной психологии // Иван Михайлович Сеченов: к 150-летию со дня рождения / под ред. П. Г. Костюка, С. Р. Микулинского, М. Г. Ярошевского. М. : Наука, 1980. С. 337–413.

Araujo S. d. F. Why Did Wundt Abandon His Early Theory of the Unconscious? Towards a new interpretation of Wundt's psychological project // *History of Psychology*. 2012. Vol. 15, № 1. P. 33–49.

Araujo S. d. F. Bringing New Archival Sources to Wundt Scholarship: The Case of Wundt's Assistantship with Helmholtz // *History of Psychology*. 2014. Vol. 17, № 1. P. 50–59.

Grigoriev, A. I., Grigorian, N. A., 2007. I. M. Sechenov: The Patriarch of Russian Physiology. *Journal of the History of the Neurosciences*, 16(1-2), pp. 19-29. <https://doi.org/10.1080/09647040600653121>

Hatfield, G., 1990. *The Natural and the Normative: Theories of Spatial Perception from Kant to Helmholtz*. Cambridge, Mass: MIT Press.

Hatfield, G., 2018. Helmholtz and Philosophy: Science, Perception, and Metaphysics, with Variations on Some Fichtean Themes. *Journal for the History of Analytical Philosophy*, 6(3), pp. 10-41.

Heidelberger, M., 1993. Force, Law and Experiment. The Evolution of Helmholtz's Philosophy of Science. In: D. Cahan, ed. 1993. *Hermann von Helmholtz and the Foundations of Nineteenth-Century Science*. Berkeley: University of California Press, pp. 461-497.

Heidelberger, M., 2018. Helmholtz' Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie im Kontext der Philosophie und Naturwissenschaft des 19. Jahrhunderts. In: L. Krüger, ed. 2018. *Universalgenie Helmholtz: Rückblick nach 100 Jahren*. Berlin: Akademie Verlag, pp. 168-185. <https://doi.org/10.1515/9783050070636>

Helmholtz, H. von., 1925. *Treatise on Physiological Optics. Volume 3*. Translated from the Third German Edition by J. P. C. Southall. Menasha, Wisconsin: Banta; Optical Society of America.

Helmholtz, H. v., 1977. The Facts in Perception. In: R. S. Cohen and Y. Elkana, eds. 1977. *Epistemological Writings*. Dordrecht: Springer, pp. 115-163. <https://doi.org/10.1007/978-94-010-1115-0>

Kaganov, V. M., 1947. I. M. Sechenov (Introductory article). In: V. M. Kaganov, ed. 1947. *Izbrannye filosofskie i psikhologicheskie proizvedeniya [Selected Philosophical and Psychological Works]*. Moscow: Gospolitizdat, pp. 3-66. (In Rus.)

Kant, I., 1998. *Critique of Pure Reason*. Translated and edited by P. Guyer and A. Wood. Cambridge: Cambridge University Press.

Kichigina, G., 2009. *The Imperial Laboratory: Experimental Physiology and Clinical Medicine in Post-Crimean Russia*. Amsterdam & New York: Rodopi.

Kofler, W., 2007. I. M. Sechenov (1829 – 1905) and the Scientific Self-Understanding for Medical Sciences. *Journal of the History of the Neurosciences*, 16, pp. 30-41. <https://doi.org/10.1080/09647040600632604>

Lange, F. A., 2010. *The History of Materialism and Criticism of Its Present Importance. Second Edition*. Edited by E. C. Thomas. Reprinted. Volume 3 (=Book 2, Section 2). New York: Routledge.

Araujo S. d. F. Wundt and the Philosophical Foundations of Psychology. A Reappraisal. Cham : Springer, 2016.

De Kock L. Hermann von Helmholtz's Empirico-Transcendentalism Reconsidered: Construction and Constitution in Helmholtz's Psychology of the Object // Science in Context. 2014. Vol. 27, № 4. P. 709–744. <https://doi.org/10.1017/S026988971400026X>.

Dmitrieva N. A. Back to Kant, or Forward to Enlightenment: The Particularities and Issues of Russian Neo-Kantianism // Russian Studies in Philosophy. 2016. Vol. 54, № 5. P. 378–394. <https://doi.org/10.1080/10611967.2016.1290414>.

Edgar S. The Physiology of the Sense Organs and Early Neo-Kantian Conceptions of Objectivity: Helmholtz, Lange, Liebmann // Objectivity in Science. New Perspectives from Science and Technology Studies Boston Studies in the Philosophy and History of Science / ed. by F. Padovani, A. Richardson, J. Y. Tsou. Cham : Springer International Publishing, 2015. P. 101–122. https://doi.org/10.1007/978-3-319-14349-1_6.

Grigoriev A. I., Grigorian N. A. I. M. Sechenov: The Patriarch of Russian Physiology // Journal of the History of the Neurosciences. 2007. Vol. 16, № 1–2. P. 19–29. <https://doi.org/10.1080/09647040600653121>.

Hatfield G. The Natural and the Normative: Theories of Spatial Perception from Kant to Helmholtz. Cambridge, Mass : MIT Press, 1990.

Hatfield G. Helmholtz and Philosophy: Science, Perception, and Metaphysics, with Variations on Some Fichtean Themes // Journal for the History of Analytical Philosophy. 2018. Vol. 6, № 3. P. 10–41.

Heidelberger M. Force, Law and Experiment. The Evolution of Helmholtz's Philosophy of Science // Hermann von Helmholtz and the Foundations of Nineteenth-Century Science / ed. by D. Cahan. Berkeley : University of California Press, 1993. P. 461–497.

Heidelberger M. Helmholtz' Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie im Kontext der Philosophie und Naturwissenschaft des 19. Jahrhunderts // Universalgenie Helmholtz: Rückblick nach 100 Jahren / hrsg. von L. Krüger. Berlin : Akademie Verlag, 2018. S. 168–185. <https://doi.org/10.1515/9783050070636>.

Helmholtz H. von. Treatise on Physiological Optics / transl. from the 3rd German edition, ed. by J. P. C. Southall. Menasha : Banta ; Optical Society of America, 1925. Vol. 3.

Helmholtz H. von. The Facts in Perception // Epistemological Writings / ed. by R. S. Cohen, Y. Elkana. Dordrecht : Springer, 1977. P. 115–163. <https://doi.org/10.1007/978-94-010-1115-0>.

Sechenov, I. M., 1867. *Fiziologiya organov chuvstv. Zrenie: Peredelka sochineniya "Anatomie und Physiologie der Sinnesorgane" von A. Fick [Physiology of the Sense Organs. Vision: A Revision of A. Fick's Anatomie und Physiologie der Sinnesorgane]*. St. Petersburg: Tipografiya A. Golovachova. (In Rus.)

Sechenov, I. M., 1947. Reflexes of the Brain. In: V. M. Kaganov, ed. 1947. *Izbrannyye filosofskie i psikhologicheskie proizvedeniya [Selected Philosophical and Psychological Works]*. Moscow: Gospolitizdat, pp. 69-178. (In Rus.)

Sechenov, I. M., 1952. *Avtobiograficheskie zapiski [Autobiographical Notes]*. Edited by D. G. Shevtsov. Moscow: Izdatel'stvo Akademii meditsinskikh nauk SSSR. (In Rus.)

Sechenov, I., 1866. Reflexes of the Brain. In: I. Sechenov, 1956. *Selected Physiological and Psychological Works*. Edited by G. Gibbons. Moscow: Foreign Languages Publishing House, pp. 31-139.

Sechenov, I., 1873. Who Is to Elaborate the Problems of Psychology, and How? In: I. Sechenov, 1956. *Selected Physiological and Psychological Works*. Edited by G. Gibbons. Moscow: Foreign Languages Publishing House, pp. 179-260.

Sechenov, I., 1890. Impressions and Reality. In: I. Sechenov, 1956. *Selected Physiological and Psychological Works*. Edited by G. Gibbons. Moscow: Foreign Languages Publishing House, pp. 422-437.

Sechenov, I., 1892. Object Thinking and Reality. In: I. Sechenov, 1956. *Selected Physiological and Psychological Works*. Edited by G. Gibbons. Moscow: Foreign Languages Publishing House, pp. 438-456.

Sechenov, I., 1894a. The Physiological Aspect of Object Thinking. In: I. Sechenov, 1956. *Selected Physiological and Psychological Works*. Edited by G. Gibbons. Moscow: Foreign Languages Publishing House, pp. 457-466.

Sechenov, I., 1894b. Hermann Helmholtz as a Physiologist. In: I. Sechenov, 1956. *Selected Physiological and Psychological Works*. Edited by G. Gibbons. Moscow: Foreign Languages Publishing House, pp. 467-478.

Sechenov, I., 1903. The Elements of Thought. In: I. Sechenov, 1956. *Selected Physiological and Psychological Works*. Edited by G. Gibbons. Moscow: Foreign Languages Publishing House, pp. 265-401.

Smith, R., 2018. The Muscular Sense in Russia: I. M. Sechenov and Materialist Realism. *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 55(1), pp. 5-20.

Smith, R., 2019. *The Sense of Movement. An Intellectual History*. London: Process Press.

Kichigina G. The Imperial Laboratory: Experimental Physiology and Clinical Medicine in Post-Crimean Russia. Amsterdam ; N.Y. : Rodopi, 2009.

Kofler W. I. M. Sechenov (1829–1905) and the Scientific Self-understanding for Medical Sciences // Journal of the History of the Neurosciences. 2007. Vol. 16, № 1–2. P. 30–41. <https://doi.org/10.1080/09647040600632604>.

Smith R. The Muscular Sense in Russia: I.M. Sechenov and Materialist Realism // Journal of the History of the Behavioral Sciences. 2018. Vol. 55, № 1. P. 5–20. <https://doi.org/10.1002/jhbs.21943>.

Steila D. Genesis and Development of Plekhanov's Theory of Knowledge: A Marxist Between Anthropological Materialism and Physiology. Dordrecht : Springer, 1991. <https://doi.org/10.1007/978-94-011-3298-5>.

Stuart D. G., Schaefer A. T., Massion J. et al. Pioneers in CNS inhibition: 1. Ivan M. Sechenov, the First to Clearly Demonstrate Inhibition Arising in the Brain // Brain Research. 2014. Vol. 1548. P. 20–48. doi: 10.1016/j.brainres.2013.12.006.

Wundt W. Beiträge zur Theorie der Sinneswahrnehmung. Leipzig ; Heidelberg : C. F. Winter, 1862.

Yaroshevskii M. G. The Logic of Scientific Development and the Scientific School: The Example of Ivan Mikhailovich Sechenov // The Problematic Science: Psychology in Nineteenth-Century Thought / ed. by W. R. Woodward, M. G. Ash. N. Y. : Praeger, 1982. P. 231–254.

Об авторе

Серхио Альберто Фуэнтес Гонсалес, Академия Кантиана, Балтийский федеральный университет им. Иммануила Канта, Калининград, Россия.

E-mail: GFuentes1@kantiana.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4200-2605>

Для цитирования:

Фуэнтес Гонсалес С. А. Трансформация неокантианской теории восприятия в русской физиологии: Сеченов и Гельмгольц // Кантовский сборник. 2025. Т. 44, № 4. С. 118–153.

<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2025-4-5>

© Фуэнтес Гонсалес С. А., 2025.

Steila, D., 1991. *Genesis and Development of Plekhanov's Theory of Knowledge: A Marxist Between Anthropological Materialism and Physiology*. Dordrecht: Springer. <https://doi.org/10.1007/978-94-011-3298-5>

Stuart, D. G., Schaefer, A. T., Massion, J., Graham, B. A. and Callister, R. J., 2014. Pioneers in CNS Inhibition: 1. Ivan M. Sechenov, the First to Clearly Demonstrate Inhibition Arising in the Brain. *Brain Research*, 1548, pp. 20-48. <https://doi.org/10.1016/j.brainres.2013.12.006>

Wundt, W., 1862. *Beiträge zur Theorie der Sinneswahrnehmung*. Leipzig & Heidelberg: C.F. Winter.

Yaroshevskii, M. G., 1968. *Ivan Mikhailovich Sechenov, 1829–1905*. Leningrad: Nauka, Leningradskoe otdelenie. (In Rus.)

Yaroshevskii, M. G., 1980. Sechenov and the Development of Scientific Psychology. In: P. G. Kostyuk, S. R. Mikulinsky and M. G. Yaroshevskii, eds. 1980. *Ivan Mikhailovich Sechenov: K 150-letiyu so dnya rozhdeniya [Ivan Mikhailovich Sechenov: On the 150th Anniversary of His Birth]*. Moscow: Nauka, pp. 337-413. (In Rus.)

Yaroshevskii, M. G., 1982. The Logic of Scientific Development and the Scientific School: The Example of Ivan Mikhailovich Sechenov. In: W. R. Woodward and M. G. Ash, eds. 1982. *The Problematic Science: Psychology in Nineteenth-Century Thought*. New York: Praeger, pp. 231-254.

The author

Sergio Alberto Fuentes González, MA, Academia Kantiana, Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad, Russian Federation.

E-mail: GFuentes1@kantiana.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4200-2605>

To cite this article:

Fuentes González, S. A., 2025. Transformation of Neo-Kantian Perception Theory in Russian Physiology: Sechenov and Helmholtz. *Kantian Journal*, 44(4), pp. 118-153.

<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2025-4-5>

© Fuentes González S. A., 2025.



ПРЕДСТАВЛЕНО ДЛЯ ВОЗМОЖНОЙ ПУБЛИКАЦИИ В ОТКРЫТОМ ДОСТУПЕ В СООТВЕТСТВИИ С УСЛОВИЯМИ ЛИЦЕНЗИИ CREATIVE COMMONS ATTRIBUTION (CC BY) ([HTTP://creativecommons.org/licenses/by/4.0/](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/))



SUBMITTED FOR POSSIBLE OPEN ACCESS PUBLICATION UNDER THE TERMS AND CONDITIONS OF THE CREATIVE COMMONS ATTRIBUTION (CC BY) LICENSE ([HTTP://creativecommons.org/licenses/by/4.0/](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/))

РУССКИЙ НЕОКАНТИАНЕЦ О НАРОДНОМ ПОЛИТИЧЕСКОМ ИДЕАЛЕ В ЕВРАЗИЙСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ

Н. А. Дмитриева¹

Позднейшие автохарактеристики Н. Н. Алексева о его независимом отношении к современным ему философским течениям дали повод исследователям считать, что философские основания его мировоззрения далеки от неокантианских принципов филосоfovания. Между тем внимательное прочтение его философских и публицистических работ, а также изучение архивных материалов и генезиса его взглядов позволяет причислять его к русским неокантианцам, многие из которых шли в дальнейшем собственными интеллектуальными путями, сохраняя, однако, ряд значимых неокантианских референций. Обращение Алексева к вопросу о народном политическом идеале обусловлено его увлечением в 1920–1930-х гг. евразийством, но подходы к этой теме наметились еще в период двух революций 1917 г. и Гражданской войны. Анализируя текущую политическую ситуацию, Алексей обратил внимание на то, как анархические предпочтения народа в отношении управления общественной жизнью и народные же представления о социальной «правде» связаны с идеей самодержавной монархии, доминировавшей на протяжении значительного периода русской истории и воспроизводимой даже в случае народного бунта. В своих размышлениях о русском народе Алексей соединяет неокантианское учение о ценностях с концептуальными установками «психологии народов» (*Völkerpsychologie*), сохранявшей свое влияние на интеллектуальную жизнь по крайней мере вплоть до Второй мировой войны. В заключение показана связь между немецкоязычной статьей Алексева «Происхождение политических идеалов русского народа» (1931), переводы которой на русский и английский

¹ Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Россия, 236041, Калининград, ул. Александра Невского, д. 14.

Поступила в редакцию: 20.08.2025 г.
doi: 10.5922/0207-6918-2025-4-6

A RUSSIAN NEO-KANTIAN ON THE PEOPLE'S POLITICAL IDEAL FROM THE EURASIAN PERSPECTIVE

N. A. Dmitrieva¹

The later self-assessment of Nikolai N. Alekseev concerning his independence from the philosophical trends of his time led researchers to believe that the philosophical foundations of his worldview were remote from the Neo-Kantian principles of philosophy. And yet, an attentive reading of his philosophical and public writings, as well as the study of archive materials and the origins of his views, warrant the conclusion that he was among the Russian Neo-Kantians, many of whom would subsequently follow their own intellectual paths while, however, preserving some significant Neo-Kantian references. Alekseev's focus on the question of the people's political ideal was conditioned by his involvement in the movement of Eurasianism during the 1920s and 1930s; but there are signs that he was edging toward this theme already during the period of the two 1917 Russian revolutions and the Civil War. Analysing the political situation of the time, Alekseev drew attention to the fact that the anarchic inclinations of the people concerning the running of public life, as well as the people's views on the social "truth-justice", were linked to the idea of autocratic monarchy, an idea which had been dominant for much of Russian history and was apparent even in cases where the people revolted. In his reflections on the Russian people, Alekseev links the Neo-Kantian doctrine of values with the principles of "folk psychology" (*Völkerpsychologie*) which influenced intellectual life at least until the Second World War. In conclusion, I demonstrate the connection between Alekseev's German-language article "The Origin of the Russian People's Political Ideals" (1931) – Russian and English translations of which are included in this issue of the "Kantian

¹ Immanuel Kant Baltic Federal University.
14 Aleksandra Nevskogo st., Kaliningrad, 236041, Russia.
Received: 20.08.2025.
doi: 10.5922/0207-6918-2025-4-6

языки публикуются в данном номере «Кантовского сборника», и текстами 1917–1919 гг., переработанными в 1927 г. для журнала «Путь».

Ключевые слова: Н. Н. Алексеев, русское неокантианство, психология народов, евразийство, политический идеал, русское зарубежье

1. Введение.

Был ли Николай Алексеев неокантианцем?

Фигура русского неокантианца-евразийца Николая Николаевича Алексеева (1879–1964) стоит, на первый взгляд, в стороне от магистрального пути, которым шло неокантианство. И его статья о политических идеалах русского народа (Alexejew, 1931), перевод которой публикуется в данном номере «Кантовского сборника», тому, казалось бы, яркое подтверждение. Написанная в период увлечения автора евразийством, она воспроизводит скорее общие принципы «психологии народов», чем неокантианский метод. Однако по крайней мере два обстоятельства заставляют удержаться от категоричных суждений. Во-первых, среди евразийцев были и другие авторы, вышедшие из неокантианства, подобно Василию Эмильевичу Сеземану, или же обращавшиеся для обоснования своих размышлений к неокантианским концепциям, подобно Владимиру Николаевичу Ильину (см., например: Ильин, 1931). А во-вторых, стартовые условия философского развития Алексеева весьма схожи с теми, в которых шло становление других русских неокантианцев. На втором пункте остановлюсь подробнее.

Выпускник Московского университета, Алексеев готовил свою диссертацию по кафедре истории философии права того же университета в неокантианских центрах, в течение 1909–1910 гг. посетив Берлинский, Гейдельбергский и Марбургский университеты, где слушал лекции и участвовал в семинарах Ало-

Journal” – and the 1917–1919 texts reworked in 1927 for the journal “Put”.

Keywords: Nikolai Alekseev, Russian Neo-Kantianism, folk psychology, Eurasianism, political ideal, Russia abroad

1. Introduction.

Was Nikolai Alekseev a Neo-Kantian?

At first glance, the figure of Nikolai N. Alekseev (1879–1964) does not belong to mainstream Neo-Kantianism, as apparently witnessed by his article about the political ideals of the Russian people (Alexejew, 1931), the translation of which is published in this issue of the “Kantian Journal.” Written at a time when its author was carried away by the idea of Eurasianism, it reproduces more the general principles of “folk psychology” than the Neo-Kantian method. But at least two circumstances caution us against being so categorical. First, there were other authors who emerged from Neo-Kantianism, like Vasily E. Sezemann, or who referred to Neo-Kantian conceptions to justify their own reflections, such as Vladimir N. Ilyin (e.g. Ilyin, 1931). Second, Alekseev’s philosophical background was very similar to those of other Russian Neo-Kantians. This second point merits a closer look.

A graduate of Moscow University, Alekseev worked on his dissertation from the seat of the University’s Chair in the history of the philosophy of right, in Neo-Kantian centres – he visited Berlin, Heidelberg, and Marburg universities from 1909 to 1910. There he attended lectures, and took part in the seminars of Emil Lask (*cf.* Dmitrieva, 2007, p. 155), Hermann Cohen, and Paul Natorp (*ibid.*, p. 197). The dissertation turned out to be moderately Neo-Kantian, in both its conception (*cf. ibid.*, pp. 198–200) and execution. In the preface, Alekseev (1912, p. xiv) himself

иза Рилия, Георга Зиммеля, Вильгельма Виндельбанда, Эмиля Ласка (Дмитриева, 2007, с. 155), Германа Когена и Пауля Наторпа (Там же, с. 197). Диссертация получилась умеренно неокантианской и по своему замыслу (см.: Там же, с. 198–200), и по исполнению. В предисловии Алексеев сам имплицитно признается в приверженности как марбургским, так и баденским неокантианским принципам философствования:

...симпатии автора всецело лежат на стороне «чистой логики». Однако я расхожусь с современной чистой логикой тотчас же, как она переходит в онтологию и метафизику. Действительность, во всем богатстве ее конкретного содержания, не может быть вполне вылита в рационально-логические схемы. Некоторое иррациональное начало является ее конститутивным признаком. <...> Моей основной идеей является тщательная дифференциация методов, и потому, не отрицая «морали долга», поскольку она идет навстречу этой тенденции, я с особой осторожностью отношусь к тем ее формам, которые создались под влиянием идеала рациональных наук. Автор — не этический индивидуалист... однако особый характер... безусловности [моральных велений] и особое отношение этики к проблеме «индивидуального» следует, по моему мнению, настоятельно подчеркивать (Алексеев, 1912, с. xiv).

В публикациях этих лет можно найти и более явные свидетельства симпатии Алексея к неокантианству. Так, в 1909 г. он критиковал статью Макса Вебера о Рудольфе Штаммлере (Weber, 1907) именно за то, что Вебер, поставив своей задачей «развенчать и уничтожить противника», не стал рассматривать «значение идей Штаммлера во внутреннем развитии новейшей неокантианской мысли» и тем самым «освободил себя от необходимости поднять вопрос на достаточную философскую высоту» (Алексеев, 1909, с. 4). Современниками он тоже воспринимался как представитель неокантианского на-

implicitly admits his adherence to both the Marburg and Baden Neo-Kantian principles of philosophy:

...the author's sympathies lie entirely on the side of 'pure logic'. But I am at variance with contemporary pure logic when it turns into ontology and metaphysics. Reality, in all the richness of its concrete content, cannot be cast in rational-logical schemes. A certain element of irrationality is its inherent property. [...] My core idea is thorough differentiation of methods, therefore, without denying "the morality of duty" inasmuch as it endorses this tendency, I treat with particular caution those of its forms which have been created under the influence of the ideal of rational sciences. The author is not an ethical individualist [...] but the special [...] unconditional character [of moral imperatives] and the special relation of ethics to the problem of "the individual" needs to be stressed.

Alekseev's publications of that period offer still more explicit evidence of his sympathy toward Neo-Kantianism. Thus, in 1909, he criticised Max Weber's article about Rudolf Stammler (Weber, 1907) precisely because Weber, having set out to "decrown and destroy the enemy", chose not to examine "the significance of Stammler's ideas for the internal development of the latest Neo-Kantian thought", thereby "relieving himself of the need to raise the issue to a sufficient philosophical height" (Alekseev, 1909, p. 4). Alekseev's contemporaries, too, saw him as a representative of the Neo-Kantian movement in philosophy. Vladimir I. Vernadsky (1912, p. 129), reviewing his dissertation, noted that "Alekseev's philosophical constructions" "ultimately go back" to Kant. A year after he defended his dissertation, Alekseev (1913) wrote an article criticising Leon I. Petrażycki's "psychological theory of right". This and other reviews, noted Andrzej Walicki, triggered in Petrażycki an "anti-Kantian obsession",

правления в философии: Владимир Иванович Вернадский в рецензии на диссертационную работу заметил, что «философские построения Алексеева» «в конце концов восходят» к Канту (Вернадский, 1912, с. 129). На следующий год после защиты диссертации Алексеев написал статью с критикой «психологической теории права» Л. И. Петражицкого (Алексеев, 1913). Эта и другие рецензии, как замечает Анджей Валицкий, вызвали у последнего «приступ антикантианства», после чего он «приступил к изучению Канта» (Валицкий, 2012, с. 343).

Симпатию Алексеева к неокантианству можно документировать по крайней мере до 1919 г. В частности, в лекциях по правоведению, прочитанных им в Таврическом университете в 1918/19 учебном году, в связи с объяснением, что такое юридический нормативизм, обнаруживается его восторженный отзыв о философии Канта и баденского неокантианства. Иммануил Кант в нем определяется как

творец одной из замечательнейших философских систем, влияние которой в XIX веке было настолько значительно, что не поддается даже приблизительному учету современников. Возникшая во второй половине прошлого столетия особая школа истолкователей Канта, или неокантианцев, обратила особое внимание на идею нормы и на связанное с нею понятие долженствования. Идею нормы сделал центром специальных философских изысканий известный германский философ, один из выдающихся неокантианцев, Вильгельм Виндельбанд и школа его многочисленных учеников. Некоторые философские гипотезы Виндельбанда были прямо заимствованы юристами и послужили философской основой для юридического нормативизма. Так взгляд на право как на норму связал себя с одной из самых влиятельных новейших философских систем, — с системой Канта, о которой сложилось предание, что ее еще никому не удалось опровергнуть (Алексеев, 1919а, с. 33–34).

В то же время учитель Алексеева Павел Иванович Новгородцев, обсуждая диссертацион-

such that he “embarked on a study of Kant” (Walicki, 1992, p. 282).

Alekseev’s sympathy toward Neo-Kantianism can be documented at least until 1919. For example, in lectures on the science of law delivered at Taurida University in 1918/19, explaining legal normativism, he eulogised the philosophy of Kant and Baden Neo-Kantianism. He referred to Kant as

the creator of one of the most remarkable philosophical systems, whose influence in the nineteenth century was so vast as to defy measurement. The school of Kant interpreters, or Neo-Kantians, which sprang up in the second half of the last century, drew particular attention to the idea of the norm and the related concept of ought. The noted German philosopher and an outstanding Neo-Kantian, Wilhelm Windelband, and the school of his numerous disciples, made the idea of norm the subject of separate philosophical research. Some of Windelband’s philosophical hypotheses were directly borrowed by lawyers and formed the basis of legal normativism. Thus, the view of right as norm became linked with one of the most influential, newest philosophical systems, the system of Kant, which, as legend claims, no one has yet disproved (Alekseev, 1919a, pp. 33-34).

At the same time, Alekseev’s teacher, Pavel Ivanovich Novgorodtsev, in discussing his disciple’s dissertation, praised his independence from philosophical authorities and his determination to move forward: in Novgorodtsev’s opinion, Alekseev had set himself the task of a “new synthesis” and was inspired by “the search for new paths” (Novgorodtsev, 1913, p. 717). Independence is clearly visible in *Essays on the General Theory of the State* published in 1919, in which Alekseev (1919b, p. 31n53) extols the importance of Neo-Kantianism (of the Marburg variety) in intellectual history: “Particular credit is due to Cohen’s school for managing to show the

ную работу своего ученика, хвалил его за независимость от философских авторитетов и желание идти вперед: по мнению Новгородцева, Алексеев в диссертации поставил себе «задачу новых синтезов», его воодушевляло «искание новых путей» (Новгородцев, 1913, с. 717). Эта независимость отчетливо прослеживается в «Очерках по общей теории государства», опубликованных в 1919 г., где Алексеев высоко оценивает значение неокантианства (причем марбургского) в интеллектуальной истории: «Особой заслугой школы Когена нужно считать то, что ей удалось показать глубочайшую связь данного толкования² Канта с предшествующей историей философии, в особенности же с историей идеализма. Замечательные исследования античной философии, в особенности же Платона, вышедшие из марбургской школы, открыли интимное родство между платонизмом и кантианством» (Алексеев, 1919б, с. 31, примеч. 53)³. Но отдавая должное фундаментальности и значимости философии Канта и ее неокантианских интерпретаций, Алексеев выступает и с их критикой (см., например: Там же, с. 23).

