

ISSN 0207-6918  
e-ISSN 2310-3701



# КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

Научный журнал

2013  
№4 (46)

Калининград  
Издательство  
Балтийского федерального университета им. Иммануила Канта  
2013

Кантовский сборник : научный журнал. — 2013. — №4 (46). — 110 с.

Интернет-адрес: [http://journals.kantiana.ru/kant\\_collection/](http://journals.kantiana.ru/kant_collection/)

Издается с 1975 г.

Выходит 4 раза в год

Зарегистрирован в Федеральной службе  
по надзору за соблюдением законодательства  
в сфере массовых коммуникаций и охране культурного наследия.  
Свидетельство о регистрации Министерства Российской Федерации  
по делам печати, телерадиовещания и средств массовых коммуникаций  
ПИ №ФС77 — 46310 от 26 августа 2011 г.

*Учредитель*

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

Адрес редколлегии:

236041, г. Калининград, ул. А. Невского, 14, БФУ им. И. Канта,  
кафедра философии. Тел.: (4012)466313, (4012)955338,  
e-mail: [kant@kantiana.ru](mailto:kant@kantiana.ru)

© Балтийский федеральный университет  
им. И. Канта, 2013

### *Международный редакционный совет*

- Л. А. Калинин*, д-р филос. наук, проф. (Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Россия) — председатель;  
*А. Вуд*, д-р философии, проф. (Стэнфордский университет, США);  
*Б. Дёрфлингер*, д-р философии, проф. (Университет Трира, Германия);  
*И. Конен*, д-р философии, проф. (Люксембургский университет);  
*Н. В. Мотрошилова*, д-р филос. наук, проф. (Институт философии РАН, Россия);  
*Т. И. Ойзерман*, д-р филос. наук, проф., действительный член РАН (Институт философии РАН, Россия);  
†*Л. Н. Столович*, д-р филос. наук, проф. (Тартуский университет, Эстония);  
*В. Штарк*, д-р философии, проф. (Марбургский университет, Германия)

### *Редакционная коллегия*

- Л. А. Калинин*, д-р филос. наук, проф. (Балтийский федеральный университет им. И. Канта) — главный редактор; *А. Н. Саликов* (Балтийский федеральный университет им. И. Канта) — зам. главного редактора; *В. А. Бажанов*, д-р филос. наук, проф. (Ульяновский государственный университет); *В. Н. Белов*, д-р филос. наук, проф. (Саратовский государственный университет); *В. В. Васильев*, д-р филос. наук, проф. (Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова); *В. А. Жучков*, д-р филос. наук, проф. (Институт философии РАН); *В. А. Конеv*, д-р филос. наук, проф. (Самарский государственный университет); *И. Д. Копцев*, д-р филол. наук, проф. (Балтийский федеральный университет им. И. Канта); *А. Н. Круглов*, д-р филос. наук, проф. (Российский государственный гуманитарный университет); *А. И. Мигунов*, канд. филос. наук, доц. (Санкт-Петербургский государственный университет); *А. Г. Пушкирский* (Балтийский федеральный университет им. И. Канта) — ответственный секретарь; *Д. Н. Разев*, д-р филос. наук, доц. (Санкт-Петербургский государственный университет); *Т. Г. Румянцева*, д-р филос. наук, проф. (Белорусский государственный университет); *Г. В. Сорина*, д-р филос. наук, проф. (Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова); *В. А. Чальи*, канд. филос. наук, доц. (Балтийский федеральный университет им. И. Канта) — координатор по международным контактам; *К. Ф. Самохвалов*, д-р филос. наук, проф. (Институт математики им. С. Л. Соболева Сибирского отделения РАН); *С. А. Чернов*, д-р филос. наук, проф. (Санкт-Петербургский государственный университет телекоммуникаций им. М. А. Бонч-Бруевича)

### *International editorial council*

- Prof. *L. A. Kalinnikov* (I. Kant Baltic Federal University, Russia) — chair;  
Prof. *A. Wood* (Stanford University, USA); Prof. *B. Dörflinger* (University of Trier, Germany);  
Prof. *J. Kohnen* (University of Luxembourg, Luxembourg);  
Prof. *N. V. Motroshilova* (Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences);  
Prof. *T. I. Oizerman*, fellow of the Russian Academy of Sciences (Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences); Prof. *L. N. Stolovich* (University of Tartu, Estonia);  
Prof. *W. Stark* (University of Marburg, Germany)

### *Editorial board*

- Prof. *L. A. Kalinnikov* (I. Kant Baltic Federal University) — editor-in-chief; Dr *A. N. Salikov* (I. Kant Baltic Federal University) — зам. главного редактора; Prof. *V. A. Bazhanov* (Ulyanovsk State University); Prof. *V. N. Belov* (Saratov State University); Prof. *V. V. Vasilyev* (Lomonosov Moscow State University); Prof. *V. A. Zhuchkov* (Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences); Prof. *V. A. Konev* (Samara State University); Prof. *I. D. Koptsev* (I. Kant Baltic Federal University); Prof. *A. N. Kruglov* (Russian State University for the Humanities); Dr *A. I. Migunov* (Saint-Petersburg State University); *A. G. Pushkarsky* (I. Kant Baltic Federal University) — executive editor; Prof. *D. N. Razeyev*, Associate Professor (Saint Petersburg State University); Prof. *T. G. Rumyantseva* (Belarusian State University); Prof. *G. V. Sorina* (Lomonosov Moscow State University); Dr *V. A. Chaly* (I. Kant Baltic Federal University) — international liaison; Prof. *K. F. Samokhvalov* (Sobolev Institute of Mathematics of the Russian Academy of Sciences);  
Prof. *S. A. Chernov* (Bonch-Bruevich Saint-Petersburg State University of Telecommunications)

Ссылки на оригинальные тексты Канта приводятся по изданию: *Kant I. Gesammelte Schriften (Akademie-Ausgabe)*. В., 1900 ff. — и оформляются в тексте статьи следующим образом: [AA, XXIV, S. 578], где римскими 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.

ПУТЬ КАНТА  
К ВЕЧНОМУ МИРУ  
В XXI ВЕКЕ

Х. Накамура\*

Излагаются основные идеи книги «За мир», в которой автор опирается на тексты Эразма Роттердамского, Канта и Саломо Фридендера и апеллирует к основным принципам японской конституции. Развиваются следующие тезисы: человек, несомненно, имеет право возлагать надежды на будущее; достижение вечного мира является делом исключительно лишь самого человека; в итоге все зависит от воспитания личности, потому что именно она действует в реальном мире как субъект свободы и *ratio essendi* моральности; свобода же, в свою очередь, выступает краеугольным камнем для людей, стремящихся к миру от всего сердца.

**Ключевые слова:** вечный мир, Кант, Эразм Роттердамский, Руссо, Саломо Фридендер, прогресс человечества, свобода, учение о праве, право на жизнь в мире, воспитание.

«Да будет Нагасаки последним городом, подвергшимся атомной бомбардировке!» Разумные люди в Японии стыдятся того, что страна, которая должна была бы гордиться своей высокоразвитой технологией, несмотря на искреннее желание никогда не повторять горький опыт атомной бомбардировки в Хиросиме и Нагасаки, стала местом катастрофы в Фукусиме. Катастрофы, которая доказывает ошибочность существовавшей до сих пор экономической и энергетической политики и отражает слабость этой политики не только в Японии, но и во всем мире.

Политические, культурные и религиозные конфликты стали сегодня, пожалуй, еще сложнее, чем прежде. Необходимо по-новому поставить вопрос о том, действительно ли человечество в начале XXI века находится на пути постоянного прогресса к лучшему.

---

\* Национальный технологический колледж в Нагано 716 Токума, Нагано, 381-8550, Япония.

Поступила в редакцию 17.02.2013 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2013-4-1

© Накамура Х., 2013

Эразм Роттердамский, Иммануил Кант и Саломо Фридлендер<sup>1</sup>, забытый философ XX столетия, сам себя называвший «старым кантианцем» и заново открываемый сегодня, уже призывали своих современников, каждый по-своему, покончить с военным саморазрушением, стремиться к прочному миру и для этого твердо и однозначно проникнуться моральностью, которая должна принадлежать человечеству как *ratio cognoscendi* свободы. Основываясь на этих классических и современных текстах и апеллируя к основным принципам японской конституции, я отстаиваю в своей книге «За мир»<sup>2</sup> то, что человек, без сомнения, имеет надежду на будущее, что достижение вечного мира зависит исключительно от самого человека и что дело, таким образом, заключается в воспитании личности, так как личность в качестве субъекта свободы и *ratio essendi* моральности совершает действия в реальности и так как эта свобода для людей, желающих мира от всего сердца, является «краеугольным камнем» [AA V, S. 3] для величественного проекта вечного мира и в то же время «камнем преткновения» [AA V, S. 7] для всех эмпиристов. Здесь я хотел бы представить выдержки из этой книги.

## 1

В начале своего трактата «Жалоба мира» (*Querela pacis*), опубликованного в 1517 году, Эразм писал:

Говорит Мир: Когда бы смертные люди презирали меня, изгоняя и даже стараясь совсем уничтожить, чего я никак не заслуживаю, делали все это с пользой для себя, тогда я бы жаловался лишь на свои обиды и на их несправедливость [4, S. 9]<sup>3</sup>.

Сколь горькой была бы жалоба Эразма, если бы сразу после Второй мировой войны он увидел сожженную дотла Германию и лежащую в руинах Европу? В весьма примечательный момент, в 1945 году, был вновь опубликован немецкий перевод его «Жалобы мира». Переводчик, Артур фон Аркс, заканчивает свое послесловие к изданию следующими словами:

Возможно, «вечный мир» всегда будет оставаться идеалом. Но именно идеалы невозможно и не нужно мерить осязаемым результатом. Они сохраняют свое живительное действие и свою нравственную силу даже тогда, когда об их существовании свидетельствует лишь более или менее успешное их претворение в жизнь [4, S. 103].

Для человечества вечный мир представляет собой всегда актуальную задачу, сформулированную как Сент-Пьером и Руссо, так и Кантом. Пожалуй, не будет преувеличением утверждать, что люди со времени Просвещения, особенно после Второй мировой войны, серьезно стремились к тому, чтобы взять на себя эту задачу и справиться с ней, что человечество во второй половине XX века действительно добилось и продолжает добиваться более значимых успехов в проведении политики мира, чем в первой

<sup>1</sup> Ср.: Thiel D. Maßnahmen des Erscheinens. Friedlaender // Mynona im Gespräch mit Schelling, Husserl, Benjamin und Derrida. Nordhausen: Traugott Bautz, 2012 (libri nigri 23).

<sup>2</sup> Nakamura H. Für den Frieden. Nordhausen, 2012.

<sup>3</sup> В русском переводе цит. по: Жалоба мира // Эразм Роттердамский. Похвала глупости : сборник / [сост., вступ. ст., примеч. А. Л. Субботина]. М., 1991. С. 385.

половине XX века или еще раньше. Эразм, который 500 лет назад сетовал на ужасное положение в Европе, посчитал бы современное состояние (например, с учетом успешного создания Европейского союза) чудом. Политическая ситуация не только в Европе, но и во всем мире приняла в целом желаемый оборот в большей степени, чем когда-либо раньше. В то же время по сравнению со скоростью технического прогресса движение к вечному миру происходит столь медленно, как если бы его почти не было или же оно вообще происходило бы в обратном направлении.

И все же есть свидетельства прогресса человечества. Предложения вечного мира, выдвинутые в XVIII веке Сент-Пьером и Руссо и получившие философское обоснование у Канта, могут служить здесь хорошим примером. Сегодня уже написан кодекс, названный Кантом «неписанным»:

Более или менее тесное общение между народами земли развилось всюду настолько, что нарушение права в одном месте чувствуется во всех других. Из этого видно, что идея права всемирного гражданства есть не фантастическое или нелепое представление о праве, а необходимое дополнение неписаного кодекса государственного и международного права к публичному праву человека вообще и потому к вечному миру. И только при этом условии можно надеяться, что мы постоянно приближаемся к нему (ZeF, AA 08, S. 360; *Кант И. К вечному миру // Кант И. Собр. соч. : в 6 т. Т. 6. С. 279*).

Всевозможные декларации и договоры между государствами, а также конституции демократических стран стали конкретным подтверждением реальных шагов к вечному миру: к примеру, Устав ООН (1945), Всеобщая декларация прав человека (1948), Международный пакт о гражданских и политических правах (1966), Маастрихтский договор (1992), Оттавская конвенция о запрете противопехотных мин (1997), Договор о касетных боеприпасах (2008). Эти и другие «исторические знаки» [AA VII, S. 84] вполне могут выступать доказательством прогресса человеческого рода. Я хотел бы привести еще три примера: при голосовании по Всеобщей декларации прав человека (1948), несмотря на 8 воздержавшихся, не было ни одного голоса «против» и 48 голосов «за»; Оттавская конвенция, подписание которой и произошло, собственно, по инициативе негосударственных организаций, была к сентябрю 2007 г. ратифицирована 156 государствами; Договор о запрете использования касетных боеприпасов в 2008 г. поддержали более чем 100 государств. Как в 1945 г. писал Аркс, можно сказать, что идеалы в самом деле сохраняют «свое живительное действие и свою нравственную силу» и, более того, реализуются на практике.

## 2

Оказал ли Эразм какое-либо влияние на последующих мыслителей мира, таких как Руссо или Кант, — это можно лишь предполагать. В их трудах не обнаруживается ни одной цитаты из его «Жалобы мира». Но если мы еще раз перечитаем эту книгу, то непременно натолкнемся на меткие слова, раскрывающие сущность мира: что он собой представляет и что необходимо для того, чтобы человек мог постоянно приближаться к достижению конечной цели — вечного мира. Главная гуманистическая мысль Эразма ведет к Просвещению и далее, вплоть до современности. Эразм, Руссо, Кант — три совершенно разных характера: главными чертами Эразма можно назвать религиозность и риторику, в то время как для Руссо ха-

рактерна политическая мысль, а для Канта — критическая философия. Однако есть и один общий пункт: все трое осознали свободу человека и морально-телеологическую сущность разума, а также внутреннюю и внешнюю связь человеческого общества. Эразм дал нам убеждение, что не должно быть войны и что человечность состоит в доброжелательности и согласии друг с другом. Руссо разъяснил вопросы об идеальной политической системе для вечного мира. Решающую же роль здесь сыграл Кант, потому что он первый и единственный мыслитель, который смог подвести вопрос о философском обосновании вечного мира к логическому завершению. Именно Кант дал дискуссиям архимедовскую точку опоры, показывающую возможность вечного мира философам, которые могли бы консультировать моральных политиков. Уверенность в этом выражает и Саломо Фридлендер:

С 1781<sup>4</sup> года человечество стоит не только политически перед открытой одним лишь Кантом альтернативой своей свободы: либо его разум, квинтэссенцией которого является закон, попадет под власть природы (соответственно под власть ее создателя), либо — Кантовская революция образа мысли — разум, который содержит в себе не только теоретические, но также и творческо-практические силы, будет господствовать над природой<sup>5</sup>.

### 3

Заслуга Канта перед современной наукой состоит в том, что его критическая философия пробила брешь в тяжелой метафизике, с давних пор обременявшей людей. В начале предисловия к первому изданию «Критики чистого разума» Кант писал следующее:

На долю человеческого разума в одном из видов его познания выпала странная судьба: его осаждают вопросы, от которых он не может уклониться, так как они навязаны ему его собственной природой; но в то же время он не может ответить на них, так как они превосходят возможности человеческого разума [AA IV, S. 7].

В кантовской «Критике» впервые была раскрыта сущность метафизики и продемонстрировано решение ее вопросов. Согласно Канту, ошибки метафизиков заключались в том, что они всегда поясняли и анализировали вопросы метафизики, суждения которой на самом деле должны быть расширяющими и синтетическими. Чтобы выносить синтетические расширяющие суждения, необходимо было добавить нечто к содержанию познания и опираться не на закон противоречия, а на другой принцип.

Итак, вечный мир, согласно кантовской «Метафизике нравов», есть не что иное, как последняя цель учения о праве, и нуждается в метафизике [AA VI, S. 355]. Вопросы о вечном мире относятся к собственно метафизике, а именно к метафизике нравов; это, в свою очередь, означает, что при обсуждении вечного мира необходимо не попасть в тупик скептицизма и догматизма, добавив нечто к познанию и опираясь на другой принцип, а не на закон противоречия. Метафизическое суждение о вечном мире должно внести в содержание такие априорные принципы, как «свобода», «конеч-

<sup>4</sup> В 1781 г. вышло первое издание «Критики чистого разума».

<sup>5</sup> См. начало работы Фридлендера «Кант как политик» (1937), которая войдет в 22-й том собрания сочинений: Friedlaender S. Mynona // *Gesammelte Schriften* / H. Geerken, D. Thiel (Hgg.). Waitawhile, Herrsching, 2005 ff.



ная цель», «достоинство» и «право», точнее говоря, «право на жизнь в мире»<sup>6</sup>. Другие принципы, помимо закона противоречия, — это моральный закон и моральная телеология. Ядром вышеназванных четырех априорных принципов является свобода, потому что именно ее называют «прирожденным правом» [AA VI, S. 237], а также по той причине, что достоинство и конечная цель возможны лишь посредством морально-телеологического сознания, наделенного свободой. Таким образом, я характеризую свободу как *ratio essendi* (основание бытия) вечного мира, а вечный мир — как *ratio cognoscendi* (основание познания) свободы. Перед свободой, то есть перед свободной волей человека, открывается возможность в будущем сделать себя более совершенным, культурным и моральным. Лишь благодаря свободе человек может стать человеком. Отрицать свободу — означает лишать человека возможностей будущего, которое желает раскрыть себя ему, отдать себя в его руки. Сможет ли человечество в будущем достигнуть вечного мира — зависит от одной лишь свободы человека, но в то же время стремление вечному миру определяет, является ли человек на самом деле свободным существом. Благодаря свободе он может считать задачу достижения вечного мира своим назначением и взять свое будущее в собственные руки. Этот факт мы уже могли уяснить благодаря вышеназванным «историческим знакам». Можно сказать, что человеческий род сегодня уверенно стоит на пути к вечному миру, философское обоснование которого было дано Кантом. Актуальный вопрос заключается в том, каким образом продолжать идти вперед. В конечном счете, все зависит от воспитания.

В начале «Педагогики» Кант недвусмысленно заявляет: «Человек — единственное создание, подлежащее воспитанию» [AA IX, S. 441]. Потому что он «может стать человеком только путем воспитания» [AA IX, S. 443]. Через воспитание личности он может превратиться в существо, «которое свободно действует, может оберегать самого себя и стать членом общества, имеет внутреннюю ценность (*Wert*) в своих собственных глазах» [AA IX, S. 455]. Внутренняя ценность, по Канту, — то, что человек дает самому себе вместе со свободой. Это означает, что он может стремиться к тому, чтобы уважать право на жизнь в мире, приближаться к вечному миру как к конечной цели и быть достойным человеческого достоинства. На убежденности в этой моральной телеологии Кант основывает педагогику, дающую ответ на вопрос, каким образом вечный мир возможен для человечества. Все зависит от воспитания личности как субъекта свободы. Фридлендер настоятельно призывал:

Уже 150 лет можно было бы детей воспитывать категорическим императивом, благодаря чему мировые войны можно было бы предотвратить<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> Основной принцип пацифизма японской конституции заключается в «праве на жизнь в мире», который, как следует из преамбулы, гласит: «Мы признаем, что все без исключения народы мира имеют право на жизнь в мире, без страха и нужды» (Wilhelm R., *Die japanische Verfassung // Die Staatsverfassungen der Welt in Einzelausgaben*. Bd. 4. Frankfurt am Main ; Berlin, 1963. S. 87). Йоичи Хигучи, японский специалист по конституционному праву, полагает, что классическое право «на жизнь без страха» можно назвать «правом XVIII и XIX столетий», экономические и социальные права, например «право на жизнь без нужды», — «правом XX века», в то время как «правом XXI века» должно называться «право на жизнь в мире» (см.: *Tadakazu Fukase, Yoichi Higuchi. Le constitutionnalisme et ses problèmes au Japon: Une approche comparative*. P., 1984. P. 27). См.: Nakamura H. *Für den Frieden*. § 30. S. 116 f.

<sup>7</sup> *Friedlaender S. Moral und Politik*. Этот текст будет опубликован в 22-м томе собрания сочинений: Geerken H., Thiel D. (Hgg.). *Salomo Friedlaender/Mynona. Gesammelte Schriften*. Waitawhile, Herrsching 2005 ff.

Согласно распространенному мнению, вечный мир — это всего лишь пустая идея, подобная труду Сизифа [AA VIII, S. 307]<sup>8</sup>. Так ли это? — И да, и нет. С одной стороны, история человечества, как кажется, полна напрасных усилий по установлению мира, но с другой — начиная с последних десятилетий XX века в отдельных значимых событиях можно увидеть проблески, ростки движения к лучшему. Я хотел бы сказать вместе с Кантом, что человеческое стремление к вечному миру — не сизифов труд и что человечество непременно может добиться все большего и большего приближения к установлению вечного мира. Не будет ли преувеличением, если я осмелюсь — снова вместе с Кантом — дать для этого основание? Причина в том, что человек «может сделать нечто именно потому, что он сознает, что он должен это сделать; и он признает в себе свободу, которая иначе, без морального закона, осталась бы для него неизвестной» [AA V, S. 30]. Люди сегодня перед лицом все усложняющейся ситуации должны понимать, что человеческий род действительно находится в критическом положении, как если бы перед ним была поставлена виселица, «чтобы тотчас же повесить его после удовлетворения его похоти» [AA V, S. 30].

В примечании, содержащемся в предисловии к «Критике способности суждения», Кант вопрошает: «Но почему в нашу природу заложена склонность к заведомо пустым желаниям?» [3, с. 18]. Ответ Канта на этот вопрос имеет особенное значение именно сегодня, когда человеку следует вновь убедить себя в том, что он — существо возможности, то есть свободное существо, и что возможность его будущего зависит от него самого.

Но почему в нашу природу заложена склонность к заведомо пустым желаниям — вопрос антропологически-телеологический. Создается впечатление, что если бы нам было предназначено применять наши силы не раньше, чем мы убедимся в своей способности создать определенный объект, эти силы в большинстве случаев оставались бы неиспользованными. Ибо обычно мы узнаем о наших силах лишь тогда, когда испытываем их. Эта иллюзорность пустых желаний есть, таким образом, следствие благотворного устройства природы [AA V, S. 178].

Моя книга «За мир» — это, так сказать, современный призыв проложить путь кантовскому проекту вечного мира в XXI век. В начале предисловия этой книги я пишу: «Я хотел бы посвятить эту книгу миру Эразма и миру людей», — заканчиваю же предисловие словами:

И пусть мир Эразма, который однажды был отвергнут и уничтожен всеми народами и жаловался на свое положение, благодаря этой книге найдет место, к которому он мог бы себя отсылать! — Пускай благодаря этой книге люди пробудятся ото сна и сами определяют свою собственную жизнь!

А эту статью я хотел бы закончить эпитафиями из моей книги:

Мир по большей части зависит от сердец желающих мира. Все те, кому мир приятен, приветствуют всякую возможность его сохранить. Они либо стараются не замечать того, что мешает миру, либо устраняют и мирятся со многим, лишь бы мир — величайшее благо — был сохранен и спасен (*Эразм Роттердамский*)<sup>9</sup>.

Покорного судьба ведет, непокорного тащит (*Сенека*)<sup>10</sup>.

Перевод с нем. А. Н. Саликова

<sup>8</sup>Vgl. Goyard-Fabre S.. La construction de la paix ou le travail de Sisyphé. P., 1994. P. 262.

<sup>9</sup> Цит. по: Эразм Роттердамский. Похвала глупости. С. 385–422.

<sup>10</sup> Сенека. Цит. по: Нравственные письма к Луцилию. 107, 11.

### Список литературы

1. Кант И. Спор факультетов // Кант И. Собр. соч. : в 8 т. М., 1994. Т. 7.
2. Кант И. Метафизика нравов // Там же. Т. 6.
3. Кант И. Критика способности суждения // Там же. Т. 5.
4. Erasmus von Rotterdam. Klage des Friedens / Übertragung u. Nachwort von A. von Arx. Basel, 1945.
5. Nakamura H. Für den Frieden. Nordhausen, 2012.

### Об авторе

Хироо Накамура — д-р философии, проф. кафедры прикладной этики Наганского национального технологического колледжа, hiroo@nagano-nct.ac.jp

### О переводчике

Алексей Николаевич Саликов — канд. филос. наук, заместитель директора Института Канта Балтийского федерального университета им. И. Канта (Калининград), salikov123@mail.ru

## KANT'S WAY TO THE PERPETUAL PEACE IN THE 21ST CENTURY

H. Nakamura

*This article presents the key ideas of the book Für den Frieden, in which the author scrutinises the basic principles of the Japanese constitution with the help of the works of Erasmus of Rotterdam, Kant, and Salomo Friedländer. The article develops the following theses: the human being has a right to pin their hopes on the future; the task of establishing perpetual peace rests with the human being themselves; as a result, everything depends on the development of personality, since it is that acts in the real world as an agent of freedom and ratio essendi of morality, whereas freedom is the 'cornerstone' for people striving for peace with all their hearts. The author of the article believes that the idea of perpetual peace formulated by Saint-Pierre, Rousseau, and Kant is always relevant for the humanity. At the same time, the author stresses that more significant results in establishing peace and politics were achieved in the second half of the 20<sup>th</sup> century than ever before. Kant played the decisive role in this process being the only philosopher who took the issue of philosophical justification of perpetual peace to the logical conclusion. One can say that the humanity is now firmly on the path towards perpetual peace, whose philosophical justification was given by Kant. It was Kant who gave the discussions the Archimedean 'place to stand', which made it possible to show the philosophers the possibility of perpetual peace.*

**Key words:** perpetual peace, Kant, Erasmus of Rotterdam, Rousseau, Salomo Friedländer, progress of humanity, freedom, doctrine of law, right to live in peace, education.

### References

1. Kant, I. 1994, Spor Fakul'tetov [The dispute Faculties]. In: Kant, I. *Sobranie sochinenij v 8 tomah*. [Works in 8 volumes], T. 7, S. 57–136.
2. Kant, I. 1994, Metafizika nravov [Metaphysics of Morals]. In: Kant, I. *Sobranie sochinenij v 8 tomah*. [Works in 8 volumes], T. 6, S. 224–541.
3. Kant, I. 1994, Kritika sposobnosti suzhdenija [The Critique of Judgement]. In: Kant, I. *Sobranie sochinenij v 8 tomah*. [Works in 8 volumes], T. 5.

4. Erasmus von Rotterdam, 1945, *Klage des Friedens*, Übertragung u. Nachwort von Arthur von Arx, Klosterberg, Basel.

5. Hiroo Nakamura, 2012, *Für den Frieden*, libri nigri 16. Nordhausen, Traugott Bautz.

#### **About the author**

*Dr Hiroo Nakamura*, Professor, Department of Applied Ethics, Nagano National College of Technology, hiroo@nagano-nct.ac.jp, 716 Tokuma, Nagano City, 381–8550 Japan.

#### **About the translator**

*Dr Alexei Salikov*, Deputy Director, Kant Institute, I. Kant Baltic Federal University, salikov123@mail.ru

О ЗЛЕ  
В ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ  
ПРИРОДЕ  
В ТРУДАХ КАНТА

М. Е. Соболева\*

*Анализируется проблема зла в трудах Канта. Делается попытка выделить основные шаги кантовской логики этики и на основе этого реконструировать его понятие о зле. Важное место отводится анализу и критике антропологически ориентированного исследования источников добра и зла в работе «Религия в пределах только разума». Ключ к пониманию кантовского подхода к проблеме зла видится автору статьи в дифференциации уровней сущего и должного в его теории.*

*Ключевые слова:* зло, добро, нравственный закон, категорический императив, природа человека, чувственность, разум, свобода воли.

Вопрос о зле относится к таким, которые каждый человек рано или поздно задает себе. Этот вопрос нельзя назвать исключительной прерогативой философии: напротив, он — насущный жизненный вопрос. И становится философским тогда, когда спрашивают о происхождении зла вообще. Ответ на него может принимать различные формы. Например, Лейбниц дает метафизический ответ и рассматривает зло как необходимый принцип организации мира. Согласно Лейбницу, «в мире ничего нельзя изменить без ущерба для его сущности или (как для числа), если угодно, для его *нумерической индивидуальности*» [8, S. 102]. Его предположение о том, что, несмотря на зло, наш мир представляет собой лучший из всех возможных миров, требует оправдать зло как необходимое явление. Лейбниц выделяет метафизическое, физическое и моральное зло. Метафизическое состоит в несовершенстве, физическое — в страдании, а моральное — в грехе [8, S. 110–111]. Каждая из форм зла выполняет определенную функцию. Так, физическое зло — природные катастрофы и эпидемии — служат в качестве наказания за совершенные людьми проступки или как средство для достижения определенных целей. Моральное зло допускается Лейб-

\* Марбургский университет, Бигенштрассе 10 / 12, 35037 Марбург, Германия

Поступила в редакцию 15.05.2013 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2013-4-2

© Соболева М. Е., 2013

ницей лишь в одной форме, а именно «как следствие из безусловного долга», в случае, «когда некто не хочет допустить греха другого и тем самым сам впадает в грех» [8, с. 112]. На предположении о целесообразности и разумности устройства мирового целого основывается теодицея Лейбница. Вопрос о происхождении зла в ней, однако, подменяется вопросом о смысле зла для организации мира и тем самым не получает решения.

Кантовская постановка вопроса отличается от Лейбницевой тем, что для решения проблемы о происхождении зла он пытается прояснить само понятие о зле. При этом Кант ограничивается морально злым, которое он считает «собственно злым». Такое сужение вопроса о зле можно объяснить сменой перспективы философского рассуждения в результате совершенноного Кантом «коперниковского поворота», вследствие которого субъект занял центральное место в мире, так что человеческая субъективность превратилась в источник объективности всех определений мира. Таким образом, подход Канта к проблеме зла больше нельзя охарактеризовать как метафизический, зло предстает у него как *морально-практический* феномен. Такая направленность исследований обуславливает то, что вопрос о зле перетекает в кардинальный вопрос о том, что представляет собой человек. Причем вопрос о природе или о сущности человека связан у Канта с исследованием его психофизической природы. Именно в человеческой природе он пытается отыскать источник зла.

Здесь необходимо коротко остановиться на понятии «природа» в философии Канта. Природа как совокупная система явлений представляет собой со времени написания «Критики чистого разума» противоположность *свободе*. В рамках картезианской парадигмы, представителем которой был и Кант, природа подчиняется закону причинности, который детерминирует все происходящее в ней. Причинности природы противостоят основания, или «максимы», — правила, регулирующие поведение человека как свободного существа. Другими словами, поведению, подчиняющемуся закону причинности, противостоит действие, основывающееся на свободе воли. И только в этих предполагающих свободу воли действиях следует искать, согласно Канту, источник зла. Кант подчеркивает, что источник зла не содержится ни в определяющих волю объектах, ни в природных склонностях человека. Его следует искать единственно «в правиле, которое произвол устанавливает себе для применения своей свободы, то есть в некоторой максиме» [1, с. 272]. Как добрые, так и злые поступки должны представлять собой *свободные действия* для того, чтобы о них можно было бы судить с точки зрения морали. Поэтому следует принимать во внимание то, что когда Кант говорит о человеческой природе, он имеет в виду лишь «субъективное основание» [1, с. 272] применения свободы:

Итак, если мы говорим: человек по природе добр или он по природе зол, то это значит только то, что он имеет в себе (непостижимое для нас) первое основание принятия добрых или принятия злых (противных закону) максим, и притом как человек вообще, а стало быть, через них он выражает также характер своего рода [1, с. 273].

**«Задатки добра» в человеческой природе.** В поиске субъективных оснований для определения воли, которую Кант в применении к человеку называет «произволом», в работе «Религия в пределах только разума» он прежде всего исследует «первоначальные задатки добра» в человеческой природе. При этом философ выделяет три вида свойств, характеризующих человека как такового: «задатки животности», «задатки человечности» и

«задатки личности» [1, с. 276]. Эти свойства описывают человека как *природное существо*, как *культурное существо* и как *личность*. Как мы увидим в дальнейшем, в основании их выделения лежат три формы определения «произвола». Рассмотрим эти свойства несколько подробнее.

«Животное» в человеке Кант связывает со свойственными ему стремлениями к самосохранению, продолжению рода и образованию сообщества с другими людьми. Он сводит эти формы к «физическому и чисто механическому себялюбию» [1, с. 277] и указывает на то, что для данной стороны человеческой жизни совершенно не требуется разум. Переформулированное в терминах науки, понятие «физическое и чисто механическое себялюбие» предстает как инстинкт. Таким образом, как природное существо человек находится под влиянием инстинктов, что объединяет его с другими живыми существами.

«Задатки к человечности» Кант связывает со способностью к «сравнительному себялюбию», под которым он понимает способность людей «судить о себе как о счастливом или несчастном только по сравнению с другими» [1, с. 277]. Масштабом для суждений выступает стремление к «равенству с другими». На основании данных рассуждений Канта можно заключить, что человеку как культурному существу свойственна нормативность. При этом действующий в области общественных отношений практический разум нацелен прежде всего на приспособление к социальной среде.

Для выражения свободной индивидуальности человека Кант использует понятие «личность». Причем он идентифицирует понятие «личность» с понятием о нравственном законе и с уважением по отношению к этому закону. Кант пишет, что «идею морального закона с неотделимым от нее уважением к нему нельзя назвать *задатками* личности; она уже сама личность (идея человечности, рассматриваемая совершенно интеллектуально)» [1, с. 288]. Понятие «личность» выражает кантовский идеал человека, понятие о нем. Реальный же человек обладает способностями для того, чтобы стать нравственной личностью. Кант говорит о возможности выработать «добрый характер», руководствуясь в своих поступках уважением к моральному закону.

Рассуждения Канта о личности можно интерпретировать следующим образом: понятие «личность», содержанием которого является *a priori* данный нравственный закон, есть само по себе добро. Тогда, если человек ставит перед собой задачу выработать «добрый характер», «задатки личности» в нем выступают в качестве «задатков к добру». Конкретный, эмпирический человек может актуально стать тем, что он как представитель рода «человек» в себе уже потенциально, *a priori* содержит. Только поднявшись в своем развитии до личности, индивидуум соответствует сущностному определению человека. Человек обретает свою идентичность у Канта лишь как моральное существо.

Все три стороны человеческой природы Кант считает «первоначальными», поскольку они обуславливают возможность быть человеком. Он называет их «добрыми» не только в негативном смысле, поскольку они не находятся в противоречии с нравственным законом. Напротив, он рассматривает их позитивно как «задатки добра», так как «они содействуют исполнению этого закона» [1, с. 279]. Тем не менее человек и как природное, и как культурное существо подвержен порокам. Кант делит пороки на «скотские», такие как обжорство, похоть и дикое беззаконие, и на «пороки культуры» — зависть, неблагодарность, злорадство и др. Одна лишь нравст-

венная личность не подвержена злу и не может быть порочной. Нравственность состоит в кардинальном противоречии со злом.

Антропологически ориентированное исследование источников добра и зла в работе «Религия в пределах только разума» сопровождается замечаниями о различных формах разума. Если человеком природным управляют инстинкты, то человек как культурное существо и как личность действует на основе разума. Разум, однако, имеет в этих случаях различный характер. Разум человека как культурного существа можно назвать прагматично-практическим. Кант считает его хотя и практическим, «но подчиненным другим мотивам разумом» [1, с. 279]. Только нравственная личность руководствуется собственно практическим, то есть «безусловно законодательствующим, разумом» [1, с. 279]. Она действует на основе того, что Кант назвал «чистым практическим разумом» в работе «Критика практического разума». Именно данный вид разума лежит в основе понятия о человеке как о свободном и именно поэтому добровольно связывающем себя самого безусловными законами существе.

В одной из сносок своего труда, посвященного анализу религии, Кант замечает: «...в самом деле, из того, что какое-то существо обладает разумом, еще не следует, что оно имеет и способность определять произвол безусловно, одним лишь представлением о пригодности его максим в качестве всеобщего законодательства, и, таким образом, само по себе может быть практическим» [1, с. 277]. Он повторяет мысль, высказанную им ранее в «Критике практического разума», о том, что один лишь факт наличия разума у человека вовсе не возвышает его над животными, если этот разум «должен служить ему только ради того, что у животных выполняет инстинкт» [2, с. 435], то есть в качестве инструмента для удовлетворения потребностей.

Это разграничение видов разума Кантом представляется важным с точки зрения этики как философской дисциплины. Оно показывает, что способность к мышлению как таковая еще не делает человека моральным существом и не гарантирует защиты от зла. Мышление является необходимым, но не достаточным условием для определения сущности человека. Действительно, с точки зрения теории эволюции оно возникло как средство выживания. То, что мышление ориентировано на решение проблем и адаптацию к внешней среде, объясняет его рассчитывающий и исчисляющий характер. Как известно, такой инструментальный разум стал объектом критики Франкфуртской школы в философии. В работе «Диалектика Просвещения» Хоркхаймер и Адорно проанализировали механизмы перенесения операционального мышления на сферу общественных отношений и показали, какие следствия — вплоть до намеренного истребления целых народов — может иметь универсализация так называемого «теоретического» разума.

На то, что прагматическое, целеориентированное мышление не застраховано от подверженности «дьявольским порокам», указал уже Кант в своей работе по религии. Тем не менее рационалистическая традиция в этике, связывающая истоки нравственности с мышлением вообще, до сих пор широко представлена. Один из недавних примеров популяризации данной точки зрения посредством искусства представляет собой фильм «Ханна Арендт» (Германия, 2012, режиссер М. фон Тротта). Основная этическая идея этого фильма заключается в том, что человек должен учиться мыс-



лить, чтобы не превратиться в соучастника преступления против человечества. Эта идея оказывается, однако, недостаточно убедительной именно в силу того, что в фильме не объясняется, что значит «мыслить». Надо признать, что Адольф Эйхманн, олицетворяющий для Арендт зло как таковое, все же умел думать. Но его мышление было бюрократическим и алгоритмичным, нацеленным на приспособление к среде и на эффективную службу системе. Призывая в своих очерках по проблеме зла «учиться думать», Арендт, очевидно, подразумевала иное мышление [6]. В отличие от авторов фильма, она имела в виду мышление, которое со времен Руссо и Канта фигурировало под различными названиями как способность воображения, способность к построению сценариев. «Банальность зла» можно предотвратить не просто призывая к тому, что следует «учиться мыслить», ибо в своей общей форме «мыслить» значит просто максимально эффективно решать насущные проблемы. Эту «банальность» можно предотвратить, если научиться «самостоятельно думать» — в том смысле, в каком об этом писал Кант в своем знаменитом эссе о сущности Просвещения. Именно способность «самостоятельно думать» становится условием возможности противостоять доминирующим в обществе идеологическим тенденциям. Такая способность предполагает наличие особого разума, который Кант связывал со способностью суждения и со способностью к выработке принципов, к установлению норм и правил.

Особенно важное значение он придавал утверждению принципа автономии чистого практического разума, состоящего в том, что разум является единственным законодателем моральных установлений, полностью независимым от опыта. Автономии чистого практического разума, проявляющуюся в том, что разум сам себе предписывает законы, он истолковывал как один из способов выражения свободы. Под свободой разума он понимал «способность к абсолютной спонтанности» [2, с. 395]. С учетом этого можно говорить о наличии особого разума, который мыслит самого себя. Если бы такого свободного, саморефлектирующего и самополагающего разума не существовало, то не существовало бы вообще никаких идеалов. В наличии такого спонтанно созидющего, творческого разума можно видеть условие возможности «сверхчувственной природы» [2, с. 377] или «интеллигибельной природы» [2, с. 459]. В качестве «практического» такой разум делает человека моральным существом. Соответственно понятия «добро» и «зло» могут возникнуть только при условии возможности творческого воображения и свободного волеопределения *a priori* в соответствии с автономным законом чистого практического разума, который у Канта, по определению Карла Ясперса, выступает как «закон законности вообще» (*Gesetz der Gesetzhlichkeit überhaupt*) [12, с. 117].

«О склонности ко злу» в человеческой природе. Наряду с «задатками добра» Кант в работе «Религия в пределах только разума» исследует также свойственную человеку склонность ко злу. Он определяет ее как «субъективное основание возможности того или иного влечения (привычных желаний, *concupiscentia*), поскольку оно для человечества вообще случайно» [1, с. 279]. Из данного определения сразу видно отличие в категориальном статусе «задатков добра» и «склонности ко злу»: первые подпадают под категорию необходимости, а вторая — под категорию случайности. «Задатки к добру» необходимы для бытия в качестве человека, в то время как злое в нем несущественно с точки зрения его бытийной структуры.

Очевидно, что данное представление основывается на *нормативном понимании* человека. Заметим, что такое понимание уже у современников Канта вызвало острую критику. Например, Шеллинг считал, что «для того, чтобы показать специфическое отличие, то есть как раз существенное для человеческой свободы, голого идеализма недостаточно» [10, с. 47]. «Общему» и «чисто формальному» понятию свободы он противопоставляет «реальное» и «живое» понятие о свободе, которое определяет как «способность и к доброму и к злему» [10, с. 48]. Причем и доброе и злое проистекают из воли, которую Шеллинг в отличие от Канта определяет как «средоточение живых сил» [10, с. 60]<sup>1</sup>.

Итак, зло, согласно Канту, не обладает субстанциальным характером. Он делает довольно странное замечание о том, что хотя склонность ко злу и может быть врожденной, но основание для него «нельзя представить как таковое», оно приобретает человеком в процессе жизни [1, с. 279]. Собственно зло понимается Кантом как *отклонение регулирующих действия человека правил от сформулированного им принципа нравственности*. Другими словами, оно состоит в отклонении максим поступков от морального закона. Кант называет три субъективных основания, определяющих волю человека как злую. Это, во-первых, человеческая слабость в соблюдении правил, объяснением чего служит конфликт между знанием, разумным намерением и волей. Во-вторых, склонность к смещению неморальных мотивов с моральными, или «недобросовестность», происходящая из того, что человеку требуются дополнительные стимулы для следования требованиям морали. В-третьих, склонность к принятию злых максим, или «злонравие человеческого сердца», заключающееся в том, что человек действует не из уважения к моральному закону, а из других мотивов, будь это даже сочувствие или любовь.

Здесь важно отметить то, на что многие читатели Канта обращали внимание и что вызвало их острейшую критику, а именно: злонравие человека измеряется у Канта *не по поступкам*, которые, как он сам подчеркивает, могут, несмотря на вызвавшие их «неморальные» мотивы, находиться в полном соответствии с требованиями нравственного закона (то есть быть «легальными»), а единственно на основании *образа мыслей*. Следование моральному закону при выборе правил, регулирующих действия, оказывается у него необходимым и *достаточным* условием морально доброго. «То, что совершается не на основе этой веры, есть грех (по образу мыслей)», — полагает он [1, с. 280]. Последовательно отстаивая свою точку зрения, он приходит к выводу о том, что радикально (в русском переводе — *изначально*) злое состоит в «переворачивании мотивов». Зло же считается радикальным, если оно «портит основание всех максим» [1, с. 286]. Позиция Канта, согласно которой человек действует морально лишь тогда, когда действует из чувства долга, создала ему славу ригориста. В своей работе о религии философ и сам причисляет себя к последним, утверждая при этом, что «имя, которое должно заключать в себе порицание, а на самом деле есть похвала» [1, с. 274].

Цель рассуждений Канта понятна: он пытается разработать логику этики, отыскав универсальную формулу нравственности. Универсализации же подлежат только чисто формальные правила, содержательные законы не-

---

<sup>1</sup> Подход Шеллинга к проблематике зла можно охарактеризовать как философско-антропологический, предпосылкой которого является своего рода философия жизни.

возможно превратить в общезначимые. Так, Кант пишет в «Критике практического разума»:

Следовательно, разумное существо или не может *свои* субъективно практические принципы, то есть максимы, мыслить себе также и в качестве всеобщих законов, или надо признать, что одна лишь форма их, благодаря которой максимы *подходят для всеобщего законодательства*, сама по себе делает их практическими законами [2, с. 341].

В данном случае, однако, возникает следующая проблема: может ли формально доброе гарантировать содержательно доброе? Эту проблему можно сформулировать и следующим образом: вытекает ли с необходимостью из *интеллигибельно доброго*, то есть из критической проверки регулирующих постулки правил на их соответствие категорическому императиву «поступай так, чтобы максима твоей воли во всякое время могла бы иметь также силу принципа всеобщего законодательства» [2, с. 349], *эмпирически доброе*, то есть то, что обладающий здравым смыслом человек расценил бы как доброе. На двух примерах можно показать, что такой необходимой зависимости между интеллигибельно и эмпирически добрым не существует.

В качестве первого примера приведем хорошо известное каждому человеку противоречие между намерениями и последствиями. Так, действующий в полном соответствии с категорическим императивом и, значит, на основании добрых в моральном отношении правил человек может непроизвольно вызвать нежелательные и даже злые эмпирические следствия. В таком случае человек обычно либо пытается оправдаться и тем самым извиниться за случившееся; либо он занимает позицию ригориста, который видит свою жизненную задачу единственно в исполнении долга и — независимо от реальных последствий следования своим принципам — всегда имеет чистую совесть и ведет «уютное существование» (выражаясь языком Киркегора).

Другой часто обсуждаемый в исследовательской литературе пример — это случаи, когда форма максимы вступает в противоречие с ее материей. Сложности такого рода еще сам Кант разбирал для правила, запрещающего лгать. Действительно, форма такого правила поддается обобщению, превращению во всеобщий закон, и следовательно, оно может выступать в качестве долженствования. Однако в некоторых конкретных случаях применение такого правила может стать проблематичным именно в силу вытекающих из этого «злых» эмпирических последствий. Формальная правильность правила вступает, таким образом, в конфликт с его материальной правильностью. Кант, как известно, остается в таких ситуациях строгим формалистом<sup>2</sup>.

Данные примеры должны показать, что одно из следствий кантовского этического ригоризма, сущность которого состоит в том, что критерием зла является единственно образ мыслей субъекта, заключается в *перенесении*

---

<sup>2</sup> В литературе существует множество предложений того, как можно решить эту сложную проблему. Вариант автора данной статьи основывается на необходимости учитывать то, что решения обычно касаются не изолированных действий, а принимаются в рамках некой целостной ситуации, в которой различные максимы конкурируют друг с другом. Так, правило «не лги» при определенных обстоятельствах, обсуждавшихся еще самим Кантом, может конкурировать с правилом «я должен спасти человеку жизнь», которое поддается универсализации, как и первое. При этом правило, запрещающее лгать, может быть подчинено правилу, предписывающему спасать человеческую жизнь.

проблемы зла из эмпирической в ноуменальную сферу, из реального в умопостигаемый мир. Поскольку проблема зла ставится Кантом в отношении не к эмпирическому, а к «интеллигибельному характеру», на что он сам указывает [1, с. 286], то и предлагаемое им решение оказывается идеалистическим. И доброе и злое суть лишь *мотивы* для действия. Понятия о добре и зле принадлежат к идеальному измерению человеческого бытия.

Что же заставляет реального, эмпирического человека быть злонравным? Объяснив в работе о религии свое понятие «склонность ко злу», Кант обращается к проблеме происхождения последнего. Источник зла он связывает с человеческой природой, включающей в себя чувственность и интеллект. Причину зла философ видит не в чувственности самой по себе и не в изначальной испорченности человеческого разума, а в неправильной соподчиненности продиктованных чувственностью или разумом мотивов при выборе правил для поступков, которую он называет «переворачиванием мотивов» [1, с. 286]. Тем самым он вступает в полемику с берущей начало в стоицизме традицией, согласно которой своим происхождением зло обязано чувственности человека, а мораль представляет собой арену борьбы человека разумного со своей физической природой. Кант утверждает, что причину зла нельзя, «как это обычно делают, усматривать в чувственности человека и возникающих отсюда естественных влечениях» [1, с. 284]. Чувственность, по его мнению, не только не имеет «прямого отношения ко злу» [1, с. 284], но и представляет собой необходимое, естественное и как таковое «невинное» [1, с. 285] условие для бытия человеком.

Зло возникает тогда, когда чувственные склонности и потребности становятся определяющими при выборе максимы и когда человек действует под их влиянием, а не из чувства долга. Чувственность как исходно ценностно-нейтральная биологическая данность «извращается» человеком, когда чувственное удовлетворение и удовольствие превращаются в цель, определяющую выбор правил для действий. Кант многократно подчеркивает в работе о религии, что причину зла следует искать не в подчиненности человека законам природы; напротив, зло управляется законами свободы. Человек, согласно Канту, не детерминирован биологически в своих поступках. Зло возникает вследствие свободного включения человеком того, что диктуют ему его склонности и желания, в правила своего поведения. *Свободный выбор* человека в пользу следования влечениям и требованиям чувственности есть условие того, что он *несет* ответственность за совершенное им зло и что это зло *ему можно вменить в ответственность*.

Таким образом, понятие «человек» у Канта — не оксюморон, не фантастическое несчастное создание, одновременно принадлежащее двум антагонистическим, несовместимым друг с другом мирам, называемым «чувственность» и «разум», а потому разрывающееся между ними. Положение дел вовсе не таково, как его описывает Кристоф Хорн, а именно: «в условиях действий под воздействием чувственности свободный произвол склонен включать злостность в максимы, в результате чего актер может поступать неправильно» [9, S. 56]. Напротив, можно согласиться с Берндом Дёрфлингером, который считает:

...поскольку склонности и моральные заповеди находятся не в необходимом, а, скорее, в случайном конфликте друг с другом, то жизнь, согласно Канту, вовсе не является непрерывным сигналом тревоги со стороны морали и вовсе не требует постоянно жертвовать счастьем [7, S. 101].

Канту нельзя приписать то, что он делает нашу чувственную природу ответственной за злонаравие. Такое толкование его учения противоречило бы его пониманию человека как разумного и одновременно чувственного существа, то есть как *свободного существа, принадлежащего к живой природе*.

Таким образом, нельзя говорить об этическом дуализме у Канта как о противоречии между аморальной биологической природой и моральным голосом разума. Тем не менее его подход к пониманию чувственности представляется во многих отношениях проблематичным. Так, с одной стороны, чувственность, наряду с разумом, является необходимым элементом, конституирующим бытие человека. В этом качестве она предстает или этически индифферентой, или даже «задатком к добру». Кант пишет в своей работе о религии о том, что «естественные влечения, *рассматриваемые сами по себе*, добры, то есть приемлемы, и было бы не только напрасно, но в то же время вредно и достойно порицания пытаться искоренить их» [1, с. 301]. С другой стороны, он видит в чувственности основание для «себялюбия» и стремления к счастью даже вопреки требованиям морали. В качестве «субъективного принципа себялюбия» [1, с. 285] чувственность становится у Канта источником морально злого. Понятое как чувственная «склонность» стремление к счастью также оказывается порочным с точки зрения морали. Чувственность «затрудняет» исполнение долга, выступает как «враг» моральных принципов. Мораль предстает в целом как «дисциплина влечений» [1, с. 300].

Два момента кажутся здесь заслуживающими обсуждения. Прежде всего, представляется спорным сведение Кантом понятий «себялюбие» и «счастье» к чувственности. «Себялюбие», «счастье» — не инстинкты и не природные влечения, но точно так же, как и «долг», представляют собой *концепты*, или *представления*. Невозможно дать натуралистическое объяснение этим феноменам, поскольку не существует причинной детерминированности того, что мы называем себялюбием или счастьем. Говоря языком аналитической философии, «себялюбие» и «счастье» представляют собой не *token* — не единичное явление, а *type* — как некоторую совокупность явлений. Причем оба не только не связаны напрямую с чувственностью, но могут предполагать и ее подавление. Инстинкты и чувственные желания могут вступить в противоречие в себялюбием или с представлением человека о счастье. С учетом изложенного говорить об «извращенности сердца» [1, с. 286] как о неправильном (извращенном) подчинении чувственности и разума при формулировании правил для действий можно только, если связывать чувственность с элементарными, конкретными инстинктами, склонностями и потребностями, а не с такими сложными феноменами, как себялюбие и счастье.

Второй дискуссионный момент состоит в том, что, хотя, согласно Канту, чувственность не имеет прямого отношения ко злу, он все же ставит ее через понятия «себялюбие» и «счастье» в опосредованные отношения со злом. Каким образом чувственность «способствует добру», остается у него непроясненным. Зато в кантовских работах можно найти по меньшей мере два аргумента, объясняющих исключение чувственности в качестве возможного основания для морали.

В «Критике практического разума» Кант утверждает:

Никогда, следовательно, нельзя причислять к практическому закону практическое предписание, которое содержит в себе материальное (стало быть, эмпирическое) условие» [2, с. 357].

Все материальное, включая чувственность, он считает субъективным и потому не подлежащим обобщению, а на субъективном невозможно воздвигнуть единый фундамент для морали. Чтобы чувственность могла служить приемлемым основанием для максим, она должна превратиться в потребность счастья для других. «Но такой потребности я не могу предполагать у каждого разумного существа (менее всего у Бога)», — пишет Кант [2, с. 359].

Связанные с чувственностью мотивы, или «задатки к добру», к которым относятся в числе прочего и так называемые «социальные инстинкты», например, честолюбие и сострадание, также не могут, согласно Канту, служить основанием нравственности, поскольку «это простая случайность, что поступок согласуется с законом; ведь эти мотивы точно так же могли бы побуждать и к нарушению закона» [1, с. 280]. Чувственным мотивам не хватает, таким образом, определенности для того, чтобы служить основанием моральных норм. Исключив их из критериев моральности, даже человека, действующего под влиянием «добросердечного инстинкта», Кант считает злым, «хотя бы он и совершал одни только добрые поступки» [1, с. 280].

Кантовский ригоризм в отстаивании формы законности, согласно которому моральная оценка личности зависит единственно от моральной ценности выбранных ею правил для поступков, объясняет, почему он не стал двигаться в русле этических учений Хатчесона и Шефтсбери, основывающихся на понятии о моральном чувстве. Не вдаваясь в спор различных этических школ друг с другом, имеет смысл указать на то, что дилемма «разум или чувственность как основание морали» до сих пор не разрешена. Ниже приведем несколько аргументов в пользу чувственности, высказанных разными субъектами в связи с анализом кантовской теории.

Как известно, одним из первых критиков деонтологической этики Канта был Шиллер. Одобрив в целом предпринятое Кантом «исследование истины», он оценил его «представление найденной истины» как неудовлетворительное из-за того, что в нем разум и чувственность истолковывались как противоположные принципы. Аналитическому разделению этих способностей Шиллер противопоставил их синтез, исходя из следующего:

...нравственное совершенство человека проявляется как раз только в доле склонности в его моральных действиях. Ибо назначение человека состоит не в совершении отдельных нравственных действий, а в том, чтобы быть моральным существом. Не *добродетели*, а *добродетель* его закон, и добродетель есть не что иное, как склонность к долгу. Как бы ни противостояли друг другу поступки из склонности и поступки из долга в объективном смысле, субъективно это не так; и человек не только *может*, но и *должен* связывать желание и долг друг с другом; он *должен* подчиняться разуму с радостью [11, S. 200].

В качестве альтернативы кантовскому учению Шиллер разрабатывает концепцию о «прекрасной душе», которая гармонично сочетает в себе «чувственность и разум, долг и склонность» [11, S. 204]:

Прекрасной душой душу называют, когда нравственное чувство пронизывает все ощущения человека до *такой* степени, что можно без стеснения передать аффекту управление волей, не опасаясь, что он вступит в противоречие с ее решениями [11, S. 203].

Убежденность Шиллера в том, что чувственность следует рассматривать как «сотрудничающую партию» [11, S. 203] по отношению к разуму в размышлениях о нравственном назначении человека, разделяют сегодня

авторы этических теорий, критически относящиеся к рационалистическим подходам в обосновании морали и предлагающие в качестве универсального фундамента для нее вместо разума чувственность. Одни из современных авторов ссылаются при этом на исследования поведения животных, предоставляющие данные о наблюдаемой у них кооперации, альтруизме, эмпатии, заботе и т.д. Другие, придерживаясь эволюционного подхода к морали, видят ее исток в эмпатии, интерпретируемой как способность к сопереживанию и к вчувствованию, как «симпатизирующее мышление». По их мнению, без эмпатии, понимаемой как способность поставить себя на место другого, никакой разум не застрахован от жестокости.

Можно согласиться с представителями теорий, подчеркивающих значение чувственности для морали, в том, что уже чувственные мотивы могут выступать надежным регулятором поведения в сфере эмпирически доброго. Очевидно, что без участия чувственности моральное поведение сводилось бы к чисто механическому следованию алгоритмам практического разума. Можно представить дело так, что в каждой критической жизненной ситуации срабатывала бы программа «следуй категорическому императиву», которая пробегала бы все возможные решения и выбирала бы наиболее близкое к требованиям морального закона. При этом оптимизация правила проходила бы, естественно, без учета конкретных внешних обстоятельств (что могло бы повлечь за собой нежелательные следствия). В обычных жизненных ситуациях человек, обладающий нормальными чувственными задатками, как правило, не пользуется категорическим императивом, а действует на основании морального чувства, принятых в его социуме правил, усвоенных привычек и убеждений. Категорический императив может быть полезен в реальном мире или для моральной оценки собственных действий, или в ситуации неопределенности при выборе правила из нескольких альтернативных, или же как ориентир для тех, кому свойственен дефицит социальных инстинктов и эмоций.

Для Канта, который стремится дать обоснование морали<sup>3</sup> и видит в категорическом императиве как априорном требовании практического разума ядро морали, сенсуалистская точка зрения, разумеется, неприемлема. В этом отношении он является типичным представителем эпохи Просвещения с ее безграничной верой в разум. Если чувственность человека амбивалентна, то разум его мыслится здесь лишь позитивно. Согласно Канту, причина зла не может лежать «в испорченности устанавливающего моральные законы разума, как будто он в состоянии уничтожить в себе силу самого закона и отрицать его обязательность» [1, с. 284]. Он полагает:

...мыслить себя существом, действующим свободно и тем не менее избавленным от соответствующего такому существу закона (морального), значило бы мыслить причину, действующую без всякого закона (ведь определение по законам природы отпадает ввиду свободы), что само себе противоречит [1, с. 284].