Последующие философские увлечения вели Алексева от неокантианства к евразийству и своеобразному экзистенциализму, но неокантианская «закваска» просматривается и в более поздних его сочинениях: в постановке проблемы ценностей, во внимании к историческим источникам, в стратегии обоснования собственных размышлений... Спустя годы сам Алексеев так описывал свое отношение к неокантианским философским школам: «Я

² Речь идет о том, что марбуржцы разрабатывали критическую методологию как «философскую науку о принципах» (Алексеев, 1919б, с. 23), следуя за Кантом, который «старался обнаружить принципы, лежащие в основании так называемого чистого, математического естествознания» (Там же, с. 22).

³ Замечу, что это родство было тем существенным моментом кантовской философии, который не в последнюю очередь привлекал к ней русских мыслителей, причем даже тех, кто обращался к Канту как к своему оппоненту с целью его опровергнуть.

profound links of this interpretation² of Kant with the preceding history of philosophy, especially the history of idealism. The superb studies of ancient philosophy, especially Plato, that emerged from the Marburg school revealed the intimate affinity between Platonism and Kantianism.”³ However, while giving due to the fundamentality and significance of Kant’s philosophy and its Neo-Kantian interpretations, Alekseev also criticises them (see, e.g., *ibid.*, p. 23).

Alekseev’s subsequent philosophical pursuits led him from Neo-Kantianism to Eurasianism, and to a peculiar kind of existentialism, but the Neo-Kantian undertow is felt even in his later works: in his treatment of the problem of values, his attention to historical sources, in the strategies for grounding his own reasoning, and so on. Years later, Alekseev thus described his attitude to the Neo-Kantian philosophical schools: “I learned a lot in Marburg, but I did not join ‘the Marburg school’ like Vysheslavtsev and Savalsky; nor did I join the Heidelberg school [...]. I tried, while borrowing a great deal from the foreigners (in particular the Germans), to create our own Russian national philosophy” (quoted from Dmitrieva, 2007, p. 200). It is true however that he wrote this many years after leaving Marburg, when he viewed the development of his own philosophical views through the prism of his later Eurasianism.

2. The Problem of the Political Ideal

2.1. The Pre-Eurasian (Kantian) Period

There is no doubt that Alekseev’s turn to the historiosophical problem of the political ideals

² This reference is to the fact that the Marburg school developed its critical methodology as “the philosophical science of principles” (Alekseev, 1919b, p. 23) following Kant who “sought to discover the principles underlying so-called pure or mathematical knowledge” (*ibid.*, p. 22).

³ It has to be noted that this affinity was not the least of the features of Kantian philosophy which attracted Russian thinkers, even those who challenged him.

многому научился в Марбурге, но не вошел в “марбургскую школу”, как вошел Вышеславцев и Савальский; не вошел и в школу гейдельбергскую... Я стремился, заимствуя много у иностранцев (в частности, от немцев), создать собственную русскую национальную философию» (цит. по: Дмитриева, 2007, с. 200). Правда, эти слова он писал спустя много лет после отъезда из Марбурга, когда становление собственных философских взглядов виделось ему сквозь призму последующего евразийства.

2. Проблема политического идеала

2.1. Доевразийский (кантианский) период

Обращение Алексева к историософской проблеме политических идеалов русского народа состоялось, несомненно, в результате тех радикальных исторических событий, в которые он был вовлечен силой обстоятельств и собственного выбора: Февральской и Октябрьской революций 1917 г., Гражданской войны и эмиграции. Первая рефлексия об этих событиях, их причинах и следствиях нашла яркое отражение в его статьях, опубликованных в еженедельном журнале «Народоправство»⁴, который в 1917 г. начал издавать «мистический анархист» Г. И. Чулков в Московской просветительной комиссии при Временном комитете Государственной думы, а также в книгах 1918–1919 гг. Многие идеи Алексева этих лет повторяются из публикации в публикацию, что позволяет считать их выражающими подлинную позицию автора в этот период, а не сиюминутную публицистическую реакцию «на злобу дня».

В первых же строчках статьи, открывающей второй номер нового журнала, Алексей задается вопросом об идеале русской революции, то есть о «символе веры» восставшего народа (Алексеев, 1917б, с. 2). Под «народом» он понимает прежде всего «великий крестьянский народ», который всегда был, как полагает Алексе-

of the Russian people was motivated by the radical historical events in which he became involved by force of circumstance and his own choice: the February and October revolutions of 1917, the Civil War, and emigration. His early reflections on these events, their causes and consequences, were vividly reflected in articles published in the weekly “*Narodopravstvo*” (“The People’s Rulership”),⁴ which was launched in 1917 by the “mystical anarchist” Georgy I. Chulkov at the Moscow Educational Commission under the State Duma Provisional Committee, as well as in books published in 1918–1919. Many of Alekseev’s ideas in this period are repeated in publication after publication, warranting the conclusion that they reflect the author’s strongly held position at the time, and were not merely “topical” comments on current events.

In the very first lines of the article that opens the second issue of the new journal, Alekseev (1917b, p. 2) raises the question of the ideal behind the Russian revolution, i.e. the rebellious people’s “profession of faith”. By “the people”, he means first and foremost “the great peasant folk” which, as he believes, has always been the subject of Russia’s history and which has “a great will for power”, as well as sympathy for the Cossacks’ free forces (Alekseev, 1917a, p. 6). His focus on the peasantry generally chimed with the ideas of those Russian Neo-Kantians (such as Dmitry O. Gavronsky, Ilya I. Bunakov-Fondaminsky, and Nikolai D. Avksentiev) who were involved in the activities of the Socialist Revolutionary Party that put its stake, above all, in the peasantry, the largest social stratum in pre-revolutionary Russia.

Alekseev (1917b, p. 2; 1918, p. 4) is convinced that the anarchic sentiments prevalent both in rural and urban Russia correspond to the very essence of the Russian

⁴Об этом журнале см.: (Богданова, 2018).

⁴About this journal, see Bogdanova (2018).

ев, субъектом истории в России и который имеет «великую волю к власти» и симпатию к «казацкой вольнице» (Алексеев, 1917а, с. 6). Его фокус на крестьянстве в целом соответствовал представлениям тех русских неокантианцев (например, Д. О. Гавронского, И. И. Бунакова-Фондаминского, Н. Д. Авксентьева), которые принимали активное участие в деятельности партии социалистов-революционеров, ориентированной в первую очередь на крестьянство как на самое многочисленное сословие царской России.

Алексеев убежден, что преобладавшие и в деревне, и в городе анархические настроения отвечают самой сущности русского народа: «Безграничный общественный простор, боязнь всяких принудительных и правовых форм характеризует наше социальное сознание в отличие от западного. Давно уже признано, что мы прирожденные анархисты. Анархия — это наша стихия...» (Алексеев, 1917б, с. 2; 1918, с. 4). Отличие русского анархизма от западного Алексеев видит в стихийности и массовости этого течения в России (Там же), что объясняется отсутствием у большей части народа политических и экономических ценностей, которые или формируются образованием, или вшиты в религиозное мировоззрение, как у западных народов (Алексеев, 1917в, с. 13).

Развивая тему анархизма⁵ как стихийно

⁵ Следует отметить, что Алексеев был хорошо знаком с неокантианской критикой анархизма, предложенной Штаммлером, который, по его мнению, первым поднял вопрос об анархизме «на общеполитическую высоту» и подверг это течение «сколь угодно принципиальному обсуждению и принципиальной критике» (Алексеев, 1909, с. 3–4; см.: Шавеко, 2021, с. 152). Алексеев «не считал излишним» появление этой брошюры Штаммлера в России в трех разных переводах (Алексеев, 1909, с. 4): «Анархизм: теория и критика» (СПб.: Началo, 1906), «Теоретические основы анархизма» (М.: Свободная мысль, 1906) и «Теория анархизма» (М.: Труд и воля, 1906). Кроме того, его друг и родственник (шурин) Борис Петрович Вышеславцев опубликовал за пять лет до революций 1917 г. в сборнике в честь Г. Когена статью, исходной проблемой которой послужило противоречие, фиксируемое и радикально «снимаемое» в анархизме, — противоречие между идеей государства и идеей блага (Wischeslavzeff, 1912, S. 191).

people: “Boundless social space, fear of any coercive and legal forms characterise our social conscience as distinct from that of the West. We have long been considered to be born anarchists. Anarchy is our element [...]” The difference of Russian anarchism from that of the West is that, in Russia, it is spontaneous and more widespread (*ibid.*), due to the fact that the vast majority of the people has no political and economic values which are either formed by education or are hardwired into the religious consciousness, as they are with Western peoples (Alekseev, 1917c, p. 13).

Elaborating the theme of anarchism⁵ as a spontaneously-formed, folk notion of the ideal political life, Alekseev (1917b, p. 2; 1918, p. 5) identifies two “opposite and even hostile” elements within this notion: “one of them is an ‘evil’ element of rebellion, the other is a groundless and romantic social idealism”. The first element is *revolt*, and is aimed at liberation from authority and coercion that it implies. Alekseev takes a very sober view of the people’s attitude towards political leaders: “For centuries we were guided by bad shepherds, such that we think that any leadership and any authority are inherently evil” (*ibid.*). No wonder the negating part of the anarchic ideal

⁵ It has to be mentioned that Alekseev (1909, pp. 3-4) was thoroughly familiar with the Neo-Kantian criticism of anarchism by Stammler who, in his opinion, was the first to elevate the issue of anarchism to “a general philosophical level”, and to subject this movement to “a discussion that is at all principled and to principled criticism” (*cf.* Shaveko, 2021, p. 152). Alekseev (1909, p. 4) did not think it was “superfluous” to have this brochure of Stammler’s published in Russia in three different translations: *Anarchism: Theory and Practice* (St. Petersburg: *Nachalo*, 1906), *Theoretical Foundations of Anarchism* (Moscow: *Svobodnaya mysl’*, 1906) and *The Theory of Anarchism* (Moscow, *Trud i volya*, 1906). Besides, five years before the revolutions of 1917, his friend and relative (brother-in-law), Boris P. Vysheslavtsev, published in a volume in honor of Hermann Cohen an article whose starting point was the contradiction that anarchism flags, and radically resolves, the contradiction between the idea of the state and the idea of good (Wischeslavzeff, 1912, p. 191).

сформировавшегося народного представления об идеальной политической жизни, Алексеев выявляет в этом представлении два «противоположных и даже враждебных» начала: «Одно из них есть “злое” начало бунтарства, другое беспочвенный и романтический социальный идеализм» (Алексеев, 1917б, с. 2; 1918, с. 5). Первое начало — *бунт* — направлено на освобождение от власти и связанного с ней принуждения, причем Алексеев весьма трезво оценивает отношение народа к политическим руководителям: «Дурные пастыри столетия руководили нами — и вот мы думаем, что всякое руководство, всякий авторитет есть безусловное зло» (Там же). Поэтому неудивительно, что отрицательная составляющая анархического идеала нацелена на избавление от любой власти, от всякого авторитета. Анализируя природу бунта, Алексеев показывает, что его участники не различают качество авторитета, его природу и роль в человеческой — индивидуальной и общественной — жизни, так что следствием их отказа от «авторитета» становится отказ от самого разума:

Начало безусловного бунта есть чисто отрицательный и творчески ничтожный принцип. Чтобы бунтовать со смыслом, надо знать, *во имя чье* бунтуешь. Авторитет принципа есть божество правого бунта... <...> Разве признание авторитета более разумного человека включает в себе что-нибудь плохое? И разве безусловному отвержению подлежит авторитет нравственный? <...> Бунтуя против авторитета вообще, анархия тем самым бунтует и против авторитета положительного, творческого (Алексеев, 1917б, с. 2; 1918, с. 6).

В период между Февральской и Октябрьской революциями Алексеев еще лелеял надежду, что по-кантовски понятый общечеловеческий разум (см.: В 780; Кант, 2006, с. 951) возобладает и поможет народу преодолеть анархическое «умонастроение» и его последствия:

is aimed at getting rid of any rule and any authority. Analysing the nature of such revolt, Alekseev (1917b, p. 2; 1918, p. 6) shows that the rioters fail to discern the quality of authority, its nature and its role in human — individual and social — life, as a result of which, in renouncing “authority”, they renounce reason itself:

Unconditional revolt is based on a purely negative principle that is creatively null and void. To revolt meaningfully you have to know *in whose name* you rebel. The authority of principle is the divinity of the right revolt [...]. What is wrong with recognising the authority of a more reasonable person? Is moral authority to be rejected? [...] In rebelling against authority in general, anarchy also rebels against authority that is positive and creative.

In the period between the February and October revolutions, Alekseev still cherished the hope that universal human reason in the Kantian sense (*cf. KrV*, B 780; Kant, 1998, p. 650) would prevail, and help the people overcome the anarchic “mindset” and its consequences:

Overcome the “devildom” of anarchy, recognise that authority is a positive force if it is based on reason! To recognise this means to recognise not only the authority of the inner voice of conscience, but the authority of another’s counsel, persuasion or ask; even the authority of power and coercion if reason speaks with their voice. When the Russian people realises this, it will bring new light to the European culture. Its idealism will be active, creative idealism and not meaningless rioting against all, not a drive toward bare destruction (Alekseev, 1917b, p. 3).

This “idealism” is precisely the second, positive, element of anarchism. It manifests itself in “love for a human being” and “love for the people” which underpins the naïve faith in a “social paradise” and “the good forces of the human spirit” (*ibid.*). The anarchist is

Свергнем «бесовство» анархии, признаем, что авторитет есть положительная сила, если в нем лежит разум. А признать это означает признать не только авторитет внутреннего голоса совести, но и авторитет чужого совета, убеждения, просьбы; даже авторитет власти и принуждения, когда их голосом говорит разум. Когда русский народ поймет это, он внесет новый свет в европейскую культуру. Идеализм его будет идеализмом деятельным, творческим, а не ничтожным бунтарством против всего, не стремлением к голому разрушению (Алексеев, 1917б, с. 3).

Этот «идеализм» и есть второе, позитивное начало анархизма. Он выражается в «человеколюбии и народолюбии», которые лежат в основе наивной веры в «социальный рай» и «добрые силы человеческого духа» (Там же), а также в основе анархического отказа от авторитета. Анархист убежден в принципиальном равенстве всех людей, или, если перевести на язык Канта, в способности каждого человека пользоваться собственным разумом без руководства со стороны кого-либо другого (см.: AA 08, S. 35; Кант, 2024, с. 48): «... истинно-совершенный социальный союз не может быть союзом властным. Идеальное общение должно быть таким, что в нем нет места авторитету одних и послушанию других, нет места власти и подчинению. Абсолютный общественный идеал есть поэтому общение безвластное, или анархическое» (Алексеев, 1919б, с. 167–168). Алексеев убедительно показывает, что такой идеал также является негативным, потому что не содержит разработанного представления о практической реализации идеи общественного равенства: «Фактически идеал чистого безвластия обычное свое воплощение находит в отрицании той формы властвования, которая именуется государством, мечты же о вечном статическом равенстве индивидуумов остаются, обыкновенно, весьма туманными представлениями о каком-то конечном идеале...» (Там же, с. 171).

convinced that all human beings are equal in principle, or, to put it in Kant's terms, that every person is capable of using one's own reason without guidance from anyone else (cf. WA, AA 08, p. 35; Kant, 1996, p. 17): "[...] a truly perfect social union cannot be a union ruled by authority. In ideal communication, there is no room for the authority of some and the obedience of others; no room for power and subordination. Therefore, the absolute social ideal is a communication without authority, or an anarchic one" (Alekseev, 1919b, pp. 167-168). Alekseev shows convincingly that such an ideal, too, is negative, since it lacks a developed conception of how the idea of social equality can be put into practice: "In fact, the ideal of pure anarchy is usually embodied in negation of the form of the exercise of power called the state, while the dreams of eternal static equality of individuals typically remain very vague notions of some kind of ultimate ideal [...]" (*ibid.*, p. 171).

In his course of lectures on the theory of right delivered at Taurida University in Crimea, Alekseev thus formulates a scientific challenge: "to revive the forgotten science of political ideals" (Alekseev, 1919a, p. 16). In his view, this area of social studies calls for close attention: "[...] each historical epoch and each people, except moribund peoples, have their own political ideals; and these ideals should be reasonably identified and formulated" (*ibid.*, p. 17). Because every people is a subject of history, Alekseev argues, its political life should be organised in a way that takes into account the state and the content of its political consciousness, since "in its underlying feelings and experiences the people cherishes what it considers to be just and true, while the scientist's task is to identify and formulate this political ideal" (*ibid.*). At the same time, Alekseev marks the methodological framework for such research, with an obvious reference to

В своем курсе лекций по теории права, прочитанном в Таврическом университете в Крыму, Алексеев формулирует актуальную научную задачу: «возродить позабытую науку о политических идеалах» (Алексеев, 1919а, с. 16). Это та область обществоведения, которая требует, по его мнению, особенно пристального внимания: «...каждая историческая эпоха и каждый народ, за исключением народов умирающих, имеют свои политические идеалы, и идеалы эти должны быть разумно опознаны и формулированы» (Там же, с. 17). Исходя из того, что именно народ является субъектом истории, для политической организации его жизни необходимо, согласно Алексееву, учитывать состояние и содержание его политического сознания, потому что «в своих глубоких чувствах и переживаниях таит народ то, что он считает справедливым и истинным, задача же ученого заключается в умении опознать этот политический идеал и его формулировать» (Там же). Одновременно Алексеев указывает на методологические рамки такого рода исследований, явно обращаясь к методологии баденского неокантианства, предполагающей разделение методов на идиографические и номотетические: «Идеалы можно обнаружить и описать, но нельзя доказать их так, как мы доказываем математические теоремы» (Там же, с. 18). Забегая вперед, можно сказать, что в немецкоязычной статье 1931 г. он предложил именно *описание* политических идеалов русского народа вкуче с прояснением их исторических истоков. Однако насколько обоснованно само это обобщенное понятие — «политический идеал народа», или «народный идеал»?

После Октябрьской революции лексика публицистических статей Алексеева заметно изменилась:

Мне начинает казаться, что так называемый большевистский режим субстанциально есть более *органическая* вещь, чем нам это в ослеплении нашем кажется. <...>

the methodology of Baden Neo-Kantianism, which distinguishes ‘idiographic’ and ‘nomothetic’ methods: “Ideals can be identified and described, but they cannot be proved the way we prove mathematical theorems” (*ibid.*, p. 18). Running ahead, it can be said that in his 1931 German-language article, he offered precisely a *description* of the Russian people’s political ideals, coupled with the clarification of their historical sources. But how well-grounded is the general concept of “the political ideal of the people”, or the “folk ideal”?

The vocabulary of his public articles saw a noticeable change after the October revolution:

I am beginning to suspect that the so-called Bolshevik regime is substantially a more *organic* thing than we tend to think in our dazzlement. [...]

In Bolshevism, to use old philosophical terms, the people’s soul or at least one of its elements, finally attained self-awareness and true national creativity. Whatever one may say, isn’t there colourful nationality in our internationalists? Has not Russia at long last started to speak the language of “Stenka” and “Emelka”⁶? The “soul of the people” has found itself and stands in awe of itself (Alekseev, 1917c, p. 13).

At first glance, this reference to the people’s soul and “Emelka’s” language may seem odd for yesterday’s Neo-Kantian weaned on German idealism and rigorous anti-psychologism; but this is only the first impression if one remembers that the founders of the main Neo-Kantian schools, Hermann Cohen and Wilhelm Windelband, as well as Georg Simmel who was close to Neo-Kantianism and meant just as much to Alekseev, started their path in philosophy with research into “folk psychology” (*Völkerpsychologie*), and published their early

⁶This refers to the leaders of the people’s uprisings of the seventeenth and eighteenth centuries, Stepan Razin and Emelyan Pugachev.

В большевизме, выражаясь старыми философскими терминами, душа народная или по крайней мере один из ее элементов дошли наконец до самопознания и до подлинного национального творчества. Что бы там ни говорить, а разве этой красочной национальности нет в наших интернационалистах? Разве не «стенкина» и не «емелькина» Русь заговорила наконец своим языком? «Душа народа» нашла себя — и остановилась в самоупоении (Алексеев, 1917в, с. 13).

Обращение к народной душе и «емелькиному» языку представляется на первый взгляд странным для вчерашнего неокантианца, возвращенного на почве немецкого идеализма и строгого антипсихологизма; однако только на первый взгляд, если вспомнить, что основатели главных неокантианских школ, Герман Коген и Вильгельм Виндельбанд, а также не менее значимый для Алексеева и близкий к неокантианству Георг Зиммель начинали свой путь в философии исследованиями в области «психологии народов» (*Völkerpsychologie*), а их ранние статьи выпускались в «Журнале о психологии народов и науке о языке» Морица Лацаруса и Хаймана Штейнталя⁶. В период философского становления самого Алексеева начала выходить 10-томная «Психология народов» (1910–1920) Вильгельма Вундта, за работами которого Алексеев следил и на которые ссылался в своих исследованиях. В частности, он приводит вундтовское определение народного духа: в основе этого понятия лежит мысль, «что язык, обычаи и право представляют собой неразрывно связанные друг с другом проявления со-

⁶О серьезности увлечения Когена «психологией народов» и о влиянии этого направления на его этику и эстетику см.: (Beiser, 2018, p. 21–39, 236, 252). О значении идей Лацаруса и Штейнталя для Зиммеля см.: (Beiser, 2011, p. 472–479). Для Виндельбанда это учение стало отправным пунктом для принципиального различения идиографического и номотетического методов. Первым должна пользоваться «психология народов», или «социальная психология», как со временем предпочитал называть эту науку Виндельбанд, чтобы избежать ассоциаций с Вундтом и его «Психологией народов» (Gundlach, 2017, S. 151–152).

articles in the “Journal of Folk Psychology and the Science of Language” (*Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*) brought out by Moritz Lazarus and Heymann Steinthal.⁷ Alekseev’s formative period as a philosopher saw the start of the publication of the ten-volume *Völkerpsychologie* (1910–1920) by Wilhelm Wundt, whose works Alekseev followed and cited in his research. In particular, he cites Wundt’s definition of the people’s spirit, based on the idea that “language [...], like customs and law, are inseparably connected manifestations of communal life”⁸ (Wundt, 1912, p. 65; cf. Alekseev, 1918, p. 89). This may account for Alekseev’s attention to Russian proverbs and sayings, an interest he developed no later than 1923, of which there is documented proof.⁹ This turn toward *Völkerpsychologie* may have led him to embrace Eurasianism, the new intellectual movement which arose in the Russian émigré community in the early 1920s.

2.2. The Eurasian Period

Alekseev joined Eurasianism in 1926; that is, not from the very beginning, but before what became known as “the Clamart schism” of 1928–1929 which split this intellectual movement into the left (Paris, pro-Soviet) and right (Prague, Orthodox) (Nazmutdinov, 2017,

⁷On the seriousness of Cohen’s interest in “folk psychology” and the impact of this trend on his ethics and aesthetics, see Beiser (2018, pp. 21-39, 236, 252). On the influence of the ideas of Lazarus and Steinthal on Simmel, see Beiser (2011, pp. 472-479). For Windelband, this doctrine was the starting point of the fundamental distinction between idiographic and nomothetic methods. The former should be used in “folk psychology”, or “social psychology”, as Windelband eventually preferred to call this discipline, in order to avoid association with W. Wundt and his *Völkerpsychologie* (Gundlach, 2017, pp. 151-152).

⁸“[...] daß die Sprache [...] wie Sitte und Recht [...] untrennbar aneinander gebundene Äußerungen des gemeinsamen Lebens sind” (Wundt, 1911, p. 60).

⁹See the final section of this article on p. 168.

вместной жизни людей» (Вундт, 1912, с. 66; см.: Алексеев, 1918, с. 89). Отсюда, вероятно, и при-
стальное внимание Алексеева к пословицам и
поговоркам русского народа, возникшее, как
свидетельствуют документы эпохи, не позднее
1923 г.⁷ Можно предположить, что именно по-
ворот к *Völkerpsychologie* вовлек его затем в но-
вое интеллектуальное течение, появившееся в
русской эмиграции в начале 1920-х гг., — евра-
зийство.

2.2. Евразийский период

К евразийству Алексеев присоединился в
1926 г., то есть не с самого начала, но до так на-
зываемого «Кламарского раскола» 1928–1929 гг.,
разделившего это идейное движение на ле-
вое (парижское, просоветское) и правое (праж-
ское, ортодоксальное) крыло (Назмутдинов,
2017, с. 351). Алексеев присоединился к правому
крылу, возглавляемому Петром Николаевичем
Савицким, с которым его связывали дружеские
отношения и который, вероятно, привлек его в
евразийство (см. подробнее: Там же, с. 351–357).

Еще до эмиграции Алексеев выдвинул тезис
об укорененности формы правления в полити-
ческих представлениях народа: «Основанием
самодержавной власти служит не какой-нибудь
юридический акт, но нравственное признание
подданных, основанное на моральных и рели-
гиозных идеалах народа» (Алексеев, 1918, с. 145).
Примкнув к евразийству, он возвращается к
этому вопросу в серии статей, опубликованных
в журнале «Путь. Орган русской религиозной
мысли» (Алексеев, 1926; 1927а; 1927б). Выбороч-
но содержание этих публикаций легло в основу
его немецкой статьи (Alexejew, 1931).

Статья «Русский народ и государство», опу-
бликованная в августе 1927 г., была результа-
том полемики Алексеева с Н. А. Бердяевым:
Алексеев полагал, что форма государства хри-
стианину не безразлична (Аржаковский, 2000,

p. 351). Алексеев joined the right wing led by
his friend Pyotr N. Savitsky, who apparently
introduced him to Eurasianism (for more
details, see *ibid.*, pp. 351-357).

Even before his emigration, Alekseev
(1918, p. 145) put forward the thesis that
the form of government is rooted in the
people's political attitudes: "The foundation
of autocratic power is not a legal act, but the
moral recognition its subjects, based on the
moral and religious ideals of the people." After
joining Eurasianism, he revisited this issue in a
series of articles published in the journal "*Put'*
[*The Way*], *Organ of Russian Religious Thought*"
(Alekseev, 1926; 1927a; 1927b). Selected parts
of these publications formed the basis of his
German-language article (Alexejew, 1931).

The article, "The Russian People and the
State", published in August of 1927, was a
spin-off of Alekseev's polemic with Nikolai
A. Berdyaev: Alekseev maintained that the
Christian was not indifferent to the form of
government (Arjakovsky, 2000, p. 150; *cf.*
Alekseev, 1927b), pointing to four components
of the Russian people's political ideal: "1) the
idea of Orthodox rule-of-law monarchy; 2) the
idea of dictatorship; 3) the idea of Cossack
anarchy; 4) the idea of a sectarian conception
of the state" (Alekseev, 1998b, p. 83). All four
points were later included in the German
article.

In the brochure, *On the Ways to the Future
Russia* (1927), he claims that the old, pre-
Petrian "intelligentsia preaching the ideals
of Orthodox asceticism" "lacked purely
political ideals" (Alekseev, 1998a, p. 294):
"The religious-moral ideal was understood as
belonging to the sphere of personal morality,
as a personal feat" (*ibid.*, p. 293). This ideal
underpinned the positive political ideal of the
Russian people, the so-called "Moscow truth"
(Alekseev, 1998b, p. 92), in which Alekseev
identifies three components: "the *personal*,

⁷См. последний раздел настоящей статьи на с. 168–169.

с. 150; см.: Алексеев, 1927б), и указал на четыре составляющие русского народного политического идеала: «1) идея православной правовой монархии; 2) идея диктатуры; 3) идея казацкой вольницы; 4) идея сектантского понимания государства» (Алексеев, 1998б, с. 83). Все четыре пункта вошли затем в немецкую статью.

В брошюре «На путях к будущей России» (1927) он регистрирует у старой, допетровской «интеллигенции, исповедующей идеалы православного аскетизма», «отсутствие чисто политических идеалов» (Алексеев, 1998а, с. 294): «Религиозно-нравственный идеал понимался преимущественно как относящийся к сфере личной нравственности, как личный подвиг» (Там же, с. 293). На этом идеале выстраивался у русского народа положительный политический идеал — так называемая «московская правда» (Алексеев, 1998б, с. 92), в которой Алексеев выявляет три составляющие: «личный, нравственный смысл», требовавший «внутренней работы над собою»; «социально-экономический смысл», требовавший «согласования фактического уклада жизни с правилами евангельской любви»; «политический смысл», требовавший «преобразования московской монархии в государство правовое» (Там же, с. 93). Алексеев полагает, что в результате проникновения в Россию «западного просвещения» те русские люди, которые «стали искать жизненной правды», руководствуясь его идеями, «забыли об идеале личного совершенствования» (Алексеев, 1998а, с. 293), и это привело к расхождению между «прогрессивной интеллигенцией» и народом.

Наконец, нужно выяснить, какое содержание Алексеев вкладывает в понятие «народ», определение которого не вошло в немецкоязычную статью. Алексеев устанавливает единство, или «родство», между разными слоями общества и поколениями в «исконных стремлениях русской души», то есть в отношении к политическому идеалу. По его мнению, эти

moral meaning” which demanded “inner work on oneself”; the “*socio-economic meaning*”, which demanded “harmonising the actual way of life with the rules of evangelical love”; and the “*political meaning*”, which demanded “the transformation of the Moscow monarchy into a law-governed state” (*ibid.*, p. 93). Alekseev (1998a, p. 293) claims that, as a result of the penetration of “Western enlightenment” into Russia, those Russians who “started seeking life truth” in accordance with these ideas “forgot the ideal of personal self-improvement”, which created a cleavage between “the progressive intelligentsia” and the people.

Finally, we should clarify the content with which Alekseev invests the concept of “the people”, a term which is not defined in the German-language article. Alekseev posits a unity, or “kinship” between different social strata and generations in terms of “the intrinsic strivings of the Russian soul”, i.e. in the attitude toward a political ideal. In his view, these intrinsic strivings are characteristic “not only of the intelligentsia of the Petersburg period, but are equally dear to the old Muscovite, educated and uneducated alike” (Alekseev, 1998b, p. 83). He gives a clearer definition in the 1927 article, “Eurasianists and the State”: the people is “a coalescence of historical generations” (Alekseev, 1998c, p. 182). His programmatic work “The Theory of the State” (1931) has a whole chapter devoted to the concept of “the people” (*narod*). Its underlying thesis is that “the people [...] is a *psychic being*” (Alekseev, 1998d, p. 431). Alekseev then approaches the concept of ‘nation’ by referring to the organic unity of the people (*ibid.*), and frames a definition thus: “A nation is the unified community of all individuals who, in their own way, reflect the features of national life in their circumstances” (*ibid.*, p. 442).

Alekseev (1930, pp. 101-102) sees his own — Eurasian, normative — political ideal as a

исконные стремления свойственны «вовсе не одной интеллигенции петербургского периода, но столь же дорогие старому московскому и просвещенному, и непросвещенному человеку» (Алексеев, 1998б, с. 83). В статье «Евразийцы и государство», тоже опубликованной в 1927 г., он дает более четкое определение: народ — это «совокупность исторических поколений» (Алексеев, 1998в, с. 182). В программной работе «Теория государства» (1931) целая глава посвящена понятию «народ». Ее исходный тезис — «народ... *существо психическое*» (Алексеев, 1998г, с. 431). Далее Алексеев подходит к понятию «нация» через указание на органическое единство народа (Там же) и формулирует определение: «Нация есть соборное единство всех индивидуумов, своеобразно отображающих в своих состояниях особенности национальной жизни» (Там же, с. 442).

Собственный — евразийский, нормативный — политический идеал Алексеев видит в сочетании лучших черт буржуазного и социалистического общественного устройства: «охрана свободы» человека, как в буржуазных обществах, что позволяет проявляться и раскрываться творческой активности гражданина, вовлекающей его в общественное строительство, и «социальная помощь», то есть улучшение «материальных условий существования людей», к чему стремятся социалистические общества (Алексеев, 1930, с. 101–102; см.: Загирняк, 2020). Статью «Русский народ и государство» он также заканчивает формулировкой политического идеала, учитывающего исконные стремления русского народа: «Будущее принадлежит *православному правовому государству*, которое сумеет сочетать твердую власть (начало диктатуры) с народоправством (начало вольницы) и со служением социальной правде» (Алексеев, 1998б, с. 116).

Впоследствии Алексеев признал за советским общественным устройством ту государственную форму, которой на практике удалось

combination of the best traits of the bourgeois and socialist social systems: the “protection of freedom” of the human being, as in bourgeois societies, which stimulates the creative activity of the individual, involving him or her in the building of society; and “social support”, i.e. improvement of “the material conditions of people’s lives”, the goal that socialist society seeks (*cf.* Zagirnyak, 2020). He ends the article, “The Russian People and the State”, by formulating the political ideal that takes into account the traditional aspirations of the Russian people: “The future belongs to the *Orthodox law-governed state* which will manage to combine firm power (the dictatorship element) with the people’s rulership (the element of liberty) and service to social truth” (Alekseev, 1998b, p. 116).

Later, Alekseev conceded that the Soviet social system was a state form that had, in practice, succeeded in overcoming the Russian people’s anarchic tendencies and provided the political school which he lacked for such an achievement. On 11 March 1959, he wrote to Savitsky from Geneva:

Ilyich¹⁰ introduced to Marxism a new interpretation, but it cannot be called “Eurasian”. His politically genius insight was that he understood the predilection towards his political ideal (or rather, to socio-political programme) of poor, impoverished peoples, and not peoples who had become rich. [...] Among American barbarians, Europeanism had taken on an exaggeratedly farcical character. Russians are an old people, may God forbid them to fall into Americanism.

[...] I despise Americanism as a caricature of Europeanism; I love Descartes and Pascal, Kant and Hegel; I love the Italian Renaissance, the Sorbonne and Oxford; I love the category of *moderation* as Aristotle’s principal virtue and contrast it with Russian immoderation, both that of the intelligentsia and that of the “schismatics”, which leads to chaos. I think the

¹⁰The reference is to Vladimir Ilyich Lenin.

преодолеть анархическую тенденцию русского народа, и ту политическую школу, которой ему не хватало для такого преодоления. Одиннадцатого марта 1959 г. он писал Савицкому из Женевы:

Ильич⁸ внес в марксизм новое истолкование, но «евразийским» его назвать нельзя. Его политически гениальной мыслью было то, что он понял предрасположенность к своему политическому идеалу (вернее, к соц<и>ально->полит<ической> программе) бедных, нищенских народов, а не народов разбогатевших. <...> У американских варваров европеизм достиг преувеличенно анекдотического характера. Русские — народ старый, избави Бог им впасть в американизм.

<...> Презираю американизм как анекдотическое выражение европеизма, люблю Декарта и Паскаля, Канта и Гегеля, люблю итальянский Ренессанс, Сорбонну и Оксфорд, люблю категорию *меры* как основную добродетель Аристотеля и противопоставляю русской безмерности, как интеллигентской, так и «раскольничьей», приводящей к хаосу. Думаю, что советский режим научил русских *мере* и порядку как основной добродетели и отучил от «неистовства» («Дорогой...», 2017, с. 376).

3. К истории публикации статьи в журнале «Восточная Европа»

Выход в свет статьи Алексева «Происхождение политических идеалов русского народа» (Alexejew, 1931) подвел своего рода итог почти пятнадцатилетним размышлениям над темой, указанной в названии статьи. Первые мотивы, как мы видели, восходят к публикациям 1917–1918 гг. о народном бунте и анархизме в России. Следующим по времени документально подтвержденным указанием на продолжение этой работы можно считать доклад Б. П. Выше-славцева, прочитанный в ноябре 1923 г. в Риме на конференции, организованной итальян-

⁸ Имеется в виду Владимир Ильич Ленин.

Soviet regime has given the Russians a sense of *moderation* as the main virtue, and turned them away from “frenzy” (Ermishin and Nazmutdinov, 2017, p. 376).

3. On the History of the Publication of the Article in the Journal “*Osteuropa*”

The publication of Alekseev’s article, “The Origin of the Russian People’s Political Ideals” (Alexejew, 1931), summed up, as it were, the results of almost fifteen years of reflections on the theme indicated in this article’s title. As we have seen, early signs appeared in publications from 1917–18 about the people’s revolt and anarchism in Russia. The next documented evidence that this work continued is arguably the report delivered by Boris Vysheslavtsev (1995, p. 121n1) in Rome in November of 1923, at a conference organised by the Italian Eastern Europe Institute. In it, Vysheslavtsev mentions Professor Alekseev who had reminded him of the *bylina* (heroic epic) about Ilya Muromets, which is marked by “positive clairvoyance”: it prophetically presents “the whole picture of the Russian revolution” (*ibid.*, p. 116). The same epic, also with a reference to its prophetic character, is discussed in Alekseev’s article published in the journal “*Put*” (Alekseev, 1927b, pp. 50-51; 1998b, pp. 106, 118n85), and again in his German article (Alexejew, 1931, p. 324; cf. Alekseev and Dmitrieva, 2025, pp. 192-193).

In 1927, Alekseev gave several lectures on a similar theme: according to a notice in the newspaper, “*Latest News*”, there was to be given a lecture on “The Political Ideals of the Russian People” at the Eurasian Seminar in Paris on 10 January (Anonymous, 1927a). The newspaper “*Rul*” announced a lecture in German, entitled, “*Die politischen Anschauungen des russischen Volkes*” (“The Political Views of the Russian People”), which

ским Институтом Восточной Европы (Вышеславцев, 1995, с. 121, примеч. 1). В нем Вышеславцев сослался на профессора Алексева: тот подсказал ему былинку об Илье Муромце, которая «обладает положительным ясновидением» — в ней пророчески представлена «вся картина русской революции» (Там же, с. 116). Этот же сюжет также с указанием на его пророческий характер выведен в статье Алексева, опубликованной в журнале «Путь» (см.: Алексеев, 1927б, с. 50–51; 1998б, с. 106, 118, примеч. 85), а затем и в его немецкой статье (см.: Alexejew, 1931, S. 324; ср.: Алексеев, Дмитриева, 2025, с. 192–193).

В 1927 г. Алексеев выступил с несколькими тематически близкими докладами: согласно анонсу газеты «Последние новости», в Евразийском семинаре в Париже 10 января должен был состояться доклад «Политические идеалы русского народа» (Вести..., 1927). Газета «Руль» анонсировала доклад на немецком языке «Die politischen Anschauungen des russischen Volkes» («Политические воззрения русского народа»), который должен был быть прочитан в Русском научном институте в Берлине (далее — РНИ) 9 февраля (1-я лекция) (В Русском..., 1927а) и 16 февраля (2-я лекция) (В Русском..., 1927б) в рамках цикла научно-популярных лекций, стартовавшего 24 января (В Русском..., 1927в). На 9 и 16 июня там же был запланирован доклад «Идея диктатуры, демократии и правового государства в политических воззрениях русского народа» (Chronik..., 1999, S. 321 (№ 5225), 322 (№ 5237)), а на 15 июня — доклад на немецком языке: «Die Besonderheit der russischen Geschichte» («Особенность русской истории») (Ibid., S. 314 (№ 5235)). Двадцать восьмого февраля 1928 г. Алексеев выступил на немецком языке с докладом «Besonderheiten in der russischen Staatsentwicklung» («Особенности в развитии русского государства») (Ibid., S. 345 (№ 5628)), в котором также могли затрагиваться вопросы, позднее вошедшие в статью 1931 г., —

was to be given at the Russian Scientific Institute in Berlin (elsewhere RSI) on 9 February (Lecture 1) (Anonymous, 1927b) and on 16 February (Lecture 2) (Anonymous, 1927c) as part of a series of popular science lectures that had been launched on 24 January (Anonymous, 1927d). The lecture, “The Idea of Dictatorship, Democracy and the Law-Governed State in the Political Views of the Russian People”, was scheduled for 9 and 16 June (Schlögel *et al.*, 1999, pp. 321 (№ 5225) and 322 (№ 5237)), and the lecture in German, “Die Besonderheit der russischen Geschichte” (“The Peculiarity of Russian History”), was scheduled for 15 June (*ibid.*, p. 314 (№ 5235)). On 8 February 1928, Alekseev gave in German a lecture on “Besonderheiten in der russischen Staatsentwicklung” (“Peculiarities in the Development of the Russian State” (*ibid.*, p. 345 (№ 5628))), which also may have touched on the issues that would later be included in the 1931 article — for example, the problems of the establishment and stability of an absolute monarchy in Russia.

It is not unlikely that the final framework of the article took shape in the lecture “Die sozialutopischen Ideale des russischen Volkes” (“The Social Utopian Ideals of the Russian People”), which was also given in German on 5 June 1930 (*ibid.*, p. 405 (№ 6576)).

The name of the German specialist in Slavic studies who invited Alekseev to write an article for the Berlin-based journal “Osteuropa” (“Eastern Europe”) is not known; but it may have been Otto Hoetzsch (1876–1946), the founder (in 1925) and chief editor of the journal until 1935, or some member of his staff. Besides, Hoetzsch was one of the organisers of the RSI in Berlin on the German side and, as mentioned above, Alekseev actively collaborated with the Institute, including by giving lectures in German. Hoetzsch

например, проблемы оформления и устойчивости в России абсолютистско-монархического правления.

Можно предположить, что рамки статьи окончательно определились в докладе «Die sozialutopischen Ideale des russischen Volkes» («Социально-утопические идеалы русского народа»), прозвучавшем также в РНИ на немецком языке 5 июня 1930 г. (Ibid., S. 405 (№ 6576)).

Неизвестно, кто именно из немецких славистов пригласил Алексева написать статью для берлинского журнала «Восточная Европа», но можно предположить, что это был Отто Хётч (1876–1946), основатель (в 1925 г.) и до 1935 г. главный редактор журнала, или кто-то из его сотрудников. Кроме того, Хётч был одним из организаторов РНИ в Берлине с немецкой стороны, а с этим Институтом, как было показано выше, активно сотрудничал Алексеев, выступая в том числе с докладами на немецком языке. Хётч продолжал курировать РНИ до 1933 г.⁹ и как вице-президент Немецкого общества по изучению Восточной Европы, и в силу собственных научных интересов. С первого появления работ Н. С. Трубецкого, заложивших основу нового течения — евразийства, он, как признавался сам, присматривался «к этим так называемым “евразийцам”» (Hoetzsch, 1925, S. 3) и даже написал предисловие к немецкому переводу сочинения Трубецкого «Европа и человечество» (1920), вышедшему в Мюнхене в 1922 г., хотя и не разделял полностью взгляды евразийцев на историко-культурное положение России «между» Европой и Азией, полагая, что Россия «принадлежит к Европе, в гораздо большей степени, чем к Азии, несмотря на все явления переходного периода» (Ibid., S. 4). Было бы неверно утверждать, что Хётч впоследствии уделял преувеличенно много внимания евра-

⁹ См.: (Unser, 1975, S. 568–569). О роли Хётча в организации Института и его значении для изучения русской истории и культуры в Германии см.: (см.: Михальченко, Ткаченко, 2017, с. 96; Резвых, Цыганков, 2022, с. 91–95).

continued to curate the RSI until 1933,¹¹ both in his capacity as Vice President of the German Society for the Study of Eastern Europe, and in pursuit of his own research interests. From the very first publications of Nikolai S. Trubetzkoy, which laid the foundation for the new movement — Eurasianism — as he admitted himself, he kept a close eye on “these so-called ‘Eurasians’”¹² (Hoetzsch, 1925, p. 3). He even wrote a foreword to the German translation of Trubetzkoy’s work, *Europe and Mankind* (1920), which was published in Munich in 1922, even though he did not entirely share the Eurasianists’ views on the historical-cultural positioning of Russia “between” Europe and Asia, believing that “Russia, despite all the appearances of transition, belongs far more to Europe than to Asia!”¹³ (ibid., p. 4). It would be wrong to say that Hoetzsch subsequently paid too much attention to Eurasianism. During his time as chief editor of the journal, of the texts written by Eurasianist authors, apart from Alekseev, we can mention philosopher Lev P. Karsavin’s article about the essence of Russian Orthodoxy (1925, vol. 1, no. 2), and several articles by the jurist Lev M. Zaitsev on social-legal issues in the Soviet Union (Anonymous, 1975, pp. A470-A471). True, the journal included some detailed coverage of the “Clamart schism” within the Eurasianist movement and mentioned its protagonists, including Alekseev (M. v. K., 1929), and published an article by the poet and philologist Mikhail G. Gorlin, “Philosophical-Political Currents in the Russian Émigré Community”, which focused on Eurasianism

¹¹ See Unser (1975, pp. 568-569). On Hoetzsch’s role in organising the RSI and its significance for the study of Russian history and culture in Germany, see Mikhalchenko and Tkachenko (2017, p. 9), Rezvykh and Tsygankov (2022, pp. 91-95).

¹² Cf. “Ich habe eben jene sogenannte ‘Eurasier’ im Auge.”

¹³ Cf. “[...] Russland gehört trotz aller Übergangerscheinungen sehr viel stärker zu Europa als zu Asien!”

зийству. В журнале «Восточная Европа» в период редакторства Хётча из текстов, вышедших из-под пера авторов-евразийцев, помимо Алексева, можно указать только на статью философа Льва Платоновича Карсавина о сущности русского православия (1925, т. 1, № 2) и несколько статей юриста Льва Моисеевича Зайцева по социально-правовым вопросам в Советском Союзе (см.: «Osteuropa»..., 1975, S. A470–A471). Правда, довольно подробно был освещен «Клармарский раскол» в движении евразийцев с упоминанием его главных протагонистов, включая Алексева (М. v. K., 1929), а также опубликована статья поэта и филолога Михаила Генриховича Горлина «Философско-политические течения в русской эмиграции», в которой преимущественное внимание было уделено евразийству и его главным идеологам – Н. С. Трубецкому, П. Н. Савицкому, Г. В. Вернадскому, Л. П. Карсавину, П. П. Сувчинскому и Н. Н. Алексеву (Gorlin, 1933, S. 281–287), а учитывая время ее публикации – февраль 1933 г., она, по сути, подводила итог развитию этого движения и в особенности его участию в немецкой интеллектуальной истории.

Стиль, в котором выстраивали свои размышления евразийцы, в частности Алексей, также не был чужд главному редактору «Восточной Европы». Подобно евразийцам, он привычно пользовался понятийным аппаратом *Völkerpsychologie*¹⁰ и при этом признавался в симпатии к Канту, говоря о необходимости взаимопонимания между немецкой и русской культурами и обусловленных ею задачах журнала:

Соприкосновение и столкновение со славянским, восточным духом должны проявиться с особой силой... в борьбе за мировоззрение

¹⁰Фриц Эпштейн отмечает, что восторженное поздравление Хётчем президента Немецкого общества по изучению Восточной Европы Фридриха Шмидт-Отта (1860–1956) с семидесятилетием содержало, по сути, «признание в приверженности некоей *Völkerpsychologie*» (Epstein, 1975, S. 544).

and its main ideologists: N.S. Trubetzkoy, P.N. Savitsky, G.V. Vernadsky, L.P. Karsavin, P.P. Suvchinsky and N.N. Alekseev (Gorlin, 1933, pp. 281-287). Considering the time of its publication (February 1933) it effectively drew a line under the movement, and especially its participation in German intellectual history.

The style in which the Eurasianists, and Alekseev in particular, structured their reflections was also not alien to the editor-in-chief of “*Osteuropa*”. Like the Eurasianists, he routinely used the conceptual apparatus of *Völkerpsychologie*,¹⁴ and did not hide his sympathy for Kant, urging the need for mutual understanding between the Russian and German cultures, and the journal’s task in this respect:

The contact and confrontation with the Slavic, Eastern spirit must be strong [...] in the struggle over worldview and religion, amidst the intellectual upheavals into which we are caught up, the contact and confrontation precisely with the religious forces of the Russian soul, with that which determines the greatest works of the poets of the Russian soil [...].

Germany brings to this contact its heritage and assets in the shape of its rigorous scientific methodology and its classical, ethical idealism. “There is no bridge leading from Dostoyevsky to Kant,” these words of the late Ernst Troeltsch still ring in my ears. It seems to me that the problem is always posed incorrectly. The question is whether a bridge leads from Solovyov to Kant. We can only be presentient of the paths into these far distances, quietly open the gates leading there, but we must recognise this task, and we sense in it the world mission

¹⁴Fritz T. Epstein (1975, p. 544) notes that the exalted congratulations Hoetzsch sent to Friedrich Smidt-Ott (1860–1956) on his 70th birthday amounted to “recognition of adherence to a *Völkerpsychologie*” (“*ein Bekenntnis zu einer Völkerpsychologie*”).

и религию, в тех духовных потрясениях, в которые мы попали, — соприкосновение и столкновение именно с религиозными силами русской души, с тем, что определяет величайшие произведения поэтов русской земли...

В это соприкосновение Германия привносит наследие и достояние в виде своей строгой научной методологии, своего классического, этического идеализма. «От Достоевского к Канту не ведет никакой мост» — я до сих пор слышу эти слова из уст покойного Эрнста Трёлча. Мне кажется, что проблема всегда ставится неверно. Вопрос в том, ведет ли мост от Соловьёва к Канту. Мы можем лишь предчувствовать пути в эту даль, тихо открывать ворота, ведущие туда, но мы должны осознать эту задачу и почувствовать в ней мировую миссию нашего народа и, возможно, также средства для исцеления израненной души нашего народа (Hoetzsch, 1925, S. 6).

Такому осознанию и поиску пути к взаимопониманию должна была, по всей видимости, служить и статья Алексева об истоках политических идеалов русского народа.

В переводе восстановлены аутентичные русские пословицы и поговорки¹¹. Язык перевода максимально приближен к словарному выбору Алексева в соответствующих русскоязычных статьях. Обнаруженные фактические ошибки исправлены и прокомментированы. В немецкоязычном тексте все цитаты даются без указания источника, поэтому в комментариях, насколько было возможно, по статьям Алексева 1920—1930-х гг. восстановлены источники, которыми он пользовался или мог пользоваться.

¹¹ Такой переводческий выбор обусловлен не только намерением переводчика максимально возможно восстановить аутентичность текста, но и необходимостью исправить неточности культурно-исторического плана. В частности, в упомянутой выше былине об Илье Муромце говорится о том, что обиженный князем богатырь стал обстреливать из лука золоченые маковки церковей (Алексеев, Дмитриева, 2025, с. 192—193, 202, примеч. 42, 43), а в немецком тексте вместо мавок, то есть куполов, — шпили / навершия башен (Turmspitzen) (см.: Alexejew, 1931, S. 324).

of our people and perhaps also the means to heal the scarred soul of our people¹⁵ (Hoetzsch, 1925, p. 6).

Alekseev's article on the origins of the Russian people's political ideals undoubtedly was, it would seem, intended to foster this recognition and search for a path towards mutual understanding.

The translation restores the authentic Russian proverbs and sayings.¹⁶ Factual errors have been found, corrected, and commented on. In the German text, the quotations are not provided with sources, which is why, as far as possible, the sources Alekseev used or may have used have been restored based on his articles of the 1920s and 1930s.

The research was supported by the Russian Science Foundation, grant No. 24-18-00651 "Ontology of the Nation in Russian Neo-Kantianism", <https://rscf.ru/project/24-18-00651/>.

¹⁵ Cf. "Die Berührung und Auseinandersetzung mit dem slawischen, östlichen Geiste wird auch im Kampf um Weltanschauung und Religion, in den geistigen Erschütterungen, in die wir geraten sind, stark sein müssen, Berührung und Auseinandersetzung eben mit den religiösen Kräften der russischen Seele, mit dem, was die größten Werke der Dichter russischer Erde bestimmt [...]. Zu dieser Berührung bringt Deutschland Erbe und Gut mit in seiner strengen wissenschaftlichen Methode, seinem klassischen, ethischen Idealismus. 'Es führt keine Brücke von Dostojewski zu Kant' noch höre ich dieses Wort aus dem Munde des verstorbenen Ernst Troeltsch. Mir scheint so das Problem immer falsch gestellt. Die Frage ist, ob eine Brücke führe von Ssolowjow hin zu Kant. Wir können nur eben erst die Wege ahnen in diese Fernen, die Tore leise öffnen, die dazu führen, aber die Aufgabe müssen wir erkennen, und wir spüren darin eine Weltmission unseres Volkes und vielleicht auch Mittel, die wund gewordene Seele unseres Volkes zu heilen."

¹⁶ This choice of translation was prompted not only by the translator's wish to restore the authentic text, but also by the need to correct cultural and historical inaccuracies. For example, while the story about Ilya Muromets says that the latter, slighted by the prince, begins shooting arrows at the gilded church domes (Alekseev and Dmitrieva, 2025, pp. 192-193, 201n42, 202n43), in the German text the domes are replaced by tower spires (Turmspitzen) (cf. Alexejew, 1931, p. 324).

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24-18-00651 «Онтология нации в русском неокантианстве», <https://rscf.ru/project/24-18-00651/>.

Список литературы

Алексеев Н. Н. Социальная философия Рудольфа Штаммлера // Вопросы философии и психологии. 1909. Кн. 96. С. 2–5.

Алексеев Н. Н. Науки общественные и естественные в историческом взаимоотношении их методов. Очерки по истории и методологии общественных наук. М. : Тип. Императорского Московского университета, 1912. Ч. 1 : Механическая теория общества. Исторический материализм. (Ученые записки Московского университета. Отдел юридический. Вып. 38).

Алексеев Н. Н. Основные философские предпосылки психологической теории права Л.И. Петражицкого // Юридический вестник. 1913. Кн. 4. С. 5–23.

Алексеев Н. Н. Буржуазия // Народоуправство. 1917а. № 1. С. 4–7.

Алексеев Н. Н. Анархизм // Народоуправство. 1917б. № 2. С. 2–3.

Алексеев Н. Н. Современный кризис // Народоуправство. 1917в. № 17. С. 12–13.

Алексеев Н. Н. Введение в изучение права. М. : Изд. Московской просветительной комиссии, 1918.

Алексеев Н. Н. Общее учение о праве. Курс лекций, прочитанных в Таврическом университете в 1918/19 году. Симферополь : [б.и.], 1919а.

Алексеев Н. Н. Очерки по общей теории государства. Основные предпосылки и гипотезы государственной науки. М. : Московское научное издательство, 1919б.

Алексеев Н. Н. Идея «Земного Града» в христианском вероучении // Путь. 1926. № 5. С. 20–41.

Алексеев Н. Н. Христианство и идея монархии // Путь. 1927а. № 6. С. 15–31.

Алексеев Н. Н. Русский народ и государство // Путь. 1927б. № 8. С. 21–57.

Алексеев Н. Н. Религия, право и нравственность. Paris : YMCA Press, 1930.

Алексеев Н. Н. На путях к будущей России (советский строй и его политические возможности) // Алексеев Н. Н. Русский народ и государство. М. : Аграф, 1998а. С. 283–371.

Алексеев Н. Н. Русский народ и государство // Алексеев Н. Н. Русский народ и государство. М. : Аграф, 1998б. С. 68–119.

References

Alekseev, N.N., 1909. The Social Philosophy of Rudolf Stammeler. *Voprosy filosofii i psikhologii* [Issues of Philosophy and Psychology], 96(1), pp. 2-5. (In Rus.)