Практический разум должен мыслиться, следовательно, только в его связи с доброй волей.

---

<sup>3</sup> Так, он пишет в «Основоположения к метафизике нравов» о том, что в практической философии «мы не ставим себе задачей выяснять основания того, что происходит», но «заботимся о выяснении законов того, что должно происходить, хотя бы никогда и не происходило, то есть о выяснении объективно-практических законов» [3, с. 161].

Доказательство этого Кант не приводит. Он сознательно отказывается от дедукции морального закона, хотя и называет его «фактом разума» [2, с. 391], который каждый человек способен познать *a priori*. Объективная реальность морального закона основывается не на правилах его вывода. Она проявляется в том, что этот закон сам обуславливает возможность дедукции причинности через свободу, конституирующую «некоторую сверхчувственную природу» [2, с. 391]. Под свободой «в позитивном смысле» здесь понимается самозаконодательство разума [2, с. 357]. Кант объясняет принцип свободного законодательства разума при помощи следующего мысленного эксперимента: при выборе руководства к действию человек должен спросить себя, может ли он хотеть следовать выбранному им правилу не однократно, а всегда, так, словно бы оно было природным законом, который он сам установил. Карл Ясперс комментирует это место таким образом: «Это означает, что я должен себя спросить о том, какой мир я создал бы своими действиями, если бы это было в моей власти» [12, S. 109].

Создание *нравственного* мира на основе принципа свободного законодательства разума возможно, однако, лишь при условии, что понятие свободы в применении к практическому разуму с необходимостью выступает как *свобода к добру*. Постулируя это положение, Кант делает уступку в пользу материального принципа. Это можно объяснить тем, что одного лишь формального категорического императива, требующего проверять правила на возможность их универсализации, недостаточно для обоснования нравственного общества. Ведь представления человека о социальном устройстве мира могут противоречить морали, находясь в полном соответствии с *формальным* требованием категорического императива. Можно, например, хотеть жить в мире с расовой сегрегацией или с геноцидом, согласно правилу «все, кто ... должны быть ...». Именно поэтому Кант уже в работе «Основоположения к метафизике нравов» (1785) дополнил формальную формулировку категорического императива материальной, выражающей самую сущность нравственности. Она заключается в требовании относиться к каждому человеку как к цели и никогда как к средству. Заметим, что, анализируя нравственное учение Канта, Л. М. Лопатин также видел «последний двигатель нравственности в безусловной цене личности, в бесконечном достоинстве всякого человека» [4, с. 73]. Он считал заслугой немецкого философа формулирование принципа о том, что «истинная нравственность начинается лишь там, где человек на человека всегда смотрит как на цель и никогда только как на средство для достижения иных посторонних, признанных высшими, целей» [5, с. 67].

Как известно, данная формулировка категорического императива получила название «запрета инструментализации» человека человеком. В «Критике практического разума» функцию содержательного (материального) наполнения категорического императива выполняет требование к разуму руководствоваться в поступках доброй волей. В сфере идеала, то есть в сфере логических оснований этики, не должно быть свободы ко злу; такая свобода существует лишь в реальном, эмпирическом мире. Можно предположить, что понятие свободы воли как свободы к добру, выступающее условием возможности морали, относится к понятию о разумном существе вообще, включая *понятие* «человек», тогда как понятие о свободе в смысле свободы выбора, называемой Кантом «произволом», отно-



сится к реальному человеческому индивидууму. Последний, правда, способен к моральному совершенствованию посредством «революции в образе мыслей» [1, с. 295] и может соответствовать назначению человека, то есть идеалу, несмотря на свои слабости.

#### Список литературы

1. Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Трактаты. СПб., 1996.
2. Кант И. Критика практического разума (1788) // Кант И. Сочинения на русском и немецком языках. М., 1994–2006. Т. 3, 1997.
3. Кант И. Основоположения к метафизике нравов (1785) // Там же.
4. Лопатин Л.М. Нравственное учение Канта // Вопросы философии и психологии. 1890. Кн. 4. С. 65–82.
5. Лопатин Л.М. Теоретические основы сознательной нравственной жизни // Вопросы философии и психологии. 1890. Кн. 5. С. 34–84.
6. Arendt H. Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik. München, 2006.
7. Dörflinger B. Kant über das Böse // M. Kugelstadt (Hg.). Kant-Lektionen. Zur Philosophie Kants und zu Aspekten ihrer Wirkungsgeschichte. Würzburg, 2008. S. 81–107.
8. Leibniz G.W. Die Theodizee. Hamburg, 1968.
9. Horn Ch. Anlagen zum Guten und Hang zum Bösen // O. Höffe (Hg.). Immanuel Kant. Die Religion innerhalb der Grenzen des bloßen Vernunft. Berlin, 2011. S. 43–70.
10. Schelling F. Über das Wesen der menschlichen Freiheit. Frankfurt am Main, 1975.
11. Schiller F. Über Anmut und Würde (1793) // Schiller F. Sämtliche Werke. Bd. 8 : Philosophische Schriften. Berlin, 2005. S. 168–224.
12. Jaspers K. Das radikal Böse bei Kant // Jaspers K. Rechenschaft und Ausblick. München, 1958.

#### Об авторе

Майя Евгеньевна Соболева — д-р филос. наук, приват-доцент Марбургского университета (Германия), soboleva@staff.uni-marburg.de

#### KANT ON EVIL IN THE HUMAN NATURE

M. Soboleva

*This article focuses on the analysis of the problem of evil in Kant's works. The author attempts at reconstructing the key stages of Kant's logic of ethics and, on this basis, reconstructs his idea of evil. Of special importance is the analysis and criticism of the anthropology-focused study of the sources of good and evil in the work Religion within the Boundaries of Mere Reason. The author sees the key to understanding Kant's approach to the problem of evil in the differentiation of the levels of the existing and the due in his theory.*

*The article has the following structure: first, the author emphasizes that, for Kant, evil is a practical moral phenomenon unlike, for example, metaphysically interpreted evil. It is shown that the problem of evil is closely connected to that of the nature or essence of a human being. The article presents an analysis of Kant's notion of human 'nature'. It is emphasized that Kant understands 'human nature' as mere "subjective grounds" of the exercise of freedom.*

*Further, the author analyses the factors determining the actions of humans as moral beings. First, the article addresses the "predispositions to the good", which describes a human being as a natural being, cultural being, and a personality. In this connection, different types of reason identified by Kant are stressed and the features of "pure practical reason" as a necessary condition of human morality are analysed.*

*Further, the article considers Kant's definition of evil as a deviation of rules regulating the actions of a human being from their principle of morality. The author analyses the factors underlying*

the “predisposition” to evil. It is emphasised that Kant measures wickedness not by deeds but solely by the way of thinking. The author discusses the question as to whether the intelligible good, i.e. the critical verification of rules regulating the actions against the categorical imperative, necessarily entail the empirically good. The conclusion is made that, in Kant’s works, the problem of evil is transferred from the empirical to noumenal sphere, from the real to intelligible world. Since Kant formulates the problem of evil in relation not to the empirical but the “intelligible character”, his solution proves to be idealistic.

The next step is an analysis of Kant’s notion of “radical evil” and its causes. Since Kant sees the source of radical evil in the wrong subordination of motives dictated by sensibility and reason when choosing rules for actions, which Kant calls the “reversal of incentives”, there arises the question as to the role of sensibility in justifying morals. It is emphasised that, on the one hand, sensibility – as well as reason – is a necessary element constructing the being of humans. In this context, it is interpreted as either ethically indifferent or even a “predisposition to the good”. On the other hand, he sees sensibility as a ground for “self-love” or striving for happiness despite the moral requirements. The author analyses the reasons behind Kant’s exclusion of sensibility as a possible ground for morals relating to its subjectivity. The negative effect of sensibility of human behaviour emphasised by Kant is critically analysed.

When choosing between subjective and material sensibility and objective and formal reason, Kant gives preference to reason as the ground for morals. In this function, reason should be necessarily interpreted as reason connected with good will. The consideration of this principle of Kant’s ethical theory concludes the article. The author makes an assumption that the creation of a moral world based on the principle of the free legislation of reason, which consists in that the criteria for the significance of provisions of such legislation is the possibility of transforming them into a universal law, is possible only under the condition that the notion of freedom as relating to practical reason is necessarily understood as freedom aimed at the good. In the sphere of the ideal, i.e. the sphere of logical bases of ethics, there should be no freedom aimed at evil; such freedom exists only in the real, empirical world. One can assume that the notion of freedom of will as freedom aimed at the good, being a condition for the possibility of morals, relates to the notion of a sentient being in general, including the notion of ‘human being’, whereas the notion of freedom as freedom of choice relates to a real human individual. However, the latter is capable of moral improvement through a “revolution in the disposition” and can correspond to the human determination – the ideal – despite one’s weaknesses.

**Key words:** evil, good, moral law, categorical imperative, human nature, sensibility, reason, freedom of will.

### References

1. Kant, I. 1996, *Religija v predelah tol'ko razuma* [Religion within the Limits of Reason Alone]. In: Kant, I. *Traktaty* [Treatises], Saint Petersburg, Nauka.
2. Kant, I. 1997, *Kritika praktičeskogo razuma (1788)* [Critique of Practical Reason (1788)]. In: Kant, I. *Sočinenija na ruskom i nemeckom jazykah* [Works by Russian and German], Moscow, Kami, Moskovskij filozofskij fond, Nauka, 1994–2006. T. 3.
3. Kant, I. 1997, *Osnovopolozhenija k metafizike nravov (1785)* [Basic principle to the metaphysics of morals (1785)]. In: Kant, I. *Sočinenija na ruskom i nemeckom jazykah* [Works by Russian and German], Moscow, Kami, Moskovskij filozofskij fond, Nauka, 1994–2006, T. 3.
4. Lopatin, L.M. 1890, *Nravstvennoe učenje Kanta* [Theoretical basis of conscious moral life] In: *Voprosy filosofii i psihologii* [Problems of Philosophy and Psychology], God pervyj, Kn. 4, S. 65–82.
5. Lopatin, L.M. 1890, *Teoreticheskie osnovy soznatel'noj nravstvennoj žizni* In: *Voprosy filosofii i psihologii* [Problems of Philosophy and Psychology], God vtoroj, Kn. 5, S. 34–84.
6. Arendt, H. 2006, *Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik*. München, Piper Verlag.
7. Dörflinger, B. 2008, *Kant über das Böse*. In: Manfred Kugelstadt. (Hg.) *Kant-Lektionen. Zur Philosophie Kants und zu Aspekten ihrer Wirkungsgeschichte*, Würzburg, Königshausen & Neumann, S. 81–107.
8. Leibniz, G.W. 1968, *Die Theodizee*, Hamburg, Meiner Verlag.

9. Horn, Ch. 2011, Anlagen zum Guten und Hang zum Bösen. In: Otfried Höffe (Hg.) *Immanuel Kant. Die Religion innerhalb der Grenzen des bloßen Vernunft*. Berlin, Akademie Verlag, S. 43–70.

10. Schelling, F. 1975. *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.

11. Schiller, F. 2005. Über Anmut und Würde (1793). In: Friedrich Schiller, *Sämtliche Werke, Band 8, Philosophische Schriften*, Berlin, Aufbau Verlag, S. 168–224.

12. Jaspers, K. 1958. Das radikal Böse bei Kant. In: Jaspers, K. *Rechenschaft und Ausblick*, München, Piper Verlag.

#### **About the author**

*Prof. Maja Soboleva*, Privatdozent, University of Marburg, soboleva@staff.uni-marburg.de, Biegenstraße 10 / 12, 35037 Marburg.

ЛЕГИТИМАЦИЯ  
И КРИТИКА НАСИЛИЯ  
В МЕЖДУНАРОДНОМ  
ПРАВЕ.  
ПОЛИТОЛОГИЧЕСКАЯ  
ПЕРСПЕКТИВА

Л. Брок\*

Рассматривается взаимосвязь истории войн с развитием международного права, в частности не предусмотренная в мировом проекте И. Канта возможность правового оправдания самовольного применения силы. Особое внимание уделяется противоречию между защитой прав человека и запретом на интервенцию, которое впервые явно сформулировано в мирном проекте Канта и осталось в нем не вполне разрешенным. Проводится анализ попыток преодолеть это противоречие в истории современного международного права и в его критике.

**Ключевые слова:** право на мир, гражданская война, гуманитарная интервенция, ООН, суверенитет, ответственность по защите.

С середины XIX столетия до конца Второй мировой войны происходила значительная трансформация международного права: в отличие от его классической версии, в Уставе ООН на первом плане стоит не регулирование войны, а сохранение мира. Можно усмотреть в этом воплощение сформулированного Кантом категорического императива международной политики. Но, разумеется, дело обстоит не так просто.

Основная причина перехода от права на войну (*Kriegsrecht*) к праву на мир (*Friedensrecht*) – всё более растущее ограничение некогда востребованного права государств вести войну на свое усмотрение (*liberum ius ad bellum*). Устав ООН объявляет всеобщий запрет на применение силы (ст. 2, п. 4), поддержанный разработкой системы коллективного обеспечения мира (гл. VI, VII и VIII Устава). Согласно положениям, закрепленным в этих главах, сила может применяться только для сохранения мира. Ее применение

\* Институт политических наук (II), Гёте университет Сенкенберганлаге 31, 60325 Франкфурт-на-Майне

Поступила в редакцию 10.06.2012 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2013-4-3

© Брок Л., 2013

© Зильбер А.С., перевод, 2013

должно следовать правилам гл. VII Устава и требует одобрения Советом Безопасности ООН. Отдельные государства или группы государств могут самостоятельно идти на силовые меры только в случае, если сами подверглись нападению, и лишь до тех пор, пока Совбез со своей стороны не примет надлежащие меры по восстановлению мира. Эти постановления достаточно ясны и однозначны. Однако даже после принятия Устава снова и снова происходило самовольное применение силы отдельными государствами и группами государств. И масштабы происходящего стали таковы, что некоторые теоретики международного права говорят о «пустустановной парадигме помощи самому себе» [1, р. 328], то есть о замене запрета на применение силы мнимым обычным правом, которое состоит якобы в дозволении осуществлять в крайних случаях собственные правовые принципы самовольно и своими силами (критический разбор этого см. в [5]).

С прекращением противостояния Востока и Запада вопрос одностороннего применения силы стал еще более значимым, поскольку после 1990-х, с одной стороны, глобальное соглашение о правах человека получило более широкую поддержку, с другой — были многочисленные войны и конфликты, повлекшие серьезные нарушения данных прав. При оценке этого, прежде всего со стороны либеральной демократии, наблюдались попытки доказать, что здесь мы имеем дело с «новым типом войн», на которые международное сообщество должно реагировать по новым правилам [14; 15; 18; 22]. Если следовать логике этого рассуждения о «новых войнах», получается, что отдельные государства и их группы в случае необходимости трактуют право по-своему и в одностороннем порядке могут (и должны) применять силу, пока не существует новых правил и Совбез не способен действовать по старым. Это в высшей степени сомнительно, поскольку подкрепляет авторитет действующих правил международного права (запрет насилиия, коллективное поддержание мира). Складывается впечатление, что любая попытка ограничить право на войну на международном уровне создает лишь новые возможности оправдать применение силы. Так ли это? Имеет ли вообще смысл с этой позиции вести речь о трансформации международного права?

Ниже я покажу, что для данного тезиса есть серьезные основания. Я не утверждаю тем самым, что вопрос об одностороннем применении силы будет терять актуальность. Всегда найдутся такие государства, пытающиеся при необходимости осуществлять созданное ими право силовыми методами. Однако нормативные рамки, в которых ведется спор о применении силы, меняются, и вместе с этим изменением растут издержки односторонних силовых мер на внутриаполитическом и международном уровнях.

### 1. От права на войну к праву на мир

Как известно, Иммануил Кант назвал теоретиков классического международного права (Гроция, Пуффендорфа, Ваттеля) «плохими утешителями», на чьи учения «всё еще простодушно ссылаются для оправдания военного нападения» и чьи аргументы еще ни разу не «побудили какое-либо государство отказаться от своих замыслов» [AA, VIII, S. 355]. Эта ирония направлена против безудержного распространения использования тех оснований, которыми уже во времена Канта оправдывали войну. Кант хотел положить конец такой оправдательной практике. И применил следующий аргумент: эта практика следует логике естественного состояния, которое нужно преодолеть средствами позитивного права [9, S. 151]. После Канта на

этом пути были сделаны значительные успехи. Так, европейское международное право сперва перешло от учения о справедливой войне к нейтральному воздержанию от права на войну, на которое государства продолжали претендовать. В конце XIX столетия международное право начало отказываться от этого нейтралитета и действовать в направлении ограничения своеволия отдельного государства [3, S. 646]. Последующее развитие в первой половине XX в. вплоть до всеобщего запрета на применение силы в Уставе ООН, как известно, проходило не линейно, а стало результатом двух мировых войн. Переход от международного права на войну к праву на мир, таким образом, столь же тесно связан с историей войн, как и вся история международного права. В этом легко увидеть аргумент для скепсиса, с которым к правовому проекту Канта отнесся Л.Н. Толстой [16]. Тем не менее всеобщий запрет на применение силы в Уставе ООН можно интерпретировать как попытку — в соответствии с планом Канта — положить конец бесконечному оправданию войн. В связи с этим изменились нормативные рамки референции не только для *оправдания* насилия, но и для его *критики*, что имеет ключевое значение для способа функционирования международного права, по меньшей мере если понимать эту область как политический дискурс о праве.

Поворотный пункт в переходе от международного права на войну к праву на мир обозначен двумя Гаагскими конференциями — 1899 и 1907 гг. Хотя прежде всего эти конференции внесли дифференциацию в право *на* войне, *ius in bello* (Гаагское право). Но в контексте первого международного движения за мир, сформировавшегося в Европе и США, обе эти конференции дали толчок тому далеко идущему развитию, которое обрело конкретную форму в Лиге Наций, в пакте Бриана — Келлога и, наконец, в Уставе ООН. Этот результат заслуживает уважения.

Согласно ст. 2, п. 4 Устава ООН, государства-члены Организации обязываются отказаться

в своих внешних сношениях от применения силы и от любой угрозы, которая направлена против территориальной целостности или политической независимости другого государства, или иным образом несовместима с целями Организации Объединенных Наций.

Однако поскольку невозможно просто запретить применение силы без введения компенсирующих правил, развитые до этого идеи и концепции Гаагских мирных конференций и Лиги Наций были подхвачены и выстроены в систему мирного урегулирования конфликтов и коллективного обеспечения мира (гл. VI и VII Устава). Право на самооборону, согласно ст. 51, подчинено этой системе. Хотя ст. 51 сообщает о «естественном праве» на самооборону, она связывает применение этого права с жесткими условиями. Оно действует только тогда, когда произошло вооруженное нападение, и, как уже вкратце упомянуто выше, апеллировать к этому праву можно лишь до тех пор, пока Совет Безопасности не примет надлежащие меры по восстановлению мира. Из положения ст. 51 в системе Устава следует, что она не направлена на установление противовеса для коллективного обеспечения мира — напротив, самооборона является шагом к этому обеспечению. В некотором смысле это положение можно сравнить с внутригосударственным правом на необходимую оборону или чрезвычайную помощь. Это право не следует понимать и применять так, чтобы оно временно отменяло государственную монополию на применение силы и тем самым подрывало всеобъемлющий правопорядок. Необходимая оборона и чрезвычайная помощь должны, напротив, поддерживать этот правопорядок.

док в тех крайних ситуациях, когда государство не может действовать обычным образом. Поэтому можно исходить из того, что Устав ООН не оставляет лазеек для самовольного применения силы [24, р. 73].

Миротворческие правила Устава подкреплены соответствующими резолюциями Совета Безопасности и Генеральной Ассамблеи ООН и заново утверждены решениями всемирной встречи на высшем уровне в 2005 г. Международный суд вдобавок вынес заключение о том, что ограничительную интерпретацию права на самооборону следует относить к обычному международному праву [7, п. 230–246]. В этом смысле всеобщий запрет на применение силы как базовая норма системы ООН по коллективному обеспечению мира выступает непосредственно действующим правом (*ius cogens*). Оно распространяется на все государства независимо от того, являются ли они членами ООН и участниками пакта Бриана – Келлога, и, соответственно, действует без исключений для всех государств (*erga omnes*). Наряду с этим данное решение Международного суда указывает на то, что применение этой нормы подлежит судебной проверке, хотя по итогам такой проверки суд не вправе накладывать какие-либо санкции. Однако вместе с работой трибуналов по военным преступлениям в Нюрнберге и Токио, а также с созданием специальных трибуналов по бывшей Югославии и Сьерра-Леоне и, наконец, с учреждением Международного уголовного суда формируется международное уголовное право, по которому можно привлекать к ответственности отдельных лиц за их поведение в коллективных столкновениях. Эта «субъективация» государственных действий открывает новые перспективы в осуществлении права на международном уровне.

## 2. Право как ресурс для оправдания насилия

Связь пережитых войн с развитием международного права порождает вопрос: не предлагает ли международное право скорее протокол насилия, чем действенные шаги по его сдерживанию? Эта проблематика рассматривается ниже на примере запрета интервенции.

Запрет интервенции относится к базовым нормам Устава ООН (ст. 2, п. 7). Свою историческую значимость он получил прежде всего после постколониальных столкновений между Западом и Востоком, Севером и Югом. Во взаимосвязи Севера и Юга ему можно приписать эмансипирующую функцию, а в отношениях с Востоком – функцию сохранения мира. Между тем среди качеств новых политических элит Юга за претензией на эмансипацию во многих случаях скрывается склонность превращать освобождение и самоопределение (по возможности без больших издержек) в систему самообогащения. И в условиях конфликта Восток-Запад это служило легитимацией практики интервенций, которая защищала друг от друга определенные пространства гегемонии (в полном согласии с чаяниями Карла Шмитта). Хотя США при основании Организации американских государств одобрили запрет на интервенцию в его особенно далеко идущей форме, именно это дало им возможность преподнести свое вмешательство во внутрисоюзные конфликты в Латинской Америке и в Карибском регионе как отражение вторжения интернационального коммунизма. Сходным образом обстояло дело с гегемониальной политикой Советского Союза в «мировой системе социализма», вторжения в которую оправдывались как защита от западного вмешательства и диверсий (доктрина Брежнева).

С прекращением противостояния Востока и Запада эта парадоксальная форма интервенционной политики, основанная на запрете интервенции, лишилась своей почвы. На смену ей на передний план в дискуссиях об интервенции вышла напряженность между прогрессирующей дифференциацией прав человека и претензиями государств на суверенитет — в виде вопроса о «гуманитарной интервенции». Томас Франк и Нигель Родли в начале 1970-х гг. выдвинули тезис о том, что «в теории» никто не способен опровергнуть аргументы в пользу гуманитарной интервенции, но на практике интервенции всегда служили еще и собственным интересам интервентов, а поэтому их следует оценивать и как нарушение запрета на применение силы [13, р. 278–279]. Поводом для этих выводов была гражданская война за отделение Восточного Пакистана от Западного. В эту войну вмешались индийцы. В числе прочих они привели аргумент, что так они защищают права человека и право на самоопределение. Франк и Родли тогда написали об этом:

(1) что одностороннее использование силы остается и должно оставаться под запретом, за исключением случаев самообороны против совершенного нападения, и что (2) хотя в ситуации с Бангладеш имеются важные смягчающие факторы, которые оправдывают поддержку со стороны Индии, эта ситуация все же не создает основу для определенного, осуществимого или желательного нового положения в законе, которое бы допускало некоторые виды односторонних военных вмешательств [13, р. 276].

Но это отнюдь не стало последней точкой в теме «гуманитарной интервенции». В конце 1980-х Фернандо Тесон (Fernando Tesson) внес новый аргумент в дискуссии: ст. 2, п. 4 Устава ООН запрещает лишь такое насилие, пишет он, которое несовместимо с целями Устава. Поскольку защита прав человека — цель Устава, применение силы (одностороннее) для этой цели допустимо [28]. После холодной войны такие прения о защите прав человека, в крайних случаях и военной, приобрели новую динамику. Они нашли выражение в проектах нормативной гармонизации защиты прав человека и запрета на применение силы. Имеются в виду: «воскрешение» учения о справедливой войне, продвижение концепта «благонадежного мирового гражданства» (*good international citizenship*) и новое определение суверенитета как ответственности.

(1) Воскрешение учения о справедливой войне должно было дать критерии допустимости коллективного применения силы на международном уровне. Оно не было направлено на то, чтобы подтвердить положение Совета Безопасности как единственной инстанции, правомочной принимать решения. Напротив, смысл обращения к этому (исторически изжившему себя) учению состоял именно в том, чтобы преподнести силовые меры как выполнение третьей стороной тех действий, организация которых предписана Совбезу [20]. (2) Базовое допущение, лежащее в основе концепции «благонадежного мирового гражданства», состоит в том, чтобы на мировом уровне было построено или строилось нормативно интегрированное «международное сообщество», в котором отдельные государства или группы государств могли бы выступать как защитники материальных норм, конститутивных для этого сообщества. Таким образом, эта «солидаристская» линия «Английской школы» включала и допустимость самостоятельного применения военной силы для защиты людей в конфликтах [29]. (3) В этой связи важнейшим проектом, сохранившим свое значение, является вклю-



чение ответственности в понятие суверенитета. Произошло это, главным образом, с подачи тогдашнего Генерального секретаря ООН Бутроса Бутрос-Гали и его суданского советника Франсиса Денга. Бризантность<sup>1</sup> этого проекта состояла в том, что он мог быть использован и для интервенционистской политики, которая уже не была обязана ссылаться на исключения из правила невмешательства или на конфликт целей в Уставе ООН, а могла позиционироваться напрямую как соблюдение гарантии суверенитета отдельного государства, направленное против его подрыва изнутри [17, р. 13]. Дополнительный аргумент от Райсмана [25]: понятие суверенитета с либеральной точки зрения относится к правам народа. В этом отношении гуманитарная интервенция и осуществление права на демократию не нарушают народный суверенитет, а напротив, служат его восполнению посредством помощи извне.

### 3. О срастании легитимации насилия с его критикой

В связи с вышеупомянутым Кант пишет:

При всей порочности человеческой природы, которая в неприкрытом виде проявляется в свободных отношениях между народами... все же удивительно, что слово «право» еще не изгнано полностью из военной политики как педантичное... [AA, VIII, 355].

Причина того, что политики упорно продолжают ссылаться на право, — очевидна. Любой политический деятель вынужден искать себе оправдание (даже если он на основании своей власти ошибочно верит, будто способен быть выше любых стандартов) [11]. Международное право в этом смысле предоставляет арену для самых современных оправдательных практик международной политики, потому что любая попытка определить условия допустимого насилия, чтобы ограничить произвольное применение силы, может быть использована как нормативный ресурс для оправдания насилия и таким образом внесет лепту в расширение применения насилия, поскольку любое правило для своего применения нуждается в интерпретации и тем самым создает возможность узаконить исключение из него.

Этот обзор все же не отдаст нас с неизбежностью во власть Карла Шмитта, который, как известно, не был дружески настроен по отношению к Лиге Наций и пакту Бриана-Келлога. Ему, вслед за доктриной Монро, виделся «порядок больших пространств», каждое из которых строится вокруг гегемонии определенного государства и предоставляет гегемону свободу действий в своем пространстве [26]. Впоследствии на практике — в противоположность этому взгляду — исходили из того, что использование права в качестве ресурса легитимации всегда означает, что это право согласовано и признано (Affirmation). Так, практика легитимации укрепляет возможности собственной критики (или раздувания скандалов), которая затем оказывает обратное воздействие на политический процесс. Все это вовсе не обязательно вращается по кругу; речь идет скорее о борьбе за право, поддерживаемой как узкими интересами, так и нормативными кодексами, и в этой борьбе они смешиваются. Это взаимопроникновение узких интересов и нормативных кодексов (сегодня в том числе и на основе религии) нигде не обнаруживается столь явно, как в борьбе за ограничение сво-

---

<sup>1</sup> Взрывоопасность. — Примеч. перев.

боды государств в военных действиях. С одной стороны, здесь идет речь о функциональных взаимосвязях (ограничение и сохранение свободы действий в личных интересах), с другой — о нормативной динамике (правовое самоограничение и подчинение внешнему влиянию в виде повсеместно действующего права).

С этих позиций международное право само выступает участником сражений, которые оно призвано регулировать и (для цивилизации международных отношений) трансцендировать. Это обнаруживается в нескончаемых попытках преодолеть противоречие между защитой прав человека и запретом на интервенцию с помощью концепции «ответственность по защите» (*Responsibility to Protect*, сокр. *R2P* — англ.). Международная комиссия по интервенции и государственному суверенитету (ICISS) пыталась разрешить это противоречие путем дифференциации возможностей действия. С одной стороны, она разработала структуру юрисдикции, в которой отдельному государству отводилось место в лучшем случае четвертой инстанции (после уровней Совета Безопасности, Генеральной Ассамблеи ООН, региональных организаций), что исключало вероятность односторонней интервенции. С другой стороны, проблема вооруженной интервенции была релятивирована тем, что ответственность по защите разделили на «обязанность предотвращать», «реагировать» и «восстанавливать»<sup>2</sup> [17].