Alekseev, N.N., 1912. *Nauki obshchestvennye i estestvennye v istoricheskom vzaimootnoshenii ikh metodov. Ocherki po istorii i metodologii obshchestvennykh nauk* [The Social and Natural Sciences in the Historical Context of Their Methods. Essays on the History and Methodology of the Social Sciences]. Part 1: *Mekhanicheskaya teoriya obshchestva. Istoricheskij materializm* (Uchenye zapiski Moskovskogo universiteta. Otdel yuridicheskii. Vyp. 38) [The Mechanical Theory of Society. Historical Materialism (Academic Writings of Moscow University. Department of Law, Issue 38)]. Moscow: Printing House of the Imperial Moscow University. (In Rus.)

Alekseev, N.N., 1913. The Main Philosophical Premises of L. I. Petrażycki's Psychological Theory of Right. *Yuridicheskij vestnik* [Legal Bulletin], 4, pp. 5-23. (In Rus.)

Alekseev, N.N., 1917a. The Bourgeoisie. *Narodopravstvo* [The People's Rulership], 1, pp. 4-7. (In Rus.)

Alekseev, N.N., 1917b. Anarchism. *Narodopravstvo* [The People's Rulership], 2, pp. 2-3. (In Rus.)

Alekseev, N.N., 1917c. The Contemporary Crisis. *Narodopravstvo* [The People's Rulership], 17, pp. 12-13. (In Rus.)

Alekseev, N.N., 1918. *Vvedenie v izuchenie prava* [An Introduction to the Study of Law]. Moscow: The Moscow Educational Commission Press. (In Rus.)

Alekseev, N.N., 1919a. *Obshchee uchenie o prave. Kurs lekciy, pročitannykh v Tavricheskom universitete v 1918/19 godu* [General Theory of Right. Course of Lectures given at Taurida University in the Academic Year 1918/19]. Simferopol: s.n. (In Rus.)

Alekseev, N.N., 1919b. *Ocherki po obshchey teorii gosudarstva. Osnovnye predposylki i gipotezy gosudarstvennoy nauki* [Essays on the General Theory of the State: Fundamental Premises and Hypotheses of State Science]. Moscow: Moscow Scientific Publishing House. (In Rus.)

Alekseev, N.N., 1926. The Idea of the 'Earthly City' in Christian Doctrine. *Put'* [The Way], 5, pp. 20-41. (In Rus.)

Alekseev, N.N., 1927a. Christianity and the Idea of Monarchy. *Put'* [The Way], 6, pp. 15-31. (In Rus.)

Alekseev, N.N., 1927b. The Russian People and the State. *Put'* [The Way], 8, pp. 21-57. (In Rus.)

Alekseev, N.N., 1930. *Religiya, pravo i нравственность* [Religion, Right and Morality]. Paris: YMCA Press. (In Rus.)

Alekseev, N.N., 1998a. On the Ways to the Future Russia (The Soviet System and Its Political Capabilities). In: N.N. Alekseev, 1998. *Russkiy narod i gosudarstvo* [The Russian People and the State]. Moscow: Agraf, pp. 283-371. (In Rus.)

Алексеев Н. Н. Евразийцы и государство // Алексеев Н. Н. Русский народ и государство. М. : Аграф, 1998в. С. 169–185.

Алексеев Н. Н. [Теория государства: теоретическое государствоведение, государственное устройство, государственный идеал] // Алексеев Н. Н. Русский народ и государство. М. : Аграф, 1998г. С. 386–624.

Алексеев Н. Н., Дмитриева Н. А. Николай Алексеев: Происхождение политических идеалов русского народа // Кантовский сборник. 2025. Т. 44, № 4. С. 177–207. <http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2025-4-7>.

Аржаковский А. Журнал «Путь» (1925–1940): поколение русских религиозных мыслителей в эмиграции. Киев : Феникс, 2000.

Богданова О. А. Об особенностях художественно-публицистического дискурса журнала «Народоправство» (1917–1918 гг.) // Studia Litterarum. 2018. Т. 3, № 4. С. 184–203. <https://doi.org/10.22455/2500-4247-2018-3-4-184-203>.

В Русск<ом> Научн<ом> Институте // Руль. 1927а. 6 февр. №1881. С. 7.

В Русском Научном Институте // Руль. 1927б. 13 февр. №1887. С. 7.

В Русском Научном Институте // Руль. 1927в. 23 янв. № 1869. С. 8.

Валицкий А. Философия права русского либерализма. М. : Мысль, 2012.

Вернадский В. И. Из истории идей // Русская мысль. 1912. Кн. 10, отд. 2. С. 123–138.

Вести отовсюду // Последние новости. 1927. 9 янв. № 2118. С. 2.

Вундт В. Проблемы психологии народов / [пер. Н. Самсонова]. М. : Космос, 1912.

Вышеславцев Б. П. Русский национальный характер / публ. Н. К. Гаврюшина // Вопросы философии. 1995. № 6. С. 112–121.

Дмитриева Н. А. Русское неокантианство: «Марбург» в России. Историко-философские очерки. М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2007.

«Дорогой мой друг Петр Николаевич»: Письма Н. Н. Алексеева к П. Н. Савицкому (1957–1961) / публ. О. Т. Ермишина, Б. В. Назмутдинова // Ежегодник Дома русского зарубежья имени Александра Солженицына. М. : Дом русского зарубежья имени Александра Солженицына, 2017. Кн. 7. С. 359–445.

Alekseev, N. N., 1998b. The Russian People and the State. In: N. N. Alekseev, 1998. *Russkiy narod i gosudarstvo* [The Russian People and the State]. Moscow: Agraf, pp. 68-119. (In Rus.)

Alekseev, N. N., 1998c. Eurasianists and the State. In: N. N. Alekseev, 1998. *Russkiy narod i gosudarstvo* [The Russian People and the State]. Moscow: Agraf, pp. 169-185. (In Rus.)

Alekseev, N. N., 1998d. [Theory of the State: Theoretical Studies of the State, State Structure, the Ideal of the State]. In: N. N. Alekseev, 1998. *Russkiy narod i gosudarstvo* [The Russian People and the State]. Moscow: Agraf, pp. 386-624. (In Rus.)

Alekseev, N. N. and Dmitrieva, N. A., 2025. Nikolai N. Alekseev: The Origin of the Russian People's Political Ideals. *Kantian Journal*, 44(4), pp. 177-207. <http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2025-4-7>

Alexejew, N. N., 1931. Der Ursprung der politischen Ideale des russischen Volkes. *Osteuropa*, 6(6), pp. 313-328.

Anonymous, 1927a. News from All Over. *Poslednie novosti* [The Latest News], 2118 (9 January), p. 2. (In Rus.)

Anonymous, 1927b. In the Russian Scientific Institute. *Rul'* [Steering Wheel], 1881 (6 February), p. 7. (In Rus.)

Anonymous, 1927c. In the Russian Scientific Institute. *Rul'* [Steering Wheel], 1887 (13 February), p. 7. (In Rus.)

Anonymous, 1927d. In the Russian Scientific Institute. *Rul'* [Steering Wheel], 1869 (23 January), p. 8. (In Rus.)

Anonymous, 1975. "Osteuropa"-Aufsätze, 1925–1939. *Osteuropa*, 25(8/9), pp. A463-A475.

Arjakovsky, A., 2000. *Zhurnal "Put'" (1925–1940): pokolenie russkikh religioznykh mysliteley v emigracii* [The Journal "The Way" (1925–1940): A Generation of Russian Religious Thinkers in Exile]. Kiev: Feniks.

Beiser, F. C., 2011. *The German Historicist Tradition*. Oxford: Oxford University Press.

Beiser, F. C., 2018. *Hermann Cohen. An Intellectual Biography*. Oxford: Oxford University Press.

Bogdanova, O. A., 2018. On the Features of the Artistic and Publicistic Discourse in the Journal "The People's Rulership" (1917–1918). *Studia Litterarum*, 3(4), pp. 184-203. (In Rus.) <https://doi.org/10.22455/2500-4247-2018-3-4-184-203>.

Dmitrieva, N. A., 2007. *Russkoe neokantianstvo: "Marburg" in Russia. Istoriko-filosofskie ocherki* [Russian Neo-Kantianism: 'Marburg' in Russia. Historical and Philosophical Essays]. Moscow: Rossijskaya politicheskaya entsiklopediya (ROSSPEN). (In Rus.)

Epstein, F. T., 1975. Otto Hoetzsch und sein "Osteuropa" 1925–1930. *Osteuropa*, 25(8/9), pp. 541-554.

Загирняк М. Ю. Понятие национального государства в философии Н. Н. Алексеева эмигрантского периода // Вопросы философии. 2020. № 8. С. 139–149. <https://doi.org/10.21146/0042-8744-2020-8-139-149>.

Ильин В. Н. Эйдократическое преобразование науки // Тридцатые годы. Утверждение евразийцев. Кн. VII. [Париж] : Изд. евразийцев, 1931. С. 123–128.

Кант И. Критика чистого разума, 2-е изд. // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Наука, 2006. Т. 2, ч. 2.

Кант И. Ответ на вопрос: что такое Просвещение? // Соч. по антропологии, философии политики и философии религии : в 3 т. Калининград : Изд-во БФУ им. И. Канта, 2024. Т. 2. С. 48–56.

Михальченко С. И., Ткаченко Е. В. Русский научный институт в Берлине в мемуарах и переписке русской эмиграции // Вестник Брянского государственного университета. 2017. № 4 (34). С. 94–103.

Назмутдинов Б. В. «Дорогой мой друг Петр Николаевич»: Письма Н. Н. Алексеева к П. Н. Савицкому (1957–1961). Предисловие // Ежегодник Дома русского зарубежья имени Александра Солженицына. М. : Дом русского зарубежья имени Александра Солженицына, 2017. Кн. 7. С. 351–358.

Новгородцев П. И. Науки общественные и естественные. (Несколько замечаний по поводу книги Н. Н. Алексеева) // Вопросы философии и психологии. 1913. Кн. 120. С. 716–722.

Резвых Т. Н., Цыганков А. С. С. Л. Франк и Русский научный институт в Берлине // История философии. 2022. Т. 27, № 2. С. 90–116.

Шавеко Н. А. Правовой идеал: кантианская традиция в учениях о справедливости XX века. 2-е изд., перераб. и доп. М. : Проспект, 2021.

Alexejew N. N. Der Ursprung der politischen Ideale des russischen Volkes // Osteuropa. 1931. Bd. 6, H. 6 (März). S. 313–328.

Beiser F. C. The German Historicist Tradition. Oxford : Oxford University Press, 2011.

Beiser F. C. Hermann Cohen. An Intellectual Biography. Oxford : Oxford University Press, 2018.

Chronik russischen Lebens in Deutschland 1918–1941 / hrsg. von K. Schlögel, K. Kucher, B. Suchy, G. Thum. Berlin : Akademie Verlag, 1999.

Epstein F. T. Otto Hoetzsch und sein „Osteuropa“ 1925–1930 // Osteuropa. 1975. Bd. 25, H. 8/9. S. 541–554.

Gorlin M. Die philosophisch-politischen Strömungen in der russischen Emigration // Osteuropa. 1933. Bd. 8, H. 5. S. 279–294.

Ermishin, O. T. and Nazmutdinov, B. V., eds. 2017. “My Dear Friend Pyotr Nikolaevich”: Letters from N. N. Alekseev to P. N. Savitsky (1957–1961). *Ezhegodnik Doma russkogo zarubezhya imeni Aleksandra Solzhenitsyna* [Yearbook of the Alexander Solzhenitsyn House of Russia Abroad], 7, pp. 359–445. (In Rus.)

Gorlin, M., 1933. Die philosophisch-politischen Strömungen in der russischen Emigration. *Osteuropa*, 8(5), pp. 279–294.

Gundlach, H., 2017. *Wilhelm Windelband und die Psychologie. Das Fach Philosophie und die Wissenschaft Psychologie im Deutschen Kaiserreich*. Heidelberg: University Publishing.

Hoetzsch, O., 1925. Deutschland und Rußland. Ein Wort zur Einführung. *Osteuropa*, 1(1), pp. 1–8.

Ilyin, V. N., 1931. The Eudocratic Transformation of Science. In: *Tridtsatye gody. Utverzhdenie evraziyev* [The Thirties. The Assertion of Eurasianists], 7, pp. 123–128. (In Rus.)

Kant, I., 1996. An Answer to the Question: What Is Enlightenment? In: I. Kant, 1996. *Practical philosophy*. Translated and edited by M. J. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 15–22.

Kant, I., 1998. *Critique of Pure Reason*. Edited and translated by P. Guyer. Cambridge: Cambridge University Press.

M. v. K., 1929. Notizen. Der Zwist in der Eurasierbewegung. *Osteuropa*, 4(9), pp. 634–635.

Mikhailchenko, S. I. and Tkachenko, E. V., 2017. The Russian Scientific Institute in Berlin in the Memoirs and Correspondence of Russian Emigrants. *The Bryansk State University Herald*, 4(34), pp. 94–103. (In Rus.)

Nazmutdinov, B. V., 2017. “My Dear Friend Pyotr Nikolaevich”: Letters from N. N. Alekseev to P. N. Savitsky (1957–1961). Preface. *Ezhegodnik Doma russkogo zarubezhya imeni Aleksandra Solzhenitsyna* [Yearbook of the Aleksandr Solzhenitsyn House of Russia Abroad], 7, pp. 351–358 (In Rus.)

Novgorodtsev, P. I., 1913. Social and Natural Sciences. (Some Remarks on N. N. Alekseev’s Book). *Voprosy filosofii i psikhologii* [Issues of Philosophy and Psychology], 120, pp. 716–722. (In Rus.)

Rezvykh, T. N. and Tsygankov, A. S., 2022. S. L. Frank and the Russian Scientific Institute in Berlin. *History of Philosophy*, 27(2), pp. 90–116. (In Rus.)

Schlögel, K., Kucher, K., Suchy, B. and Thum, G., eds. 1999. *Chronik russischen Lebens in Deutschland 1918–1941*. Berlin: Akademie Verlag.

Shaveko, N. A., 2021. *Pravovoy ideal: kantianskaya traditsiya v ucheniyakh o spravedlivosti XX veka* [The Legal Ideal: The Kantian Tradition in Twentieth-Century Theories of Justice]. Second Edition. Moscow: Prospekt. (In Rus.)

Gundlach H. Wilhelm Windelband und die Psychologie. Das Fach Philosophie und die Wissenschaft Psychologie im Deutschen Kaiserreich. Heidelberg : University Publishing, 2017.

Hoetzsch O. Deutschland und Rußland. Ein Wort zur Einführung // Osteuropa. 1925. Bd. 1, H. 1. S. 1–8.

М. в. К. Notizen. Der Zwist in der Eurasierbewegung // Osteuropa. 1929. Bd. 4, H. 9. S. 634–635.

„Osteuropa“-Aufsätze, 1925–1939 // Osteuropa. 1975. Bd. 25, H. 8/9. S. A463–A475.

Unser J. „Osteuropa“: Biographie einer Zeitschrift // Osteuropa. 1975. Bd. 25, H. 8/9. S. 555–601.

Weber M. R. Stammlers „Überwindung“ der materialistischen Geschichtsauffassung // Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. 1907. Bd. 24, H. 1. S. 94–151.

Wischeslawzeff B. Recht und Moral // Philosophische Abhandlungen: Hermann Cohen zum 70sten Geburtstag / hrsg. von P. Natorp. Berlin : Cassirer, 1912. S. 190–202.

Об авторе

Нина Анатольевна Дмитриева, доктор философских наук, Академия Кантиана, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград, Россия.

E-mail: NDmitrieva@kantiana.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1092-0321>

Для цитирования:

Дмитриева Н. А. Русский неокантианец о народном политическом идеале в евразийской перспективе // Кантовский сборник. 2025. Т. 44, № 4. С. 154–176.

<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2025-4-6>

© Дмитриева Н. А., 2025.

Unser, J., 1975. “Osteuropa”: Biographie einer Zeitschrift. *Osteuropa*, 25(8/9), pp. 555-601.

Vernadsky, V.I., 1912. From the History of Ideas. *Russkaya mysl' [Russian Thought]*, 10, section 2, pp. 123-138. (In Rus.)

Vysheslavtsev, B.P., 1995. Russian National Character. Edited by N.K. Gavryushin. *Voprosy Filosofii*, 6, pp. 112-121. (In Rus.)

Walicki, A., 1992. *Legal Philosophies of Russian Liberalism*. Notre Dame, IN & London: University of Notre Dame Press.

Weber, M., 1907. R. Stammlers “Überwindung” der materialistischen Geschichtsauffassung. *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 24(1), pp. 94-151.

Wischeslawzeff, B., 1912. Recht und Moral. In: P. Natorp, ed. 1912. *Philosophische Abhandlungen: Hermann Cohen zum 70sten Geburtstag*. Berlin: Cassirer, pp. 190-202.

Wundt, W., 1911. *Probleme der Völkerpsychologie*. Leipzig: Ernst Wiegandt.

Zagirnyak, M. Yu., 2020. The Concept of the National State in Nikolay Alekseev's Philosophy of His Emigrant Period. *Voprosy Filosofii*, 8, pp. 139-149. (In Rus.) <https://doi.org/10.21146/0042-8744-2020-8-139-149>.

The author

Prof. Dr Nina A. **Dmitrieva**, Academia Kantiana, Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad, Russia.

E-mail: NDmitrieva@kantiana.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1092-0321>

To cite this article:

Dmitrieva, N. A., 2025. A Russian Neo-Kantian on the People's Political Ideal from the Eurasian Perspective. *Kantian Journal*, 44(4), pp. 154-176.

<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2025-4-6>

© Dmitrieva N. A., 2025.



ПРЕДСТАВЛЕНО ДЛЯ ВОЗМОЖНОЙ ПУБЛИКАЦИИ В ОТКРЫТОМ ДОСТУПЕ В СООТВЕТСТВИИ С УСЛОВИЯМИ ЛИЦЕНЗИИ CREATIVE COMMONS ATTRIBUTION (CC BY) ([HTTP://CREATIVECOMMONS.ORG/LICENSES/BY/4.0/](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/))



SUBMITTED FOR POSSIBLE OPEN ACCESS PUBLICATION UNDER THE TERMS AND CONDITIONS OF THE CREATIVE COMMONS ATTRIBUTION (CC BY) LICENSE ([HTTP://CREATIVECOMMONS.ORG/LICENSES/BY/4.0/](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/))

НИКОЛАЙ АЛЕКСЕЕВ:
ПРОИСХОЖДЕНИЕ
ПОЛИТИЧЕСКИХ ИДЕАЛОВ
РУССКОГО НАРОДА

Н. Н. Алексеев¹, Н. А. Дмитриева²

Статья Николая Николаевича Алексеева написана в эмиграции и принадлежит евразийскому периоду его философского творчества. В ней используются идеи, которые были разработаны в статьях 1927 г., опубликованных в журнале «Путь. Орган русской религиозной мысли». Опираясь на исследования русских историков XIX – начала XX в., Алексеев показывает, как формировались в народе взгляды на государственную власть и фигуру правителя. С его точки зрения, налицо уникальное сочетание приверженности народа к абсолютистской монархической форме правления, с одной стороны, и предпочтения анархического принципа организации общества – с другой.

Ключевые слова: русское неокантианство, евразийство, русское зарубежье, политический идеал, абсолютная монархия, Иосиф Волоцкий, Иван Грозный, патриарх Никон, казачество, сектантство

Ни в одной западноевропейской стране мы не встретим такого явления, которое еще недавно наблюдалось в России: глубокий разрыв между духовной жизнью высших классов и духовной жизнью широких масс народа. Со времен Петра Великого образованные сословия жили духовными интересами западноевропейского культурного мира, не только стремясь во всем подражать Западу, но и свое-

¹ Берлин, Германия.

² Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Россия, 236041, Калининград, ул. Александра Невского, д. 14.

Поступила в редакцию: 20.08.2025 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2025-4-7

Перевод выполнен с разрешения редакции журнала «Osteuropa» (Берлин) по изданию: (Алехеев, 1931). Все примечания принадлежат переводчику. Сохранен курсив автора.

NIKOLAI N. ALEKSEEV:
THE ORIGIN
OF THE RUSSIAN PEOPLE'S
POLITICAL IDEALS

N. N. Alekseev¹, N. A. Dmitrieva²

Nikolai Alekseev's article was written whilst in exile and belongs to the Eurasian period of his philosophical work. It draws on ideas developed in articles from 1926 and 1927, written for the journal "Put' [The Way]: A Journal of Russian Religious Thought". Based on the research of nineteenth- and early twentieth-century Russian historians, Alekseev demonstrates how the Russian people's views on state power and the figure of the ruler took shape. From his perspective, these views uniquely combine, on one hand, attachment to an absolutist monarchical form of government, and, on the other, a preference for an anarchic principle of social organisation.

Keywords: Russian Neo-Kantianism, Eurasianism, Russia abroad, political ideal, absolute monarchy, Joseph Volotsky, Ivan the Terrible, Patriarch Nikon, the Cossacks, sectarianism

In no Western European country do we encounter a phenomenon such as that which was still observable in Russia until recently: the deep divide between the mental life of the upper classes and that of the broad masses of the people. Since the time of Peter the Great, the educated castes had been living the mental interests of Western European culture, not only striving to emulate the West in everything, but also merging the foundations of Western culture

¹ Berlin, Germany.

² Immanuel Kant Baltic Federal University.

14 Aleksandra Nevskogo st., Kaliningrad, 236041, Russia. Received: 20.08.2025.

doi: 10.5922/0207-6918-2025-4-7

Translated with the permission of the editorial board of the journal "Osteuropa" (Berlin) from Alexejew (1931). All notes are by the translator. Original italics are reproduced.

образно сплавления основы западной культуры с первоэлементами русского бытия. Однако русский народ продолжал жить своей собственной, во многих отношениях до сих пор не осознанной жизнью, в которой не было западных влияний и которая питалась исключительно силами русской народной души. Было бы совершенно неправильно утверждать, что русский народ лишь прозябал в полной духовной темноте или руководствовался исключительно материальными интересами. Нет, в некоторых отношениях он вел свою собственную духовную жизнь, по-своему верил в Бога, обладал собственным поэтическим искусством, даже письменной литературой, собственными моральными понятиями и глубоко укоренившимся обычным правом.

Мы должны теперь заняться очень мало освещенной стороной русской народной жизни, а именно социально-политическими идеалами и взглядами русского народа. Можно утверждать, что в становлении и развитии русской истории взаимодействовали две противоположные силы: одна по своей сути конструктивная, другая — деструктивная. Соответственно, социально-политические взгляды русского народа были либо конструктивными, то есть консервативными, либо деструктивными, то есть революционными. Эти два типа политических идей русского народа являются предметом дальнейшего исследования.

I

Краеугольным камнем истории русского государства считается идея московской абсолютистской монархии, интерпретированная Петром Великим (1682—1725)^{1*} в духе западного абсолютизма. Правда, это была древнеязыческая идея, очень близкая идее восточного абсолютизма, поскольку теория абсолютизма на Востоке^{2*} толковалась так, будто земной государственный порядок — отражение небесного. Согласно этой концепции, правитель на зем-

in a unique way with the primordial elements of Russian existence. The Russian folk, however, continued to live their own form of life, which is in some respects still not recognised to this day, untouched by Western influences and nourished solely by the forces of the Russian national soul. It would be fundamentally wrong to claim that the Russian people simply vegetated in complete intellectual darkness or were guided solely by purely material interests. No; in many respects they led their own mental life, believed in God in their own way, possessed their own poetry, even their own written literature, their own moral concepts, and a deeply rooted customary law.

We must now address the little-known side of Russian folk life, namely the socio-political ideals and views of the Russian people. It can be argued that two opposing forces have interacted in the structure and development of Russian history: one constructive, the other destructive in nature. Consequently, the socio-political views of the Russian people have been either constructive, i.e. conservative, or destructive, i.e. revolutionary. These two types of political ideas of the Russian people are the subject of the following investigation.

I

The idea of the Moscow absolutist monarchy, interpreted by Peter the Great (1682—1725)^{1*} in the spirit of Western absolutism, is regarded as a cornerstone of the history of the Russian state. Admittedly, this idea was an old pagan one — it was very close to the idea of Eastern absolutism, since the theory of absolutism was interpreted in the East^{2*} as though the earthly state order were a reflection of the heavenly one. According to this view, the ruler on earth is the bearer of divine power; at the same time, however, he is also a demonic, punishing and pardoning being, and the life and death of human beings lie in his hands;

ле — носитель божественной власти; вместе с тем он также существо демоническое, наказывающее и милующее, в руках которого находятся жизнь и смерть людей; подобно Спасителю, он может принести своим подданным небесное спасение. Одним из самых ревностных сторонников этой идеологии считался известный московский публицист Иосиф Волоцкий^{3*}.

Иосиф Волоцкий (Санин) (ум.^{4*} в 1515 г.) был заботливым хранителем церковной ортодоксии, энергичным борцом с ересями и основателем собственного учения восточного монашества. В то же время он является создателем пышного, эстетически волнующего русского церковного культа, который характерно отличает русское (православное) христианство. Иосиф Волоцкий, согласно точной характеристике, — типичный пример хозяйственного настоятеля и администратора, которому по натуре был присущ известный консерватизм. «Пусть все остается как есть, но только так, как это авторитетно признано» — это самое яркое правило его мудрости^{5*}. По его интерпретации, власть царя является эманацией божественного. «Цари и князья возведены на престол Господом Богом; поэтому царь, по своей природе, равен человеку, но что касается его власти, то она равна власти Бога»^{6*}. Главная обязанность царя состоит в заботе о нравственности своих подданных и в содействии спасению их душ. Иосиф Волоцкий даже утверждает, что московские правители сами являются богами или их сыновьями; поэтому они обязаны заботиться о спасении человеческих душ. Согласно этой точке зрения, истинная цель государства — защита православия и православного вероисповедания. Соответственно, царь должен всеми возможными и мыслимыми средствами защищать «правильную», православную веру, и для этой цели ему даже позволено применять «премудростное коварство»^{7*}. На этом основано и предложение Иосифа Волоцкого, в котором он советует московскому царю: «Еретиков должно разыски-

like the Saviour, he can bring heavenly salvation to his subjects. One of the most fervent representatives of this ideology was the well-known Moscow publicist, Joseph Volotsky.^{3*}

Joseph Volotsky (Sanin) (died^{4*} 1515) was a concerned guardian of ecclesiastical orthodoxy, an energetic fighter against heresy, and the founder of his own doctrine of Eastern monasticism. At the same time, however, he was also the founder of the opulent, aesthetically stimulating Russian church cult that characterises the uniqueness of Russian (Orthodox) Christianity. Joseph Volotsky is — according to an apt characterisation — the archetype of an economical abbot and administrator, whose inner nature was imbued with a certain conservatism. “Let things remain as they are, but only as they are authoritatively recognised” — this is the most striking rule of his wisdom.^{5*} According to his interpretation, the power of the tsar is an emanation of the divine. “The tsars and princes are placed on the throne by the dear God; therefore, the tsar, according to his nature, is equal to man, but as far as his power is concerned, it is equal to the power of God.”^{6*} The tsar’s main duty is to cultivate the morality of his subjects and to assist in the salvation of their souls. Joseph Volotsky even asserts that the rulers of Moscow are themselves gods or their sons; therefore, they have a duty to be concerned for the salvation of human souls. According to this view, the actual purpose of the state is to protect Orthodoxy and orthodox beliefs. Accordingly, the tsar must defend the “true” Orthodox faith by all possible and conceivable means; he is even permitted to use “cunning cabals”^{7*} for this purpose. This is the basis for Joseph Volotsky’s proposal, in which he leaves it up to the Moscow tsar: “Heretics are to be persecuted under all circumstances” (*inquirere*).^{8*} His followers went even further, referring to the “Spanish king” and his deeds^{9*} as an example. This doctrine thus transfers to the state the mission that the Catholic Church and the Inquisition pursued in the West.