Саммит ООН 2005 г. принял этот проект, но модифицировал его. Мера по снятию напряженности между защитой прав человека и сохранением мира в этом случае состояла в том, чтобы ограничить ответственность по защите от четырех видов преступлений (защита от геноцида, этнических чисток, военных преступлений и преступлений против человечности) и смягчить интервенционную проблематику следующими тремя особенностями этой ответственности. Во-первых, она лежит на любом правительстве (это подчеркивается сильнее, чем в предложениях ICISS). Во-вторых, международное сообщество должно поддерживать в первую очередь конкретные правительства в выполнении их обязательств. В-третьих, международное сообщество выступает в лице Совета Безопасности, если какое-либо правительство не способно или не желает исполнять свои обязательства. Несмотря на этот пересмотр роли Совета Безопасности как компетентной инстанции, концепция *R2P* в редакции 2005 года все еще вызывала недоверие тех государств, которые она потенциально затрагивала. И очевидно, вполне справедливо. Потому что по-прежнему оставалась возможность понять резолюцию 2005 г. как усиление ответственности по защите, которое именно поэтому подтверждает допустимость односторонних действий в том случае, если Совет Безопасности оказывается неспособным принять меры. В этом смысле высказывалась Алисия Беннон (Alicia Bannon). На ее взгляд, единственное упоминание о Совете Безопасности представляло собой лишь ссылку на преференцию саммита, а не обязательное правовое условие для вмешательства с целью защиты людей от чрезмерного насилия [2].

Но даже если достаточно могущественные государства будут строго придерживаться постановлений Совбеза, останется проблемой то, что Совбез не располагает собственными вооруженными силами, поэтому сохранится обычная практика, применяемая со времен войны в Персидском заливе: предоставлять государствам-членам право на реализацию тех мер, которые они считают уместными. Одно из возможных последствий этой практики делегирования в том, что меры по коллективному обеспечению

---

<sup>2</sup> Англ. *responsibility to prevent, to react, to rebuild*.

мира превращаются в войну отдельных государств. Это еще раз показала интервенция в Ливию, которая была задумана именно как мера коллективного обеспечения мира, но реализована как полностью самостоятельная операция стран НАТО.

Другой, более глубокий спорный вопрос касается соотношения суверенитета и ответственности по защите. Как уже упоминалось, понятие народного суверенитета используется некоторыми сторонниками гуманитарной интервенции для ее оправдания. При этом подходе защита народа от недопустимого насилия одновременно служит защите суверенитета (Reisman, 2000). Согласно противоположному доводу стороннее вмешательство в отношения государства с обществом как раз ставит народный суверенитет под вопрос. Самоопределение — с этой позиции — переходит в зависимость (Fremdbestimmung), если оно становится объектом внешних интересов [8; 22].

#### 4. Выводы

Итак, ограждает право от насилия или узаконивает его? В первую очередь, право предоставляет базовые рамки для борьбы за оправдание насилия. При этом оно служит и как ресурс его легитимации, и как основа его критики. Важно здесь то, что любое применение силы нуждается в оправдании. Следовательно, тот, кто применяет силу, зависит от оправдания больше, чем тот, кто избегает этого. Развитие «оправдательных отношений» [11] на международном уровне прошло как переход от права на войну к праву на мир, зафиксированный в Уставе ООН и подтвержденный практикой международных судов. Так что выводы о прогрессе международного права не опровергаются практикой применения силы. И в этом отношении можно ответить на вопрос, поставленный в начале статьи, исходя из того, что, безусловно, есть достаточные основания говорить о трансформации международного права. Но в контексте новых дискурсов о войне сейчас появился вопрос о том, не назревает ли его новая трансформация: от сохранения мира к осуществлению общественных запросов (entitlements). «Субъективация» частей международного права, то есть наделение личности и малых групп личностей (Lebensgemeinschaften) статусом субъектов международного права [10], указывает именно на данное направление. В этом смысле Совет Безопасности уже рутинно требует защищать мирных жителей в санкционированных им миротворческих миссиях. Правда, делает он это со ссылкой на гуманитарное международное право, которое применяется в рамках миротворческих миссий по соглашению с соответствующим конкретным правительством. Совет Безопасности не спешит менять обоснование принудительных мер с угрозы международному миру (ст. 39 Устава ООН) на защиту людей в конфликтах согласно гл. VII Устава. Эту нерешительность необязательно толковать как слабость системы ООН. Она отражает, с одной стороны, противоречивый опыт прошедших двадцати лет практики насильственных интервенций, а с другой — понимание того, что государства постоянно стремятся использовать международное право, чтобы продолжать составление «тайного плана», а именно отстаивать свою свободу военных действий [4, S. 69].

## Список литературы

1. *Arendt An.C., Beck R.J.* International Law and the Recourse to Force: A Shift in Paradigms // *International Law. Classical and Contemporary Readings* / Eds. Ch. Ku, P.F. Diehl. Boulder ; L., 1998. P. 327–351.
2. *Bannon Al.* Comment: The Responsibility to Protect: The UN World Summit and the Question of Unilateralism // *The Yale Law Journal*. 2006. №115. P. 1157–1164.
3. *Bothe M.* Friedenssicherung und Kriegsrecht: Das rechtliche Verbot von Gewalt // *Völkerrecht* / Hrsgs. M. Bothe, G.W. Vitzhum. Berlin, 2010. S. 639–740.
4. *Bothe M.* An den Grenzen der Steuerungsfähigkeit des Rechts: Kann und soll es militärischer Gewalt Schranken setzen? // *Frieden durch Recht?* / Hrsgs. P. Becker [et al.]. Berlin, 2010. S. 63–70.
5. *Brock L.* The Use of Force by Democracies in the Post-Cold War Era. From Collective Action Back to Pre-Charter Self Defense? // *Redefining Sovereignty. The Use of Force after the End of the Cold War: New Options, Lawful and Legitimate?* / Eds. M. Bothe [et al.] Ardsley ; N. Y., 2005. P. 21–52.
6. *Brock L.* Frieden durch Recht // *Frieden durch Recht?* / Hrsgs. P. Becker [et al.]. Berlin, 2010. S. 15–34.
7. *Case Concerning Military and Paramilitary Activities in and Against Nicaragua.* International Court Of Justice, Application instituting proceedings filed in the Registry of the Court on 9 April 1984. URL: [www.icj-cij.org/docket/files/70/9615.pdf](http://www.icj-cij.org/docket/files/70/9615.pdf) (дата обращения: 28.08.2012).
8. *Cunliffe Ph.* A Dangerous Duty: Power, Paternalism and the Global, Duty of Care' // *Critical Perspectives on the Responsibility to Protect* / Eds. Ph. Cunliffe. L. ; N. Y., 2011. P. 51–70.
9. *Eberl O., Niesen P.* Immanuel Kant. Zum ewigen Frieden und Auszüge aus der Rechtslehre. Kommentare. Frankfurt ; Berlin, 2011.
10. *Fischer-Lescano A., Hanschmann F.* Subjektive Rechte und völkerrechtliches Gewaltverbot // *Frieden durch Recht?* / Hrsgs. P. Becker [et al.]. Berlin, 2010. S. 182–221.
11. *Forst R.* Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse. Berlin, 2011.
12. *Franck T.* The Emerging Right to Democratic Governance // *American Journal of International Law*. 1992. №86:1. P. 46–91.
13. *Franck T., Rodley N. S.* After Bangladesh: The Law of Humanitarian Intervention by Military Force // *American Journal of International Law*. 1973. №67:2. S. 275–305.
14. *Geis A.* Den Krieg überdenken. Kriegsbegriffe und Kriegstheorien in der Kontroverse // *Den Krieg überdenken* / Hrsg. A. Geis. Baden-Baden, 2006. S. 9–43.
15. *Kaldor M.* New and Old Wars: Organized Violence in a Global Age. Cambridge, 1999.
16. *Krouglov A.N.* Das Problem des Friedens bei I. Kant und L. N. Tolstoj // *War and Peace: the Role of Sciences and Arts* / Eds. S. Nour, O. Remaud. Berlin, 2010. S. 257–264.
17. *ICISS (International Commission on Intervention and State Sovereignty).* The Responsibility to Protect. Ottawa, 2001.
18. *Knöbl W., Schmidt G.* (Hrsgs.). Die Gegenwart des Krieges. Frankfurt, 2000.
19. *Liste Ph.* Völkerrecht-Sprechen. Die Konstruktion demokratischer Völkerrechtspolitik in den USA und der Bundesrepublik Deutschland. Baden, 2011.
20. *Mayer P.* War der Krieg der NATO gegen Jugoslawien moralisch gerechtfertigt? // *Zeitschrift für International Beziehungen*. 1999. №6:2. S. 287–321.
21. *Maus I.* Verfassung oder Vertrag? Zur Verrechtlichung globaler Politik // Hrsgs. B. Herborth, P. Niesen. Anarchie der kommunikativen Freiheit. Jürgen Habermas und die Theorie der internationalen Politik. Frankfurt, 2008. S. 350–382.
22. *Maus I.* Über Volkssouveränität. Elemente einer Demokratietheorie. Berlin, 2011.
23. *Münkler H.* Die neuen Kriege. Reinbek, 2002.
24. *O'Connell M. E.* Responsibility to Peace. A Critique of R2P // *Critical Perspectives on the Responsibility to Protect* / Ed. Ph. Cunliffe. L. ; N. Y., 2011. P. 71–83.
25. *Reisman W.M.* Sovereignty and Human Rights in Contemporary International Law // *Democratic Governance and International Law* / Eds. G. H. Fox, B. R. Roth. Cambridge, 2000. P. 239–258.

26. Schmitt C. USA und die völkerrechtlichen Formen des modernen Imperialismus // Schmitt C. Frieden oder Pazifismus? Arbeiten zum Völkerrecht und zur internationalen Politik 1924–1978 / Hrsg. G. Maschke. Berlin, 2005. S. 249–377.

27. Schneider P. Frieden durch Recht. Von der Einhegung des Krieges zur gewaltfreien Konfliktbeilegung // Frieden durch Recht / Hrsgs. P. Schneider [et al.]. Baden-Baden, 2003. S. 27–55.

28. Tesson F. Humanitarian Intervention. An Inquiry into Law and Morality. N.Y., 1988.

29. Wheeler N. Saving Strangers. Humanitarian Intervention and International Society. Oxford, 2000.

### Об авторе

Лотар Брок — проф. Института политических наук Франкфуртского университета им. И. В. Гёте, brock@hsfk.de

### О переводчике

Андрей Сергеевич Зильбер — ст. преп. кафедры философии и культурологии Калининградского государственного технического университета, a-zilb@ya.ru

## THE LEGITIMATION AND CRITICISM OF VIOLENCE IN INTERNATIONAL LAW. A POLITICAL SCIENCE PERSPECTIVE

L. Brock

*This article considers the practice of justification of arbitrary use of force, which poses a paradox and was not foreseen in Kant's peace project. It is paradoxical because modern international law – unlike classical law – is aimed not at regulating wars but maintaining peace. However, the UN Charter provides for the right to self-defence before the collective resolution is adopted. Despite rather strict legal restrictions and international court procedures, cases of abuse of this right occur on a frightening scale. A considerable threat is posed by that it is 'indirect' self-defence manifested in interventions, be it 'humanitarian' interventions to protect a diaspora (human rights) or the fight for the sphere of influence (in the name of sovereignty) well-known since the Cold War. Thus, both variants considered by Kant proved to be vulnerable; the ambiguities, which were almost unnoticeable in his ban on intervention, have come to the fore. An attempt was made to justify humanitarian intervention through the ban to use force for the purposes contradicting the goals of the UN Charter, whereas human rights protection is one of them. Thus, any formulation of conditions for admissible violence can be used for its justification, since exceptions come hand in hand with rules. This article considers the advantages and disadvantages of the concept of "responsibility to protect", which proves to be dominant today. The author also poses the question about the transition to a new focus of international law – from maintaining peace to meeting social requirements.*

**Key words:** right to peace, civil war, humanitarian intervention, UN, sovereignty, responsibility to protect.

### References

1. Arend, A. C., Beck, R. J. 1998, International Law and the Recourse to Force: A Shift in Paradigms. In: Ku, Ch., Diehl, P. P. F. (Hrsgs) *International Law. Classical and Contemporary Readings*, London, Lynne Rienner, p. 327–351.

2. Bannon, A. 2006, Comment: The Responsibility to Protect: The UN World Summit and the Question of Unilateralism, *The Yale Law Journal*, no. 115, p. 1157–1164.

3. Bothe, M. 2010, Friedenssicherung und Kriegsrecht: Das rechtliche Verbot von Gewalt. In: Bothe, M., Vitzhum, W. (Hrsgs) *Völkerrecht*, Berlin, de Gruyter Recht, S. 639–740.
4. (a) Bothe, M. 2010, An den Grenzen der Steuerungsfähigkeit des Rechts: Kann und soll es militärischer Gewalt Schranken setzen? In: Becker, P., Braun, R., Deiseroth, D. (Hrsgs) *Frieden durch Recht?* Berlin, Berliner Wissenschaftsverlag, S. 63–70.
5. Brock, L. 2005, The Use of Force by Democracies in the Post-Cold War Era. From Collective Action Back to Pre-Charter Self Defense? In: Bothe, M., O'Connell, M.E., Ronzitti, N. (Hrsgs) *Redefining Sovereignty. The Use of Force after the End of the Cold War: New Options, Lawful and Legitimate?* Ardsley/New York: Transnational Publishers, p. 21–52.
6. Brock, L. 2010, Frieden durch Recht In: Becker, P., Braun, R., Deiseroth, D. (Hrsgs) *Frieden durch Recht?* Berlin, Berliner Wissenschaftsverlag, S. 15–34.
7. *Case Concerning Military and Paramilitary Activities in and Against Nicaragua. International Court Of Justice, Application instituting proceedings filed in the Registry of the Court on 9 April 1984*, available at: [www.icj-cij.org/docket/files/70/9615.pdf](http://www.icj-cij.org/docket/files/70/9615.pdf) (accessed 28 August 2012).
8. Cunliffe, Ph. 2011, A Dangerous Duty: Power, Paternalism and the Global 'Duty of Care'. In: *Critical Perspectives on the Responsibility to Protect*, London/New York, Routledge, p. 51–70.
9. Eberl, O., Niesen, P. 2011, *Immanuel Kant. Zum ewigen Frieden und Auszüge aus der Rechtslehre. Kommentare*, Frankfurt, Berlin: Suhrkamp.
10. Fischer-Lescano, A., Hanschmann, F. 2010, Subjektive Rechte und völkerrechtliches Gewaltverbot. In: Becker, P., Braun, R., Deiseroth, D. (Hrsgs) Berlin, Berliner Wissenschaftsverlag, S. 182–221.
11. Forst, R. 2011, *Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse*, Berlin, Suhrkamp.
12. Franck, Thomas. 1992. The Emerging Right to Democratic Governance. In: *American Journal of International Law* 86:1 (1992). P. 46–91.
13. Franck, T., Rodley, N. S. 1973, After Bangladesh. The Law of Humanitarian Intervention by Military Force, *American Journal of International Law*, Vol. 67, no. 2, p. 275–305.
14. Geis, A. 2006, Den Krieg überdenken. Kriegsbegriffe und Kriegstheorien in der Kontroverse. In: *Den Krieg überdenken*, Baden-Baden, Nomos, p. 9–43.
15. Kaldor, M. 1999, *New and Old Wars: Organized Violence in a Global Age*. Cambridge, Polity Press.
16. Krouglov, A.N. 2010, Das Problem des Friedens bei I. Kant und L. N. Tolstoj. In: Nour, S., Remaud, O. (eds.) *War and Peace: the Role of Sciences and Arts*, Berlin, S. 257–264.
17. ICISS (*International Commission on Intervention and State Sovereignty*), 2001, *The Responsibility to Protect*, Ottawa, International Development Research Center.
18. Knöbl, W., Schmidt, G. (Hrsg.) 2000, *Die Gegenwart des Krieges*. Frankfurt, Fischer.
19. Liste, Ph. 2011, *Völkerrecht-Sprechen. Die Konstruktion demokratischer Völkerrechtspolitik in den USA und der Bundesrepublik Deutschland*, Baden-Baden, Nomos.
20. Mayer, P. 1999, War der Krieg der NATO gegen Jugoslawien moralisch gerechtfertigt? *Zeitschrift für Internationale Beziehungen*, Vol. 6, no. 2, S. 287–321.
21. Maus, I. 2008, Verfassung oder Vertrag? Zur Verrechtlichung globaler Politik. In: Herborth, B. Niesen, P. (Hrsg.) *Anarchie der kommunikativen Freiheit. Jürgen Habermas und die Theorie der internationalen Politik*, Frankfurt, Suhrkamp, S. 350–382.
22. Maus, I. 2011, *Über Volkssouveränität. Elemente einer Demokratietheorie*, Berlin, Suhrkamp.
23. Münkler, H. 2002, *Die neuen Kriege*, Reinbek, Rowohlt.
24. O'Connell, M. E. 2011, Responsibility to Peace. A Critique of R2P. In: Cunliffe, Ph. (Hrsg.) *Critical Perspectives on the Responsibility to Protect*, London/New York, Routledge, p. 71–83.
25. Reisman, W. M. 2000, Sovereignty and Human Rights in Contemporary International Law. In: Fox, G. H., Roth, B. R. (Hrsgs.) *Democratic Governance and International Law*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 239–258.
26. Schmitt, C. 2005, USA und die völkerrechtlichen Formen des modernen Imperialismus. In: Maschke, G. (Hrsg.) *Frieden oder Pazifismus? Arbeiten zum Völkerrecht und zur internationalen Politik 1924–1978*, Berlin, Duncker & Humblot, S. 249–377.

27. Schneider, P. 2003, Frieden durch Recht. Von der Einhegung des Krieges zur gewaltfreien Konfliktbeilegung. In: Schneider, P., Thony, Kr., Müller, E. (Hrsg.) *Frieden durch Recht*, Baden-Baden, Nomos, S. 27–55.

28. Tesson, F. 1988, *Humanitarian Intervention. An Inquiry into Law and Morality*, New York, Transnational Publishers.

29. Wheeler, N. 2000, *Saving Strangers. Humanitarian Intervention and International Society*, Oxford, Oxford University Press.

#### **About the author**

*Prof. Lothar Brock*, Institute of Political Science (II), Goethe University Frankfurt am Main, brock@hsfk.de, Senckenberganlage 31, 60325 Frankfurt am Main.

#### **About the translator**

*Andrey Zilber*, Assistant Professor, Department of Philosophy and Cultural Studies, Kaliningrad State Technical University, a-zilb@ya.ru

**А. ШОПЕНГАУЭР  
И И. КАНТ  
В ФИЛОСОФСКО-  
ПОЭТИЧЕСКОМ  
МИРОВОЗЗРЕНИИ  
А. А. ФЕТА<sup>1</sup>**

**Л. А. Калинин\***

*Анализируется роль философских идей И. Канта и А. Шопенгауэра в мировоззрении А. А. Фета. Доказывается, что поэт не был строгим последователем А. Шопенгауэра, поскольку учение немецкого пессимиста А. Фет воспринял *cum grano salis*. Влияние Канта на поэта было, по крайней мере, не меньшим.*

**Ключевые слова:** А. Фет, поэт-мыслитель, И. Кант и кантианство, А. Шопенгауэр и шопенгауэрианство, философско-художественное мировоззрение.

Посвящается 60-летию профессора Бернда Дёрфлингера, знатока Канта и Шопенгауэра, активного автора и сотрудника нашего журнала.

**Роль Канта и кантианства  
во взглядах А. А. Фета  
Шопенгауэр *cum grano salis***

Когда называют А. А. Фета не *знатоком философии Артура Шопенгауэра*, а *шопенгауэринцем*, то оставляют без внимания его многочисленные заявления, в которых он говорит о своей неудовлетворенности философским построением автора «Мира как воли и представления». Одно из таких заявлений содержится в письме А. А. Фета к Л. Н. Толстому от 3 июня 1879 г., когда полным ходом шла работа над переводом фундаментального шопенгауэровского сочинения. Фет из своей Воробьевки писал в Ясную Поляну:

Мой прелестный Шопенгауэр, у которого ежедневно учусь многому, под конец все-таки меня не совсем удовлетворяет. Потому что я дурак. Пусть и потому; но и у дурака есть свой

---

\*Балтийский федеральный университет им. И. Канта, 236041, Россия, Калининград, ул. А. Невского, 14.

Поступила в редакцию 01.10.2013 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2013-4-4

© Калининников Л. А., 2013

<sup>1</sup> Окончание. Начало см.: Калининников Л. А. А. Шопенгауэр и И. Кант в философско-поэтическом мировоззрении А. А. Фета // Кантовский сборник. 2013. №2 (44). С. 39–55 и №3 (45). с. 59–77.



дурацкий мир и дурацкие требования, невзирая на: Ein Narr kann mehr fragen als 10 Weies antworten. Я уже говорил Страхову, что чего нельзя нарисовать, того нельзя и понять, а я могу нарисовать учение Шопенгауэра... [17, с. 78–79].

И поэт-философ изображает его — естественно, в самом схематичном виде. На рисунке пятью вертикальными параллельными прямыми образованы графы, предназначенные для «вечной воли», «причинности», «пространства» и «времени». В графе «вечная воля» начинается сдвоенная и тем символизирующая реку бесконечно текущих явлений синусоида, по которой они изливаются из «вечной воли» в виде вписанных в сдвоенную синусоиду кругов и, пройдя синусоидальный цикл, снова вливаются в ту же «вечную волю»; и так процесс повторяется цикл за циклом. Очевидно, А. А. Фет в форме синусоиды усматривает постоянно повторяющуюся букву «S», символизирующую субъектов, чьим потоком представлений только и могут быть явления. Ведь «принять совершенно отличную от представления причину — объект в себе, независимый от субъекта, — нечто совершенно не мыслимое, ибо объект уже в качестве такового всегда предполагает субъект и поэтому всегда остается только его представлением» [19, с. 151], что многократно на разные лады и повторяет Шопенгауэр: нет объекта без субъекта.

Претензия Фета к Шопенгауэру заключается в том, что его система в конечном итоге не дает нам никакой возможности ориентироваться во внешнем мире, потому что за пределы *собственных представлений* нет у нас выхода. Излагая основы системы, он оценивает ее негативно. Я процитирую все это рассуждение поэта-философа, которое требует комментария. Продолжив после рисунка письмо, он разъясняет:

Словом, из вечной и бесконечной воли прорастают в сторону реальной жизни идеи, не менее вечные, как сама вечная хозяйка; а как уж совсем пустил росток в причинность = времени · пространство, тут-то и образуется *бесконечная* цепь явлений, которые нам (автор публикации этого письма и комментария к нему Т. Г. Никифорова вставляет в этом месте после местоимения *нам* отрицательную частицу *не*: ...цепь явлений, которые нам <не> по зубам. — Л. К.) по зубам. Все это отлично, говорю я. Но ведь, в сущности, что же я узнал из неизвестного  $x$ , состоящего, как мне объясняют, из неизвестного  $y \cdot z$ . Мне вперед говорят: я тебе объясню видимый для тебя, но неизвестный  $x$ , состоящий из двух пока тебе неизвестных  $y$  и  $z$ . Для большего удовольствия рассмотрим их поодиночке. У *вечен* и *безосновен* (*grundlos*), про него не спрашивай — это также неизвестное. Зато  $z$  состоит из  $a \cdot b$ , а сам он, то есть цепь явлений — бесконечна — *ergo* вечна, то есть неизвестна по началу и концу. Итак, что же я узнал? Из неизвестного  $x$  я не узнал  $y$ , запрещено спрашивать, а  $z$  оказывается =  $bz$ , из которых я не знаю  $z$ . Попросту  $bz$  остается для меня таким же неизвестным, как его общее выражение  $z$ . Знаю, что это неизбежно во всякой философии, что не будь этого, на руке бы лежала голая истина и Омар был бы прав, сжигая библиотеку, и Страхову нечего бы было делать в Публичной» [17, с. 79].

$X$  в этом изложении играет роль *мира как целого*; любая философия отправляется от этого умопостигаемого понятия, какие Кант называет идеями, и им же завершается. Самая первая конкретизация этого понятия, описываемая формулой  $x$  состоит из  $yz$ , заключается в распадении мира на две части, из которых одна — это мир абсолютной и вечной воли, а вторая — мир представления. Однако надо иметь в виду, что обе эти части есть одно,

так как все это одна воля, лишь способная к проявлению и реализующая эту способность: «...мир так же, как, с одной стороны, — всецело *представление*, с другой — всецело *воля*» [19, с. 142], причем воля есть основное состояние мира. Относительно х Фет пишет, что он неизвестен, но *видим для тебя*. (Конечно, тут под *тебя* имеется в виду обобщенный субъект-адресат, а не один Л. Н. Толстой. — Л. К.) Видимым он может быть только в объективированной форме, но ни в коем случае в виде воли, то есть для нашего сознания этот объект предстает как *представление представлений*, подвергнутых рефлексии. Фет, по всей вероятности, опирается на § 35 «Мира как воли и представления», начинающийся словами:

Для того чтобы глубже проникнуть в сущность мира, безусловно *необходимо* (курсив мой. — Л. К.) научиться отличать волю как вещь в себе от ее *адекватной объектности* (курсив мой. — Л. К.), затем различные ступени, на которых она выступает отчетливее и совершеннее, то есть сами идеи, от того, что есть просто явление идей в формах закона основания, ограниченного познания индивидов [19, с. 298].

Если у — это воля, то тут все совершенно ясно: она абсолютно непознаваема, она не имеет к познанию никакого отношения, так как представляет совсем другую — не теоретическую, а практическую — функцию сознания, качественно иную, нежели познание. К чести Шопенгауэра, должно отметить, что он первый сумел принять и опереться в построении своей системы на важнейшую антропологическую идею Канта, согласно которой человек в качестве активно действующего в мире существа использует *трифункциональное* сознание, не ограничивающееся лишь гносеологической — познавательной — функцией, но содержащее функции ценностно-ориентирующую, или аксиологическую, и нормативно-практическую, или праксеологическую. Все три функции взаимодействуют в процессе жизнедеятельности, но одна к другой сведены быть не могут. Деятельность как форма жизни человека невозможна, если его сознание лишено хотя бы одной из этих функций. Однако и Шопенгауэр использовал эту идею Канта в урезанном виде, опираясь лишь на познание и волю. Именно поэтому у вечен и обоснован, и даже спрашивать о его познаваемости запрещено.

Математическую загадку в истолковании А. А. Фета представляет  $z$ , состоящий «из  $a \cdot b$ », с одной стороны, а с другой — « $z$  оказывается =  $bz$ ». Ясно, что  $z$  — «цепь явлений», которая неизвестна по началу и концу, что, разумеется, делает относительным любое явление в этой бесконечной цепи, и Фет прав, когда пишет, что «это неизбежно во всякой философии», и оправдывает существование библиотек. Ошибся или сам поэт, что сомнительно, или публикаторы, не разобравшись в этом месте в почерке Фета. Во-первых, в общем случае, а именно это имеет в виду автор письма,  $Z = bz$ , тогда как на деле  $z \neq bz$ : равенство имеет место только в том единственном случае, если  $b = 1$ . А во-вторых, Фет сам пишет, что «... $bz$  остается для меня таким же неизвестным, как его *общее выражение Z*» (курсив мой. — Л. К.).  $z$  никак не может быть *общим выражением* какой-то формулы, если он входит в нее составной частью. Видимо, вместо  $b$  и  $z$  в оригинале письма имеют место другие литеры.

Однако все это хотя и интересные, но детали. Главное же в письме — это претензия А. А. Фета к противоречивости системы Шопенгауэра, анализируя которую, он чувствует себя дураком: велеречивый и самонадеян-

ный философ начинает во здравие, а кончает — за упокой. Начало заключается в красноречивой критике агностицизма и доказательстве познаваемости мира представлений, поскольку он состоит из цепи явлений, связанных причинностью. Научное познание и призвано, и заключается в отыскании оснований любого явления естественного мира, так как эти явления подчинены закону достаточного основания становления (*principium rationis sufficientis fiendi*), над которым надстраивается закон достаточного основания познания (*principium rationis sufficientis cognoscendi*).

Для науки чрезвычайно важно различие Шопенгауэром логического закона достаточного основания и принципа детерминизма как важнейшего принципа теоретико-эмпирического естествознания. Эту тенденцию отмечает и высокопрофессиональный философ Вильгельм Виндельбанд, который много позднее Фета давал аналогичную оценку философии А. Шопенгауэра и писал, что «Шопенгауэр обнаруживает самое тесное соприкосновение своего учения с опытом. Его философия только и стремится к тому, чтобы объяснить опыт» [3, с. 360]. Мало того, он отмечает даже тот факт, что «шопенгауэровское учение на деле более согласовалось с эмпирической наукой, чем системы других философов со времени Канта» [3, с. 364], и на время стало чрезвычайно модным у естествоиспытателей.