вать всяческими стараниями» (inquirere)^{8*}. Его последователи пошли еще дальше, приведя в пример «шпанского короля» и его деяния^{9*}. Таким образом, учение это возлагает на государство ту миссию, которую на Западе выполняли католическая церковь и инквизиция. Поэтому в представлении Иосифа Волоцкого и его последователей («иосифлян») государство стоит выше церкви: «Бог передал царю власть и заботу обо всех делах, касающихся церкви и христиан»^{10*}. При этом царь приобретает все качества священного лица, подобно первосвященнику или главному представителю Небесного на Земле. Иосифляне также учили, что божеские почести надлежит воздавать не только живому царю, но и его изображениям. «Когда вносится в города царский образ, то не только простые земледельцы и ремесленники, но и воины, городские старейшины, честнейшие сановники, воеводы и синклиты встречают его с великой честью и поклоняются царскому образу как самому царю»^{11*}.

Как известно, учение Иосифа Волоцкого стало официальной идеологией московского абсолютизма XVI века. Царь Иван Грозный по-своему воспринял это учение. Логика этой доктрины четко прослеживается в его полемике с беглым русским князем Курбским, защитником интересов русского крупного землевладения. Правда, очень своеобразно и оригинально сюда добавляется идея, которую Иван Грозный привносит в миссию Московии, — идея Московии как «третьего Рима»^{12*}, уже в XV веке имевшая прототипы, в которых Москва воображалась третьим Римом — *Roma nova*^{13*}.

Следуя этой идее, *Иван IV* утверждал, что «знаки императорского величия» были вручены Иисусом Христом сначала императору Константину Великому, после него эти знаки получили его преемники, пока наконец «искра истинной веры (православия) не просияла в России»^{14*}. Поэтому Иван IV признавал законными императорами только тех, которые нес-

As such, in the eyes of Joseph Volotsky and his followers (“*Josifliane*” or “*Josephiners*”), the state ranked higher than the Church: “God gave the tsar the power and care of all things concerning the Church and Christianity.”^{10*} The tsar thus acquires all the characteristics of a sacred person, like a high priest or chief representative of the Heavens on earth. The Josephiners also taught that divine honours should be paid not only to the tsar himself, but to his images: “When an image of the tsar is carried through the streets of a city, not only the peasants and craftsmen, but also the servants, the city elders, the dignitaries, the army commanders and the councillors should greet it and offer it signs of honour, just as they would the person of the tsar.”^{11*}

It is well known that Joseph Volotsky’s teachings became the official ideology of Moscow absolutism in the sixteenth century. Tsar Ivan the Terrible adopted these teachings in his own way. The train of thought behind this doctrine is clearly evident in his polemic with the exiled Russian prince, Kurbsky, a defender of the interests of Russian large-scale landowners. However, the addition of the idea, in Ivan the Terrible’s teachings, about the mission of Muscovy is very peculiar and original — the idea of Muscovy as a “third Rome”,^{12*} which already had precursors in the fifteenth century, in which Moscow was envisaged as the third Rome — *Roma nova*.^{13*}

Following this idea, *Ivan IV* argued that “the insignia of imperial sovereignty” were first bestowed by Jesus Christ upon Emperor Constantine the Great, after whom these insignia were passed on to his successors, until finally “the spark of the true faith (Orthodoxy) flashed in Russia”.^{14*} Therefore, Ivan IV recognised as emperors by right only those who had passed on the succession from Constantine the Great to him, Ivan IV. In this sense, Ivan IV considered himself the sole ruler of the world. The idea of service to the state, already familiar in the West, remained completely foreign to him. In his view,

ли преемственность от Константина Великого к нему, Ивану IV. В этом смысле Иван IV считал себя единственным владыкой мира. Идея служения государству, уже известная на Западе, была ему совершенно чужда. По его убеждению, царь ни в коем случае не слуга, как-либо зависимый от народа, «точно староста в волости», и «архиепископ и советники в товарищах»^{15*}. Известный папский легат Антонио Поссевино описывает условия, которые он наблюдал во время своего пребывания в Москве в эпоху Ивана IV, в том смысле, что московский царь ставил себя несравненно выше остальных христианских монархов на Западе^{16*}. Когда папский легат перечислил самых известных из них, царь с презрением ответил: «Да что это за властители!»^{17*} — Иван IV полагал, что власть дана ему для достижения высших моральных и религиозных целей. Подобно Иосифу Волоцкому, он хотел бороться с «безумием злейших человек лукавых» с помощью божественного террора^{18*}.

Поскольку эта идеология возникла в образованных, интеллигентских кругах, возникает вопрос: как к ней относилось большинство народа? Отвечая на этот вопрос, можно выдвинуть предположение, что никогда бы не удалось построить такое прочное здание, каким была московская абсолютная монархия, если бы эта теория опиралась исключительно на интеллигентскую выдумку^{19*}. Для построения государственного порядка абстрактных спекуляций недостаточно, гораздо важнее, чтобы его поддерживали широкие народные массы. Следовательно, русский народ должен был почувствовать себя конгениальным политической идеологии Иосифа Волоцкого, иначе не было бы и московской монархии.

То, что московская монархия не была лишена популярности в широких народных массах, подтверждает отношение народа к царю Ивану Грозному. Истребление бояр и борьба с родовой аристократией были восприняты

the tsar was by no means a servant dependent in any way on the people, as “a village official is, with the bishops and councillors as his comrades”^{15*}. As the well-known papal legate, Antonio Possevino, describes the conditions he observed during his stay in Moscow at the time of Ivan IV, the Moscow tsar placed himself incomparably higher than other Christian monarchs in the West.^{16*} When the papal legate listed the most famous among them, the tsar replied with contempt: “What sort of rulers are they?”^{17*} Ivan IV believed that power had been given to him to fulfil higher moral and religious goals. Like Joseph Volotsky, he wanted to take up the fight against “the folly of the most wicked and cunning men”^{18*} with divine terror.

Since this ideology emerged from educated, intellectual circles, the question now arises as to how the masses felt about it. In answering this question, one can argue that it would never have been possible to build such a well-founded building as the Moscow absolute monarchy if this theory had been based solely on intelligentsia fantasy.^{19*} Abstract speculation is not enough to establish a state order; rather, it is necessary for large masses of people to commit to it. The Russian people must therefore have been congenial to Joseph Volotsky’s political ideology — otherwise, the Moscow monarchy would not have come into being.

The fact that the Moscow monarchy was not unpopular among the broad masses is confirmed by the people’s attitude towards Tsar Ivan the Terrible. The extermination of the boyars and the struggle with the hereditary nobility were perceived by the broad masses as a truly popular act. “Better a strict tsar than the reign of the many boyars,” says a popular proverb. “Strict reign is better than interregnum.” As Russian literature has often pointed out, the people have forgotten most of the tsars in their songs and legends, but they have remembered Ivan the Terrible, mainly for the lighter sides of his character.

широкими народными массами как истинно народное дело. «Лучше грозный царь, чем семибоярщина», — гласит народная пословица. «Грозное царствие лучше междуцарствия». Как не раз уже это отмечалось в русской литературе, народ в своих песнях и былинах предал забвению большинство царей, но сохранил память об Иване Грозном, причем главным образом о светлых сторонах его характера. Это показывает, что русскому народу по душе было то крайнее выражение монархической идеологии, которое олицетворено было и в личности, и в воззрениях грозного царя. Но что самое главное: русский народ в пословицах своих буквально воспроизвел теорию самодержавной монархии, как она в точном соответствии с языческими образцами сформулирована в иосифлянами и их державным учеником^{20*}.

Народные пословицы подтверждают прежде всего тезис, лежащий в основе восточного языческого абсолютизма: соответствие небесного и земного порядка. «Бог на небе, царь на земле», — гласит их мудрость. «Что Бог на небе, то на земле царь». Поэтому: «Без Бога свет не стоит, без царя земля не строится». Как и древние народы, русский народ любит уподоблять царя солнцу: «Светится одно солнце на небе, а царь русский на земле». Оттого царь и является носителем божественной воли: «Чего Бог не изволит, того и царь не изволит». «Царь повелевает, а Бог на истинный путь наставляет». «Сердце царево — в руках Божиих». «Одному Богу государь ответ держит». Здесь мы понимаем, на чем покоится неограниченная власть царя: он неограничен по близости своей к Богу, как носитель божеских предначертаний и божественной правды. «Где царь, тут и правда». «Царское осуждение бессудно, не судима воля царская». «Царь судит, как Бог на сердце ему положит». «Правда Божия, а суд царев». «Суд царев — суд Божий». Из этого следует, что носитель божественных предначертаний, существо, особо близкое к небу, не может быть иным, как стро-

This proves that the Russian people approved this most extreme expression of monarchical ideology, which was manifest in the person and views of the strict tsar. But most importantly, the Russian people literally preserved the theory of absolutism in their proverbs, as formulated in accordance with the pagan models of the Josephinians and their crowned disciple.^{20*}

The *folk proverbs* confirm, above all, the thesis underlying Oriental pagan absolutism: the concordance of the heavenly and earthly order. "God in heaven, the tsar on earth," says their wisdom. "What God is in heaven, so is the tsar on earth." Hence: "Without God, the world does not exist; without the tsar, the earth is not governed." Like the ancient peoples, the Russian people also like to compare the tsar to the sun: "A sun shines in heaven — and the Russian tsar shines on earth." That is why the tsar is also the bearer of divine will: "What God does not want, the tsar does not want either." "The tsar commands, and God points the way." "The tsar's heart is in God's hand." "The ruler is accountable only to God." From this we understand the basis of the tsar's unlimited power: he is unlimited by his closeness to God, as the bearer of divine disposition and divine truth. "The truth is also with the tsar." "The tsar's judgement is not subject to any court, the tsar's will is unchallengeable." "The truth is God's, the tsar's is judgement." "The tsar judges as God puts it in his heart." "The tsar's judgement is God's judgement." From this it is clear that the bearer of divine decrees, a being particularly close to heaven, cannot be anything other than strict and fearsome. "The tsar is not fire — but if you come too close to him, you will be scorched." "Those who are close to the tsar are close to death." Such a ruler is the mediator of divine wrath and divine mercy: "Punishment and reward belong to God and the tsar." "The tsar's resentment is a messenger of death." "There is no greater mercy than in the heart of the tsar." Therefore, the tsar is a father, a saviour

гим и внушающим страх. «Царь — не огонь, а ходя близ него, опалишься». «Близ царя — близ смерти». Такой царь есть носитель божественного гнева и божественной милости. «Карать да миловать — Богу и царю». «Царев гнев — посол смерти». «Нет больше милосердия, как в сердце царевом». Поэтому царь есть «батюшка», спаситель и хранитель. «Царь щедр — отец есть всем». «Без царя — народ сирота». «Без царя земля вдова (или: Русь вдова)». «Богом да царем Русь крепка».

Пословица есть «готовая формула нравственного поведения» первобытных народов; суть ее в том, что критерий истины усматривается не в согласии с разумом, а в принципе «исконности», в ореоле нерушимого предания, унаследованного от предков. «Пословица не даром молвится» — и не даром русский народ в пословицах своих обоготворил монархию^{21*}. Она была для него священной «с давних времен», почитание и повиновение монарху были его истинным нравственным и религиозным законом. Но народ признавал этот закон и подчинялся ему часто с горьким чувством по отношению к существующим формам государственного устройства. В русских пословицах выражается не только обожествление монархии, но и глубокий социальный протест, резкая политическая критика. Славянофилы правы, когда утверждают, что эта критика никогда не затрагивает основы монархии, а скорее приближается к ним, но боится их разрушить. «До Бога высоко, — говорит народная мудрость, — до Царя далеко»^{22*}. «Не ведает царь, что делает псарь». «Царь жалует, псарь разжалует». В этих изречениях порицается не сама монархия как институт, но ее реальные воплощения. Монарх покинул народ, как Бог покинул мир, — таково настроения, способствующие в религиозном сознании распространению манихейского дуализма, а в политическом — развенчиванию религиозно обоснованной монархии. Иногда, впрочем, русская пословица идет и еще даль-

and a protector. “The tsar is generous — a father to all.” “Without the tsar, the people are orphaned” and “Without the tsar, the earth is widowed (or: Russia is widowed).” “Through God and the tsar, Russia is powerful.”

The proverb is “the ready-made formula for morality” of primeval peoples; its meaning sees the criterion of truth not in conformity with reason, but in the principle of “time-honoured legend”, in the aura of inviolable tradition handed down from the ancestors. “A proverb is not created in vain” — and it is not in vain that the Russian people idolised the monarchy in their proverbs.^{21*} It had been sacred to them “from time immemorial”; reverence and obedience towards the monarch were their true moral and religious law. Yet the people recognised this law and often submitted to it with a bitter feeling towards the existing forms of government. Russian proverbs express not only the deification of the monarchy, but also a deep social protest and sharp political criticism. The Slavophiles are right in asserting that this criticism never dares to touch the very foundations of the monarchy; rather, it comes close to them but shrinks from shattering them. “God is high”, says the folk wisdom, “the tsar is far.”^{22*} “The tsar knows not what the boyar does.” “The tsar shows mercy, the servant — disfavour.” These sayings do not criticise the monarchy as an institution, but rather its actual implications. The monarch has abandoned the people, just as God abandoned the world — such were the sentiments that fostered the spread of Manichaean dualism in religious consciousness and the discrediting of the religiously-founded monarchy in the political sphere. Incidentally, the Russian proverb sometimes goes even further: the people resent being entirely dependent on third, higher powers. “The soul belongs to God, the head to the tsar, and the back to the boyar.”^{23*} “Our masters, do as you please, let us even haul wood, but do not burden us too heavily.”^{24*} — The protest becomes particularly sharp when it concerns not

ше: народу не по душе, что он во всем зависит от посторонних, высших сил. «Душа — Божья, голова — царская, спина — боярская»^{23*}. «Осудари наши, воля ваша, хоть дрова на нас вози, лишь понемногу клади»^{24*}. Особенно протест этот резок тогда, когда дело идет о зависимости не от Бога и царя, а от высших классов. «Мы и в аду служить будем на бар: они будут в котле кипеть, а мы дрова подкладывать». Баре и бояре — вот корень социального зла, искажающего и природу царской власти. «Царские милости сквозь боярское сито сеются». Особенно же вредными считаются государевы слуги, служилое сословие, бюрократия. «Воевода хоть не стоит лыка, а ставь его за велика». «Помути, Господи, народ, да покорми воевод». «Бог сотворил два зла: приказного да козла». «Дерет коза лозу, а волк — козу, а мужик — волка, а поп — мужика, а попа — приказный, а приказного — черт». «Приказный за перо возьмется, у мужика мошна и борода трясется». Бичеванию подвергается продажность и своеволие царских слуг. «Вор виноват, а подьячий мошне его рад». «От черта отобьешься дубиной, а от подьячего полтиной». «С подьячим возиться — камень за пазухой держать». «Дьяк у места, что кот у теста: а дьяк на площади, то Боже пощади». Особенно же народное сознание возмущает несправедность государева суда. «Из людей не скоро праведных найдешь судей». «Суд прямой, да судья кривой». «Не бойся закона, бойся судьи». «Тот и закон, как судья знаком». «Когда рак свистнет, тогда судья решит право». «Подпись судейская, а совесть лакейская». «Бог любит праведника, а судья — ябедника». «Судьям полезно, что им в карман полезло». «Судейский карман, что поповское брюхо, что утиный зоб». «Судью подаришь, всё победишь».

Еще одним доказательством того, что идея московской монархии проникла в самые низшие слои населения, может служить уникальный в истории случай церковного раскола — того раскола в русской церкви, который

dependence on God and the tsar, but on the ruling classes. "Even in hell we shall serve the lords: they will simmer in the cauldron, whilst we pile up the firewood." The lords and the boyars are the roots of social evil, which also distorts the nature of the tsar's power. "The tsar's bounties are poured through the sieve of the boyars." The tsar's paid servants, the civil service, the bureaucracy, are regarded as particular pests. "The governor is not worth a linden bark, yet he still wishes to be highly honoured." "Confuse the people, Lord, but feed the governors." "God created two evils: the bailiff and the billy-goat." "The goat plucks the bush, the wolf the goat, the peasant the wolf, the priest the peasant, the official the priest, the devil the official." "When the official picks up his pen, the farmer's purse and beard tremble." The corruption and arbitrariness of officials are lambasted. "The thief is guilty, yet the official's purse rejoices." "The devil is warded off with a club, the official — with half a rouble." "If you have dealings with an official, put a stone in your pocket." "The official sits in his seat like a tomcat on a lump of dough; may God protect us from the official at the market." The people are particularly outraged by the injustice of the courts. "It is not easy to find just judges amongst men." "The court is just, but the judge is unjust." "Fear not the law, but fear the judges." "He finds justice in the land who is well acquainted with the judge." "When the crab whistles, the judge will pass a just judgement." "God loves the righteous, the judge the slanderer." "What jingles in their pockets benefits the judges." "He who gives gifts to the judge triumphs everywhere."

Further evidence that the idea of the Moscow monarchy had permeated the deepest strata of the population can be found in the historically unique case of the schism within the Russian Orthodox Church, which took place in the seventeenth century during the reign of Tsar Alexei Mikhailovich. The *Russian schism* refers to the separation of significant Orthodox circles from the official Church, which was based on the authority of the state.

произошел в XVII веке, во время правления царя Алексея Михайловича. Под *русским церковным расколом* понимается отделение влиятельных православных кругов от официальной церкви, опиравшейся на авторитет государства.

Тем не менее этот церковный раскол не является протестантским, «реформаторским» движением, каким его знает Запад, а, напротив, уходит корнями в глубины московского консерватизма, с точки зрения которого государство и опирающаяся на него церковь не являются законными. Это мнение отстаивал и известный лидер русских «староверов», протопоп *Аввакум* (1620–1682). По его убеждению, государство целиком предается греху; вместе с этим рушится и теория о божественном происхождении государственной власти. Во времена Петра Великого государственная власть объявляется последователями «старой» веры эманацией духа Антихриста. В народном воображении Петр Великий приобретает апокалиптические черты и рассматривается как воплощение Антихриста. Эти народные настроения блестяще описал в своем романе «Петр и Алексей» Д. С. Мережковский^{25*}.

Религиозное движение, возникшее в результате церковного раскола в XVII веке, получило название «старообрядчество». Оно представляло собой радикальную реакцию старой московской традиции на новую Россию, проникнутую западными влияниями и построенную Петром I. Со временем разрыв между правительством, а точнее, господствующей церковью и застывшим в неподвижности «старообрядчеством» становился все глубже. «Старообрядцы» замкнулись в своем ограниченном мире, который лишь частично был узаконен правительственным указом; но частично этот мир находился в духовной и даже политической оппозиции к государственному правительству. Политическую программу старого мировоззрения в резких выражениях изложил своему

Nevertheless, this schism is not a Protestant, Reformation-style movement such as those known in the West; on the contrary, it stems from the depths of Moscow conservatism, from whose perspective neither the state nor the church that relies on it are legitimate. This view was championed by the well-known leader of the Russian 'Old Believers', the protopope (archpriest) *Avvakum* (1620–1682). In his view, the state is entirely steeped in sin; thus, the theory of the divine origin of state power collapses. In the time of Peter the Great, state power was declared by the adherents of the 'old' faith to be an emanation of the spirit of the Antichrist. In the popular imagination, Peter the Great took on apocalyptic traits and was regarded as an incarnation of the Antichrist. The writer Dmitry S. Merezhkovsky brilliantly depicts these popular sentiments in his novel, *Peter and Alexei*.^{25*}

The religious movement that emerged from the schism in the seventeenth century came to be known as 'Old Belief' (*Staroobryadchestvo*). It represented the radical reaction of the old Muscovite tradition against the new, Western-influenced Russia built by Peter I. Over time, the rift between the government and the governing church on the one hand, and the 'Old Believers', who remained rigidly entrenched in their ways, on the other, grew ever deeper. The Old Believers shut themselves away in a self-contained world of their own, which was only partially legalised by government decree; in part, however, this world stood in spiritual and even political opposition to the state government. A political prisoner from the Old Believer circles described the political programme of the old faith in stark terms to his examining magistrate.^{26*} The document dates from 1855 and reads as follows: "I do not recognise Alexander II as imperator; to me, he is merely the tsar. In my opinion, the title of imperator is equivalent to the pagan gods

следственному судье^{26*} политический арестант из кругов «староверов». Документ датирован 1855 годом и гласит следующее: «Я не признаю Александра II императором; для меня он лишь царь. Титул императора, по моему мнению, равнозначен языческим богам и сатане. В государственном гербе с двухговым орлом есть что-то дьявольское. Православного царя и всю его семью я признал бы только тогда, когда бы он освободил нашу древнюю церковь от притеснений. Законы, изданные императором, я считаю ложными и незаконными; я признаю только законодательство Ивана Грозного. Но сейчас над нами нет никакой власти и никакого управления; раньше над нами были бояре и воеводы. А императорское государство — это учреждение сатаны»^{27*}. Эта программа поразительна для того времени, когда она была озвучена. Видно, что даже в середине XIX века для некоторых кругов в России суть политической программы могла быть выражена в столь лаконичной форме: православный московский царь вместо императора, церковные учреждения эпохи до патриарха Никона вместо нынешних, старое московское право вместо законов, кодифицированных во второй четверти XIX века; бояре и воеводы вместо императорских чиновников. Этот менталитет является лучшим доказательством актуальной силы старого московского мировоззрения, сохранившегося вплоть до наших дней.

II

В предыдущей главе были рассмотрены конструктивные социально-политические идеи, проявившиеся по-разному в идеологии русского народа. Теперь мы хотим попытаться описать обратную сторону, а именно — деструктивные идейные конструкции. Другими словами, мы предпримем попытку охарактеризовать основные черты политических идеалов русского казачества.

and Satan. There is something demonic about the state coat of arms with the double-headed eagle. I would only recognise the orthodox tsar and his entire family if he were to free our old Church from oppression. I regard the laws enacted by the emperor as false and unlawful; I recognise only the legislation of Ivan the Terrible. But now there is no power and no office above us; formerly the boyars and voivodes were above us. The imperial state, however, is an institution of Satan.”^{27*} This programme is astonishing for the time in which it was articulated. One sees that, even in the mid-nineteenth century, for certain circles in Russia, the essence of the political programme could be expressed in such succinct terms: the orthodox Moscow tsar in place of the imperator; the church institutions from the time before Patriarch Nikon in place of those currently in existence; the old Moscow law instead of the laws codified in the second quarter of the nineteenth century; boyars and voivodes instead of imperial officials. This mentality is the best proof of the enduring power of the old Muscovite worldview, which has survived right up to the present day.

II

In the previous chapter, we examined the constructive socio-political ideas that were manifest in various forms within the ideology of the Russian people. We shall now attempt to describe the opposite side, namely the destructive ideological constructs. In other words, we shall attempt to outline the fundamental characteristics of the political ideals of the Russian Cossacks.

In examining the political conceptions of the Russian ‘free forces’, neither the settled Cossacks nor those affiliated with the state can, of course, provide us with material; rather, we must look solely to the social formations —

При исследовании политических представлений русской «вольницы» материал нам не может предоставить, конечно, ни домовитое, ни огосударственное казачество, но те совершенно оригинальные в истории социальные образования, которые вплоть до XVIII века возникали по ту сторону русских и литовских границ, получили собственные общинные оформления, демонстрировали совершенно особый уклад политической и экономической жизни и, смотря по обстоятельствам, находились во враждебных или мирных, договорных отношениях с государством. Эти вольные отряды в значительной степени состояли из всевозможных беглых сельских элементов и случайной гольтыбы, бедного люда, которому нечего было терять. Время от времени эти народные массы выходили на политическую арену как самостоятельные революционные силы. Так было, например, во время великих смут междоусобицы, в эпоху Стеньки Разина и Емельяна Пугачева. Об особом менталитете русской вольницы можно говорить только в отношении этого упомянутого последним казачества. «Идеалы» оседлых казаков были, конечно, совсем другими — они в дальнейшем будут рассматриваться в наименьшей степени^{28*}.

Политическую идеологию русских казаков сформулировали в основном исследователи западного казачества, имевшие перед глазами классический образец казацкой организации: славное товарищество в понизовье Днепра, так называемых запорожских казаков. Здесь казаки, — говорят нам, — «во внутреннем своем устройстве представляют сохранившееся вполне начало общин славянских»^{29*}. Они даже развили «до возможных пределов общинные начала. <...> Здесь... инстинкт народный, оставленный самому себе, развился полнее и свободнее, не извращенный внешним, чуждым влиянием»^{30*}. Политические формы, в которых воплощалось это развитие, были весьма про-

entirely unique in history — which emerged beyond the Russian and Lithuanian borders up to the eighteenth century, adopted their own forms of community, exhibited a way of life that was quite distinctive in political and economic terms, and, depending on the circumstances, maintained hostile or peaceful relations with the state. These free forces consisted largely of all kinds of rural fugitives and random rabble, poor people who had nothing to lose. From time to time, these masses of people entered the political arena as independent revolutionary forces. This was the case, for example, during the great turmoil of the interregnum, in the time of Stepan Razin and Emelyan Pugachev. One can speak of a particular mentality among the Russian free forces only in relation to the latter Cossacks. The ‘ideals’ of the settled Cossacks were, of course, quite different — they are the least considered in the following.^{28*}

The *political ideology of the Russian Cossacks* was formulated mainly by researchers of Western Cossacks studies, who had in mind the classic example of a Cossack organisation: the famous community at the mouth of the Dnieper, the so-called Zaporozhian Cossacks. Here, we are told, the Cossacks “have, in their internal structures, fully revived the earliest Slavic forms of community”.^{29*} They have even developed “the foundations of community to the utmost extent possible. [...] Here, the instinct of the people, left to its course and unspoiled by external, foreign influences, has been allowed to develop more freely and fully”.^{30*} The political forms in which this development took shape were quite simple: “Supreme authority was entrusted to the people’s assembly, to whose judgement every individual was subject; this assembly (*Rada*) also determined the annual expenditure and examined the accounts. All members of the community were equal in status and rights. Together, they monitored and ensured the upholding of public morality

сты: «...верховная власть была предоставлена общей сходке, суду которой подлежала каждая отдельная личность; та же сходка (рада) устанавливала годичный уряд и сбирала с него отчет. Все члены общества были безусловно равны и равноправны, все вместе сохраняли и наблюдали общественную нравственность по своим понятиям...»^{31*}. Одним словом — мы имеем здесь дело с подлинной, хотя и довольно примитивной демократией. Особенно примечательно полное отсутствие правовой основы: эта казачья демократия не знает никаких личных прав, ни установленных, ни естественных^{32*}. Она также не знает границ, определяющих компетенцию народного собрания и назначаемых им органов власти; здесь также отсутствует распределение функций. Поэтому «гетманская» власть деспотически неограничена, как и власть народного собрания — «рады». В то же время, однако, ни гетман, ни любой член общины не был защищен от «рады». «Произвол массы» и «бесправие личности» отличают эту своеобразную демократию от западных демократий. Это также объясняет, почему такая демократия столь легко смогла ужиться с деспотической монархией. Самые известные «казачьи правители», как, например, Тушинский вор (узурпатор Лжедмитрий II) или Стенька Разин, были или орудиями массы, или деспотами восточного типа, что следует особо подчеркнуть, так как розовый призрак «общинного быта» как выражение некоторой идеальной формы государственного устройства смущал умы в России вплоть до 1917 года.

Сказанное делает понятным, почему так трудно, даже прямо невозможно применять к быту казацкого товарищества какие-либо современные государственно-правовые понятия, например «монархия» или «республика»^{33*}. Казачьи общины были республиками, имевшими своих князей и царей; и в то же время их можно назвать монархиями, власть в которых принадлежала народу. Когда русский крестья-

according to their own standards.”^{31*} In a word — we are dealing here with a genuine, albeit rather primitive, democracy. Particularly noteworthy is the complete absence of a legal foundation: this Cossack democracy recognises no personal rights whatsoever, neither established nor natural.^{32*} Nor does it recognise any boundaries defining the jurisdiction of the people’s assembly and the authorities appointed by it; there is also no distribution of functions here. Therefore, the power of the ‘hetman’ is despotically unlimited, as is the power of the people’s assembly, the Rada. At the same time, however, neither the hetman nor any member of the community was safe from the Rada. The ‘arbitrariness of the masses’ and the ‘lack of individual rights’ distinguish this peculiar democracy from Western democracies. This also explains why such a democracy could so easily adapt to a despotic monarchy. The most famous ‘Cossack rulers’, such as the Thief of Tushino (the usurper False Dmitry II) or Stepan (Stenka) Razin, were either blind tools of the masses or despots in the Asian sense of the word — a point which must be particularly emphasised, since the rose-tinted phantom of ‘community life’ (*obshchina*) as an expression of an ideal form of state order continued to confuse minds in Russia right up until 1917.

This explains why it is so difficult, indeed impossible, to apply any modern state-law concepts to the Cossack communities, such as the concepts of ‘monarchy’ or ‘republic’.^{33*} The Cossack communities were republics that had their princes and tsars; equally, one might also call them monarchies in which power lay in the hands of the people. When the Russian peasant sometimes claimed in 1917 that he wanted a republic, but with a ‘tsar’, he was certainly right in his own way: for him, the ideals of the Russian ‘free forces’, the ideals of the free Cossack brotherhoods, were still valid. These ideals had become deeply ingrained in

нин в 1917 году иногда утверждал, что он хочет республику, да только с «царем», он по-своему был, конечно, прав: он просто жил еще идеалами русской вольницы, идеалами казацкого «вольного товарищества». Эти идеалы глубоко запечатлелись в русской народной душе, они стали одним из основополагающих элементов русского народного чувства, его подземной, вулканической силой.

Этот основной элемент обладал, впрочем, если не собственной политической литературой, то, по крайней мере, своей поэзией. Тот, кто хочет с ней познакомиться, должен обратиться к *русскому народному героическому эпосу* (так называемой «былине»). В нем мы узнаём, что русский крестьянин всегда мыслями стремился в «дикую степь» и восторгался безудержной казацкой вольницей. Особенно следует учесть, что мы переняли русский героический эпос не в литературной обработке, как, например, «Песнь о Роланде» или «Сказание о Нибелунгах». Наши сказания были записаны по устному пересказу, как непосредственный продукт народной фантазии. Таким образом, здесь нельзя сомневаться в подлинности того, о чем рассказывается и поется; в этих эпосах, несомненно, звучит «русский дух». Мнение о том, что народные сказания наши не древнего происхождения, ничуть не умаляет существа дела; тем явственнее, однако, обнаруживается пропасть между мировоззрением высших классов и воззрениями русских народных масс.

Изучая былинные представления нашего народа о государстве и правителе, можно с полным правом говорить о казацком политическом идеале, который жил в нашем народе и представлялся прообразом силы и свободы, определенным воплощением внутренних стремлений народа. Замечательно, что даже во времена Петра Великого, то есть в начале XVIII века, когда строй империи уже был сформирован, казацкий идеал продолжал жить в русских лесах и степях, составляя основу для

the Russian national soul; they had become a fundamental element of the Russian national feeling, its subterranean, volcanic power.

Incidentally, this fundamental element possessed, if not its own political literature, then at least its own poetry. Anyone who wants to learn about it must turn to the *Russian heroic folk epic* (the so-called 'bylina'). From it we learn that the Russian peasant's thoughts constantly wandered out into the 'wild steppe', and that he was enthralled by the Cossacks' unrestrained, free way of life. It is particularly worth noting that we have not adopted the Russian heroic epic in a literary adaptation, such as "The Song of Roland" or "The Nibelungen Saga". Our sagas were written down according to oral tradition, as a direct product of the people's imagination. In this way, no doubts can arise here as to the authenticity of what is told and sung; the 'Russian spirit' speaks unmistakably from these epics. The assumption that our folk sagas are not of ancient origin does little to alter this fact; yet it serves to highlight all the more distinctly the chasm between the worldview of the upper classes and the mentality of the broad masses of the people.

If we examine the visions held by our people regarding the state and its rulers, as reflected in these legends, we are fully justified in speaking of a political Cossack ideal that lived on within our people and which can be regarded as an archetype of strength and freedom, as a concrete realisation of the people's inner aspirations. It is significant that even in the time of Peter the Great, that is, at the beginning of the eighteenth century, when the structure of the empire was already well established, the Cossack ideal continued to live on in the Russian forests and steppes, forming the basis for sentiments that have not yet been explored but have appeared here and there. This was perhaps the elementary 'conception of the state' of the Russian people, one that was understandable

неопознанных до сих пор, но проявляющихся там и здесь настроений. Это, пожалуй, и было элементарное «представление о государстве» русского народа, понятное и близкое каждому крестьянину. Его основные моменты таковы.

В русском былинном эпосе не выкристаллизовалось еще понятие единого российского государства с единым населением, определенной территорией и централизованной властью. Россия представляется еще совокупностью самостоятельных земель, княжеств и городов, промеж которых живут разбойники, страшные недруги и враги^{34*}. Единственной соединяющей ее силой является православная вера. Русь едина, поскольку она православна — «святая Русь». Потому соединяющим моментом является не национальность, а вера. Мирозрение, выраженное в былинах, до известной степени интернационально, возможно, в том же смысле, в каком и старое католическое мирозрение, которое объединяло людей не по их национальности, а по их принадлежности к единой вере. Герои русских былин, русские богатыри, не ведают различия между «своими» и «чужими», раз дело идет о православных, а не о басурманах. Стольный Киев град ставится ими в один ряд с Царьградом, русские князья — с византийскими императорами. Славный богатырь Добрыня гуляет по Царьграду так же свободно, как по Киеву. Интересы Киева богатыри чтут так же, как царьградские, и не раз русские богатыри вступают в бой, чтобы освободить Царьград и императора Константина от турок — это их любимый подвиг^{35*}.

В былинном эпосе отношения с государственной властью носят характер случайный, договорной. Другой очень популярный герой, Илья Муромец, приходит как-то в один город и просит жителей показать ему прямую дорогу на Киев. Люди отвечают ему: «Ай же ты удалой доброй молодец! / А й живи-ко ты у нас да воеводою, / А береги-тко город наш...»^{36*}. На началах свободного согласия служат русские богаты-

and familiar to every peasant. Its fundamental elements are as follows:

In Russian epic poetry, the concept of a unified Russian state with a unified population, a specific territory, and a centralised authority has not yet crystallised. Russia still appears there as a group of independent countries, principalities and towns, amongst which dwell bandits, fearsome foes, and enemies.^{34*} The only force binding them together is the Orthodox faith. Russia is united insofar as it is orthodox — ‘Holy Russia’. Therefore, it is not nationality that constitutes the unifying factor, but faith. The worldview expressed in the sagas is, to a certain extent, international, perhaps in the same sense as the old Catholic worldview which organised people not according to their nationality but according to their belonging to the same faith. The heroes of Russian epic tales, the Russian *bogatyrs*, make no distinction between ‘their own’ and ‘strangers’ when the matter concerns Orthodox Christians rather than pagans. The capital city of Kiev is placed on a par with Byzantium, and the Russian princes are held in equal esteem to the Byzantine emperors. The valiant bogatyr, Dobrynya, roams Byzantium as freely as he does in Kiev. The interests of Kiev are held in as high regard by the bogatyrs as those of Byzantium, and more than once Russian bogatyrs go into battle to liberate Byzantium and Emperor Constantine from the Turks — this is their favourite heroic deed.^{35*}

In epic poetry, relationships with the state authorities are purely coincidental and contractual. Another very prominent hero, Ilya Muromets, once comes to a city and asks the inhabitants to show him the direct route to Kiev. The people reply: “Brave, noble warrior! Stay with us as voivode and protect our city.”^{36*} On the basis of free agreement, the Russian bogatyrs also serve the Russian princes. For example, Prince Vladimir once hosted a feast at

ри и русским князьям. Так, устроил, например, князь Владимир пир, и пришел на него незванный Илья Муромец. Князь Владимир рассердился, приказал засадить его в погреб и умерить голодом. Это возмутило могучих киевских богатырей, они вскочили на своих коней и уехали в чисто поле: «А й не будем ведь мы жить больше во Киеви, / А не будем мы служить князю Владимиру»^{37*}. Вообще в этих былинах Русь представляется страной, где свободно и вольно, чисто анархически возникают властные отношения. Свободно бродят богатыри по русской земле, набирают дружины, уезжают с ними в степь, бьются с басурманами, приходят к князьям и их выручают. Князья радуются богатырям, принимают их гостями, дарят им подарки. Не долг повиновения, а свободная воля определяет отношение богатырей к князю. Однажды, например, привозит Илья к князю Владимиру Соловья-Разбойника — и князь не видит в этом исполнения долга службы, но дружескую услугу, за которую приходится благодарить. «Благодарствуешь Илья да сын Иванович, / Збавил нас от смерти от напрасныя!»^{38*}. И плененный Соловей чувствует покорность не князю, а Илье Муромцу. Таким образом, в народном представлении отсутствует понятие принудительной княжеской службы.

Киевский князь Владимир, прозванный Красно Солнышко, — любимый герой русского героического эпоса. В летописях он изображается идеалом князя, мудрого, энергичного и предприимчивого. Но ведь это идеализация, которую позднейший летописец произвел со своей точки зрения. В народной поэзии Владимир предстает ласковым и гостеприимным, но в то же время обнаруживающим целый ряд непривлекательных черт. Сопоставляя казака и князя, народ наш видит больше положительных черт в первом, чем в последнем. В противоположность богатырям, особенно Илье Муромцу, киевский князь Владимир обнаруживает

which the hero Ilya appeared as an uninvited guest. In a rage, Prince Vladimir ordered him to be thrown into the dungeon and left to starve to death. This enraged the mighty bogatyr of Kiev, who quickly mounted their horses and rode out into the open field: “We will no longer stay in Kiev, nor serve Prince Vladimir!”^{37*} In general, Russia is depicted in these sagas as a land where power relations arise quite freely and spontaneously, indeed almost anarchically. The bogatyr roam freely through the land, recruit warriors, ride with them out into the steppe, fight with infidels, gather at the princes’ courts, and stand by them in times of danger. The princes rejoice at their arrival, welcome them warmly, and present them with gifts. It is not a duty of obedience, but free will that determines the bogatyr’s attitude towards the prince. One day, for example, Ilya brings the defeated Nightingale the Robber to Prince Vladimir; the latter does not see this as the fulfilment of a duty, but as a favour for which he must express his gratitude. “Thank you, Ilya, for saving us from an undeserved death!”^{38*} And the captured robber is now subject not to the prince, but to Ilya. In this sense, the people’s conception of service to the prince does not involve any notion of compulsory duty.

Prince Vladimir of Kiev, known as “the Fair Sun”, is the favourite hero of the Russian epic. In the chronicles, he is portrayed as the ideal of a wise, energetic, and dynamic prince. Yet this is an idealisation made by later chroniclers from their own perspective. In folk poetry, Vladimir appears as amiable and hospitable, but is at the same time endowed with a number of less attractive qualities. When comparing the Cossack and the prince, the people see far more positive qualities in the former than in the latter. In contrast to the bogatyr, particularly Ilya Muromets, Vladimir, the prince of Kiev, shows excessive cowardice in the face of every danger — a trait that is portrayed in the legends

при всякой опасности непомерную трусость — порок, всего более презираемый в богатырских сказаниях. Так, когда Калин царь подступает к Киеву с войском, «Тут Владимир князь да стольнё-киевской / Он по горенки да стал похаживать, / С ясных очушек он ронит слёзы ведь горячии, / Шелковѣм платком князь утирается, / Говорит Владимир князь да таковы слова: / “Нет жива́-то стараго каза́ка Ильи Муромца, / Не́кому стоять теперь за веру, за отечество, / Не́кому стоять за церкви ведь за Божии, / Не́кому стоять-то ведь за Киев град, / Да ведь некому сберечь князя Владимира...”^{39*}. Очень любопытны изображения моментов ссоры князя с богатырями. В былинах постоянно встречаются жалобы богатырей на князей, потому что те неблагодарны и не ценят народную богатырскую силу. «Да не будем мы беречь, — говорят богатыри, — князя Владимира... / У него ведь есте много да князей бояр, / Кормит их и по́ит да и жалует, / Ничего нам нет от князя от Владимира»^{40*}. Или вот что говорит про Владимира старый богатырь Самсон Самойлович: «Кладена у меня заповедь крепкая: / Не бывать бы мне во городе во Киеве... / И не стоять бы больше мне за Киев град. / Он слушает князей-бояр, / А не почитает богатырей»^{41*}.

Таким образом, народ противопоставляет себя князю и высшим классам и требует себе уважения. Дело доходит иногда до столкновения, которое изображается жуткими сценами обычного русского бунта. Следующие картины, рисуемые народной фантазией, можно считать даже пророческим предчувствием дальнейшей судьбы России. Былина рассказывает, что князь Владимир устроил пир, пригласил всех князей, бояр, богатырей, но позабыл позвать старого казака Илью Муромца. «И тут-то Илья роззодорился... / Как скоро натянул он свой ту́гой лук, / А клал он тут стрелочку каленую... / А стрели́л-то он тут по Божѣм церквам, / А по тым стрели́л по чуднѣм кре-

as the most despicable. For example, when Tsar Kalin approached Kiev with his army: “Vladimir, Prince of Kiev, began to pace the hall in sorrow; from his clear eyes he shed bitter tears; the prince wiped them away with a silk handkerchief, and Prince Vladimir spoke these words: “The old Cossack Ilya Muromets is no longer alive, There is no one now to stand for the faith, for the fatherland, There is no one to stand for God’s churches, There is no one to stand for the city of Kiev, And there is no one to protect Prince Vladimir [...]”^{39*} — The descriptions of the quarrels between the princes and the bogatyrs are very interesting. In the sagas, we often find the bogatyrs complaining about the princes, because the latter are ungrateful and do not sufficiently appreciate the power of the people’s bogatyrs. “So, we will no longer protect Prince Vladimir,” they say, “for he has enough princes and boyars to whom he provides food and drink and whom he delights with his grace, whilst we receive nothing good from him.”^{40*} In a similar vein, the old bogatyr Samson speaks of Vladimir: “I have firmly vowed never to set foot in the city of Kiev again. [...] Never again will I stand guard over the city of Kiev. He listens to the princes and the boyars, but disregards the bogatyrs!”^{41*}

In this way, the people confront the prince and the upper classes, and demand their respect. Occasionally, this leads to clashes, which are then depicted with the sinister characteristics typical of every Russian uprising. The scenes that follow, conjured up by the people’s imagination, can be described as a prophetic foreshadowing of Russia’s later fate. The legend tells that Prince Vladimir had given a feast to which all the princes, boyars and bogatyrs had been invited, but the old Cossack Ilya Muromets had been forgotten. Ilya thereupon grew furious, took his bow, nocked an iron-tipped arrow, and began to shoot at the churches, their magnificent crosses and gilded

стам, / А по тым маковкам золоченым. / Да пали тут тьи маковки, / Да пали тут, отпали на сыру землю, / Да сам он закричал тут во всю голову: / “Да ай же вы были го́ли мои, / А голи мои вы кабацкии... / А собирайтесь-ко вы да сюда́-то вси, / А обирайте маковки вси золочёные. / А подёмте-ко вы да со мной еще... / Как станем нун пить да зеленá вина...”^{42*} И пошел неистовый пир. Князь же Владимир видит, что беда пришла неминуемая, прекратил он свое пиршество, созвал на князей, бояр и богатырей и стал спрашивать, что ему делать. Решили послать к Илье Добрыню Никитича, богатыря знатного и искусного дипломата. И тому удастся смягчить Илью. Тогда отправился Илья к Владимиру, посадили его за стол на почетное место, дали чару зелена вина. Говорит тут Илья Владимиру: «Как бы ты не послал ко мне Добрыню Никитича, натянул бы я свой тяжелый лук, а убил бы ты князя со княгинею. А теперь я тебя прощаю за твою великую обиду...»^{43*}

Казацкий идеал можно назвать идеалом народным, демократическим. Согласно ему, главная политическая сила — это народ, олицетворенный в мифическом образе могучего богатыря, крестьянского сына и вольного казака («Илья Муромец»). Но в то же время эта первобытная кочевая демократия политически аморфна и полуанархична. В ней нет места какому-либо организующему началу, нет месту и праву. На основе такого демократического уклада может строиться степная казацкая вольница, но на ней не построишь никакого государственного порядка. Казацкий политический идеал был мечтательным и романтическим и мог найти воплощение только в старой Руси, состоявшей из удельных княжеств, или в Запорожской Сечи. Он лишен практической политической программы, у него не было надлежащего плана собственного государственного строительства. Тем не менее в дальнейшем ходе русской истории были моменты, когда этот казацкий идеал, пусть только времен-

domes. The golden domes fell to the ground. Ilya shouted loudly: “Hey, you vagabonds, you poor drinkers, gather round here and pluck the gilded domes, and come with me to drink the grain wine”.^{42*} Now a wild drinking spree ensues. At that moment, Prince Vladimir sees disaster approaching, interrupts his feast, summons princes, boyars, and bogatyrs to a council and asks them what should now be done. It is decided to send Dobrynya, a respected bogatyr and skilled diplomat, to Ilya. He succeeds in appeasing Ilya. Now Ilya goes to Vladimir and is given the place of honour at the table; a cup of grain wine is placed before him. Then he says to Vladimir: “Had you not sent Dobrynya to me, I would have drawn my sturdy bow and killed you, Prince, along with the Princess. But now I will forgive you for this grave insult [...]”^{43*}

The Cossack ideal can be described as a people’s democratic ideal. According to this ideal, the most important political power is the people, embodied in the mythical figure of the mighty bogatyr, the farmer’s son and free Cossack (‘Ilya Muromets’). At the same time, however, this primeval nomadic democracy is politically amorphous and semi-anarchic. It contains no constructive element and knows no law. On the basis of such a democratic conception, a Cossack steppe community might well be established, but no form of state order. The political ideal of the Cossacks, which was dreamy and romantic, could only be realised in the old Russia, which was composed of individual principalities, or in the Zaporozhian Cossack community. It lacked a practical political programme; it had no viable plan for establishing its own state structure. Nevertheless, there were moments in the further course of Russian history when this Cossack ideal was realised, albeit only temporarily. This was the case during the Interregnum (1598 to 1613), and the uprisings

но, стал действительностью. Так было в Смутное время (1598–1613), в периоды восстаний Стеньки Разина (1668–1671) и Емельяна Пугачева (1773–1775). В Смутное время казаки ненадолго захватили власть и поставили своего собственного князя^{44*}; Пугачев при определенных обстоятельствах мог захватить всю Россию.

Социально-политические воззрения русского казачества можно обнаружить также в некоторых религиозных учениях старообрядчества и особенно в учениях различных русских сект. Утверждение некоторых русских сектантов о том, что они являются казаками, было не лишним основанием и соответствовало фактам. Существовала определенная связь между волнениями, зачинщиками которых были казаки, и движением староверов: последние активно участвовали в казацких волнениях и поддерживали казаков. Так, уже восстание под предводительством Стеньки Разина было связано со староверами: казаки Разина пытались вступить в контакт с патриархом Никоном и переманить его на свою сторону^{45*}. Также и в других народных движениях, инициированных казаками, староверы составляли неотъемлемую часть, как, например, в восстаниях под предводительством Булавина^{46*} и Пугачева.

Еще более глубокая связь существует между русским казачеством и различными русскими религиозными сектами. Само по себе *русское сектантство* гораздо древнее, чем раскол, произошедший в XVII веке. Уже в XVI веке в России встречаются отдельные религиозные секты, некоторые из которых были весьма влиятельными. Можно с определенной уверенностью предположить, что корни этих религиозных движений уходят на юг и запад: к проникнувшему манихейством болгарским «богомилам», к чешским гуситам и даже к некоторым рационалистически настроенным еврейским сектам («жидовствующие»)^{47*}. Этот раскол, произошедший в середине XVII века, способствовал дальнейшему развитию русских религиозных сект.

of Stepan (Stenka) Razin (1668 to 1671) and Emelyan Pugachev (1773 to 1775). During the Interregnum, the Cossacks seized power for a time and appointed their own prince;^{44*} Pugachev could have taken over the whole of Russia under certain circumstances.

The socio-political views of the Russian Cossacks can also be traced in some religious teachings of the Old Believers, and particularly in the teachings of various Russian sects. The claim of some Russian sectarians that they were Cossacks was not unfounded and corresponded to the facts. There was a certain connection between the uprisings instigated by the Cossacks and the Old Believer movement: the latter actively took part in the Cossack uprisings and supported the Cossacks. Thus, the uprising led by Stenka Razin was already linked to the Old Believers: Razin's Cossacks attempted to make contact with Patriarch Nikon and win him over to their side.^{45*} In other people's movements instigated by the Cossacks, too, the Old Believers formed an integral part, as, for example, in the uprisings led by Bulavin^{46*} and Pugachev.

There is an even deeper connection between Russian Cossacks and the various Russian religious sects. *Russian sectarianism* itself is significantly older than the schism that arose in the seventeenth century. As early as the seventeenth century, we find isolated religious sects in Russia, some of which exerted considerable influence. It can be assumed with some certainty that the roots of these religious movements originated in the south and west, from the Manichaeism-influenced Bulgarian Bogomils, as well as from the Czech Hussites, and even from some rationalist-minded Jewish sects (Judaizers).^{47*} This schism within the church, which took place around the mid-seventeenth century, fostered the further development of Russian religious sects. Whilst Old Believers gradually split into different

В то время как старообрядчество постепенно раскалывалось на различные течения, некоторые его ответвления вступили в прямой контакт с сектантством, так что границы между ними вскоре сгладились и произошло полное слияние. При этом не следует упускать из виду, что русское старообрядчество всегда было консервативным, тогда как сектантство исповедовало радикальные взгляды. Старообрядчество не имеет ничего общего с духом Реформации, в то время как сектантство преисполнено этим духом и поэтому имеет протестантскую направленность.

Как старообрядцы, так и сектанты не хотели признавать существующее российское правительство, но различались в характере этого неприятия. При этом часть старообрядцев считала, что существующая власть безблагодатна; другая, более радикально настроенная часть утверждала, что государство — богопротивное учреждение и что правители сознательно творят волю дьявола. Если сделать отсюда еще один шаг влево, то сразу же найдутся секты, которые заходили так далеко, что отвергали саму идею государства^{48*} и в своих выводах дошли до анархизма. На практике это выражалось в том, что они не подчинялись государственной власти. Точную формулировку этой политической тактики мы находим в рукописи XVIII века: «Кто способен сражаться, тот пусть вступает в борьбу с сатаной (т.е. с государством). Трусливые пусть навсегда покинут поле боя!»^{49*}.

Что касается первых, то мы уже говорили о роли сектантов в политических восстаниях. Здесь хотелось бы лишь добавить, что политические битвы, опирающиеся на религиозный протестантизм, — не специфически русское явление: такие политические движения хорошо известны и на Западе. Восстания гуситов, восстание Цвингли, движения Томаса Мюнцера и английских протестантов служат тому достаточным свидетельством.

currents, some of their branches came into direct contact with sectarianism, so that the boundaries between them soon disappeared and a complete fusion took place. However, it should not be forgotten that Russian Old Belief was always conservative, whereas sectarianism professed radical views. Old Belief has nothing of the spirit of the Reformation in itself, whereas sectarianism is imbued with this spirit and is therefore Protestant in outlook.

Both the Old Believers and the sectarians refused to recognise the existing Russian government, but they differed in the nature of their aversion. Some of the Old Believers held the view that the existing authority was graceless; while another, more radical group claimed that the state was an institution that is hostile to God and that the rulers were consciously carrying out Satan's will. If one takes a further step to the left, one immediately encounters those sects that went so far as to deny the very idea of the state^{48*} and, as a consequence, embraced anarchism. In practice, this was effected by a refusal to submit to the state. A precise formulation of this political tactic can be found in an eighteenth-century manuscript: "Those who are capable of fighting should take up the fight against Satan (i.e. the state). The weaklings should leave the field for all time!"^{49*}

As for the former group, we have already discussed the role of sectarians in political rebellions. We would only like to add here that political struggles based on religious Protestantism are not a specifically Russian phenomenon: these political movements are just as well known in the West. The Hussite uprisings, the Zwingli uprising, the Thomas Muntzer movement, and those of the English Protestants bear sufficient witness to this.

In the passive resistance expressed in the words contained in the aforementioned manuscript, "The weaklings should leave the

В пассивном сопротивлении, выраженном в словах, содержащихся в упомянутой рукописи: «Трусливые пусть навсегда покинут поле боя!», или, другими словами: «Пусть они бегут и таятся!»^{50*}, можно обнаружить своеобразную связь с мировоззренческой установкой Востока (*Gesinnung der morgenländischen Weltanschauung*)^{51*}. Здесь вновь встречается старая восточная идея бегства из мира, которая с религиозной точки зрения привела к аскетизму, а с политической — потребовала особой тактики, принципы которой можно истолковать следующим образом:

Из убеждения, что государство лежит во зле, возникло стремление к полному обособлению и удалению от существующего никонианского государства и официальных форм общественной жизни^{52*}. «Несть во градах живущим спасения... — учили сектанты, — Во единых токмо пустынях и скитах Бог живет, тамо обратил есть лице свое, и тамо токмо слушает молящихся Ему...»^{53*}. Поэтому поселение в пустыне и в лесу получает у сектантов особое признание. «Кто бы мне поставил прекрасную пустыню, — поется в одном духовном стихе, — Кто бы мне построил не на жительном тихом месте, чтобы мне не слышать человеческого гласа, чтобы мне не видеть прелестного сего мира, дабы мне не зрети суету прелесть света сего, дабы мне не желати человеческие славы?»^{54*}. Действительно, сектанты и старообрядцы обосновались в лесах Северной и Восточной России вплоть до Полярного моря^{55*}, а также в Поволжье и на Уральских горах вплоть до Сибири. Эти поселения с их своеобразным жизненным укладом и обычаями прекрасно описаны в художественной литературе Лесковым и Мельниковым-Печерским. Русский художник Нестеров с глубоким сочувствием воплотил в красках поэзию этой пустыни^{56*}.

Некоторые сектанты понимали уход из мира совершенно буквально, причем настолько, что призывали к смерти, к самоистребле-

field for all time!” or, to put it another way: “Let them flee and keep themselves hidden!”^{50*} one can discern a peculiar connection with the mindset of the Eastern worldview.^{51*} Here we find the ancient Eastern idea of fleeing the world, which, from a religious standpoint, led to asceticism but, from a political one, required a particular tactic, the principles of which can be interpreted as follows:

Based on the conviction that the state was steeped in evil, a desire arose for complete seclusion and distancing from the existing state, inspired by Patriarch Nikon, and from the official forms of social life.^{52*} “There is no salvation for those who dwell in cities,” the sectarians taught, “only the solitude of the desert and the forest, only the hermitage built in the wilderness is blessed by the Lord; His gaze is turned only there, and only a prayer that comes from there is pleasing to him.”^{53*} Hence, settling in the desert and the forest gained special esteem among the sectarians. “How I long for the desert,” says a religious song, “where I might settle lonely and alone, where no human voice reaches me, where worldliness avoids me, where I am beyond the spell of vanity, and from where I would have no desire for all human frailties.”^{54*} Indeed, the sectarians and Old Believers settled in the forests of northern and eastern Russia as far as the Polar Sea,^{55*} as well as in the Volga region and the Ural Mountains as far as Siberia. These settlements, with their unique way of life and customs, are superbly depicted in the fiction work of Leskov and Melnikov-Pechersky. The Russian painter Nesterov, moved by deep empathy, has captured the poetry of this desert with his colours.^{56*}

Some sectarians understood separation from the world quite literally, to the extent that they called for death and self-destruction. The practice of self-destruction was very widespread in various forms: “If you cannot

нию. Самоистребление при этом практиковалось очень широко в разных формах. «Аще ли не можете мук терпети, — говорится в одном из текстов, появившихся в этих кругах, — то сами себе смерти предавайте, кто как может, убивайтесь и в воду бросайтесь, и ножом закалываетесь, а паче в храминах собравшеся, сожигайтесь без сомнения: Бог вас благословит!»^{57*}. Это было своего рода пассивным сопротивлением, которое сектанты оказывали государству и официальной церкви; мы можем проследить различные случаи проявления этого религиозного фанатизма вплоть до конца XIX века.