Но ведь эта тенденция фиксации фактов и обнаружения их причин в концепции А. Шопенгауэра — лишь парадное крыльцо всего здания, с которого в само здание нет входа: двери наглухо затворены. Таков итог фетовского анализа. Система в целом выступает образцом иррационализма, как показывает и Виндельбанд. То, что двери никогда не открываются, становится понятным, во-первых, из того, что «цепь явлений», которая неизвестна по началу и концу, делает любое явление в этой цепи сугубо относительным; а во-вторых, и это самое главное: от явления нет перехода к сущности мира, к воле. И все обходные пути, как оказывается, упираются в тот же тупик. Остается только вечно торчать на шатком крыльце. Агностицистский финал гносеологических усилий Шопенгауэра В. Виндельбанд подвел в следующих словах: «... когда субъект созерцает свою собственную сущность, он познает, что все его сознание есть лишь его явление самому себе...» [3, с. 361]. Сам же А. А. Фет признавал, что познание обладает истинами, хотя и относительными, и что «голая истина», находящаяся на дне бездонного колодца, руками пощупана быть не может и в самой гениальной голове не проявится, а потому стремление к ней нуждается в библиотеках, которые будут только расти.

Эта оценка всего построения А. Шопенгауэра делает честь Фету и говорит о его недюжинных философско-критических способностях и умении обнаруживать логические трещины в сложных концептуальных системах. Она же — эта оценка — говорит о мировоззренческой самостоятельности великого поэта и душевном предпочтении оставаться со своими «дурачками» вопросами, нежели щеголять в числе сторонников модной философии. Критицизм свой А. А. Фет не оставляет — говорит ли он о Гегеле, о морально-философских ли исканиях Л. Н. Толстого...

Вот почему автор публикации рассматриваемого письма Т. Г. Никифорова ошибается, вставляя в текст Фета, как ей кажется, пропущенную им отрицательную частицу *не*, отсутствующую на должном месте. Поэт, выбрав устойчивое словосочетание *нам по зубам* (а оно, конечно же, соотносится в уме читателя с еще более устойчивым *нам не по зубам*), тем самым под-

черкнул, усилил внимание к обнаруживаемой у Шопенгауэра интенции, в итоге на деле оказавшейся пустой. Он намеренно обращает внимание своего яснополянского друга на противоречивость шопенгауэровской системы, поскольку Толстой ее очень хвалил.

### Цикл из трех философских раздумий

В это время — 1879—1880-е гг. — А. А. Фет завершал перевод и издание «Мира как воли и представления»; одновременно с этим рождались в душе поэта кажущиеся непривычными и странными философские стихи, полемические по внутреннему строю, олицетворяющие философские категории и сами вызывающие полемику. В хронологическом порядке это стихотворения «Никогда», «Не тем, господь, могуч, непостижим...», «Ничтожество». В первом выпуске «Вечерних огней» (1883) они расположены в обратном порядке и, по сути дела, венчают раздел «Элегии и думы» как мини-цикл философских размышлений, своего рода триптих или трисловие. Ко времени написания стихотворений система взглядов Шопенгауэра на мир была уже основательно обдумана, на весах разума взвешены достоинства и недостатки этого философского строения. А. А. Фет понял, что стоять оно не сможет: не заложил Шопенгауэр в проект ни прочного фундамента, ни крепости несущих стен... Многое прояснилось в разговорах «до крика» со Страховым, в полемике с Толстым, учтена и обдумана была критика Шопенгауэра и шопенгауэрианства Вл. С. Соловьевым. Идеи наполнились личностным смыслом. Поэтому ограничиться одной теоретической оценкой системы Фет не мог: шопенгауэровский мир задевал поэтические струны его души, требовал дополнения поэтического, значительно более многостороннего, многоликого. — Натура поэта-мыслителя не могла не сказаться.

Порядок размещения частей «триптиха» в сборнике «Вечерние огни» оказался, очевидно, для Фета принципиальным: левая часть даже в живописи функционально асимметрична, что же говорить о поэзии, где восприятие растягивается во времени. Первая часть должна определять собой общую тональность всего цикла, задать тематическую область и направить мысль в нужную автору сторону. С точки зрения А. А. Фета, первое из написанных стихотворений — «Никогда» — с такой ролью может и не справиться, а сомнение это появилось у поэта благодаря реакции на него Льва Николаевича Толстого, оценка которого ограничилась, так скажем, *сюжетной стороной* стихотворения. А. А. Фету в ответ понадобилось специально указать на тематическую область, а следовательно, и смыслы своего произведения: «... второй год я живу в крайне для меня интересном философском мире, и без него едва ли понять источник моих последних стихотворений. «Wer den Dichter will verstehen, muss in's Land des Dichters gehen», — говорил Гёте» [10, с. 44—45]. То есть «кто хочет понять поэта, должен идти в страну поэта», и это — универсальное герменевтическое правило, для искусства особенно значимое, так как в искусстве, после того как оно отказалось от канона и перешло в область индивидуального авторского стиля, определяющую роль играет субъективный идеал автора, могущий быть очень далеким от душевной жизни адресата. Это при ориентации в действительности у вступающих в общение адресанта и адресата общим основанием взаимопонимания является сама реальность, а также сходные позна-

вательные способности и близкий уровень образования. В сфере духовных ценностей дело обстоит много сложнее, что и объясняет необходимость художественной критики, играющей роль посредника между автором произведения и зрителем или читателем. Конечно, и в области познания аналогичную критике функцию выполняет научно-популярная литература, но степень ее необходимости все же критике уступает. Мера потребного герменевтического посредничества здесь все же различна.

Вот это стихотворение:

### Никогда

Проснулся я. Да, крышка гроба. — Руки  
С усилием простираю и зову  
На помощь. Да, я помню эти муки  
Предсмертные. — Да, это наяву! —  
И без усилий, словно паутину,  
Сотлевшую раздвинул домовину

И встал. Как яростный этот зимний свет  
Во входе склепа! Можно ль сомневаться? —  
Я вижу снег. На склепе двери нет.  
Пора домой. Вот дома изумятся!  
Мне парк знаком, нельзя с дороги сбиться.  
А как он весь успел перемениться!

Бегу. Сугробы. Мертвый лес торчит  
Недвижными ветвями в глубь эфира,  
Но ни следов, ни звуков. Всё молчит,  
Как в царстве смерти сказочного мира.  
А вот и дом. В каком он разрушеньи!  
И руки опустились в изумленьи.

Селенье спит под снежной пеленой,  
Тропинки нет по всей степи раздольной.  
Да, так и есть: над дальнею горой  
Узнал я церковь с ветхой колокольней.  
Как мерзлый путник в снеговой пыли,  
Она торчит в безоблачной дали.

Ни зимних птиц, ни мошек на снегу.  
Всё понял я: земля давно остыла  
И вымерла. Кому же берегу  
В груди дыханье? Для кого могила  
Меня вернула? И мое сознание  
С чем связано? И в чем его призвание?

Куда идти, где некого обнять, —  
Там, где в пространстве затерялось время?  
Вернись же, смерть, поторопись принять  
Последней жизни роковое бремя.  
А ты, застывший труп земли, лети,  
Неся мой труп по вечному пути!

Прочитав стихотворение, Л. Н. Толстой сосредоточил свое внимание не столько на самой идее *воскресения из мертвых* (наивность этого христианского сюжета его не занимала), сколько на философско-теологической основе его, а с ней-то яснополянский богоискатель согласен не был: «... вопрос духовный поставлен прекрасно. И я отвечаю на него иначе, чем вы, — писал Толстой. — Я бы не захотел опять в могилу. Для меня остаются еще мои отношения к Богу, то есть отношения к той силе, которая меня произвела, меня тянула к себе и меня уничтожит или видоизменит. — И он в заключение обращается к Фету с сокровенным пожеланием: Дай Бог здоровья, спокойствия душевного и того, чтобы вы признали необходимость отношений к Богу, отсутствие которых вы так ярко отрицаете в этом стихотворении» [11, с. 469].

Но отрицание существования Бога для А. А. Фета не является основным — он воспользовался фантастическим сюжетом в качестве средства для обсуждения метафизических проблем, актуальных в свете работы над переводом заключительной четвертой книги «Мира как воли и представления», где речь идет о возможности выскользнуть из объятий воли благодаря познанию, как способности, воле неподвластной. Особую роль в смыслах стихотворения, начиная от побудительного мотива и кончая содержанием, играет знаменитый § 41 «О смерти и ее отношении к нерушимости нашей сущности в себе» из «Дополнения к четвертой книге» во втором томе «Мира как воли и представления». В свете дискуссий с Л. Н. Толстым и Н. Н. Страховым Шопенгауэрово отношение к смерти было, конечно, серьезным аргументом в пользу фетовской позиции безверия. Исходя из сократо-платоновской мысли относительно загадки смерти как причины возникновения философии и соглашаясь с этой мыслью, Артур Шопенгауэр противопоставляет свою позицию всей предшествующей традиции, устремленной к оптимизму бессмертия. Открывая параграф, он констатирует:

рефлексия, которая привела людей к сознанию смерти, помогла создать метафизические воззрения, приносящие нам утешения, ненужные и недоступные животному. Это — главная цель всех религий и философских систем, которые, таким образом, представляют собой прежде всего полученное рефлектирующим разумом с помощью собственных средств противоядие от уверенности в смерти [19, с. 477].

Великий пессимист рассматривает эту цель как ошибочную, заключающую в себе преднамеренный или непреднамеренный обман. Опираясь на эту точку зрения, А. А. Фет дает свою оценку проблемы, соотнося ее с христианской.

Если мы начинаем вдумываться в смысл стихотворения, то сразу же приходим к заключению, что оно состоит из двух совершенно не равных частей: названия («Никогда») и остальных шести строф, совершенно равных по значению названию, поскольку оно несет оценочный смысл всего содержания стихотворения.

Конечно, идея воскресения из мертвых отвергается: этого не может случиться *никогда*, одна фантазия способна на это. Оправдывая выбор сюжета, Фет писал в ответ Толстому:

Воскресение из мертвых придумано не мной. В Иосафатской долине нам приказано явиться целиком, как жил в Воробьевке, для этого и волк приносит во рту мою ногу. А ну как приказано будет поднять Шеншина для репетиции? Послушают ли его, что это мое положение для бывшего человека не-

возможно? Да ведь и родиться из земли и писать другому такому же земляку то, что пишу, — еще менее возможно, а ведь нас не послушали, говорят *пиши*. Не забудьте, что это уже эпос, сказка... [10, с. 44].

Однако эта идея немыслимости воскресения составляет лишь поверхностное условие смыслов. Куда важнее смысл, вызвавший возражение Л. Н. Толстого и восходящий к проблеме Шопенгауэра. Последний писал:

...во всяком случае сомнительно, следует ли жизнь предпочитать небытию; более того, если исходить из опыта и размышления, то небытие безусловно следует предпочесть. Если постучать в гробы и спросить мертвецов, хотят ли они воскреснуть, то они отрицательно покачают головами» [19, с. 479].

Для Шопенгауэра выбор безусловен, Фет же ставит его условие: он выбирает смерть, если *некого будет обнять*, если не будет людей, прежде всего — близких людей... Мало того, А. А. Фет с их наличием связывает природу и существование сознания:

...И мое сознание  
С чем связано? И в чем его призванье?

Это, конечно, возражение А. Шопенгауэру с его пониманием человека как индивида, непосредственно порождаемого абсолютной волей и в нее же возвращающегося. Другие люди — столь же произвольное проявление воли, как и я. Каждый человек — это лишь дрящееся настоящее, для которого нет ни прошлого, ни будущего. Лишь наше сходство служит основой возникающей между нами симпатии и сострадания к участи друг друга.

Условие, которое выдвигает поэт, говорит о другом — трансцендентально-трансцендентном — понимании сущности сознания и природы человека, о его социально-этической сущности — понимании, связанном с кантианской идеей человекобожия.

Следовательно, если бы люди продолжали существовать, *никогда* поэт не выбрал бы безрадостное возвращение в смерть. — Выраженная в заглавии оценка работает универсально, она даже не противоположна толстовскому решению: она лишь философски-антропологична, а не идеалистически-метафизична.

А. А. Фет разделяет Кантову точку зрения на трансцендентальное единство самосознания, на сохранение собственного Я в процессе жизнедеятельности: в одном из писем Толстому он пишет об «императиве единства самого Я» [17, с. 86]. Не случайно он настойчиво возвращается к уверенности в своей духовной самостоятельности и неизменности убеждений. Однако смерть бесповоротно разрушает это единство, и навсегда исчезает то эмпирическое целое, что наше Я составляло. Сохраняется лишь трансцендентальное начало, участвующее в создании нашей индивидуальности и привнесенное в него нашим творчеством, ежели мы такого сподобились: сохраняется достояние рода, но не уникальная личность. Ту же идею, только в более органицистском плане, развивает и Шопенгауэр:

Смерть — мгновение, освобождающее от односторонности индивидуальности, которая не составляет глубочайшего ядра нашего существа и которую можно мыслить скорее как своего рода ошибку; в это мгновение, которое можно рассматривать в указанном смысле как *restitutio in integrum*, возвращается истинная, изначальная свобода [19, с. 514].

Конечно, она возвращается, как правило, именно на одно мгновение, после чего мы — лишь частичка универсальной вечной воли, где уже ни о какой свободе нет и речи. Однако мы как были до рождения такой частичкой, так и после смерти остаемся ею же. Возродиться в том же самом индивидуальном бытии, тою же личностью уже не удастся *никогда*, как и вообще возродиться, воскреснуть. Вечно существует лишь род, индивид же конечен.

И это еще одно *никогда*, о котором идет речь в этом глубокомысленном стихотворении.

О кантианской подоплеке его сообщает в том же ответном письме Толстому сам Фет:

Мысль о кончине человеческого мира стара, как человек. Байрон наскоки на нее в своей тьме (имеется в виду стихотворение Дж.Г. Байрона «Тьма» [1, с. 95–97], которое Фет пересказывает и от которого он, видимо, отправлялся полемически. — Л.К.). Солнце потухло, ветра нет, корабли гниют, и два врага узнают друг друга при раздуваемом ими последнем костре. Байрон выпустил из виду, что прежде такой ничтожный мир, как земля, подобно луне остынет, чем такой громадный, как солнце, а главное, когда то или другое потеряет нужную теплоту — выйдет не его тьма, а моя картина [10, с. 45].

Космогоническая система И. Канта, как и в стихотворении «Нептуну Леверрье», направляет фетовскую мысль и в этом случае.

И следующее стихотворение из этого *триптиха* вдохновляется теми же идеями Канта, но положения «Всеобщей естественной истории и теории неба» находятся здесь в синтетической гармонии с заключением «Критики практического разума». А.А. Фет следует совету Шопенгауэра постоянно соотносить его суждения по тому или иному вопросу с соответствующими суждениями Канта. Певец мира скорби, правда, полагал, что из этого сопоставления становятся понятными достоинства его системы и недостатки системы Канта; однако в сознании Фета складывалась обратная картина: он Шопенгауэра поправлял, опираясь на Канта. Фет не случайно признавался в воспоминаниях, что серьезное штудирование Канта сделалось жизненной потребностью, как только появилась к этому возможность, что намерение это жило в его душе со студенческих времен. Шопенгауэр своим красноречием мог, разумеется, любого любознательного человека убедить в необходимости изучения Канта, поскольку его учение «производит в каждом постигнувшем его уме фундаментальное изменение, столь большое, что его можно считать духовным возрождением» [18, с. 135]. А одно из многочисленных утверждений об историческом значении кантианства гласит:

Совершенное творение истинно великого духа всегда будет оказывать глубокое и проникновенное воздействие на весь человеческий род, причем настолько сильное, что предсказать, до сколь отдаленных времен и стран будет простирается его озаряющее светом влияние, невозможно [18, с. 513].

Итог всего шопенгауэровского панегирика Канту в прекрасных словах подвел Б.В. Никольский:

Как соловьи, Фет пел только на заре, в молодости и старости. Но его трудовой полдень ознаменовался для него изучением философии Шопенгауэра, этого почти столько же художника, сколько философа, этого Платона нового мира, который создал для нас своего Канта, как древний Платон своего Сократа [7, с. 26].



Необходимо только к этому красивому сравнению добавить два уточнения. Во-первых, изучался не только Шопенгауэр, но и Кант. Во-вторых, Платон идеи Сократа не ревизовал, как это сделал Шопенгауэр с Кантом. Поэтому А. Фет читал Шопенгауэра *cum grano salis*, доставая эту соль из Кантовой солонки. Нередко соль становилась самодостаточной, как в этом стихотворении:

Не тем, Господь, могуч, непостижим  
Ты пред моим мягущимся сознанием,  
Что в звездный день твой светлый серафим  
Громадный шар зажег над мирозданьем

И мертвецу с пылающим лицом  
Он повелел блюсти твои законы,  
Всё пробуждать живительным лучом,  
Храня свой пыл столетий миллионы.

Нет, ты могуч и мне непостижим  
Тем, что я сам, бессильный и мгновенный,  
Ношу в груди, как оный серафим,  
Огонь сильнее и ярче всей вселенной.

Меж тем как я — добыча суеты,  
Игралище ее непостоянства, —  
Во мне он вечен, вездесущ, как ты,  
Ни времени не знает, ни пространства.

1879, март [15, с. 105].

Ясно, что обращение к Господу — лишь риторический прием, создающий столкновение двух противоборствующих коннотаций, из которых в конечном счете побеждает одна: религиозная картина мира оборачивается кантианской. Проблема смерти и бессмертия в этом стихотворении развивается, по сравнению с «Никогда», в новом ключе. Шопенгауэр отступает на второй план, для которого отличие разума теоретического от разума практического, познания от морали, хотя и существенно, но значение познания в конечном итоге для обычного человека ничтожно. Совсем другое дело — *звездное небо и моральный закон*... Они сопоставлены Кантом в целях утверждения единства мира и целостности системы, но и противопоставлены в целях понимания самостоятельности, специфики и большей сложности практического разума в пределах сознания. Такое же сопоставление-противопоставление в двух первых и двух заключительных строфах стихотворения Фета.

Взгляд на звездное небо... Кант пишет:

Первый взгляд на бесчисленное множество миров как бы уничтожает мое значение как *животной твари*, которая снова должна отдать планете (только точке во вселенной) ту материю, из которой она возникла, после того как эта материя короткое время неизвестно каким образом была наделена жизненной силой [4, с. 500].

Взгляд на моральный закон... Философ отмечает:

Второй, напротив, бесконечно возвышает мою ценность как мыслящего существа, через мою личность, в которой моральный закон открывает мне жизнь, независимую от животной природы и даже от всего чувственно воспринимаемого мира, по крайней мере, поскольку это можно видеть из целе-

сообразного назначения моего существования через этот закон, которое не ограничено условиями и границами этой жизни [4, с. 500].

Жизнь, при следовании категорическим императивам, — участница великого дела достижения *всеобщего блага*, очеловечивания мира с его «мирами над мирами и системами систем» [4, с. 499].

Заключает по времени написания, — а как уже говорилось, при публикации в сборнике «Вечерние огни» — открывает, — стихотворный цикл *элегическая дума*.

### Ничтожество

Тебя не знаю я. Болезненные крики  
На рубеже твоём рождала грудь моя,  
И были для меня мучительны и дики  
Условья первые земного бытия.

Сквозь слез младенческих обманчивой улыбкой  
Надежда озарить сумела мне чело,  
И вот всю жизнь с тех пор ошибка за ошибкой,  
Я всё ищу добра — и нахожу лишь зло.

И дни сменяются утратой и заботой  
(Не всё ль равно: один иль много этих дней!),  
Хочу тебя забыть над тяжкою работой,  
Но миг — и ты в глазах с бездонностью своей.

Что ж ты? Зачем? — Молчат и чувства, и познание.  
Чей глаз хоть заглянул на роковое дно?  
Ты — это ведь я сам. Ты только отрицанье  
Всего, что чувствовать, что мне узнать дано.

Что ж я узнал? Пора узнать, что в мироздании,  
Куда ни обратиться, — вопрос, а не ответ;  
А я дышу, живу и понял, что в незнании  
Одно прискорбное, но страшного в нём нет.

А между тем, когда б в смятении великом  
Срываясь, силой я хоть детской обладал,  
Я встретил бы твой край тем самым резким криком,  
С каким я некогда твой берег покидал.

1880 [15, с. 101].

Как и в стихотворении «Никогда», название, данное Фетом этому опусу, играет очень важную роль для его понимания. Слово «ничтожество» во времена написания стихотворения имело, как отмечает словарь Владимира Даля, два смысла: 1) то, что незначительно, неважно, слишком мало, брэнно, бессильно, тленно, и 2) ничто, небытие. Первый смысл — общеупотребительный, обыденный, второй — философский. Название стихотворения обычно понималось именно во втором смысле. Например, Б.Я. Бухштаб, подготовивший и прокомментировавший издание полного собрания стихотворений А.А. Фета, писал: «Слово “ничтожество” употреблено в старинном значении “небытия”» [2, с. 720]. Повторяет это утверждение и М.А. Соколова, давая примечания к стихотворению в издании

фетовских «Вечерних огней» [8, с. 656] в 1979 г. Однако подлинный смысл названия достигается игрою двух смыслов: ничтожество — это ничто или все же нечто? Небытие — это все же способ, форма выявления бытия? Вот неизбежные вопросы всякого рефлексирующего Я, и такая рефлексия — суть философско-лирического шедевра А. А. Фета, где содержится не только дилемма: ничтожество я или нет, ничто или хоть немного нечто, — но, по-моему, дается и определенный ответ, сделан выбор.

Ничтожество как ничто есть финал всего обширного труда А. Шопенгауэра, завершающегося § 71, по-видимому, не раз обсуждавшимся Фетом с его оппонентами Л.Н. Толстым и Н.Н. Страховым, к которым присоединился Вл. С. Соловьев. Эта безрадостная оценка итога полностью совпадала у Фета с совершенно такой же оценкой всех усилий Шопенгауэра, данной его системе Вл. Соловьевым в получившей широкую известность диссертации «Кризис западной философии (против позитивистов)». Вл. С. Соловьев утверждает здесь, что вместе с Шопенгауэром это итог и всей западной философии в ее тысячелетнем развитии. Приведя в диссертации две страницы «Мира как воли и представления», он заканчивает цитирование их ключительными строками всего цитируемого пассажа с неутешительным итогом:

...то, что останется по совершенном уничтожении воли, для нас, которые еще полны волей, есть, конечно, ничто; но и наоборот, для тех, в которых воля обратилась и отрелась от себя, и для них этот наш столь реальный мир — со всеми его солнцами и млечными путями — *есть ничто* [9, с. 68–69].

А потому и естественна реакция Соловьева: «Но как же преходящее явление может отрицать свою вечную сущность? Что сказал бы Спиноза о модуле, уничтожающем субстанцию? [9, с. 82]. Но у Шопенгауэра и не могло получиться иначе. Ведь для него индивидуальный субъект как носитель представлений, то есть призрачной картины природного мира, есть проявление субстанции-воли. Вл. С. Соловьев усматривает здесь основную ошибку немецкого философа:

Шопенгауэр говорит о своей метафизической воле, а между тем все, что он о ней говорит, имеет смысл единственно в применении к индивидуальной воле отдельных субъектов, и именно поскольку они ограничены, поскольку их воля не может иметь метафизического значения. К этому основному недоразумению могут быть сведены все противоречия и алогизмы в философии Шопенгауэра [9, с. 80].

Двухмерному миру Шопенгауэра Соловьев противопоставляет трехмерный мир: Я (субъект), природа (мир явлений) и Бог (субстанция). Такова же структура мира и у А. А. Фета, только на место Бога как субстанции он помещает космологически-метафизический мир (мир вещей в себе, согласно Канту). Именно он есть конечная и всё определяющая субстанция.

Стихотворение написано от первого лица. Лирический герой и автор слиты воедино, даже автобиографические черты угадываются в его строках. Интонации и суждения самого Фета подчеркиваются размером стиха, обеспечивающего подъем и падение интонации, соответствующей речи прозаической. В стихе чередуются 13- и 12-сложные ямбические строки с цезурой, завершающейся анапестом с одним или двумя наращиваниями (в зависимости от мужской или женской рифмы). Такой метрический строй стиха создает впечатление рассуждения человека с самим собой: ставится условие — и следует результат, условие — результат... Метрическая изощренность поэзии А. А. Фета хорошо известна.

Однако Я лирического героя — не исключающее: оно способно включить в себя и Я любого читателя. Субъект, появляясь в условиях *земного бытия* как представитель космологически-метафизического мира, как такая частица должен и вернуться на некогда *покинутый берег* метафизического мира.

Земному бытию героя, конечно, противостоит звездно-космический мир, а не вечная и абсолютная воля Шопенгауэра. Не с нею герой имеет дело, ибо, согласно Шопенгауэру, нет никакой, абсолютно ни малейшей возможности заглянуть за занавес Майи, скрывающий волю как вещь в себе от взгляда смертных, тогда как *бездонность* мироздания всегда перед нами — стоит лишь поглядеть в небо, особенно в небо ночное с его мириадами звездных миров и мирами над мирами...

Наблюдения и вычисления астрономов научили нас многим удивительным вещам, но важнее всего, пожалуй, то, что они открыли нам пропасть *незнания*, которую человеческий разум без этих сведений никогда не мог бы представлять себе столь огромной и размышления о которой должны произвести большие перемены в определении конечных целей применения нашего разума [В 604; А 576; 5, с. 506].

Абсолютная истина догматизма уже не может быть целью, считает Кант; всякая определенность относительна, и ею следует научиться удовлетворяться. Это *прискорбно*, но с этим ничего не поделаешь. Всякая определенность подлежит исчезновению. — Теоретический разум здесь бесстрашен: космический мир — это я сам, поскольку мир земной — только частица космического мира, а я частица этой частицы. Все же частичное брэнно, отрицается бесконечным целым.

Но теоретический разум — это не весь человек, есть еще и разум ценностно-практический, для которого первый — только средство. Разум же практический протестует против кратковременности, конечности бытия. По этому поводу Кант писал, что «присущее каждому человеку свойство его природы никогда не удовлетворяться своим временным бытием (как недостаточным для всего назначения человека) неизбежно пробуждает надежду на *загробную жизнь*» [В XXXII — XXXIII; 5, с. 97]; надежду, тщетную как с земной, так и с космической точек зрения. Фет также не надеялся на загробную жизнь ни индивида, ни даже рода человеческого. Трагично пришествие человека в мир, но еще большая трагедия — его уход из земного мира.

### Философский оселок фетовского мировоззрения

Б. В. Никольский, подвергая анализу философскую лирику А. А. Фета, писал:

Он не углублялся в критические утонченности философии Канта, но взял ее в том виде, как она преломилась в художественной призме философии Шопенгауэра. Великого вопроса о сущности соприкосновения духа и мира, или, выражаясь терминами Шопенгауэра, о *principium individuationis* воли к жизни, Фет не разрешал теоретически, так как он на практике решен с момента возникновения на земле органической жизни... [7, с. 82—84].

Однако многочисленные письма А. А. Фета свидетельствуют об обратном: он углублялся в утонченности философской системы великого профессора Альбертины и самостоятельно их интерпретировал. Кант занимал

совершенно особое место — предел, его же не преидеши — на шкале значимости философов для культуры человечества в сознании Фета. Можно и даже должно оспаривать положения системы Шопенгауэра, критиковать Гегеля или Юма... Лев Толстой в качестве философа подлежит критике, но ни в коем случае не как писатель. Тут, хотя и можно понимать его по-своему, но художественный прогресс в его лице достиг предела, выше идти некуда; «...выше Канта, Гёте, Гомера не прыгнет никакой невозможный прогресс» [17, с. 112], так писал А. А. Фет С. А. Толстой, разделявшей с ним неприятие того, что получило название «толстовства» с его идеями опровержения, отказа от собственности, непротивления злу, поисков какого-то особого, внецерковного, Бога и пр. Канта Фет критике *не подвергает*, не взирая на то, что это с легкостью делают окружающие. Сказывается его самостоятельность? Проявляется фетовское *sapere aude*?

В этой связи интересно такое наблюдение: когда А. А. Фету надо обратиться к обобщенному ряду философских авторитетов, подобно вышеприведенному, ряд этот он начинает Кантом; иногда перед Кантом может быть поставлен Платон, как в этом случае: «... может ли государство дать всем скотам, его составляющим, Платона, Канта, Гёте? Очевидно, никогда»<sup>2</sup> [17, с. 285]. Или: «Наряду с Кантами и Шопенгауэрами, убеждают меня и художники...»<sup>3</sup> [17, с. 641].

Много уже было сказано ранее о поисках Фетом тонкостей перевода важнейших терминов критицизма. В доказательство этого утверждения нельзя пройти мимо письма (точнее, его черновика, поскольку само письмо не сохранилось или до сих пор не обнаружено) А. А. Фета Ивану Сергеевичу Тургеневу, в котором поэт ищет примирения с владельцем Спасского. Управление этим имением дядей Ивана Сергеевича Николаем Николаевичем Тургеневым было поводом для разрыва отношений между Фетом и Тургеневым почти на десять лет (И. С. Тургенев обвинил дядю в бесхозяйственности, Фет же за него заступился, и заступился с пристрастием), а обид друг на друга, начиная с мировоззренческих вопросов, оказалось достаточным. Поэт пишет в упомянутом письме (черновике):

Как практик и почитатель Канта я задаю себе вопрос: было ли это событие (прекращение дружеских отношений. — Л. К.), став осуществленной возможностью — *Eine seiende Möglichkeit*, — необходимостью *Notwendigkeit* или же только отрицанием невозможности, *das Nichtsein der Unmöglichkeit* — только случайностью *Zufälligkeit*. <...> По отношению к нашей размолвке я тем решительней склоняюсь к последнему мнению, что от нас вполне зависит устранять те условия, которые могли бы случайность превратить в необходимость. Не знаю, приведут ли эти строки к тому нравственному равновесию, с каким я смотрю на эту прискорбную случайность, но вполне уверен, что они не вызовут человека, подобного Вам, на невежливость<sup>4</sup> [16, с. 553].

Тургенев отвечал Фету с явным облегчением:

Я искренне порадовался, получив Ваше письмо. Старость только тем и хороша, что дает возможность смыть и уничтожить все прошедшие дрязги — и, приближая нас самих к окончательному упрощению, упрощает все жизненные отношения. Охотно пожимаю протянутую Вами руку — и уверен, что при личной встрече мы очутимся такими же друзьями, какими были в старину [13, с. 464].

<sup>2</sup> А. А. Фет — Н. Н. Страхову от 12 июля 1879 г.

<sup>3</sup> А. А. Фет — Я. П. Полонскому, от 5 апреля 1888 г.

<sup>4</sup> А. А. Фет. — И. С. Тургеневу, август 1878 г.

А через несколько дней он писал Л. Н. Толстому:

Фет-Шеншин написал мне очень милое, хоть и не совсем ясное письмо, с цитатами из Канта; я немедленно ответил ему. Вот, стало быть, я и недаром приезжал в Россию [14, с. 182].

Тургенев, конечно, напрасно назвал цитатами модальные категории, которыми воспользовался Фет и применил их вполне творчески в ситуации, требующей моральной чуткости и щепетильности. Положения Канта «Трансцендентальной аналитики» в обеих ее частях, то есть как «Аналитика понятий», так и «Аналитика основоположений», послужили Фету инструментом в решении возникшей весьма тонкой задачи. «Критики» Канта действительно уплотнились в его сознании, превратившись в призму, сквозь которую стали видны сложности мира. Настоячивое и основательное изучение Канта не могло не принести своих плодов, тут Шопенгауэр совершенно прав: мир засветится по-иному. А. А. Фет недаром писал, что штудирование Канта стало для него необходимостью, это же отмечали его друзья. Так, Н. Н. Страхов в одном из писем Фету сравнивает его с *уединенным светилом*. Характеристика эта предназначена Н. Н. Страховым А. Шопенгауэру, который не был публичным человеком, подобно профессорам, какими выступали Кант, Фихте, Шеллинг, Гегель... Фет в этом письме и сравнивается с любезным ему Шопенгауэром:

Говоря об *уединенных светилах*, я вспомнил, как я в первый раз забрался к вам в *Степановку* и застал Вас за чтением «Критики чистого разума». В Петербурге я не рискую застать за таким чтением ни единого из поэтов и романистов. Здесь меньше читают, чем на всех остальных точках России, если под чтением не разуметь газет и романов<sup>5</sup> [17, с. 448].

Суждения Фета говорят о том, что он глубоко обдумывал прочитанное, на основании чего мысль его опережала современников. Например, он писал Толстому:

Если несомненно, что все законы зарождаются не вне, а в нашем Я, то не подлежит сомнению, что самые, по-видимому, общие и непоколебимые законы могут быть доступны изменениям, пожалуй, улучшениям, — упрощениям [10, с. 86].

Поскольку связи и отношения природного мира непосредственно никаким образом нам не даются, то знание о них мы получаем только благодаря априорной синтетической деятельности нашего сознания, благодаря возможности формировать *синтетические суждения a priori*. Это означает, что законы природы созидаются в голове и лишь затем обнаруживаются и используется их действие в реальном мире. Без *императива единства самого Я*, без механизма трансцендентального единства самосознания априорные действия сознания не были бы возможны. Но это означает *относительность всех* априорных синтетических суждений, в которых *выражаются законы природы*. Все наши знания о природном мире относительны. Но если законы природы *улучшаются, упрощаются*, то это означает совершенствование действительного нашего опыта за счет всего возможного опыта, таящегося в «бездонности» объективного микро- и макрокосмического мира. В стихотворении «Ничтожество» относительность земной при-

<sup>5</sup> Н. Н. Страхов — А. А. Фету, от 10 января 1888 г.

роды и космических законов выражена недвусмысленно. Что знаменательно, к тем же выводам, что и Фет, пришли такие читатели Канта, как Альберт Эйнштейн или Нильс Бор. Интересен и тот факт, действительно говорящий о самостоятельности мышления А. А. Фета, что его не смущали многочисленные интерпретации, подобные точке зрения Н. Н. Страхова, согласно которым Кант — это агностик, в системе которого мир явлений и мир вещей в себе разделены абсолютно непроницаемой перегородкой. Действительно, можно подивиться и признать, что *поэт-мыслитель* больше, чем просто мыслитель. Можно продолжить и одну из философских идей самого Фета, подведя это продолжение под Фетову парадоксальную генерализацию:

Возводя к общему, я нашел, что вещь тогда хороша, когда она не носит своего типа. Город хорош, когда зеленью, парками, лужайками, бульварами напоминает деревню, а деревня, когда постройками напоминает чистый город. Мужик хорош, когда степенством напоминает ученого философа, а философ хорош, когда со стороны этого никто и не заметит<sup>6</sup> [17, с. 279].

Если так, то поэт хорош, когда стихи его глубоко философичны, а философ хорош, если живет в его творениях искра поэтического вдохновения. Сам А. А. Фет, по сути дела, и развивает эту генерализацию применительно к самому себе:

Надо быть совершенным ослом, чтобы не знать, что по силе таланта лирического передо мной все современные поэты в мире сверчки, а похож ли я в жизни на трезвого поэта. <...> Я даже не знаю: где и как Вы (Н. Н. Страхов представлял интерес Фета в издательствах — Л. К.) печатаете мои вирши. Я даже знаю, что для публики они не съедомы. Что они там поймут? [17, с. 279].

Но если на трезвого поэта в своих практических делах и творчестве Фет не похож, он очень похож на трезвого, кантиански мыслящего философа, когда анализирует духовное состояние общества:

Величайшее зло состоит в том, что люди смешивают совершенно законный мир идеалов с совершенно законным миром действительности, где один решитель и оправдатель — опыт. Но люди постоянно хотят действовать по вдохновению и идеальничать по наведению. То и другое выходит не наведение, неведение. А между тем во имя этого двойного сумбура ломают жизнь пополам да надвое.

«Er nennt's Vernunft und braucht es nur allein  
Um Thierischer als jedes Theirzusein» [17, с. 279].

То, как люди распоряжаются своим уникальным достоянием — разумом, удручает Фета. Приведенным из «Пролога на небе» к трагедии «Фауст» Гёте двум стихам, произнесенным оказавшимся на приеме у Бога Мефистофелем, не одобряющим божий дар человеку, А. А. Фет дал следующий перевод:

Его (то есть огонь души. — Л. К.) он разумом зовет и с ним готов звероподобнее явиться всех скотов.

Действование *по вдохновению* — спонтанно, необдуманно, и следовательно — невпопад, а *по наведению* духов (поэт имеет в виду увлечение спи-

---

<sup>6</sup> А. А. Фет — Н. Н. Страхову, от 27 мая 1879 г.

ритизмом, охватившее общество) — вообще бессмысленно. «А сумбурное учение все-таки процветает, и сопатая pseudo-наука все силится добыть Das Ding an sich путем наведения и нетерпения, что может добыть только галиматья» [17, с. 279].

Это было написано Фетом за восемь лет до выхода в свет нашумевшей книги Н.Н. Страхова «О вечных истинах (Мой спор о спиритизме)» (СПб., 1887). Проблема за это время только обострялась. О своем отношении к данной книге А.А. Фет писал С.А. Толстой, разумеется, рассчитывая, что это будет известно и «Графу» (так — с прописной буквы. — Л.К.):

Соловьев с Гротом возбуждают соборне крестовый поход дружественный на Страхова за его книгу о вечных истинах, за которую я ему уже письменно кланялся в ножки.

И далее Фет излагает свою точку зрения на предмет:

Так как эта книга написана популярно, то, по-моему, следовало ему резюмировать ее в немногих словах: правда, что в любом из окружающих нас предметов мы знаем только самые выдающиеся верхушки; но человеческий разум, по природе своей требуя единства (важнейший постулат гносеологии Канта — Л.К.), сумел и по этим верхушкам составить твердые законы мировых явлений. <...> Неведомое есть тайное и может быть чудом; но из этого никак не следует, чтобы таинственное было непременно чудом? [17, с. 134].

Если такого рода суждения поэта-мыслителя резюмировать, то можно видеть, что он является сторонником теории познания, согласно которой *действительный опыт* растет за счет *возможного опыта*, а das Ding an sich в ее гносеологическом значении есть *совокупность всего возможного опыта*, которая как *совокупность* уже не есть опыт — выходит за пределы опыта. «Каждый отдельный опыт — есть только часть всей сферы опыта, но само *абсолютное целое всего возможного опыта* не есть опыт и тем не менее составляет проблему для разума» [6, с. 148] (см. также: В 185; В 194; В 263–264 и пр.). Кант читался Фетом «усидчиво и серьезно». Заканчивает поэт это философское письмо так:

Пусть спиритические или иные чудеса хоть среди белого дня садятся с нами обедать, все-таки они будут дети другого, заоблачного мира, но никак невозможно разбирать их с точки зрения естественных наук, в которых все места уже заняты самыми слепыми, но зато непреклонными законами. Этого я не успел написать Страхову, а хотелось передать Льву Николаевичу<sup>8</sup> [17, с. 134].

Толстой работал в это время над комедией «Плоды просвещения», где слуги в насмешку над господами устраивают спиритические эффекты во время проведения спиритических сеансов. Толстой и Фет были в этом отношении заодно.

Однако в фундаментальных вопросах мировоззрения А.А. Фет яснополянскому мудрецу решительно противостоял. В письме к С.А. Толстой Фет нарисовал яркую картину: «Положим, что скалы очень медленно поддаются действию волн, но тем не менее зрелище выходит величественное, когда несется на них океан»<sup>9</sup> [16, с. 138]. Скалы — это сам Фет, а океан, конечно, Лев Толстой. А.А. Фет, как гранитная скала, стоял на пути идеи Толстого,

<sup>7</sup> А.А. Фет — С.А. Толстой, от 14 марта 1887 г.

<sup>8</sup> А.А. Фет — С.А. Толстой, от 14 марта 1887 г.

<sup>9</sup> А.А. Фет — С.А. Толстой, от 31 марта 1887 г.



что Бог — это *разумение* (положение, в сути своей рационалистическое) и что Христос — носитель этого разумения, имеющего прежде всего нравственный смысл: разумение есть свет и благо мира. Суть этого учения Толстой выразил в фундаментальном труде «Соединение и перевод четырех евангелий», резюмировав его:

...надо помнить, что все эти названия: 1) Бог, 2) дух, 3) сын Божий, 4) сын человеческий, 5) свет и 6) разумение — имеют одно и то же значение и употребляются соответственно отношения, в котором находятся с предметами речи. Когда говорится о том, что это есть начало всего, — оно называется *Бог*; когда говорится, что оно противоположно плоти, — оно называется *дух*; когда о нем говорится по отношению к его источнику, — оно называется *сын Божий*; когда говорится о проявлении его, — оно называется *сын человеческий*; когда говорится о соответственности его разуму, — оно называется *свет и разумение* [12, с. 168].

Читая такие рассуждения Толстого, Фет и удивлялся, и негодовал, отмечая их крайний идеализм. Для сведения своего оппонента он писал: «Как ни верен и ни прекрасен прием изучения внешнего мира, основанный на нравственной единице человека, он тем не менее только прием, нимало не отменяющий внешнего мира» [17, с. 139]; ни *свет* и *разумение*, ни *свет разумения* не исчерпывают мира и сами не могут быть поняты без этого остатка, что есть ни свет, ни разумение.

Когда в настоящее время овес начинает пускать чуть заметную ниточку, или новорожденный начинает не умолкая пищать, то совершенно неточно сказать: овес *думает* (здесь и далее в цитатах курсив мой. — Л. К.) прорасти, а новорожденный — пососать. Если же в обоих случаях сказать: *хочет*, то будет совершенно правильно и понятно. Если мы в целом мироздании, куда бы ни обратились, везде находим это неизменное хотение (волю), которое только в животном мире, по мере возрастающих потребностей, мало-помалу вооружается умом, венчающимся у человека способностью отвлечения (разумом), то каким же образом можем мы этот исключительный, не в пример всему остальному, костыль, выданный на потребу самому беспомощному животному, принять за самую основу всего мироздания, которое, если бы завтра все люди исчезли с их разумом, подобно тому, как они не существовали рядом с ихтиозаврами, продолжало бы процветать еще лучше, чем при человеке [17, с. 139].

Все это рассуждение, призванное не столько образумить Л. Н. Толстого, сколько поддержать Софью Андреевну Толстую, убедительно демонстрирует, что шопенгауэрианство Фета *синтезировано им с кантианством и подчинено последнему, согласовано с фундаментальными философскими принципами Канта*. Да, есть потребности (хотение) у живых систем любого уровня поддерживать существование, но, конечно, не *думание* (разумение) тому виной, а инстинкт самосохранения. *Хотение (воля)* — лишь необходимые бездушные законы бытия мира природы. И если, как считал автор «Мира как воли и представления», со смертью разума в человеке исчезает и мир явлений, то А. А. Фет, как видим, абсолютно иного мнения на этот счет. Даже будучи никому не явленными, природные явления существуют как вещи сами по себе — *Dinge an sich selbst*.

Много раз демонстрирует А. А. Фет в своих философских письмах-трактатах, что Кант для него — это оселок, с помощью которого он правит любые шероховатости в суждениях оппонентов. Если А. Шопенгауэр поправлял Канта под себя, отказываясь от положений кантианства, когда они

не укладывались в его систему, то А. А. Фет поступал противоположным образом: он Шопенгауэра исправлял, используя идеи Канта как философскую истину. И дело тут не ограничивается отношением реального мира и сознания, решительным отказом поэта-философа принимать непоследовательный субъективный идеализм воли-представления («...если бы я стал утверждать, что Вы не что иное, как мои впечатления, то оказалось бы, что я пишу это письмо к моим собственным впечатлениям» [17, с. 139]), а касается многочисленных деталей и философских тонкостей. Одну из таких тонкостей Фет обсуждает в письме к Н. Н. Страхову от 12 июля 1879 года. Она относится к акцентированию Шопенгауэром этиологического подхода в истолковании мира представлений, где причинность выделяется и поглощает собой все другие совершенно необходимые категории. Фет по этому поводу писал:

У человека только два вопроса: что это значит? — и что ему делать? Оба они теснейшим образом связаны. Ибо делают вследствие того, что находят вокруг себя.

Зимой топят, летом едят мороженое. Из этого следует главенство первого вопроса. Что такое? Искони старались подходить к нему с двух противоположных сторон, онтологической и этиологической. Кант ни того ни другого не позволяет отдельно. Надо бы обеих разом. — Но это ужасно трудно для слабых<sup>10</sup> [17, с. 284].

У Канта это проблема трансцендентальной аналитики, заключающейся в вопросе: почему есть то, что есть? Онтология здесь неотъемлема от этиологии: важны причины, по которым мир существует так, как он существует. Субстанция и причина органически взаимосвязаны. Так решается этот вопрос для философско-научного мировоззрения. Однако у подавляющей массы населения России нет и не может быть такого мировоззрения. Для этого надо иметь образование, соответствующее образованности самого А. А. Фета и Н. Н. Страхова. Вот почему у «слабых» в их религиозно-антинаучном мировоззрении онтология исключает этиологию. Вот почему «земля-то на трех китах гораздо тверже стоит в его (то есть необразованного крестьянина. — Л. К.) мировоззрении, чем на ничём. Китаю Бог приказал ее держать, а с Богом спорить не станешь» [17, с. 284].

Но под этой дилеммой онтологического-этиологического скрывается куда более важная дилемма практического и теоретического отношения к миру. За онтологическим стоит практический разум (мораль и религия, и надо иметь в виду, что суть практического разума — нравственность, то есть единство морали и права), а за этиологическим — разум теоретический (наука с ее нейтральностью по отношению к ценностям). Кант и тут требует полнейшего соответствия разума теоретического разуму практическому при условии *примата практического*. Однако и научно-позитивистское мировоззрение («Сеченова и consort'ов» [17, с. 285]) как чисто этиологическое утрачивает нравственные начала, не считается с тем, что «Кант ни того ни другого не позволяет отдельно» [17, с. 285].

Из этого Фетова письма-трактата видно, что выход из подобных дилемм, чреватых разрушением гражданского мира, содержится лишь в философии, подобной кантовской, или в суррогатном виде — в религии. Однако торжество такой философии в современном Фету обществе он считает полнейшей утопией.

<sup>10</sup> А. А. Фет — Н. Н. Страхову, от 27 мая 1879 г.

Нельзя не обратить внимания на тот факт, что письма, содержащие обсуждение серьезных философских вопросов, А. А. Фет адресует непосредственно Льву Николаевичу Толстому, Софье Андреевне Толстой и Николаю Николаевичу Страхову. Письма к двум последним корреспондентам предназначены явно для сведения Толстого. Невольно складывается впечатление, что поэт целенаправленно стремится воздействовать на философское мировоззрение яснополянского мудреца. Видимо, это обдуманная программа действий. Он не случайно обмолвился в письме к С. А. Толстой: «Сердечно радуюсь, что Лев Николаевич от более обособленного изучения этики вступает на всемирный простор общеполитической мысли...»<sup>11</sup> [17, с. 138]. Фет искренне считал, что крайности толстовства препятствуют художественному творчеству автора великих романов и страстно доказывал всю их несообразность. В ход шла не только философия, но и социологические выкладки, экономические соображения, даже личный хозяйский и житейский опыт. Все это окрашивалось в конечном итоге в кантианские тона. Борьба А. А. Фета за возвращение Толстого на путь художника-мыслителя, а не только мыслителя, за расширение философских горизонтов как гармонизирующего начала творчества — интереснейший и специальный сюжет. Ведь это в адрес великого графа написаны Фетом знаменательные слова: «На деле же недостает безделицы. — Человек, не получивший основательного, классического и, главное, философского образования, — в наше время *Röbel* (то есть чернь. — Л. К.) и как деятель может производить одну чепуху...»<sup>12</sup> [17, с. 289—290]. Поэт-мыслитель надеялся на правду, идущую от любящего друга.

Не менее ценно, что этой Фетовой интенции мы обязаны возможностью изучать философские взгляды гениального поэта и выделить в них, я полагаю, определяющую тенденцию: Шопенгауэра поправлять с помощью И. Канта.

#### Список литературы

1. Байрон Дж. Г. Тьма // Байрон Дж. Г. Собр. соч. : в 4 т. М., 1981. Т. 2. С. 95—97.
2. Бухштаб Б. Я. Примечания // Фет А. А. Полное собрание стихотворений. Л., 1953.
3. Виндельбанд В. От Канта до Ницше. История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками. М., 1998.
4. Кант И. Критика практического разума. Заключение // Кант И. Собр. соч. : в 6 т. М., 1965. Т. 4(1).
5. Кант И. Критика чистого разума // Там же. Т. 3.
6. Кант И. Прелегомены... // Там же. Т. 4 (1).
7. Никольский Б. В. Основные элементы лирики Фета // Полное собрание стихотворений А. А. Фета. СПб., 1912. Т. 1.
8. Соколова М. А. Состав и принципы издания // Фет А. А. Вечерние огни. М., 1981.
9. Соловьев В. С. Кризис западной философии (против позитивистов) // Соловьев В. С. Соч. : в 2 т. М., 1988. Т. 2.
10. Толстой Л. Н. Переписка с русскими писателями : в 2 т. / подгот. изд. С. А. Розановой. М., 1978. Т. 2
11. Толстой Л. Н. Письмо А. А. Фету от 30 августа 1869 г. // Толстой Л. Н. Полн. собр. соч. : в 90 т. М., 1928—1958. Т. 61.
12. Толстой Л. Н. Соединение и перевод четырех евангелий // Там же. Т. 24.

<sup>11</sup> А. А. Фет — С. А. Толстой, от 31 марта 1887 г.

<sup>12</sup> А. А. Фет — Н. Н. Страхову, от 20 сентября 1879 г.

13. Тургенев И. С. — А. А. Фету от 21 авг. 1878 г. // Тургенев И. С. Полное собрание сочинений и писем. М.; Л.; СПб., 1982. Письма. Т. 1.
14. Тургенев И. С. — Л. Н. Толстому от 25 авг. 1878 г. // Толстой Л. Н. Переписка с русскими писателями: в 2 т. М., 1978. Т. 1.
15. Фет А. А. Полное собрание стихотворений. Л., 1959.
16. Фет и его литературное окружение. Кн. 1. М., 2008.
17. Фет и его литературное окружение. Кн. 2. М., 2011.
18. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление // Шопенгауэр А. О четвероюм корне... Мир как воля и представление. Критика Кантовской философии. М., 1993. Т. 1.
19. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. М., 1993. Т. 2.

### Об авторе

Леонард Александрович **Калинников** — д-р филос. наук, проф. кафедры философии Института гуманитарных наук Балтийского федерального университета им. И. Канта, kant@kantiana.ru

### A. SCHOPENHAUER AND I. KANT IN A. A. FET'S PHILOSOPHICAL AND POLITICAL WORLDVIEW (CONCLUSION)

L. Kalinnikov

*The concluding part of the work focuses on the independence of A. A. Fet's philosophical worldview strongly emphasised by the poet himself and his close friends. Although he quotes Schopenhauer and Kant, he criticised them and demonstrates an independent worldview. The author analyses the critique of Schopenhauer given in A. A. Fet's letters. Three aspects are criticised: firstly, A. Schopenhauer's idealism, secondly, agnosticism, and, thirdly, inconsistency, contradictions in the philosopher's reasoning. A special section of the work is dedicated to the analysis of the poetic triptych consisting of three poems written in 1879–1880: "Nothingness", "That is not why the Lord is mighty...", and "Never". Fet dedicated the triptych to criticising the principles of A. Schopenhauer's philosophy. It is demonstrated that, although A. Schopenhauer finds mistakes in Kant's works, A. A. Fet does not accept this criticism and criticises Schopenhauer from the perspective of critical philosophy. The author makes a conclusion that A. A. Fet was closer to Kantianism than Schopenhauerism.*

**Key words:** A. Fet, poet-thinker, I. Kant and Kantianism, A. Schopenhauer and Schopenhauerism, philosophic-artistic Weltanschauung.

### References

1. Byron, J. G. 1981. T'ma [Dark]. *Sobranie sochinenij v 4 t.* М.: «Pravda». Т. 2.
2. Buhsttab, B. Ja. 1953. Primechanija [Notes]. In: Fet, A. A. *Polnoe sobranie stihotvorenij* [Complete Poems], Leningrad.
3. Vindel'band, V. 1998, *Ot Kanta do Nicshe. Istorija novoj filosofii v ee sojazi s obshhej kul'turoj i otdel'nymi naukami* [From Kant to Nietzsche. The history of modern philosophy in its relation to the general culture and the individual sciences], Moscow, Kanon-Press, Kuchkovo pole.
4. Kant, I. 1965, *Kritika prakticheskogo razuma. Zakljuchenie* [Critique of Practical Reason. Conclusion]. In: Kant, I. *Sobr. Soch. v 6 t.* [Works in 6 volumes], М., Mysl'. Т. 4 (1).
5. Kant, I. 1964, *Kritika chistogo razuma* [Critique of Pure Reason]. In: Kant, I. *Sobr. Soch. v 6 t.* [Works in 6 volumes]. Mysl' Т. 3.
6. Kant, I. 1965, *Prolegomeny...* In: Kant, I. *Sobr. Soch. v 6 t.* [Works in 6 volumes]. М., Mysl' Т. 4 (1).

7. Nikol'skij, B.V. 1912, Osnovnye jelementy liriki Feta [The main elements of the Fet's lyrics]. In: *Polnoe sobranie stihotvorenij A.A. Feta* [Complete Poems A.A. Feta], T.1, Saint Petersburg, Izdatelstvo Tovarishhestva A.F. Marksa, S. 25.
8. Sokolova, M.A. 1981, Sostav i principy izdaniya [Composition and operation of the publication]. In: Fet, A. A. *Vechernie ogni* [Evening lights], Moscow, «Nauka».
9. Solov'ev, V.S. 1988, Krizis zapadnoj filosofii (protiv pozitivistov) [The Crisis of Western Philosophy (against the positivists)]. In: Solov'ev, V. S. *Soch. v 2-h t.* [Works in 2 volumes]. M., Mysl'. T. 2.
10. Tolstoj, A.N. 1978, *Perepiska s russkimi pisateljami* [Correspondence with the Russian writers] v 2 t, M., izdatelstvo S.A. Rozanovoj. T. 2.
11. Tolstoj, L.N. 1928–1958, Pis'mo A.A. Fetu ot 30 avgusta 1869 g. In: Tolstoj, L.N. *Polnoe sobranie sochinenij v 90 t.* [Full. Works. in 90 volumes], T.61, Moscow, Gos. izd-vo hud. literatury [State publishing imaginative literature].
12. Tolstoj, L.N. 1957, Soedinenie i perevod chetyreh evangelij [Connect and translate the four Gospels]. In: L.N. Tolstoj. *Poln. sobr. soch. v 90 t.* [Full. Works. in 90 volumes]. Tolstoj, L.N. *Polnoe sobranie sochinenij v 90 tomah* [Full. Works. in 90 volumes], T.24, Moscow, Gos. izd-vo hud. literatury [State publishing imaginative literature].
13. Turgenev, I.S. 1982, A.A. Fetu ot 21 avg. 1878 g. In: Turgenev, I.S. *Polnoe sobranie sochinenij i pisem* [Complete Works and Letters]. ... Pis'ma, T. 1. Moscow, Leningrad, SPb.
14. Turgenev, I.S. 1978, L.N. Tolstomu ot 25 avg. 1878 g. In: Tolstoj, *Perepiska s russkimi pisateljami*, [Correspondence with the Russian writers], v 2 tomah, T. 1, Moscow.
15. Fet, A.A. 1959. *Polnoe sobranie stihotvorenij* [Full. Poems], Leningrad.
16. *Fet i ego literaturnoe okruzenie* [Fet and his literary environment], 2008, T 1, Moscow, IMLI RAN.
17. *Fet i ego literaturnoe okruzenie* [Fet and his literary environment], 2011, T. 2, Moscow, IMLI RAN, S. 248.
18. Shopengaujer, A. 1993, Mir kak volja i predstavlenie [The World as Will and Representation]. In: A. Shopengaujer. O chetverojakom korne...Mir kak volja i predstavlenie. T I. Kritika Kantovskoj filosofii. «Nauka», Moscow.
19. Shopengaujer, A. 1993, Mir kak volja i predstavlenie [The World as Will and Representation]. M., «Nauka», T. 2.

#### About the author

*Prof. Leonard Kalimikov*, Department of Philosophy, Institute for Humanities, I. Kant Baltic Federal University, kant@kantiana.ru.

ЗАКОН  
ДОСТАТОЧНОГО  
ОСНОВАНИЯ  
В НЕМЕЦКОЙ  
ФИЛОСОФИИ  
ЭПОХИ ПРОСВЕЩЕНИЯ

Д. Е. Фетисова\*

*Показываются причины возникновения в XVIII в. в Германии значимого философского спора вокруг закона достаточного основания. Рассматриваются различные позиции в отношении этого закона и его интерпретации в различных работах философов немецкого Просвещения.*

**Ключевые слова:** закон достаточного основания, метафизика, этика, Лейбниц, Вольф, Крузий, Кант.

Появление четвертого закона формальной логики — закона достаточного основания (далее ЗДО) — беспрецедентный случай в истории философии. Едва появившись, этот закон вызвал множество споров, связанных, прежде всего, с совместимостью ЗДО со свободой. Но помимо этого существует еще множество требующих изучения и уточнения аспектов, касающихся применения ЗДО в метафизике и других областях философского знания.

У ряда немецких авторов эпохи Просвещения можно проследить довольно существенные различия уже в самом определении ЗДО, иногда не совпадающем с классическим «*Nihil sine ratione*». Рассмотрение этого вопроса следует начать с Лейбница, поскольку именно он первым употребил выражение «закон достаточного основания»<sup>1</sup>.

ЗДО упоминается в различных произведениях Лейбница с конца XVII в. Обратимся к одним из самых знаменитых его работ — «Опытам теодицеи о благодати божией, свободе человека и начале зла» и «Монадологии».