Обзор политических взглядов русского народа имеет не только теоретическое, но и практическое значение. Здесь у нас появляется прекрасная возможность познакомиться с идеологическим прапримитивом, который, будучи глубоко скрыт в народном духе, бессознательно определял судьбы государства. Действенные силы этого примитива обнажились в 1917 году — только тогда стало очевидно, как мало сторонников имела Российская империя. Поэтому-то переворот дался так легко, а падение было столь глубоким. Русские интеллектуалы, так называемая интеллигенция, пытались построить на развалинах империи новое политическое здание в западном стиле. Но широкие народные массы оказались равнодушными к этому предприятию. Это объяснялось тем, что западная демократия выросла из глубин протестантизма — мировоззрения, которое оставалось чуждым русскому народу.

Что же произошло в 1917 году? Тенденции, которые с XVII века приводили в движение широкие народные массы, но были скованы имперским государственным устройством, теперь вышли на поверхность, получили свободу действий и могли беспрепятственно опреде-

bear the torment,” reads one of the texts circulating in these circles, “then take your own lives as best you can: kill yourselves, throw yourselves into the water, or stab yourselves with a knife; and above all, gather in the churches and burn yourselves without hesitation: God will bless you!”^{57*} This was a kind of passive resistance that the sectarians opposed to the state and the official church; we can trace various instances of this religious fanaticism being practised right up to the end of the nineteenth century.

An overview of the political views of the Russian people is significant, not only in theoretical but also in practical terms. Here we have the best opportunity to acquaint ourselves with the primordial ideological force which, hidden deep within the people’s spirit, unconsciously determined the fate of the state. The forces executing this primitivism revealed themselves in 1917 — only then did it become apparent how few supporters the Russian Empire had. That is why the overthrow was so easy, and the fall so deep. The Russian intellectuals, the so-called intelligentsia, attempted to build a new political entity in the Western style upon the ruins of the Empire. The broad masses of the people, however, remained indifferent to this endeavour. This can be explained by the fact that Western democracy grew out of the depths of Protestantism — a worldview that remained alien to the Russian people.

So what happened in 1917? The tendencies that had been setting the broad masses of the people in motion since the seventeenth century, but which had been restrained by the imperial state order, now came to the surface, gained freedom of movement and were able to determine the further course of the political process unhindered. The driving force behind this political process was Marxism, which

лять дальнейший ход политического процесса. Формирующей силой этого политического процесса был марксизм, привнесенный с Запада. Что касается народных масс, то они извлекли из этого учения только то, что соответствовало их старым, неисполненным, зачастую мало благородным и возвышенным желанием. Марксизму, перенесенному на русскую почву, удалось организовать казацкую вольницу, которая практически осуществила социально-политическую программу Стенки Разина и Пугачева. Идея, которая в середине прошлого века пришла в голову известному анархисту Михаилу Бакунину — «найти Пугачева, способного к организации»^{58*}, — нашла свое воплощение в октябре 1917 года в лице Ленина.

Конечно, марксизму не удалось сублимировать прапримитив народа. Задача политики будущего заключается главным образом в том, чтобы способствовать этой сублимации. Будет ли это сделано, пока неизвестно, ибо

Умом Россию не понять,
Аршином общим не измерить:
У ней особенная стать —
В Россию можно только верить^{59*}.

Примечания

^{1*} Н. Н. Алексеев указывает здесь годы правления Петра Первого.

^{2*} Речь идет прежде всего о Византийской (или Восточной Римской) империи (395–1453).

^{3*} Как полагает М. А. Дьяконов, намеки на обожествление личности царя «встречаются довольно рано в русской письменности. Но Иосиф первый обстоятельно развил и обставил это учение» (Дьяконов, 1889, с. 99). В дальнейшей характеристике учения Иосифа Волоцкого, русского богослова и церковного деятеля, канонизированного в 1579 г., Алексеев опирается преимущественно на исследование Дьяконова (см.: Там же, с. 91–132) и использует титул «царь» применительно к великим князьям московским и владимирским, государям всея Руси Ивану III и Василию III, современникам Иосифа Волоцкого, в библейском смысле и в привычной как для русскоязычного, так и для ино-

had been imported from the West. As for the masses, they drew from this doctrine only that which corresponded to their old, unfulfilled, and often less than noble or sublime desires. Marxism, as it was transplanted onto Russian soil, succeeded in organising a Cossack free force that put Stenka Razin and Pugachev's socio-political programme into practice. The idea that the well-known anarchist Mikhail Bakunin had had in mind in the middle of the last century, "to find a Pugachev capable of organisation",^{58*} found its realisation in the October 1917 revolution in the person of Lenin.

Admittedly, Marxism has not succeeded in sublimating the primal primitivism of the people. The main task of future policy is to promote this sublimation. Whether this will happen remains to be seen; for

Russia is a thing of which
the intellect cannot conceive.
Hers is no common yardstick.
You measure her uniquely:
in Russia you believe!^{59*}

Commentary

^{1*} Nikolai N. Alekseev is indicating here the years of Peter the Great's reign.

^{2*} This refers primarily to the Byzantine, or Eastern Roman, Empire (395–1453).

^{3*} As Mikhail A. Diakonov (1889, p. 99) suggests, hints of the deification of the tsar's person "appear quite early in Russian literature. But Joseph was the first to develop and elaborate this doctrine in detail". Alekseev relies mainly on Diakonov's study (see *ibid.*, pp. 91–132) in his subsequent description of the teaching of Joseph Volotsky, a Russian theologian and church figure canonised in 1579. In reference to the Grand Princes of Moscow and Vladimir, as well as the sovereigns of all Russia, Ivan III and Vasily III, contemporaries of Joseph Volotsky, he uses the title 'tsar' in the biblical sense and in accordance with the later tradition, familiar to both Russian-speaking and foreign readers, of designating all Russian rulers.

^{4*} The original text contains an error: 'geb.[oren]' ('born'). Joseph Volotsky (secular name: Ivan Sanin) was born on 14 November 1439 and died on 9 September 1515.

странного читателя позднейшей традиции обозначения всех русских правителей.

^{4*} В оригинале ошибочно: «geb.<oren>» («родился»). Иосиф Волоцкий (в миру — Иван Санин) родился 14 ноября 1439 г., умер 9 сентября 1515 г.

^{5*} См. схожую характеристику Иосифа Волоцкого: (Хрущов, 1868, с. 173).

^{6*} В статье Алексеева «Христианство и идея монархии», опубликованной по-русски в журнале «Путь» (1927, № 6), эта же цитата приводится так: «Бог в себе место посади на престоле своем, а потому царь убо естеством подобен есть всем человеком, а властью же подобен есть вышнему богу» (Алексеев, 1998а, с. 60–61). Ср.: Послания..., 1959, с. 184).

^{7*} См.: (Алексеев, 1998а, с. 61).

^{8*} См.: (Там же); ср.: Письмо 14 в «Просветителе»: (Иосиф Волоцкий, 2011, с. 375).

^{9*} Речь идет о Фердинанде II Арагонском (1452–1516), в правление которого инквизиция и преследования нехристиан и еретиков достигли в Испании апогея. См.: (Козлова, 2015, с. 166).

^{10*} Алексеев здесь цитирует слова Иосифа Волоцкого в передаче Дьяконова: «...государь, которого Бог устроил в свое место, “суд и милость предать ему, и церковное и монастырское, и всего православного христианства всяя русской земли власть и попечение”» (Дьяконов, 1889, с. 121; ср.: Алексеев, 1998а, с. 61).

^{11*} Здесь Алексеев повторяет тезис своей статьи «Христианство и идея монархии» и цитирует переложение Дьяконовым фрагмента из сочинения инок Зиновия Отенского (?–1568) (Дьяконов, 1889, с. 112; ср.: Зиновий, 1863, с. 283; Алексеев, 1998а, с. 61).

^{12*} Концепция «Москва — третий Рим» была сформулирована старцем Филофеем в «Послании о неблагоприятных днях и часах» к псковскому дьяку М. Г. Мисюрю-Мунехину и датируется концом 1523 — началом 1524 г. (Послания..., 2000, с. 298–299, 539).

^{13*} Алексеев, подобно историку, оппоненту евразийцев Е. Ф. Шмурло (Шмурло, 1922, с. 125; ср.: Робинсон, Досталь, 1997, с. 52, 55–56, 63), следует за Дьяконовым, который полагал, что идея «Москва — третий Рим» была впервые выражена московским митрополитом Зосимой в «Изложении пасхалии» 1492 г. (Дьяконов, 1889, с. 66), что обоснованно оспаривает современный историк Н. В. Синицына (Синицына, 1998, с. 121–125).

^{14*} Отсутствующие в немецком тексте закрывающие кавычки восстановлены по статье Алексеева «Христианство и идея монархии» (Алексеев, 1998а, с. 62), где

^{5*} See a similar description by Joseph Volotsky in Khrushchov (1868, p. 173).

^{6*} In this section of the article, Alekseev uses text and quotations from his earlier article “Christianity and the Idea of Monarchy”, published in Russian in the journal “Put’ [The Way]”, 1927, no. 6 (Alekseev, 1998a). See this quotation *ibid.*, pp. 60–61; cf. Joseph Volotsky (1959, p. 184).

^{7*} See Alekseev (1998a, p. 61).

^{8*} See *ibid.*; cf. Letter 14 in *Prosvetitel’ [The Enlightener]* (Joseph Volotsky, 2011, p. 375).

^{9*} This refers to Ferdinand II of Aragon (1452–1516), during whose reign the Inquisition and the persecution of non-Christians and heretics reached their peak in Spain. See Kozlova (2015, p. 166).

^{10*} Here Alekseev cites the words of Joseph Volotsky as reported by Diakonov (1889, p. 121; cf. Alekseev, 1998a, p. 61).

^{11*} Here Alekseev repeats the thesis of his article, “Christianity and the Idea of Monarchy”, and quotes Diakonov’s adaptation of a fragment from the work of the monk Zinoviy Otenskiy (?–1568) (Diakonov, 1889, p. 112; cf. Zinoviy, 1863, p. 283; Alekseev, 1998a, p. 61).

^{12*} The conception of ‘Moscow — the Third Rome’ was formulated by the *starets* Filofei (Philotheus) in his “Epistle on Unfavourable Days and Hours”, addressed to the Pskov deacon Mikhail G. Misyur-Munehin, and dating from late 1523 to early 1524 (cf. Kolesov, 2000, pp. 298–299, 539).

^{13*} Alekseev, like the historian and opponent of Eurasianism, Evgeniy F. Shmurlo (1922, p. 125; cf. Robinson and Dostal, 1997, pp. 52, 55–56, 63), follows Diakonov (1889, p. 66), who believed that the idea of ‘Moscow — the Third Rome’ was first expressed by the Metropolitan of Moscow, Zosima, in the ‘Exposition of the Easter Cycle’ of 1492, a view which is reasonably disputed by the contemporary historian Nina V. Sinitsyna (1998, pp. 121–125).

^{14*} Cf. both quotations from this sentence in translation by Fennell (1963, p. 13): “[...] the conquering banner, the Holy Cross [...], “[...] a spark of piety reached even the Russian kingdom”. The closing quotation marks, which are missing in the German text, have been restored based on Alekseev’s Russian-language article (Alekseev, 1998a, p. 62) where this passage is rendered more faithfully to the original, and a reference to the source is provided (see Ustryalov, 1842, p. 156).

^{15*} See Alekseev (1998a, p. 62). Here and in the following, Alekseev refers to Lev A. Tikhomirov’s work *Monarchical Statehood*, using the quotations cited therein (see Tikhomirov, 1905, p. 42).

этот фрагмент передан ближе к оригиналу и указана ссылка на источник: (Сказания..., 1842, с. 156).

^{15*} См.: (Алексеев, 1998а, с. 62). Алексеев здесь и далее опирается на сочинение Л. А. Тихомирова «Монархическая государственность», пользуясь и приводимыми там цитатами (см.: Тихомиров, 1905, с. 42).

^{16*} Ср.: (Alexeev, 1937, S. 8).

^{17*} Ср.: (Поссевино, 1983, с. 62).

^{18*} См.: (Алексеев, 1998а, с. 62; Сказания..., 1842, с. 176).

^{19*} В переводе использовано соответствующее выражение из статьи Алексеева «Русский народ и государство», опубликованной в журнале «Путь» (1927, № 8) (Алексеев, 1998б, с. 76).

^{20*} Этот абзац, как предыдущий и последующий, почти дословно воспроизводит соответствующие абзацы из статьи: (Алексеев, 1998б, с. 77–78; см. также: Alexeev, 1937, S. 9–10). Приводимые здесь пословицы заимствованы, вероятно, у Тихомирова (Тихомиров, 1905, с. 46–48), который, в свою очередь, использовал собрание В. И. Даля (см.: Даль, 1862, с. 244–246).

^{21*} Весь фрагмент с начала этого абзаца почти дословно воспроизводит соответствующие строки из статьи: (Алексеев, 1998б, с. 78). Источник первой в этом абзаце цитаты установить не удалось.

^{22*} Начиная с этой пословицы текст до конца абзаца почти дословно представлен в статье: (Алексеев, 1998б, с. 82–83).

^{23*} Эта поговорка у Тихомирова и Даля приведена несколько иначе: «Душа — Божья, тело царское, а спина барская» (Тихомиров, 1905, с. 192; курсив мой. — Н.Д.; ср.: Даль, 1862, с. 315).

^{24*} См.: (Симони, 1899, с. 131).

^{25*} Роман был написан в 1903–1904 гг., опубликован в 1905 г. и составляет последнюю часть трилогии «Христос и Антихрист».

^{26*} В источнике — чиновник особых поручений (Показание..., 1860, с. 219).

^{27*} Цитата передается в переводе с немецкого, поскольку была явно отредактирована Алексеевым для немецкого издания. Ср.: «Императором Александра Николаевича не признаю, а признаю его царем. <...> Титул император значит Перун, Титан или Дьявол; герб двуглавого орла есть тоже дьявольский... Благочестивейшими и благоверными царя и всю царскую семью признаю тогда, когда они... освободят нас, верующих в древнюю церковь и страждущих в заточении, от вашего ложного трехперстного духовенства...

^{16*} Cf. Alexeev (1937, p. 8).

^{17*} Cf. Possevino (1586, p. 29; 1977, p. 27).

^{18*} Fennell (1963, p. 59), cf. Alekseev (1998а, p. 62) and Ustryalov (1842, p. 176).

^{19*} The translation uses the corresponding phrase from Alekseev's article "The Russian People and the State", published in the journal "Put", 1927, no. 8 (see Alekseev, 1998b, p. 76).

^{20*} This paragraph, like the preceding and following ones, reproduces almost verbatim the corresponding paragraphs from Alexeev's Russian-language article (1998b, pp. 77-78; see also Alexeev, 1937, pp. 9-10). The proverbs cited here were probably borrowed from Tikhomirov (1905, pp. 46-48), who in turn used the collection of Vladimir I. Dal (1862, pp. 244-246).

^{21*} The entire passage from the start of this paragraph also reproduces the relevant lines from the article almost word for word: (Alekseev, 1998b, p. 78). It has not been possible to identify the source of the first quotation in this paragraph.

^{22*} From this proverb onwards, the text up to the end of the paragraph is reproduced almost verbatim in the article: (Alekseev, 1998b, pp. 82-83).

^{23*} This saying is quoted slightly differently by Tikhomirov (1905, p. 192) and Dal (1862, p. 315): "The soul belongs to God, the body to the tsar, and the back to the master" (my italics — N.D.).

^{24*} Cf. Simoni (1899, p. 131).

^{25*} The novel was written in 1903–1904, published in 1905, and forms the final part of the trilogy *Christ and the Antichrist*.

^{26*} According to the source — an official with special assignments (Kelsiev, 1860, p. 219).

^{27*} The quotation is in Alekseev's version, prepared specifically for the German edition. Cf. "I do not recognise Alexander Nikolaevich as Emperor, but I do recognise him as Tsar. [...] The title emperor signifies Perun, Titan or the Devil; the coat of arms of the double-headed eagle is also devilish [...]. I shall recognise the tsar and the entire royal family as most righteous and faithful when they [...] free us, believers in the ancient church and those suffering in captivity, from your false three-fingered clergy [...]. Civil laws were not created by the tsar, but by the authorities; the tsar signed them solely out of fear and concern for his own life; and therefore I consider these laws to be false and unlawful; I recognise the *Stoglav* [i.e. Book of Hundred Chapters] Law of Ivan the Terrible. [...] There are now absolutely no rulers over us, the true believers, whereas before there were boyars and voivodes. As for your Senate — it is a devilish committee" (Kelsiev, 1860, pp. 220-221; cf. Alekseev, 1998b, p. 81).

<...> Законы гражданские созданы не царем, а начальством; царем же подписаны из одной боязни и опасения за свою жизнь; а поэтому я эти законы считаю ложными и незаконными, я признаю Стоглавный <sic!> закон Иоанна грозного. <...> Начальников над нами, правоверными, ныне вовсе нет никаких, а прежде были бояре и воеводы. Сенат же ваш — есть дьявольский комитет» (Показание..., 1860, с. 220–221; ср.: Алексеев, 1998б, с. 81).

^{28*} Текст начиная с этого абзаца и до слов «...не построишь никакого государственного порядка» на с. 193 во многом повторяет изложенное в статье: (Алексеев, 1998б, с. 100–107). В переводе при совпадении высказываний использован текст русскоязычной статьи. Этот же фрагмент перепечатан Алексеевым в другой немецкоязычной статье (в разделе V «Революционные идеалы»), приближен к тексту указанной выше русскоязычной статьи и снабжен примечаниями, частично новыми, со ссылками на исследования немецких русистов – Артура Лютера, Бернхарда Штерна и Карла Хайнриха фон Буссе (см.: Alexeev, 1937, S. 45–53).

^{29*} Цитата восстановлена по исследованию: (Антонович, 1863, с. XXV). См. также эту и следующие цитаты из исследования Антоновича: (Алексеев, 1998б, с. 100).

^{30*} Цитата уточнена по: (Антонович, 1863, с. LXXIV–LXXV).

^{31*} Цитата дается по: (Антонович, 1863, с. LXXIV).

^{32*} В русскоязычной статье Алексеев уточняет, что под установленными правами личности имеет в виду права, как их понимал Ж.-Ж. Руссо, то есть установленные в результате общественного договора, включая право собственности, а под естественными — права человека в их понимании Дж. Локком (см.: Алексеев, 1998б, с. 100).

^{33*} См.: (Фирсов, 1922, с. 281). Алексеев дает ссылку на эту работу в своей русскоязычной статье, но указывает неверную страницу (см.: Алексеев, 1998б, с. 118).

^{34*} Алексеев здесь ссылается на разные версии былины «Илья Муромец и Соловей Разбойник» из собрания А. Ф. Гильфердинга (Онежские..., 1873, стб. 16–21, 298–303, 439–445; см.: Алексеев, 1998б, с. 118).

^{35*} Алексеев опирается на былины «Илья Муромец и идолище» (Онежские..., 1873, стб. 22–24, 129–131, 236–242) и «Добрыня Никитич» (см.: Алексеев, 1998б, с. 118), правда, на указанных им страницах, точнее, в столбцах нет упоминаний Царьграда, но есть на соседних: (Онежские..., 1873, стб. 42, 495). В подтверждение

^{28*} The text from this paragraph up to the words “...might well be established, but no form of state order” on p. 193 largely repeats the content of the article: (Alekseev, 1998b, pp. 100-107). This same passage is reprinted by Alekseev in his other German-language article (see Section V: “Revolutionary Ideals” in Alexeev, 1937, pp. 45-53), closely following the text of the Russian-language article mentioned above and accompanied by notes, some of which are new, with references to the research of German specialists on Russia: Arthur Luther, Bernhard Stern, and Karl Heinrich von Busse.

^{29*} The quotation has been reconstructed based on Vladimir B. Antonovich (1863, p. XXV). See also this, and the following quotations from Antonovich’s study, in Alekseev (1998b, p. 100).

^{30*} Cf. Antonovich (1863, pp. LXXIV-LXXV).

^{31*} Cf. Antonovich (1863, p. LXXIV).

^{32*} In his Russian-language article, Alekseev (1998b, p. 100) clarifies that by *established* individual rights, he means rights as understood by Jean-Jacques Rousseau, i.e. those established through a social contract, including the right to property; whilst by *natural* rights, he means human rights as understood by John Locke.

^{33*} See Firsov (1922, p. 281). Alekseev cites this work in his Russian-language article, but gives the wrong page number (see Alekseev, 1998b, p. 118).

^{34*} Here, Alekseev (1998b, p. 118) refers to various versions of the epic poem, “Ilya Muromets and the Nightingale the Robber” from the collection by Alexander F. Gilferding (1873, pp. 16-21; 298-303; 439-445).

^{35*} Alekseev refers to the epic tales, “Ilya Muromets and the Idol” (see Gilferding, 1873, col. 22-24; 129-131; 236-242) and “Dobrynya Nikitich” (Alekseev, 1998b, p. 118); however, on the pages — or, more precisely, in the columns — he cites there are no mentions of Tsargrad (i.e. Constantinople), though they do appear in the adjacent ones (Gilferding, 1873, col. 42, 495). In support of Alekseev’s thesis, see also the various versions of “The Tale of the Russian Bogatyrs” in the collection: (Astakhov, 1960, pp. 148-165).

^{36*} Cf. Gilferding (1873, col. 299).

^{37*} A quote from the epic tale, “Ilya Muromets and Tsar Kalin”, cf. Gilferding (1873, col. 304).

^{38*} Cf. Gilferding (1873, col. 21).

^{39*} Cf. Gilferding (1873, col. 447).

^{40*} Cf. Gilferding (1873, col. 451).

^{41*} Cf. Rybnikov (1864, p. 210).

^{42*} Cf. Gilferding (1873, col. 234).

тезиса Алексеева см. также разные версии «Сказания о русских богатырях» в сборнике: (Былины..., 1960, с. 148–165).

^{36*} Цитата дается по источнику: (Онежские... 1873, стб. 299).

^{37*} Цитата из былины «Илья Муромец и Калин царь» дается по источнику: (Онежские..., 1873, стб. 304).

^{38*} Цитата дается по источнику: (Онежские... 1873, стб. 21).

^{39*} Цитата дается по источнику: (Онежские..., 1873, стб. 447).

^{40*} Цитата дается по источнику: (Онежские..., 1873, стб. 451).

^{41*} Цитата дается по источнику: (Песни..., 1864, с. 210).

^{42*} Цитата дается по источнику: (Онежские..., 1873, стб. 234).

^{43*} Цитата передается по статье: (Алексеев, 1998б, с. 106). В предложениях, предшествующих данной цитате, и в самой цитате Алексеев передает близко к тексту фрагмент былины «Илья в споре с Владимиром» (Онежские..., 1873, стб. 234–236).

^{44*} Вероятно, Алексеев имеет в виду Лжедмитрия III, или Псковского вора, которому в марте 1612 г. присягнуло первое народное ополчение под командованием атамана И. М. Заруцкого и князя Д. Т. Трубецкого. См. сочинения С. Ф. Платонова и Н. Н. Фирсова (Платонов, 1901, с. 417; Фирсов, 1918, с. 20), которые упоминаются на первых страницах русскоязычной статьи и в примечаниях к ним (см.: Алексеев, 1998б, с. 75, 77, 116).

^{45*} Неизвестно, на какое сочинение опирается здесь Алексеев. Н. И. Костомаров так описывает этот сюжет: Стенька Разин «распустил слух, будто с ним находится царевич Алексей и низверженный патриарх Никон. Посланцы Стеньки... ополчали православных за гонимого патриарха и в то же время разжигали вражду старообрядцев против новшеств, введенных этим патриархом» (Костомаров, 1991, с. 338). Эти события относятся к осени 1668 г. (см.: Маньков, 1975, с. 6), когда Никон после отказа от патриаршества (1658) и извержения из сана (1666) находился в ссылке в Ферапонтовом Белозерском монастыре. О возможной связи Никона с казаками Разина см. также сочинения, которыми пользовался Алексеев: (Иконников, 1869, с. 502, примеч. 2; Соловьев, 1861, с. 388–390).

^{46*} Казачье восстание, которое возглавил бахмутский сотник Кондратий Булавин, вспыхнуло в октябре 1707 г. из-за указа Петра I сыскивать и возвращать

^{43*} Cf. Alekseev (1998b, p. 106). In the sentences preceding this quotation and in the quotation itself, Alekseev reproduces a passage from the epic tale “Ilya’s Quarrel with Vladimir” that is faithful to the original text (cf. Gilferding, 1873, col. 234-236).

^{44*} Alekseev is likely referring to False Dmitry III, or the ‘Thief of Pskov’, to whom the first popular militia, under the command of Ataman Ivan M. Zarutsky and Prince Dmitry T. Troubetskoy, swore allegiance in March 1612. See the works of Sergey F. Platonov (1901, p. 417) and Nikolai N. Firsov (1918, p. 20), which Alekseev (1998b, pp. 75, 77, 116) mentions in the opening pages of his article, “The Russian People and the State”, and in the notes thereto.

^{45*} It is unclear which work Alekseev is referring to here. Nikolai I. Kostomarov (1991, p. 338) describes this episode as follows: Stenka Razin “spread the rumour that Tsarevich Alexei [1654–1670, the second son and heir of Tsar Alexei Mikhailovich] and the deposed Patriarch Nikon were with him. Stenka’s emissaries [...] roused the Orthodox to support the persecuted patriarch and at the same time stirred up the Old Believers’ hostility against the innovations introduced by this patriarch.” These events date to the autumn of 1668 (see Mankov, 1975, p. 6), when Nikon, following his resignation from the patriarchate (1658) and his defrocking (1666), was in exile at the Ferapontov Monastery in Belozersk. On Nikon’s possible connection with Razin’s Cossacks, see also the works consulted by Alekseev: (Ikonnikov, 1869, p. 502n2; Solovyov, 1861, pp. 388-390).

^{46*} The Cossack uprising, led by Kondraty Bulavin (1667–1708), a *sotnik* from Bakhmut, broke out in October 1707 in response to Peter the Great’s decree ordering the search for and return of peasants who had fled to the Cossacks on the Don because of increased labour duties. It was crushed by November 1708, and Bulavin himself fell on 7 July 1708 near Azov.

^{47*} In his Russian-language article, Alekseev (1998b, p. 108) makes no mention of the Bogomils, but refers to the Russian ‘version’ of this movement – the Strigolniki – and directs the reader to a work by Vladimir S. Ikonnikov (see *ibid.*, p. 118), where one may find reflections on the ideological connection between the Bogomils, the Strigolniki and the Judaizers. See Ikonnikov (1869, pp. 376-380, 389-399, 455n4). In his German-language article of 1937, Alekseev on pp. 13-15 almost entirely reproduces the text of this article (cf. Alexejew, 1931, pp. 326-327) and provides references to Karl Konrad Grass’s two-volume work on Russian sects, and Nathanael Bonwetsch’s review of it. These authors, who were of Baltic German origin, emphasised the need to

крестьян, бежавших из-за возросших повинностей к казакам на Дон. Оно было разгромлено к ноябрю 1708 г., а сам Булавин погиб 7 июля 1708 г. под Азовом.