---

\*МГУ им. М.В. Ломоносова, философский факультет  
119991, Москва, ГСП-1, МГУ, Ломоносовский пр., д. 27, корп. 4.

Поступила в редакцию 20.08.2013 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2013-4-5

© Фетисова Д. Е., 2013

<sup>1</sup>«Principe de la raison suffisante» или «principe de la raison determinante» — в зависимости от произведения.

В «Теодицее» формулировка ЗДО выглядит следующим образом:

...существуют два начала наших умозаключений: первое есть начало противоречия... второе начало есть начало достаточного основания, по которому никогда ничто не случается без какой-либо причины или, по крайней мере, без достаточного основания, то есть без чего-либо такого, что может служить указанием на основание *a priori*, почему существование чего-либо допускается скорее, чем существование другого, и почему это существует именно таким образом, а не иным<sup>2</sup> [7, с. 157].

Это определение несколько отличается от того, что позднее появится в «Монадологии»:

Наши рассуждения основываются на двух великих принципах: принципе противоречия... и на принципе достаточного основания, в силу которого мы усматриваем, что ни одно явление не может оказаться истинным или действительным, ни одно утверждение справедливым без достаточного основания [5, с. 418].

В «Теодицее» подчеркивается, что важно основание *a priori*, то есть недостаточно только эмпирических данных. Правда, хотя Лейбниц и указывает на это обстоятельство, тем не менее ЗДО не доказывается *a priori*; более того, сами основания часто являются непостижимыми для человека — вероятно, в силу ограниченности наших способностей. Но без ЗДО человеческое познание было бы несостоятельным во многих отношениях:

А эта аксиома, что *ничего не бывает без основания*, должна считаться одной из самых важных и плодотворных аксиом во всем человеческом познании; на ней основывается большая часть метафизики, физики и нравственного учения, и без нее нельзя ни доказать существование Бога из творений, ни построить доказательство от причин к следствиям или от следствий к причинам, ни сделать какие-либо выводы в делах гражданских [6, с. 141].

Таким образом, Лейбниц ввел ЗДО в широкий философский обиход, а вслед за ним и Вольф провозглашает этот закон одним из двух великих принципов философии.

«Разумные мысли о Боге, мире и душе человека, а также всех вещах вообще», или, как еще принято называть эту работу Хр. Вольфа, «Немецкая метафизика», — ключевой текст для всей европейской философии в XVIII в. О влиянии Вольфа можно судить как по количеству его последователей, так и критиков. Важно одно: все они живо выражали свою реакцию на некоторые положения вольфианской философии, в том числе и на интерпретацию ЗДО.

В «Немецкой метафизике» ЗДО формулируется следующим образом:

...поскольку невозможно, чтобы из ничто могло возникнуть нечто, все, что существует, должно иметь достаточное основание, почему оно существует, то есть всегда должно быть нечто, из чего можно понять, почему оно может стать действительным [1, с. 242].

Последняя часть этого определения, на мой взгляд, представляет наибольший интерес, а именно: нечто, из чего можно *понять*, почему оно действительно или может стать таковым. В отличие от Лейбница, который в «Монадологии» сразу делает замечание о том, что основания часто остаются непостижимыми для человека, Вольф говорит: основание должно быть

---

<sup>2</sup> В русском переводе используется слово «начало», хотя в оригинальном тексте стоит слово «principe» [11, p. 115].

доступно для познания. Можно сказать больше: то, что у Лейбница оставалось, если так можно выразиться, за кадром, то, на каком основании возможность актуализируется и становится действительной, у Вольфа «можно понять».

В комментариях к «Немецкой метафизике» [15] Вольф также добавляет, что ЗДО заложен в человеческой природе, что без этого закона мы ничего не могли бы познать, что даже если мы и предположим у чего-либо отсутствие достаточного основания, этому будет противоречить опыт [15, S. 33–34].

Уже по самому определению видно, что для Вольфа ЗДО – необходимый, действующий всегда и везде принцип. Неудивительно, что Вольф подвергся серьезной критике со стороны Христиана Августа Крузия – главного своего философского оппонента.

В ранней работе Крузия с длинным названием «Философская диссертация об использовании и ограничении принципа детерминирующего основания, вульгарно называемого принципом достаточного основания» приведены многие доводы против вольфианской интерпретации ЗДО и выражена позиция самого Крузия, который считал, что ЗДО лучше называть *законом детерминирующего основания*.

О ЗДО Крузий высказывается достаточно резко, считая, что этот закон уничтожает основы религии, морали и вообще делает счастье человечества сомнительным [8, p. 12]. Последнее стало наиболее острым уколом для Вольфа, поскольку он считал, что цель всей его философии – осчастливить человечество [1, с. 230]. В «диссертации» принцип детерминирующего основания звучит так: «Все то, что не является первым свободным действием, если возникает благодаря создающей его причине, при тех же обстоятельствах не может не существовать или произойти по-другому» [8, p. 25]. В. А. Жучков в своем исследовании утверждает, ссылаясь на «Логикку» Крузия [10, S. 521–523], что закон детерминирующего основания последний формулирует следующим образом: «Все, что не является свободной деятельностью или не имеет свободного основания деятельности, имеет определяющее основание» [2, с. 97]. Свобода фигурирует уже в самом определении закона.

Существует несколько причин, почему Крузий настаивает на необходимости переформулировать ЗДО. Во-первых, он отмечает, что у самого Лейбница этот закон назывался законом детерминирующего основания, и это, в общем-то, можно подтвердить, если обратиться к тексту «Теодицеи» [11, p. 115]. Во-вторых, для автора «диссертации о законе детерминирующего основания» принципиально важно смягчить строгую необходимость, ослабить связь между причиной и следствием, ведь Крузий считает, что ЗДО «вводит неограниченную необходимость всех вещей» [8, p. 5]. Между тем в третьем параграфе своей работы автор подчеркивает, что определяющее основание есть не только у действительных вещей: «Например, две стороны и угол детерминируют треугольник» [8, p. 3]. Проще говоря, Крузий пытается нивелировать безусловную необходимость существующих вещей, чтобы противоположное им не несло в себе противоречия.

Что касается Канта, то он вслед за Крузием называет ЗДО законом детерминирующего основания, однако следует учесть некоторые тонкости в дефиниции этого закона: «Определять – значит полагать предикат с исключением противоположного ему. То, что определяет субъект по отношению к какому-нибудь предикату, называется основанием» [3, с. 269]. То есть, говоря о том, что у какой-то вещи с данным предикатом есть опре-



деляющее основание, мы должны предположить, что эта же вещь не может существовать с противоположным предикатом. Итак, закон детерминирующего основания у Канта явным образом зависит от закона непротиворечия, чего так пытался избежать Крузий.

Кант подчеркивает и важность детерминирующего основания для определения истинности: «...определяющее основание есть не только критерий [истины], но и ее источник, отказавшись от которого, можно будет, правда, найти немало возможного, но решительно ничего истинного» [3, с. 270]. Любопытно противопоставление возможного и истинного; намекает ли автор, что истинное непременно должно существовать в действительности, а не только в потенции? Если это так, то и здесь видно влияние Крузия, поскольку вещь для него — это именно нечто действительное, а не возможное, как для Вольфа.

В XVIII в. в Германии благодаря Вольфу и его ученику Александру Готлибу Баумгартену установилось стандартное четырехчленное деление метафизики на следующие дисциплины: онтологию, психологию, космологию и теологию. И поскольку ЗДО провозглашался одним из основных принципов философии вообще, то, разумеется, этот закон имел место во всех разделах метафизики. Далее будет рассмотрено, каким образом ЗДО фигурирует в вышеперечисленных дисциплинах. Дисциплины специальной метафизики будут рассматриваться в соответствии с порядком их расположения в «Метафизике» Баумгартена: космология, психология, теология.

Что же такое мир, и какую роль ЗДО играет в космологии? Поскольку существует бесконечное множество сущностей, монад, постольку есть и бесконечное множество их сочетаний — миров. Они возможны, потому что непротиворечивы, но не действительны, так как у них нет для этого достаточного основания. Вот определение мира, которое Лейбниц дает в «Теодицее»:

Я называю миром *весь ряд* (suite) и всю совокупность существующих вещей, чтобы уже нельзя было утверждать, будто могут существовать еще многие миры в разные времена и в разных местах<sup>3</sup> [7, с. 135].

Из множества возможных миров (рядов, связей вещей) Бог выбирает один. Действительным является только один мир — наш, и он лучший из возможных, поскольку Бог наделяет достаточным основанием только тот мир, который имеет максимальную степень (degré) соответствия совершенству [5, с. 422].

Вольф во многом следует Лейбницу, в том числе его учению о множестве возможных миров. Но для Вольфа космология играет гораздо более значимую роль — пожалуй, более значимую, чем для любого другого немецкого философа эпохи Просвещения. Вольф впервые включает космологию в состав специальной метафизики. Но для некоторых современников Вольфа дела обстоят иначе: например, для Крузия космологию невозможно понять без теологии. Также некоторые современники Вольфа в космологии делали акцент на действительном мире, а не на мире вообще. Словосочетание «трансцендентальная космология» — это изобретение Вольфа, подчеркивающее особый метод изучения главного объекта космологии — мира. «Мир вообще» — это не только действительный, но и любой из возможных миров. То есть трансцендентальная космология изучает свойства, присущие всем мирам. Но сначала следует определить, что такое

<sup>3</sup> Перевод исправлен по оригиналу (см.: [11, p. 85]).

мир: «...мир есть ряд изменяющихся вещей, которые сосуществуют наряду друг с другом или друг за другом следуют, а в совокупности друг с другом связаны» [1, с. 280]. Из этого определения видно влияние Лейбница, который тоже определял мир как ряд, однако он, кажется, не придавал этому такого фундаментального значения, как Вольф. Определение, данное выше, есть немецкая дефиниция понятия «мир»; помимо нее существует еще две латинских, которые отличаются от вышеизложенной только тем, какие вещи входят в состав мира. В «Общей космологии», которая была написана позже «Немецкой метафизики», в состав мира входят конечные вещи [13, р. 44], а в «Лекциях об основании в математике и общей философии» [14, р. 151], наиболее ранней из этих трех работ, — возможные вещи. Вполне вероятно, что Вольф так часто менял понятие мира под воздействием критики со стороны пиетистов, в частности Ланге, который указывал на то, что вольфианское определение мира слишком широко. Таким образом, состав мира менялся, но то, что мир — это ряд, остается неизменным. Видимо, для Вольфа важно было подчеркнуть именно связь, последовательность вещей, «ибо мир также есть машина» [1, с. 281]. И если заменить в этой машине хоть одну деталь, то это уже будет другой мир, другой механизм.

Итак, все составляющие мира друг с другом связаны. Посредством чего? Вещи, существующие одновременно, связаны друг с другом в пространстве, а вещи, следующие друг за другом, связаны во времени [1, с. 280–281]. Между тем связь во времени и пространстве существует благодаря ЗДО:

...когда сосуществующие или следующие друг за другом вещи сопоставляют с их изменениями, то узнают, что одна из них всегда имеет основание в другой и существует благодаря ей, то есть ... вещи обоснованы друг в друге [1, с. 280].

То есть, все существует по принципу достаточного основания.

Следует оговориться, что не все современники Вольфа разделяли его точку зрения относительно пространства и времени в мире. Как ни странно, Вольфа в этом вопросе поддерживал Крузий, а вот Георг Фридрих Майер, бывший учеником Баумгартена, отстаивал иную точку зрения. Майер считал невозможным доказать, что в каждом возможном мире есть пространство и время и что вещи в возможных мирах находятся вне друг друга [12, S. 22]. В этом смысле встает вопрос о наличии ЗДО в других возможных мирах: ведь если у нас нет вещей, лежащих вне друг друга, что невозможно представить без пространства, то непонятно, как осуществляется условное взаимодействие между ними. Таким образом, возможно, что ЗДО является атрибутом лишь действительного мира.

В вольфианской картине мира ЗДО действует горизонтально, от вещи к вещи; ничто не может существовать вне этой связи, вне ряда:

Если в следующих друг за другом вещах предшествующая содержит в себе основание, по какому за ней следует другая, и, напротив, последующая содержит в себе основание, по какому первая предшествует, то они следуют друг за другом в [определенном] порядке [1, с. 281].

Что касается Крузия, то его представления о мире выглядят несколько иначе, чем у Лейбница и Вольфа. В частности, для Крузия действительность первичнее, приоритетнее возможности. Поскольку вещь для него — это действительная вещь, а не возможная, то нам не требуется основания для ее перевода из потенции в действительность. Возможность существует

только как рекомбинация вещей существующего мира. В этом случае нам необходимо лишь детерминирующее основание, которое бы указывало, почему что-то упорядочено таким образом, а не иным. Более того, Жучков обращает внимание в одном из своих исследований, описывая крузианскую космологию [9, S. 114] на следующее:

...синонимом всякого существования, включая даже бытие Бога, выступают пространство и время: все, что не представляется как находящееся в пространстве и времени, — не существует. Действительный мир есть совокупность взаимосвязанных и движущихся в пространстве и времени протяженных тел, чувственно воспринимаемых и эмпирически наблюдаемых предметов, которые свидетельствуют о реальном существовании мира, косвенно подтверждают его бытие [2, с. 91].

Вероятно, хотя Крузий и был противником вольфианской философии, дефиниция мира как ряда в его работах имела место если не в явном виде, то, по крайней мере, в качестве некоего фона. Однако в отличие от Лейбница Крузий настаивает на том, что вещи в мире взаимосвязаны реально, а не идеально (вспомним об отсутствии взаимовлияния между монадами). У него вещи влияют друг на друга: одна вещь выступает причиной изменения другой.

Перейдем к психологии. Рассматривая проблему психофизического параллелизма, Лейбниц выдвигает теорию о предустановленной гармонии, а также поднимает вопрос спонтанности. Важно рассмотреть этот аспект в рамках данного исследования, поскольку он касается *основания* свободных действий. Итак, тело монады связано с ее энтелехией:

Душа следует своим собственным законам, тело — также своим, и они соотносятся в силу гармонии, предустановленной между всеми субстанциями, так как они все суть выражения одного и того же универсума [5, с. 427].

Действия тела неразрывно связаны с желаниями души: «Надо заметить, что душа в себе самой содержит начало всех своих действий и даже всех своих страстей» [7, с. 169]. Таким образом, человек может поступать свободно, самоопределяясь, поскольку *основания* его действий находятся в нем самом. Система предустановленной гармонии является необходимым условием для *спонтанности*. Это понятие в дальнейшем будет ключевым для Вольфа, который определял свободу вообще как спонтанность, самоопределение: «...свобода есть не что иное, как способность души посредством своего произволения выбирать из двух одинаково возможных вещей ту, которая ей наиболее нравится» [1, с. 276]. Свобода немыслима без возможности выбора, и этот выбор осуществляется посредством произволения, то есть по некоторым внутренним основаниям, из самоопределения (*spontanaetes*).

Если ЗДО становится одним из первых принципов философии, то неизбежно поднимается вопрос и об основании всего сущего, то есть о Боге. Последнее основание всех вещей есть верховная монада — Бог:

А так как эта субстанция есть достаточное основание для всего этого разнообразия, которое притом всюду находится во взаимной связи, то существует только один Бог, и этого Бога достаточно [5, с. 419].

Под частностями здесь, вероятно, имеются в виду все монады в отдельности. Но если мы вспомним, что у монад нет «окон» и одна никак не может влиять на другую, выходит, что в одной монаде не может быть основа-

ния для бытия другой, только если это не Бог, который здесь наделен исключительными свойствами: «...одна сотворенная монада и не может иметь физического влияния на внутреннее бытие другой» [5, с. 422]. Значит, ЗДО в лейбницианской картине мира действует не линейно, а вертикально: от Бога к каждой существующей монаде.

Вольф делает одно важное замечание в VI главе «Немецкой метафизики»:

...мы должны обратить внимание на то, что происходит в мире, и особенно на то, каким образом то, что существует одновременно и следует одно за другим, согласуется друг с другом. Таким образом, из этого мы можем создать правила [познания] того, что может желать Бог [1, с. 340].

То есть, познавая, как одна вещь связана с другой, человек может даже познать желания Бога.

В связи с ЗДО в теологии поднимается крайне важный вопрос: подчинен ли Бог ЗДО? И есть ли основание существования Бога? Кант, в частности, дает отрицательный ответ на этот вопрос:

Есть существо, существование которого предшествует самой возможности его самого и всех вообще вещей и о котором поэтому говорят, что его существование безусловно необходимо. Это существо называется Богом [3, с. 274].

Здесь стоит заметить, что Бог существует именно до всякой *возможности*, и это, на мой взгляд, неявно указывает на то, что Кант также придерживался лейбницианского (а вслед за тем и вольфианского) учения о первичности возможности и о множестве миров.

Что касается Крузия, то достаточная причина, случайность и необходимость для него тоже не выступают лишь логическими категориями. Крузий вслед за Вольфом различает основание и причину, и это явно видно из следующего утверждения:

Все, что начало существовать, возникает благодаря другому сущему, которое имеет достаточную силу (*facultas*) [для его создания], которое создает [нечто] в действии и которому ничто не препятствует [8, р. 24].

Это обладающее силой сущее и есть достаточная действующая причина. Иными словами, благодаря достаточному основанию вещи лишь упорядочиваются, а достаточную причину можно уподобить творцу, обладающему активной созидающей силой. Если вернуться к определению принципа детерминирующего основания, то упоминаемое в нем «первое свободное действие», вероятно, и есть акт достаточной действующей причины. Разумеется, наличие свободной первопричины спасает свободу от детерминизма, но здесь Крузий вслед за Лейбницем утверждает, что природа этой действующей причины часто остается непознаваемой для нас: «...Крузий считает, что основные силы и основные сущности большинства метафизических вещей так и останутся непознаваемыми» [4, с. 52].

У Крузия в его «Философский диссертации...» присутствует развернутая и нетипичная классификация видов оснований. Прежде всего он заявляет, что принцип и основание — синонимы [8, р. 32]. И далее в своей работе он приводит таблицу видов оснований, или принципов [8, р. 35], которых насчитывается более десяти.

Основание, или принцип, может быть основанием физического либо морального существования. Основания физические, в свою очередь, делятся на принципы бытия (*principium essendi*) и принципы познания (*principium cognoscendi*). Видимо, именно это разделение и повлияло на Канта.

Здесь следует обратиться к диссертации Канта, в которой утверждается следующее:

...я тщательно разделяю основание истинности и основание существования. В первом речь идет только о таком полагании предиката, которое обусловливается тождеством между понятиями... Во втором случае... вопрос ставится не о том, *определено ли вообще их существование*, а о том, *откуда* оно определено [3, с. 281].

Кант, на мой взгляд, вслед за Крузием совершил очень важный шаг, а именно разграничил реальное и логическое основание, основание бытия и основание познания, при этом его классификация не такая обширная, как у Крузия. Эти два вида оснований Кант также называет предшествующе-определяющим и последующе-определяющим основанием [3, с. 269–270]. Хотя, на мой взгляд, основание бытия вещи логичнее было бы назвать причиной, раз уж здесь идет речь о том, *откуда* определяется то, что вещь все-таки существует. Ведь, действительно, есть огромная разница между основанием существования (причиной) и основанием познания (собственно основанием). ЗДО может быть онтологическим законом либо гносеологическим принципом; в последнем случае, пожалуй, ЗДО не вступит в явное противоречие со свободой. Однако Кант здесь доказывает ЗДО в целом, хотя и весьма необычным образом, как это будет показано далее.

Вольф обвинял Лейбница в том, что, хотя он и ввел ЗДО, все же этот основополагающий принцип остался недоказанным. А Вольф в «Немецкой метафизике» приводит доказательство ЗДО, которое кратко можно передать таким образом: существуют две идентичные вещи — А и В; предположим, что ЗДО не действует; в вещи А происходят некие изменения, а в вещи В нет — в этом случае вещь А не является тождественной вещи В, что противоречит первой посылке [1, с. 242].

По сути, данное доказательство оказывается выведением ЗДО из закона непротиворечия. Но как это возможно, если, применяя закон непротиворечия, «необходимо, чтобы вещь, о которой нечто утверждается, была не только той же самой, о которой нечто отрицается, но и также, чтобы эта единственная вещь в обоих случаях была взята с одинаковыми условиями и рассматривалась одним и тем же способом» [1, с. 240]?

Тем не менее, доказав ЗДО и распространив его на бытие всех вещей, Вольф сделал свободу сомнительной, иллюзорной. Разумеется, его современники не могли остаться равнодушными к подобному положению дел. В дальнейшем как сторонники, так и противники вольфианской философии пытались реабилитировать свободу различными способами. И здесь следует обратиться к опровержениям доказательства ЗДО, которые имеют место у Крузия.

Крузий приводит несколько серьезных возражений против доказательства ЗДО: первое опровержение состоит в том, что доказательство Вольфа утверждает только детерминирующее основание, а не достаточное. Доказательство, содержащееся в §30 «Немецкой метафизики» Вольфа, может быть выражено, как утверждает Крузий, в следующем силлогизме: все то, что не может возникнуть из ничего, имеет достаточное основание. Но все то, что существует, не может возникнуть из ничего. Следовательно, все, что существует, имеет достаточное основание [8, р. 13]. Во-первых, нечто вполне не может возникнуть из ничто, и неудивительно, что это утверждает именно Крузий — профессор теологии, который просто не мог не быть сторон-

ником концепции креационизма. Ведь вполне возможно, а для кого-то даже и несомненно, что Бог создал всё из ничего, и здесь нет никакого противоречия. Это опять восходит к тому, что для Крузия возможность существует только после действительности. Ведь если мы принимаем учение Лейбница и Вольфа о возможных мирах, то нечто действительно не может возникнуть из ничего, поскольку до этого обязательно должна была быть некая возможная вещь, которая актуализовалась благодаря достаточному основанию. Если же нечто возникает из ничто, то Крузий прав: нам необходимо одно лишь детерминирующее основание.

Другое возражение к доказательству ЗДО объясняется тем, что, как считает Крузий, закон детерминирующего основания (или достаточного, в данном случае не принципиально) не выводится из закона непротиворечия:

Если [вещь] А имеет детерминирующее основание, то противоречием этому высказыванию будет — А не имеет детерминирующего основания, а вовсе не то, что *tò nihilum* [sic!] является достаточной причиной А [8, p. 15].

Судя по всему, Крузий следует также лейбницианскому тезису о тождестве неразличимых, поскольку, цитируя то место из «Немецкой метафизики», где Вольф говорит о двух одинаковых вещах А и В, Крузий утверждает, что это должна быть одна и та же вещь, которую называют различными именами «А» и «В» (см.: [8, p. 17]). И только в случае, если речь идет об одной и той же вещи, в одно и то же время, в одном и том же смысле, действует закон непротиворечия: нечто не может одновременно существовать и не существовать. Поэтому, считает Крузий, вольфианское доказательство ЗДО несостоятельно:

Если бы представили вещь А и назвали бы ее причину В, то увидели бы, что тот, кто говорит, что А возникает, причем возникает без какой-либо причины, говорит нечто абсурдное и невероятное, но ничего противоречивого [8, p. 19].

Кант в своем сочинении приводит доказательство ЗДО, которое формулируется так: предположим, что существует случайная вещь А, не имеющая детерминирующего основания. Следовательно, нет ничего, что определяло бы существование А и исключало бы то, что А не существует. Но поскольку А все-таки существует, то «противоположное существованию будет исключено самим собой, то есть... вещь будет существовать с безусловной необходимостью, что противоречит предположению» [3, с. 277]. Таким образом, любая случайная вещь имеет основание своего существования. На мой взгляд, в этом случае мы сталкиваемся с той же проблемой, что и у Вольфа: случайности оказываются невозможными.

Стоит заметить, что после доказательства Кант делает крайне важное замечание:

...лишь существование случайных вещей нуждается в опоре определяющего основания и что одно только безусловно необходимое не подвластно этому закону. Принцип определяющего основания не должен, следовательно, применяться в столь общем смысле, чтобы подчинять своей власти совокупность всех возможных вещей [3, с. 277].

С одной стороны, Кант таким образом избавляет Бога от власти ЗДО, оставляя за ним возможность совершать свободные поступки, а также включает вопрос об основании самого ЗДО, поскольку это *необходимый* закон. С другой стороны, сам ЗДО оказывается ограниченным, определяющим только некоторую часть существующих вещей, а возможные и вовсе обходя стороной.

В работе Канта есть еще одно рассуждение, которое неявно доказывает ЗДО:

Допустим, что нечто истинно без определяющего основания; тогда у нас нет ничего, откуда могло бы быть ясным, какой из двух противоположных предикатов следует приписать субъекту и какой из них следует устранить <...> Поэтому для истины не оказывается места. Но это явное противоречие, поскольку истина предполагалась [3, с. 273].

Это доказательство относится к последующе-определяющему основанию, или основанию познания. Пожалуй, здесь нужно добавить, что такое доказательство тоже следует отнести к тем суждениям, которые не являются необходимыми.

Итак, в течение довольно длительного времени — начиная с Лейбница и заканчивая, по крайней мере, докритическим Кантом — ЗДО считался одним из великих принципов философии. Несмотря на разногласия между некоторыми мыслителями, сам этот закон все более или менее значимые немецкие авторы единодушно признавали, пусть и с оговорками. Но одновременно с признанием ЗДО появляются серьезные проблемы, связанные прежде всего с тем, что случайность и свобода оказываются исключенными — во всяком случае, из действительного мира.

В общем-то, несмотря на множество различий в отношении закона достаточного основания у немецких авторов эпохи Просвещения, все они пытались одновременно сохранить свободу и не отказываться от ЗДО. Но ясно, что если мы распространяем действие ЗДО на все вещи вообще, то статус свободы оказывается, мягко говоря, сомнительным. Лейбниц в своих сочинениях высказывается о ЗДО достаточно аккуратно, по крайней мере, он нигде не доказывает этот закон. В «Немецкой метафизике» Вольфа же ЗДО доказывается, а также утверждается, что малейшее изменение вещи в мировом ряду, если на то нет достаточного основания, невозможно, поскольку это был бы уже другой мир, который не может стать действительным (если мы принимаем лейбницианское учение о множестве миров). Но так как человек не способен созерцать весь ряд и не знает, что именно должно случиться, у него сохраняется видимость свободы, однако на самом деле выходит, что никакого выбора нет. Хотя Вольф и отрицал то, что его философия уничтожает свободу [1, с. 236], ЗДО в философии Вольфа, действующий как в логике, так и в тех сферах, которые изучает метафизика, действительно приводит к некоторому фатализму. Выпады пиетистов в сторону Вольфа оказались вполне оправданными.

Но совсем отказаться от ЗДО тоже было невозможно, и поэтому возникла необходимость либо переформулировать сам закон, либо определить сферу, в которой ЗДО станет действовать без оговорок и без ограничений. В сторону первого способа решения сложившейся проблемы двигался Крузий, основной целью которого было избавиться от строгой геометрической необходимости следования от основания к действительной вещи. Например: основание существовало, а вещь не возникла; или основание существовало достаточным, но не необходимым. Кант также попытался ограничить сферу действия ЗДО, как видно из доказательства и из различия видов оснований. Все это можно назвать не только попытками спасти свободу, но и поиском способа избежать построения жестких и нерушимых рядов причин и следствий. То есть уже в XVIII в. наблюдается тенденция к ограничению и конкретизации области действия закона причинности (каковым и является ЗДО), а также попытки избежать жесткого детерминизма во всех сферах философии.

## Список литературы

1. Вольф Хр. Разумные мысли о Боге, мире и душе человека, а также о всех вещах вообще, сообщенные любителям истины Христианом Вольфом // Христиан Вольф и философия в России / под ред. В. А. Жучкова. СПб., 2001.
2. Жучков В. А. Из истории немецкой философии XVIII века (предклассический период). М., 1996.
3. Кант И. Новое освещение первых принципов метафизического познания // Кант И. Собр. соч. : в 8 т. М., 1994. Т. 1.
4. Круглов А. Н. Тетенс, Кант и дискуссия о метафизике в Германии второй половины XVIII века. М., 2008.
5. Лейбниц Г. В. Монология // Лейбниц Г. В. Соч. : в 4 т. М., 1982. Т. 1.
6. Лейбниц Г. В. Об основных аксиомах познания // Там же. М., 1984. Т. 3.
7. Лейбниц Г. В. Опыты Теодицеи о благодати Божией, свободе человека и начале зла // Там же. М., 1989. Т. 4.
8. Crusius Chr. A. Dissertatio philosophica de usu et limitibus principii rationis determinantis, vulgo sufficientis. Lpz., 1743.
9. Crusius Chr. A. Entwurf der nothwendigen Vernunftwarheiten, wiefern sie den zufälligen engengesetzt werden. Lpz., 1766.
10. Crusius Chr. A. Weg zur Gewißheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntniß. Lpz., 1747.
11. Leibniz G. W. Essais de Theodicee sur la bonte de Dieu, la liberte de l'homme et l'origine du mal // Chez Fr. Changuion. Amsterdam, 1747. Т. 1–2.
12. Meier G. Fr. Metaphysik. Тl. 1–2. Halle, 1755.
13. Wolff Chr. Cosmologia generalis, methodo scientifica pertractata, qua ad solidam, inprimis Dei atqve naturæ, cognitionem via sternitur. Frankfurt ; Lpz., 1731.
14. Wolff Chr. Ratio C Wolfianarum in mathesis et philosophiam universam. Halle, 1718.
15. Wolff Chr. Vernünfftigen Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt, Anderer Theil. Frankfurt, 1733.