^{47*} В русскоязычной статье Алексеев не упоминает богомилов, а указывает русскую «версию» этого движения — стригольников (Алексеев, 1998б, с. 108) — и отсылает читателя к сочинению В. С. Иконникова (см.: Там же, с. 118), где можно найти размышления об идейной связи богомилов, стригольников и жидовствующих. См.: (Иконников, 1869, с. 376—380, 389—399, 455, примеч. 4 и др.). В немецкоязычной статье Алексеев на с. 13—15 почти полностью повторяет текст настоящей статьи (ср.: Alexejev, 1931, S. 326—327) и дает ссылки на двухтомный труд К. К. Грасса о русских сектах и рецензию на него Н. Бонвеча. Эти авторы, происходившие из балтийских немцев, подчеркивали необходимость исследования старообрядчества и сектантства в России для понимания специфики ее исторического развития в Новое время (Alexejev, 1937, S. 13, Anm. 1; Grass, 1907, S. IV, Anm. 1; Bonwetsch, 1906, S. 1043).

^{48*} См.: (Мельников, 1860, с. 195—197; ср.: Алексеев, 1998б, с. 108, 118).

^{49*} Цитата приводилась в переводе с немецкого. Ср.: «...аще кто слышется силен быти, да борется с сатаною, не ослабляя церковных жил, страшливи же да бегают» (Выписка..., 1862, с. 269; Алексеев, 1998б, с. 108). В примечании к русскоязычной статье Алексеев в качестве источника этой цитаты называет исследование П. С. Смирнова (Смирнов, 1909), но не указывает номер страницы (Алексеев, 1998б, с. 119). Это цитата из сочинения «Цветник» старообрядца Евфимия (1743/44—1792), организатора беспоповского согласия странников (бегунов) (см.: Гурьянова, 2008); Евфимий в ней ссылается на св. Кирилла Иерусалимского (315—387).

^{50*} См. «Увещание бегать и таиться» в приложении в книге: (Смирнов, 1909, с. 020, 023).

^{51*} В немецкоязычной статье Алексеев уточняет: «...с установкой (*Gesinnung*) восточной православной церкви» (Alexejev, 1937, S. 14).

^{52*} См.: (Смирнов, 1909, с. 334; Алексеев, 1998б, с. 109, 119, примеч. 90).

^{53*} Цитата дается по источнику: (Смирнов, 1909, с. 339; ср.: Алексеев, 1998б, с. 109, 119, примеч. 91).

^{54*} См. «Бегунские стихи», собранные В. И. Срезневским (Материалы..., 1908, с. 231; ср.: Алексеев, 1998б, с. 109, 119, примеч. 92).

study Old Belief and sectarianism in Russia in order to understand the specific nature of its historical development in the Modern Era (Alexejev, 1937, p. 13n1; Grass, 1906, p. IVn1; Bonwetsch, 1907, p. 1043).

^{48*} See Melnikov (1860, pp. 195-197), cf. Alekseev (1998b, pp. 108, 118).

^{49*} The quotation is given here in translation from the German. Cf. “[...] and if anyone feels strong enough, let them fight against Satan without weakening the bonds of the Church; as for the fearful, *let them flee*” (Kelsiev, 1862, p. 269; Alekseev, 1998b, p. 108). This is a quotation from the work “*Tsvetnik* [Flower Garden]” by the Old Believer Evfimiy (Euthymius) (1743/44—1792), organiser of the priestless community of wanderers (*beguns*) (see Guryanova, 2008); and with these words Euthymius refers to St. Cyril of Jerusalem. In a note to his Russian-language article, Alekseev (1998b, p. 119) cites Petr S. Smirnov’s study (1909) as the source from which he took this quotation, but does not specify the page number.

^{50*} See “An Exhortation to Flee and Hide” in the appendix to the monograph by Smirnov (1909, pp. 020, 023).

^{51*} In his German-language article, Alekseev clarifies: “[...] with the mindset (*Gesinnung*) of the Eastern Orthodox Church” (Alexejev, 1937, p. 14).

^{52*} See Smirnov (1909, p. 334), cf. Alekseev (1998b, pp. 109, 119n90).

^{53*} See Smirnov (1909, p. 339), cf. Alekseev (1998b, p. 109, 119n91).

^{54*} See “Begun Poems”, collected by Vyacheslav I. Sreznevsky (Bonch-Bruevich, 1908, p. 231; cf. Alekseev, 1998b, pp. 109, 119n92).

^{55*} The name of the Arctic Ocean prior to 1935.

^{56*} The Russian writers Nikolai S. Leskov (1831—1895) and Pavel I. Melnikov (alias Pechersky) (1818—1883), and the painter Mikhail V. Nesterov (1862—1942) are also mentioned by Alekseev in his later German-language article, with references to existing translations of works by Leskov and Melnikov-Pechersky into German (see Alexejev, 1937, p. 15).

^{57*} Cf. Smirnov (1909, p. 358) and Alekseev (1998b, pp. 110, 119n94).

^{58*} Cf. “What will happen? What form will the movement take? Who will lead it? [...] If it is Pugachev, then may God grant that he possesses Pestel’s political genius, for without it he will drown Russia — and, perhaps, Russia’s entire future — in blood. If it is Pestel, then let him be a man of the people, like Pugachev, for otherwise the people will not tolerate him. Or perhaps neither Pestel, nor Pugachev, nor Romanov, but the Zemsky Sobor will save Russia” (Bakunin, 1862, p. 46).

^{59*} The quatrain by Fyodor I. Tyutchev (1803-1873), written in 1866. Here is the translation by Frank Jude.

^{55*} Название Северного Ледовитого океана до 1935 г.

^{56*} Русские писатели Николай Семенович Лесков (1831–1895) и Павел Иванович Мельников-Печерский (1818–1883) и художник Михаил Васильевич Нестеров (1862–1942) упоминаются Алексеевым и в более поздней немецкоязычной статье с указанием имеющихся переводов сочинений Лескова и Мельникова-Печерского на немецкий язык (см.: Alexejev, 1937, S. 15).

^{57*} Цитата уточнена по: (Смирнов, 1909, с. 358; ср.: Алексеев, 1998б, с. 110, 119, примеч. 94).

^{58*} Ср.: «Что будет, какую форму примет движение, кто станет во главе его? <...> Если Пугачев, то дай бог, чтоб в нем нашелся политический гений Пестеля, потому что без него он утопит Россию и, пожалуй, всю будущность России в крови. Если Пестель, то пусть будет он человеком народным, как Пугачев, ибо иначе его не потерпит народ. А может быть ни Пестель, ни Пугачев, ни Романов, а Земский Собор спасет Россию» (Бакунин, 1862, с. 46).

^{59*} Ф. И. Тютчев, «Умом Россию не понять...» (1866).

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24-18-00651 «Онтология нации в русском неокантианстве», <https://rscf.ru/project/24-18-00651/>.

Список литературы

Алексеев Н. Н. Христианство и идея монархии // Алексеев Н. Н. Русский народ и государство. М. : Аграф, 1998а. С. 48–67.

Алексеев Н. Н. Русский народ и государство // Алексеев Н. Н. Русский народ и государство. М. : Аграф, 1998б. С. 68–119.

Антонович В. Б. Исследование о козачестве по актам с 1500 по 1648 год. Киев : В тип. И. и А. Давиденко, 1863.

Бакунин М. А. Народное дело. Романов, Пугачев или Пестель? Лондон : Trübner & Co., 1862.

Былины в записях и пересказах XVII–XVIII веков / отв. ред. А. М. Астахова. М. ; Л. : Изд-во Академии наук СССР, 1960.

Выписка из Цветника Евфимия // Сборник правительственных сведений о раскольниках, составленный В. И. Кельсиевым. Лондон : Trübner & Co. ; Вольная русская тип., 1862. Вып. 4. С. 259–270.

Гурьянова Н. С. Евфимий // Православная энциклопедия. М. : ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2008. Т. 17. С. 411–414.

The research was supported by the Russian Science Foundation, grant No. 24-18-00651 “Ontology of the Nation in Russian Neo-Kantianism”, <https://rscf.ru/project/24-18-00651/>.

References

Alekseev, N. N., 1998a. Christianity and the Idea of Monarchy. In: N. N. Alekseev, 1998. *Russkiy narod i gosudarstvo* [The Russian People and the State]. Moscow: Agraf, pp. 48-67. (In Rus.)

Alekseev, N. N., 1998b. The Russian People and the State. In: N. N. Alekseev, 1998. *Russkiy narod i gosudarstvo* [The Russian People and the State]. Moscow: Agraf, pp. 68-119. (In Rus.)

Alexejev, N. N., 1937. Das russische Volk und der Staat. In: N. Alexejev, N. Berdjajev, S. Bulgakov et al., 1937. *Kirche, Staat und Mensch. Russisch-orthodoxe Studien*. Genf: Forschungsabteilung des Oekumenischen Rates für Praktisches Christentum, pp. 5-54.

Alexejev, N. N., 1931. Der Ursprung der politischen Ideale des russischen Volkes. *Osteuropa*, 6(6), pp. 313-328.

Antonovich, V. B., 1863. *Issledovanie o kozachestve po aktam s 1500 po 1648 god* [A Study of the Cossacks Based on Documents from 1500 to 1648]. Kiev: I. and A. Davidenko. (In Rus.)

Astakhov, A. M., ed. 1960. *Byliny v zapisyakh i pereskazakh XVII–XVIII vekov* [Epics in 17th–18th-Century Records and Retellings]. Moscow & Leningrad: Academy of Sciences of the USSR Press. (In Rus.)

Bakunin, M. A., 1862. *Narodnoe delo. Romanov, Pugachev ili Pestel?* [The People's Cause: Romanov, Pugachev, or Pestel?]. London: Trübner & Co. (In Rus.)

Bonch-Bruevich, V. D., ed. 1908. *Materialy k istorii i izucheniyu russkogo sektantstva i raskola. Vyp. 1. Baptistry. Beguny. Duhobortsy. L. Tolstoi o skopchestve. Pavlovtsy. Pomortsy. Starobryadtsy. Skoptsy. Shtundisty* [Materials on the History and Study of Russian Sectarianism and Schisms. Volume 1. Baptists. Beguns. Dukhobors. Leo Tolstoy on the Skoptsy. Sectarians of Pavlovka. Pomorians. Old Believers. Skoptsy. Stundists]. St. Petersburg: B. M. Volf. (In Rus.)

Bonwetsch, N., 1906. (Rez.) Karl Konrad Grass, Die russischen Sekten. 1. Bd.: Die Gottesleute (Chlüsten). 1. Lief.: Die Legende der Gottesleute auf ihre Glaubwürdigkeit untersucht. 2. Lief.: Geschichte und Lehre der Gottesleute. Leipzig, J. C. Hindrichs, 1905/6. S. 1–352. 8^o. M. 2 u. 5. *Deutsche Literaturzeitung*, 17, col. 1043-1045.

Dal, V. I., *Poslovicy russkogo naroda. Sbornik poslovits, pogovorok, recheniy, prisloviy, chistogovorok, pribautok, zagadok, poveriy i proch.* [Proverbs of the Russian People. A Collection of Proverbs, Sayings, Adages, Rhymes, Riddles, Beliefs etc.]. Moscow: University Press. (In Rus.)

Даль В. И. Пословицы русского народа. Сборник пословиц, поговорок, речений, присловий, чистоговорок, прибауток, загадок, поверий и проч. М. : В Университетской тип., 1862.

Дьяконов М. А. Власть московских государей. Очерки из истории политических идей древней Руси до конца XVI века. СПб. : Тип. И. Н. Скороходова, 1889.

Зиновий. Истины показание к вопросившим о новом учении. Казань : В Университетской тип., 1863.

Иконников В. С. Опыт исследования о культурном значении Византии в русской истории. Киев : В Университетской тип., 1869.

Иосиф Волоцкий. Просветитель / предисл. митр. Иоанн (Снычев) ; отв. ред., авт. послесл. О. А. Платонов. М. : Институт русской цивилизации, 2011.

Козлова А. А. Образ Испании в исторической и документальной русской прозе XV–XVIII вв. // Новый филологический вестник. 2015. № 4 (35). С. 164–173.

Костомаров Н. И. Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей. Репринтное воспроизведение издания 1873–1888 гг. М. : Книга, 1991. Кн. 2 (вып. 5).

Маньков А. Г. Первый отклик на восстание С. Разина // Иностранные известия о восстании Степана Разина. Материалы и исследования / под ред. А. Г. Манькова. Л. : Наука, Ленингр. отд., 1975. С. 5–7.

Материалы к истории и изучению русского сектантства и раскола / под ред. В. Д. Бонч-Бруевича. СПб. : Тип. Б. М. Вольфа, 1908. Вып. 1 : Баптисты. Бегуны. Духоборцы. Л. Толстой о скопчестве. Павловцы. Поморцы. Старообрядцы. Скопцы. Штундисты.

Мельников[-Печерский П. И.] Записка о русском расколе, составленная для в.к. Константина Николаевича по поручению Ланского (1857) // Сборник правительственных сведений о раскольниках, составленный В. И. Кельсиевым. Лондон : Trübner & Co. ; Вольная русская тип., 1860. Вып. 1. С. 167–198.

Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердингом летом 1871 года. СПб. : Тип. Императорской академии наук, 1873.

Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. Петрозаводск : В губернский тип., 1864. Ч. 3 : Народные былины, старины, побывальщины и песни.

Платонов С. Ф. Очерки по истории Смуты в Московском государстве XVI–XVII вв. (Опыт изучения общественного строя и сословных отношений в Смутное время). 2-е изд. СПб. : Тип. И. Н. Скороходова, 1901.

Diakonov, M. A., 1889. *Vlast' moskovskikh gosudarei. Ocherki iz istorii politicheskikh idei drevnei Rusi do kontsa XVI veka* [The Authority of the Moscow Rulers: Essays on the History of Political Ideas in Old Russia up to the End of the 16th Century]. St. Petersburg: I. N. Skorokhodov. (In Rus.)

Fennell, J. L. I., ed. 1963. *Correspondence between Prince of A.M. Kurbsky and Tsar Ivan IV of Russia, 1564–1579*. Translation and Notes by J. L. I. Fennell. Cambridge: Cambridge University Press.

Firsov, N. N., 1918. *Smuta i narod na Rusi v nachale XVII veka* [The Time of Troubles and the People in Russia in the Early 17th Century]. Moscow: A. I. Mamontov. (In Rus.)

Firsov, N. N., 1922. *The History of the Zaporozhian Cossacks by Evarnytsky. Volume One*. With illustrations. Second revised and expanded edition. Moscow. 1900. (Review for the Faculty of History and Philology). In: N. N. Firsov, 1922. *Istoricheskie kharakteristiki i eskizy (1890–1920 gg.)* [Historical Sketches and Essays (1890–1920)]. Volume 2. Kazan: Tatar Autonomous Soviet Socialist Republic State Press, pp. 276–286. (In Rus.)

Gilferding, A. F., ed. 1873. *Onezhskie byliny, zapisannyye letom 1871 goda* [The Onega Epics, Recorded in the Summer of 1871]. St. Petersburg: Imperial Academy of Sciences Press. (In Rus.)

Grass, K. K., 1907. *Die russischen Sekten. In 2 Volumes. Volume 1*. Leipzig: J.C. Hinrichs.

Guryanova, N. S., 2008. Evfimiy. In: Kirill the Patriarch, ed. 2008. *Pravoslavnaya entsiklopediya* [Orthodox Encyclopaedia]. Volume 17. Moscow: "Pravoslavnaya entsiklopediya", pp. 411–414. (In Rus.)

Ikonnikov, V. S., 1869. *Opyt issledovaniya o kul'turnom znachenii Vizantii v russkoy istorii* [A Study of the Cultural Significance of Byzantium in Russian History]. Kiev: University Press. (In Rus.)

Joseph Volotsky, 2011. *Prosvetitel'* [The Enlightener]. Preface by Metropolitan Ioann (Snychev), edited by O. A. Platonov. Moscow: Institut russkoj civilitsacii. (In Rus.)

Kelsiev, V. I., ed. 1860. A Testimony of a Fedoseyan (1855) In: V. I. Kelsiev, ed. 1860. *Sbornik pravitel'stvennykh svedeniy o raskolnikakh* [A Collection of Government Information on Schismatics]. Volume 1. London: Trübner & Co.; Free Russian Press, pp. 217–221. (In Rus.)

Kelsiev, V. I., ed. 1862. Excerpt from Euthymius's "Flower Garden". In: V. I. Kelsiev, ed. 1862. *Sbornik pravitel'stvennykh svedeniy o raskolnikakh* [A Collection of Government Information on Schismatics]. Volume 4. London: Trübner & Co.; Free Russian Press, pp. 259–270. (In Rus.)

Показание федосеевца (1855) // Сборник правительственных сведений о раскольниках, составленный В. И. Кельсиевым. Лондон : Trübner & Co. ; Вольная русская тип., 1860. Вып. 1. С. 217–221.

Послания Иосифа Волоцкого / подгот. текста А. А. Зими́на, Я. С. Лурье. М. ; Л. : Изд-во Академии наук, 1959.

Послания старца Филофея / подгот. текста, пер. и коммент. В. В. Колесова // Библиотека литературы Древней Руси / под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Поньрко. СПб. : Наука, 2000. Т. 9 : Конец XIV – первая половина XVI века. С. 291–305.

Поссевино А. Исторические сочинения о России XVI в. («Московия», «Ливония» и др). М. : Изд-во Моск. ун-та, 1983.

Робинсон М. А., Досталь М. Ю. Лекция Е.Ф. Шмурло «Москва – Третий Рим» // Славяноведение. 1997. № 5. С. 52–66.

Симони П. К. Старинные сборники русских пословиц, поговорок, загадок и проч. XVII–XIX столетий. СПб. : Тип. Императорской академии наук, 1899. Вып. 1, I–II.

Синицына Н. В. Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV–XVI вв.). М. : Индрик, 1998.

Сказания князя Курбского / под ред. Н. Г. Устрялова. 2-е изд., испр. и доп. СПб. : В тип. Императорской академии наук, 1842.

Смирнов П. С. Споры и разделения в русском расколе в первой четверти XVIII в. СПб. : Тип. М. Меркушева, 1909.

Соловьев С. М. История России с древнейших времен. СПб. : Издатель И. И. Глазунов, 1861. Т. 11 : История России в царствование Алексея Михайловича, т. 2.

Тихомиров Л. А. Монархическая государственность. М. : Университетская тип., 1905. Ч. 3 : Русская государственность.

Фирсов Н. Н. Смута и народ на Руси в начале XVII века / Моск. об-во исслед. памятников древности им. А. И. Успенского при Моск. археол. ин-те. М. : [Т-во тип. А. И. Мамонтова], 1918.

Фирсов Н. Н. История запорожских казаков Эварницкого. Т. 1. С рис. 2-е испр и доп. изд. Москва. 1900 г. (Отзыв в историко-филологический факультет) // Фирсов Н. Н. Исторические характеристики и эскизы (1890–1920 гг.). Казань : Гос. Изд-во Авт. Тат. С. С. Республики, 1922. Т. 2. С. 276–286.

Khrushchov, I. P., 1868. *Issledovanie o sochineniakh Iosifa Sanina, prep. igumena Volotskogo* [A Study of the Writings of Joseph Sanin, the Venerable Hegumen of Volotsk]. St. Petersburg: Imperial Academy of Sciences Press. (In Rus.)

Kolesov, V. V., ed. 2000. *Starets Filofei's Epistles*. In: D. S. Likhachev, L. A. Dmitriev, A. A. Alekseev and N. V. Ponyrko, eds. 2000. *Biblioteka literatury Drevnei Rusi* [Library of the Literature of Old Russia]. Volume 9: Late 14th – First Half of the 16th Century. St. Petersburg: "Nauka", pp. 291-305. (In Rus.)

Kostomarov, N. I., 1991. *Russkaja istoriya v zhizneopisaniyakh ee glavneishikh deyatelei. Reprintnoe vosproizvedenie izdaniya 1873 – 1888 gg.* [Russian History as Told through the Biographies of Its Leading Figures. A Reprint of the 1873 – 1888 Edition]. Book II (Part 5). Moscow: "Kniga". (In Rus.)

Kozlova, A. A., 2015. The Image of Spain in Documental and Historical Russian Prose of 15th–18th Centuries. *The New Philological Bulletin*, 4(35), pp. 164-173. (In Rus.)

Mankov, A. G., 1975. The First Reaction to Stepan Razin's Uprising. In: A. G. Mankov, ed. 1975. *Inostrannye izvestiya o vosstanii Stepana Razina. Materialy i issledovaniya* [Foreign Accounts of Stepan Razin's Uprising. Materials and studies]. Leningrad: "Nauka", Leningr. otd., pp. 5-7. (In Rus.)

Melnikov, P. I., 1860. A Memorandum on the Russian Schism, Written for Grand Duke Konstantin Nikolaevich at the Behest of Lansky (1857). In: V. I. Kelsiev, ed. 1860. *Sbornik pravitelstvennykh svedenii o raskolnikakh* [A Collection of Government Information on Schismatics]. Volume 1. London: Trübner & C°; Free Russian Press, pp. 167-198. (In Rus.)

Platonov, S. F., 1901. *Ocherki po istorii Smuty v Moskovskom gosudarstve XVI–XVII vv. (Opyt izucheniya obshhestvennogo stroya i soslovykh otnoshenii v Smutnoe vremya)* [Essays on the History of the Time of Troubles in the Moscow State in the 16th–17th Centuries (An Examination of the Social Order and Class Relations during the Time of Troubles)]. Second Edition. St. Petersburg: I. N. Skorokhodov. (In Rus.)

Possevino, A., 1586. *Moscovia*. Vilnae: In Lituania apud Ioannem Velicensem.

Possevino, A., 1977. *The Moscovia*. Translated, with Critical Introduction and Notes by H. F. Graham. Pittsburgh: University Center for International Studies.

Robinson, M. A. and Dostal, M. Yu., 1997. Lecture by E. F. Shmurlo "Moscow – The Third Rome". *Slavianovedenie* [Slavic Studies], 5, pp. 52-66. (In Rus.)

Rybnikov, P. N., ed. 1864. *Pesni, sobrannye P. N. Rybnikovym. Ch. 3: Narodnye byliny, stariny, pobyvalshchiny i pesni* [Songs, Collected by P. N. Rybnikov. Part 3: Folk Epics, Old Tales, Stories and Songs]. Petrozavodsk: Provincial Press. (In Rus.)

Хрущов И. П. Исследование о сочинениях Иосифа Санина, преп. игумена Волоцкого. СПб. : Тип. Императорской Академии наук, 1868.

Шмурло Е. Ф. История России, 862–1917. Мюнхен : Град Китеж, 1922.

Alexejev N. N. Das russische Volk und der Staat // Kirche, Staat und Mensch. Russisch-orthodoxe Studien. Genf : Forschungsabteilung des Oekumenischen Rates für Praktisches Christentum, 1937. S. 5–54.

Alexejev N. N. Der Ursprung der politischen Ideale des russischen Volkes // Osteuropa. 1931. Bd. 6, № 6 (März). S. 313–328.

Bonwetsch N. [Rez.]. Karl Konrad Grass, Die russischen Sekten. Bd. 1 : Die Gottesleute (Chlūsten). 1. Lief.: Die Legende der Gottesleute auf ihre Glaubwürdigkeit untersucht. 2. Lief.: Geschichte und Lehre der Gottesleute. Leipzig, J. C. Hindrichs, 1905/6. S. 1–352. 8^o. M. 2 u. 5 // Deutsche Literaturzeitung. 1906. № 17 (28. April). Sp. 1043–1045.

Grass K. K. Die russischen Sekten : in 2 Bdn. Leipzig : J. C. Hinrichs, 1907. Bd. 1.

О переводчике и авторе примечаний

Нина Анатольевна Дмитриева, доктор философских наук, Академия Кантиана, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград, Россия.

E-mail: NDmitrieva@kantiana.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1092-0321>

Для цитирования:

Алексеев Н. Н., Дмитриева Н. А. Николай Алексеев: Происхождение политических идеалов русского народа // Кантовский сборник. 2025. Т. 44, № 4. С. 177–207.

<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2025-4-7>

© Дмитриева Н. А., 2025.

Shmurlo, E. F., 1922. *Istoriya Rossii [History of Russia]*, 862–1917. Munich: “Grad Kitezh”. (In Rus.)

Simoni, P. K., ed. 1899. *Starinnye sborniki russkikh poslovits, pogovorok, zagadok i proch. XVII – XIX stoletiy [Antique Collections of Russian Proverbs, Sayings, Riddles etc. from the 17th to the 19th Centuries]*. Volume 1, Part I–II. St. Petersburg: Imperial Academy of Sciences Press. (In Rus.)

Sinitsyna, N. V., 1998. *Tretiy Rim. Istoki i evolyutsiya russkoi srednevekovoi kontseptsii (XV–XVI vv.) [The Third Rome: Origins and Evolution of the Russian Medieval Concept (15th–16th Centuries)]*. Moscow: Indrik. (In Rus.)

Smirnov, P. S., 1909. *Spory i razdeleniya v russkom raskole v pervoi chetverti XVIII v. [Disputes and Divisions within the Russian Schism in the First Quarter of the 18th Century]*. St. Petersburg: M. Merkushev. (In Rus.)

Solovyev, S. M., 1861. *Istoriya Rossii s drevneishikh vremen. T. 11: Istoriya Rossii v tsarstvovanie Alekseya Mikhailoviicha, t. 2 [A History of Russia from Ancient Times. Volume 11: A History of Russia during the Reign of Alexei Mikhailovich, Part 2]*. St. Petersburg: I. I. Glazunov. (In Rus.)

Tikhomirov, L. A., 1905. *Monarhicheskaya gosudarstvennost. Ch. 3: Russkaya gosudarstvennost [Monarchical Statehood. Part 3: Russian Statehood]*. Moscow: University Press. (In Rus.)

Ustryalov, N. G., ed. 1842. *Skazaniya kniazya Kurbskogo [The Sayings of Prince Kurbsky]*. Second Edition Revised and Expanded. St. Petersburg: Imperial Academy of Sciences Press. (In Rus.)

Zimin, A. A. and Lurie, Ya. S., eds. 1959. *Poslaniya Iosifa Volotskogo [Joseph Volotsky's Epistles]*. Moscow & Leningrad: Academy of Sciences Press. (In Rus.)

Zinoviy, 1863. *Istiny pokazanie k voprosivshim o novom uchenii [Truth's Message to Those Who Asked about the New Teaching]*. Kazan: University Press. (In Rus.)

Translated from the German and the Russian by Nina A. Dmitrieva

The translator and the author of the commentary

Prof. Dr Nina A. Dmitrieva, Academia Kantiana, Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad, Russia.

E-mail: NDmitrieva@kantiana.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1092-0321>

To cite this article:

Alekseev, N. N. and Dmitrieva, N. A., 2025. Nikolai N. Alekseev: The Origin of the Russian People's Political Ideals. *Kantian Journal*, 44(4), pp. 177–207. <http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2025-4-7>

© Dmitrieva N. A., 2025.

Научное издание

**КАНТОВСКИЙ СБОРНИК
KANTIAN JOURNAL**

2025

Том 44
Vol. 44

№ 4

Перевод с рус. на англ. *Е.Н. Филиппов*
Перевод с нем. на рус. и англ. *Н. А. Дмитриева*
Редактор *Д.А. Малеваная*
Выпускающий редактор *И.О. Дементьев*
Компьютерная верстка *А.В. Иванов*

Translated from Russian by *E.N. Filippov*
Translated from German by *N. A. Dmitrieva*
Copy-edited by *D.A. Malevanaya*
Publishing editor *I.O. Dementev*
Layout by *A.V. Ivanov*

Подписано в печать 29.04.2026 г.
Формат 84×108¹/₁₆. Усл. печ. л. 21,8
Тираж 50 экз. Заказ 38

Sent to the printers on April 29, 2026
Size 84×108¹/₁₆, 21,8 sheets
50 copies. Order 38

Издательство Балтийского федерального университета им. И. Канта
236041, г. Калининград, ул. А. Невского, 14

Immanuel Kant Baltic Federal University Press
14 A. Nevskogo st., Kaliningrad, 236041, Russia