## Об авторе

Дарья Евгеньевна **Фетисова** — магистрант, Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова, fetishhh@tamgdevesna.ru

THE PRINCIPLE OF SUFFICIENT REASON  
IN GERMAN PHILOSOPHY OF THE ENLIGHTENMENT

D. Fetisova

*In the 18<sup>th</sup> century, a philosophical dispute over the Principle of sufficient reason arose in Germany. Despite the fact that this Principle was explicitly formulated by Gottfried Wilhelm Leibniz only at the end of the 17<sup>th</sup> century, a major dispute about it was triggered by Christian Wolff who had considerable influence on the German philosophy of Enlightenment. In German Metaphysic, he presented the "strong" definition of the principle and its proof. As a result, freedom was restricted, because the principle of sufficient reason implies the unlimited necessity of all things and excludes the possibility of any happenstance, at least in the real world. It had an adverse effect on philosophy in general and ethics in particular. However, the total elimination of the principle of sufficient reason was impossible. Thus, the main focus of the dispute was the maintaining of freedom without abandoning the sufficient reason. These efforts resulted in various interpretations of this Principle. The most prominent perspectives developed within this dispute were those of Gottfried Wilhelm Leibniz, Christian Wolff, his main philosophical opponent — Christian August*



*Crusius, and Immanuel Kant. The aim of this article is to demonstrate the differences between these perspectives and identify the philosophical problems arising from the Principle of sufficient reason in metaphysics and practical philosophy.*

**Key words:** principle of sufficient reason, metaphysics, ethics, Leibniz, Wolff, Crusius, Kant.

### References

1. Wolff, Hr. 2001. Razumnye mysli o Boge, mire i dushe cheloveka, a takzhe o vseh veshhah voobshhe, soobshhennye ljubiteljam istiny Hristianom Vol'fom [Reasonable thoughts about God, the world and the human soul, as well as all things in general, reported lovers of truth Christian Wolff]. In: *Hristian Vol'f i filosofija v Rossii* [Christian Wolff and philosophy in Russia] / Pod red. V. A. Zhuchkova. SPb.
2. Zhuchkov, V.A. 1996. *Iz istorii nemeckoj filosofii XVIII veka (predklassicheskij period)* [From the history of German philosophy of the XVIII Century (predklassicheskij period)]. Moscow.
3. Kant, I. 1994. Novoe osveshhenie pervyh principov metafizicheskogo poznaniya [New lighting the first principles of metaphysical knowledge]. In: Kant, I. *Sobranie sochinenij v 8 tomah.* [Works in 8 volumes] T. 1. Moscow.
4. Kruglov, A.N. 2008. *Tetens, Kant i diskussija o metafizike v Germanii vtoroj poloviny XVIII veka* [Tetens, Kant, and the debate in Germany about the metaphysics of the second half of the XVIII century]. Moscow.
5. Leibniz, G.V. 1982. *Monadologija* [Monadology]. In: Leibniz G. V. *Sobranie sochinenij v 4 tomah.* [Works in 4 volumes]. T. 1. Moscow.
6. Leibniz, G.V. 1984. *Ob osnovnyh aksiomah poznaniya* [On the basic axioms of knowledge]. In: Leibniz G., *Sobranie sochinenij v 4 tomah.* [Works in 4 volumes]. T. 3. Moscow.
7. Leibniz, G.V. 1989. *Opyty Teodicei o blagosti Bozhiej, svobode cheloveka i nachale zla* [Theodicy experience the goodness of God, freedom, human rights and the origin of evil]. In: Leibniz G. V. *Sobranie sochinenij v 4 tomah.* [Works in 4 volumes]. T. 4. Moscow.
8. Crusius, Chr. A. 1743. *Dissertatio philosophica de usu et limitibus principii rationis determinantis, vulgo sufficientis.* Lpz.
9. Crusius, Chr. A. 1766. *Entwurf der nothwendigen Vernunftwarheiten, wiefern sie den zufälligen engegensetzt werden.* Lpz.
10. Crusius, Chr. A. 1747. *Weg zur Gewißheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntniß.* Lpz.
11. Leibniz, G. W. 1747. *Essais de Theodicee sur la bonte de Dieu, la liberte de l'homme et l'origine du mal* / Chez Fr. Changuion. T. 1–2. Amsterdam,
12. Meier, G. Fr. 1755. *Metaphysik.* Tl. 1–2. Halle.
13. Wolff, Chr. 1731. *Cosmologia generalis, methodo scientifica pertractata, qua ad solidam, inprimis Dei atqve naturæ, cognitionem via sternitur.* Frankfurt, Lpz.
14. Wolff, Chr. 1718. *Wolff Chr. Ratio C Wolfianarum in mathesin et philosophiam universam.* Halle.
15. Wolff, Chr. 1733. *Vernünfftigen Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt, Anderer Theil.* Frankfurt.

### About the author

*Darya Fetisova*, Master's Student, Faculty of Philosophy, Moscow State University, fetishhh@tamgdevesna.ru

ОДНО КЁНИГСБЕРГСКОЕ  
ОБЩЕСТВО ДРУЗЕЙ  
БЕЗ УЧАСТИЯ КАНТА

Й. Конен\*

Предмет статьи – историко-документальный анализ коллективного «портрета» участников застольных встреч в Кёнигсберге, описанных в романе Теодора Готлиба фон Гиппеля «Жизнеописание по восходящей линии», бывшего в течение многих лет бургомистром Кёнигсберга, анонимно занимавшегося писательской деятельностью и устраивавшего, как и Кант, у себя в доме застолья друзей. При этом проводится сопоставление эпического портрета самого Гиппеля как одного из персонажей романа, хозяина застолий в «Жизнеописаниях...» с картиной Эмиля Дёрстлинга, изображающей застолье у Канта с участием местных знаменитостей, среди которых на переднем плане изображен также и Гиппель, бывший другом великого кёнигсбергского мыслителя. Копию этой картины можно видеть сегодня в музее Канта в Кафедральном соборе в Калининграде.

**Ключевые слова:** Кёнигсберг, Восточная Пруссия, застолье, Кант, Гиппель, «Жизнеописание по восходящей линии», автопортрет, Дёрстлинг, групповой портрет, застольные друзья, интеллектуальное и творческое общение, досуг, традиция.

Легенды о собраниях застольных друзей Иммануила Канта стали ходить со времени свидетельств его первых биографов и современников [6]; также знамениты были блестящие приемы в салонах графини Кайзерлинг [14] и коммерческого советника Якоби. Но существовали и другие сообщества друзей. Литературные произведения Иоганна Тимофея Гермеса [2], Людвиг Бачко и других свидетельствуют об этом в форме остроумных замечаний или зарисовок [7–9; 13].

Жители Кёнигсберга любили собираться и любили общение. Это лучше всего поняли, по-видимому, русские, занявшие во время Семилетней войны (1756–1763) столицу Восточной Пруссии. И это было совершенно неудивительно для одного из крупнейших для того времени городов Германии, насчитывавшего

---

\* Люксембургский университет, Люксембург, Рус де Парк, 31.

Поступила в редакцию 05.08.2013 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2013-4-6

© Конен Й., 2013

к середине столетия 50 тыс. жителей. Жители города с единственным в регионе университетом, гарнизоном в 5 тыс. солдат, с хорошо развитой торговлей и коммерческой деятельностью, с самым отдаленным торговым портом Прусского королевства, с зажиточной и обладавшей многочисленными родственными и общественными связями с зарубежьем аристократией, с активным масонским движением, будучи предоставлены друг другу, сами обеспечивали духовную жизнь в столице Восточной Пруссии. Крупный провинциальный город с его в целом малочисленным, бедным, скорее запущенным центральной властью в Берлине населением, был географическим и культурно-историческим островом на пространстве, рассматриваемом с западного направления в качестве какой-то второсортной территории и последнего перевалочного пункта на пути в бескрайние просторы Российской империи. Разношерстное по своему составу население, в котором доминировал буржуазный элемент всех оттенков, но тон задавала авторитетная именитая аристократия, не терпело скуки. Лучшие представители гражданского сословия и аристократии собирались для интеллектуального общения и веселого времяпровождения.

И если Кант, будучи уже в зрелом возрасте, тщательно организовывал свои застолья, то не следует думать, что до этого он не желал видеть у себя гостей, ведь философ уже давно пользовался в различных салонах местного общества славой «галантного магистра».

Однако и Теодору Готлибу фон Гиппелю (1741 – 1796), бывшему коллеге Канта на 25 лет и, между прочим, ученику Канта, удалось уже в молодые годы войти в высшее общество. Его необычное членство в местной масонской ложе под названием «У трёх корон», головокружительная карьера адвоката, избрание в местное городское управление (магистрат) и неожиданное назначение местным правительством и королем в конце 1780 г. управляющим бургомистром Кёнигсберга сделали его как талантливого администратора самым знаменитым лицом в городе, присутствие которого в высших кругах было весьма желательным. В целом следует делать различие между обществами, которым он отдавал предпочтение как более светским и более связанным с его административной деятельностью, и обществом Канта, даже если их обоих можно было часто видеть вместе в определенных кругах. Кстати, написанная позднее картина Эмиля Дёрстлинга, изображающая застолье у Канта с участием местных знаменитостей, полноразмерную копию которой можно видеть сегодня в музее Канта в Кафедральном соборе, была всего лишь плодом фантазии [12]. Между тем сохранились довольно подробные описания собраний застольных друзей Канта его современниками и первыми биографами. Однако Гиппель оставил нам свое литературное описание в своем самом значительном произведении, а именно во втором томе [5] эпохального романа «*Жизнеописание по восходящей линии*» [4]. Этот документ был хронологически создан раньше, чем описание Кантовых застолий, – вероятно, в 1778 г.; он содержит весьма тщательно выполненный автопортрет, правда в завуалированной форме, нацеленный отчасти на то, чтобы показать критическое отношение к некоторым персонажам, описываемым в этом произведении. В нем фигурирует немало других лиц – не только те, с которыми имел обыкновение общаться почтенный профессор Альбертины. Во всяком случае, это полотно – художественный вымысел, представляющий в нюансах несколько иную картину, чем та, на которой для потомства запечатлен круг застольных друзей Канта.

Приятельские и дружеские собрания с целью интеллектуального общения стали во второй половине XVIII столетия в Кёнигсберге обычаем. На этом обширном административном культурном пространстве, находившемся на значительном удалении от ближайших крупных городов, которое вместе с тем парадоксальным образом благодаря порту, наличию водной артерии и близости к столице России принимало путешественников со всего мира, была создана своя система творческого общения, включавшая не только представителей дворянства и аристократии, но и простых любознательных граждан.

Еще во времена Платона и даже, судя по Библейским описаниям, раньше люди неохотно вкушали в одиночку. Мужчины-холостяки — а их было немало в Кёнигсберге — редко принимали пищу в одиночестве. Так и Кант, который, впрочем, любил вкусно поесть, так что Гиппель однажды сказал, что ему (Кант. — *Примеч. пер.*) следовало бы написать «Критику кулинарного искусства» (*Kritik der Küche*), любил совместные трапезы. Гаман непрерывно «откушивал» у Гиппеля. Лаузон и Бачко заботливо поддерживали контакты со своими приятелями по общению. У людей не было желания есть подобно монахам, которые за скудным общественным столом должны были выслушивать только чужую, вещаемую им духовную пищу. Таким образом, на протяжении нескольких поколений была создана особая манера общения, которая благодаря обоюдному принятию дара и дарению поддерживала и обогащала не только чисто телесное наслаждение пищей, но вместе с тем совместную потребность в культуре, обусловленную наличием университета, торговли, провинциальным правительством и проезжими путешественниками.

Объемное сочинение Гиппеля — по сути, можно говорить о разновидности двойного репортажа, — о котором здесь пойдет речь, имеет следующее содержание:

Наше знакомство поддерживалось, помимо знакомства с двумя соседями, с домом одного окружного судьи, на адрес которого наш предок оставил денежный перевод. Этот судья женился из-за денег на одной богатой женщине, детей он не имел. Ему нужны были несколько молодых людей в качестве компаньонов для его частых застолий, и хотя эти места оказались уже заняты, он относился с уважением к адресу нашего предка, память о котором вообще была в чести. Я редко принимал участие в этом времяпровождении. Между тем у этого судьи мы познакомились с одним королевским советником, который отличался внешностью и умом и умел сохранять достоинство в глазах каждого. Ему было лет сорок. Он обладал утонченными познаниями, читал древних и знал писателей Нового времени. Он не стремился к тому, чтобы его слушали или почитали; но где бы ни находился, он излучал искры света. Он никого не притеснял, не уничтожал зародыши остроумия у молодежи, сидящей с ним за столом, подводя сок к своим усыхающим от возраста ветвям. Ум и остроумие оставались для него умом и остроумием, откуда бы они ни появлялись. Он хорошо знал, что не всякое яблоко, сброшенное ветром, спелое. То, что он говорил, не было назиданием, жизненной мудростью. В окружном суде он говорил как окружной судья — и ни о чем другом кроме драк, новых бракосочетаний, убийств и тому подобного. Между тем наш советник умел быть оригинальным в самых обыденных вещах. Часто он хранил полное молчание, а затем было видно, что он благоразумно отказывался иметь что-либо общее с фальшивыми игроками в обществе. Когда он гово-

рил, я находил в его словах столько своеобразия, что тысячу раз желал, чтобы он написал об этом или, по крайней мере, не прекращал говорить. Он никогда не поправлял суждение, высказанное кем-либо в обществе, не выдавал себя за апелляционную либо ревизионную инстанцию. Если бы у меня было судебное дело, то его мнение стало бы для меня решающим. Многие испытывали доверие к его уму и сердцу, а его *laudum* (приговор) имел большую силу, чем приговор, купленный за деньги или облеченный в самую лучшую словесную форму. Он не был женат. Говорят, что у него случилась несчастная любовь. Жаль! Как заметил господин фон Г., жители Курляндии оказали бы его избраннице хороший прием. — Может быть!

Этот уважаемый человек обладал способностью читать мысли людей, что, казалось, было его главным занятием в обществе. Мне он говорил, что цель крупных государственных образований — единство, созданное путем совместных усилий. Как в большом, так и в малом! Разум и инстинкт учат нас, что значительная доля нашего счастья зависит от людей, и поэтому я встречаюсь с людьми, забочусь о них и радуюсь, если нахожу что-либо необычное. В обществе все рассчитано на некий определенный горизонт.

Я все еще вижу перед собой этого мужчину с его открытым, очень открытым лбом, черными волосами, с глазами, в которых отражался весь его внутренний мир. Он собирал иногда вечером небольшой круг гостей, в который приглашал и меня. Эти собрания я никогда не пропускал. Там я встречал офицера, королевского советника, пастора и одного профессора. Все они были для меня — каждый по-своему — учителями. Иногда он раскрепощался. Он бросал монеты, и я должен честно признаться, что если я когда-либо в своей жизни от души кушал и пил, то это было здесь. Я до сих пор удивляюсь, как мне было хорошо. Когда он не мог больше затягивать, он устраивал большой прием. И тогда он делал немного больше, чем положено. И тогда ему были нужны и офицер, и королевский советник, и пастор, и профессор и я.

Персонаж, ведущий репортаж во втором томе «Жизнеописаний...» [4, S. 180—183], является самостоятельно действующим героем романа как Я-повествователь. В исполнении этого рассказчика под руководством Гиппеля, достигшего к тому времени почти сорокалетнего возраста, в этом романе, задуманном в качестве завершающего, насчитывающего ровно 2 тыс. страниц гигантского произведения, часто даются в биографической и иногда смешанной форме описания различных персонажей. Так, под первым упоминаемым в этом тексте местом («дом одного окружного судьи») речь идет, по всей вероятности (в отличие от Канта, в биографии Гиппеля нет других документально подтверждаемых собраний с участием офицеров), о богатом доме на улице Голлендербаум голландского, «очень элегантного доктора римского права и советника юстиции» Теодора Поликарпа Войте (*Dr. Theodor Polykarp Woyt*) [16, S. 57—59], сыне умершего в 1709 г. от чумы профессора, доктора медицины Иоганна Якоба Войта, где молодой немущий студент из Гердауэна получил с 1756 г. место домашнего учителя, которое, хотя и освободило его от материальных забот, но из-за трудного характера ребенка стоило ему больших усилий. Этот опытный светский лев (Войт) часто приглашал к себе гостей, и среди них были офицеры местного гарнизона. Племянник супруги советника юстиции по имени Хендрик ван Войт служил в русской армии. Именно он во время Семилетней войны в начале 1761 г. взял Гиппеля в судьбоносную для него поездку к

царскому двору в Петербург [16, S. 83–85]. Полные оговорки намеки на происхождение и богатство Войта, а также признание в том, что он неохотно принимал участие в «коротающих время» застольях, свидетельствуют — даже спустя двадцать лет — о неудовольствии писателя униженным и стесненным положением в чужом богатом доме. Эти собрания и темы бесед в кругу офицеров, по-видимому, уже тогда не соответствовали его интересам и его культурному уровню! За это он не остался в долгу: уже в молодые годы, и особенно после того, как преуспел в жизни, — он был тщеславным и высокого мнения о себе, — он чрезвычайно удачно описал свою собственную персону в образе «королевского советника» — титул, который был ему присвоен в 1780 г. как видному успешному юристу и самому молодому советнику города. Тот, кто видел портрет Гипшеля после назначения его в 1780 г. управляющим бургомистром, который висел в Прусском музее вплоть до падения Кёнигсберга, сразу все поймет<sup>1</sup>. Высокий лоб, черные как смоль волосы, такие же темные глубоко посаженные глаза, благородная, почти королевская осанка того самого мужчины «около сорока», по которому видно, что он получил всестороннее образование — это мог быть только сам Гипшель! Его элегантная дипломатическая скромность, умение приспосабливаться к любой обстановке, его умная, изысканная речь и прежде всего похвальное упоминание его обширных знаний в области права, а также его готовность с открытым сердцем и умом принимать «игроков, играющих честно». Кроме того, его явный намек на то, что он может писать!! Современники Гипшеля сообщают, главным образом уже после его смерти, о том, что он, находясь в обществе, очень внимательно все слушал, чтобы затем использовать услышанное в своих анонимно распространяемых литературных произведениях [12, S. 161–173]. Сомнения в правильности идентификации этого с похвальной тщательностью описываемого юриста полностью снимаются двойным указанием на то, что он, с одной стороны, не был женат по причине окутанной тайной неразделенной любви, а с другой — в заброшенном курляндском студенческом поселении, как говорят, соблазнил определенное количество девушек. Дело в том, и это хорошо известно, что Гипшель всю свою жизнь страдал от неразделенной в юности любви к одной очень молоденькой дворянке из восточнопрусского Вессельсгофена [16, S. 97–116]. А позднее, будучи уже в зрелом возрасте, пережил, но уже при других обстоятельствах, похожее фиаско с одной столь же загадочной «дамочкой», которую затем соблазнил один житель Курляндии [3; 16; 11, S. 190–196; S. 218–220]. Его подчеркнутая в «Жизнеописаниях...» неприязнь к жителям Курляндии стала, так сказать, второй натурой Гипшеля. Другие темы бесед в доме Войта не упоминаются, не говоря уж о деталях! Но чувствуется следующее: обе эти истории глубоко запали в душу писателя!

Но в свидетельствах об атмосфере, царившей за столом у Канта, нет ни одного нелестного отзыва какого-либо свойства, едва ли можно найти сообщение о плохом настроении или о каком-либо неудобстве.

Автор «Жизнеописаний...» не останавливается на этом. Вопреки всему он испытывает потребность выразить благодарность тем людям, которых он

---

<sup>1</sup> См.: [12]; портрет помещен в начале этой книги.

искренне любил и обществом которых он явно наслаждался, и написал второй краткий благожелательный очерк с целью, так сказать, корректировки общественной атмосферы в городе. Очевидно, речь идет о его самых лучших в то время друзьях, даже если не исключены полностью экскурсии в прошлое. Для этих высокоценных им людей, каждого из которых он рассматривает в определенном отношении как своих умудренных жизнью «учителей», он устраивает небольшие «вечеринки» и даже «званные обеды», чего не делал Кант. На них порой довольно весело, так как он «иногда» даже позволяет себе «вольности».

Эти собрания принадлежат, со всей очевидностью, к его жизненному распорядку, и он признается, что всегда был и остается заядлым спорщиком во всякой компании, хотя и в умелой светской манере, как это в действительности делал авторитарный Гиппель, когда находился в обществе. В этом обществе фигурирует также один офицер. Возможно, речь идет, судя по воспоминаниям, о его друге юности Давиде Ноймане, который родился в 1737 г. в Велау (Восточная Пруссия) и уже в 1756 г. стал членом масонской ложи. Начав изучать юриспруденцию, он становится адъютантом в добровольческом корпусе генерала фон Клейста, а затем в звании лейтенанта принимает участие в войне за наследство в качестве адъютанта генерала Роткирха. Затем, будучи возведен в дворянское достоинство, принимал участие в Рейнской компании, а в 1802 г. был назначен комендантом крепости Козел, чтобы затем в 1807 г. в звании генерал-майора до заключения Тильзитского мира сохранить эту должность, проявив героизм за короля [16, S. 60–65]. По своему темпераменту он был во многом похож на Гиппеля.

Но возможно также, что речь идет о часто упоминаемом Гиппелем в своих письмах к Шеффнеру, начиная с 1777 г., а впоследствии провинциальном министре Фридрихе Леопольде бароне фон Шрёттере (1743–1815), члене масонской ложи с 1764 года [1, S. 152–153, 244; 16, S. 211–212]. В то время он был лейтенантом Майерского полка драгун в Кёнигсберге и хорошим другом Гиппеля, пока не стал министром, не занял пост, на который долгое время метил сам Гиппель.

Следующий упоминаемый как «королевский советник» — еще один! — и как «коллега» член общества — это, по всей вероятности, референдарий Верховного суда, а в последствии криминальный и городской советник Кристиан Фридрих Йенш, который, как об этом пишет Рейш в своих *«Исторических воспоминаниях»*, был «очень открытым человеком с ясным умом и большой порядочности, хорошо начитанным и пользовался благодаря здравому смыслу в политических вопросах большим уважением» [16, S. 210–211]. Как и Гиппель, он был членом масонской ложи и старым холостяком. Говорят, что он оказал существенную помощь Гиппелю в написании трудов по проблеме женской эмансипации.

Под именем «пастор» мог скрываться ставший позднее протестантским епископом Людвиг Эрнст Боровский (1740–1831), человек, который сопровождал Гиппеля на протяжении всей его жизни, начиная со студенческих лет в Кёнигсберге, и по этой причине стал одним из ценнейших источников сведений не только о Гиппеле, но и Канте [11; 12]. Но может быть, что речь идет и о кёнигсбергском пасторе Карле Готтлибе Фишере, которого Гиппель очень ценил [16, S. 203–204].

А под названным «профессором» имеется в виду, вне всякого сомнения, Иммануил Кант. Именно Канта он изображает в своем романе несколькими страницами ранее — не без иронии, в связи с его философской теорией познания, но оба они оставались каждый до конца своей жизни большими друзьями. Более того, когда после смерти Гиппеля многие из его бывших знакомых, узнав о его долгое время державшемся в секрете авторстве, набросились на него, ставшего теперь безответным, Кант был единственным, кто решительно взял Гиппеля под свою защиту. И это несмотря на то, что его бывший ученик еще до появления «Критики чистого разума» во втором томе своего романа как бы «украл» ее появление [11, S. 403—419; 12, S. 211—220].

Кант, будучи еще молодым магистром, стал, по-видимому, его [Гиппеля] близким другом, как это следует, например, из письма к Шеффнеру от 4 ноября 1769 г., где Гиппель называет Канта уже фамильярно «хорошим малым», который «является и остается его очень хорошим другом» [3, Bd. 8, S. 118—121].

Давний близкий друг Гиппеля, военный советник и товарищ по масонской ложе Иоганн Георг Шеффнер (1736—1820) [16, S. 148—150], странным образом не упоминается в этом кругу, как и его конгениальный близкий друг, «северный маг» Иоганн Георг Гаманн (1730—1788). Но оба они стали потом прототипами других персонажей романа. Это объясняется, по-видимому, тем, что довольно зажиточный Шеффнер после оставления в 1775 г. службы в Прусской администрации жил за пределами Кёнигсберга в своих поместьях в Штолценберге под Гданьском или в Шприндлаке, Эберсвальде либо в Таплакене. Он появлялся в Кёнигсберге только иногда, в то время как общительный «маг» каждый день встречался с Гиппелем, чтобы пообедать или совершить с ним прогулку, но по причине своего странного образа жизни не совсем вписывался в его более широкий круг общения.

\* \* \*

Дружеские собрания, кратко описываемые Гиппелем, возникли по времени раньше, чем известные кантовские. Они появились из-под пера романиста и отражали идейные искания и настроения писателя. Они объединяют, без сомнения, в значительной мере более разных людей, взятых из прошлого или настоящего, чем это имеет место у Канта. Поэтому можно предполагать, что содержание их бесед на протяжении многих лет было иным, чем у Канта, который, как известно, за обедом предпочитал не говорить на философские темы. Кант в молодости любил общаться с офицерами; Гиппель значительно меньше. Кант поддерживал разнообразие и организовывал застолья с непохожими участниками. Гиппель предпочитал ограниченное число и, главным образом, одних и тех же участников. Для Канта важным было веселье и отдых; Гиппель любил назидательный обмен мыслями в вечернее время. У Канта всегда подавался обед; у Гиппеля — только иногда, но зато стол был очень обилен, как во время праздника. Если Кант умел оставаться за столом (как и на лекции) чрезвычайно интересным, то это же можно сказать и о Гиппеле. Еще в 1815 г. Шеффнер сообща-



ет о том, что глаза владельца типографии Николовиуса светились, когда он рассказывал о своих беседах с Кантом или Гиппелем. И Шеффнер признается:

Несмотря на то что я только после смерти Гиппеля проник за его кулисы и понял, что он играл, у меня никогда в жизни не будет больше такого общения, какое было с ним. Как он вникал, как был непосредственен, как рассуждал и как поучителен он был! Я повторяю еще раз: я бы выкупил его обратно в жизнь за половину своего состояния [15, S. 382–384].

Присутствие их обоих в обществе становилось, должно быть, событием!

На картине, являющейся плодом фантазии художник и нарисованной Эмилем Дёрстлинггом много (1892–1893) лет спустя, которая висела сначала в ратуше Кёнигсберга, а потом в городском музее, представлены, как мы предполагаем по имеющимся сведениям, слева направо: слуга Канта Лампе, коммерсант Якоби, Кант, коммерсант Мотерби, специалист по финансам и ученик Канта Кристиан Якоб Краузе (он стоит), Иоганн Георг Гаманн, военный советник Иоганн Георг Шеффнер, врач Хаген; впереди слева: Теодор Готтлиб фон Гиппель и архиепископ Боровский. Но Гиппель, элегантно одетый во все черное (или красное?), как бургомистр занимает почетное место и отчетливо узнаваем в соответствии с упомянутым выше портретом в «Жизнеописаниях...» и официальным портретом бургомистра в старом Прусском музее (Prussia-Museum).

Из представленных на этой картине в действительности как у Канта, так и у Гиппеля (за исключением, быть может, Якоби до развода последнего с Шарлоттой Швинк)<sup>2</sup>, только Гиппель был постоянным гостем. Шеффнер находился за городом, а Гаманн как заклятый противник Кантовой теории познания бывал, как известно, всего раза два в доме философа; Кант его, по возможности, избегал. Так как Гиппель упоминает инкогнито Канта в своем романе уже в 1779 г., то вполне возможно, что Кант последовал примеру гиппелевских собраний. Во всяком случае, оба были в тот период хорошо знакомы друг с другом. Но важнее тот факт, что эти собрания и встречи представляли собой интеллектуальную потребность, которая значительно обогащала духовную жизнь города-университета, города-порта, города-крепости и административной столицы. Еда и питье подкрепляли духовную жизнь. В этом оба были единомышленны. И хотя подобные, ставшие традиционными собрания существовали и в других местах, но что касается провинциальной столицы Восточной Пруссии, здесь они стали легендой. Примерно с 1805 г. под влиянием политических событий во Франции и во всей Европе они продолжались, но уже на другом уровне и с другим содержанием.

Перевод с нем. И. Д. Концева

#### Список литературы

1. *Abegg J. F. Reisetagebuch von 1798 / Hrsg. von W. und Y. Abegg, Z. Batscha. Frankfurt a. M., 1976.*
2. *Hermes J. T. Sophiens Reise von Memel nach Sachsen : in 6 Bde. 3. Aufl. Leipzig, 1778.*
3. *Hippel T. G. von. Briefwechsel // Sämtliche Werke. 14 Bde. Berlin, 1828–1839. Bd. 13, 14.*

<sup>2</sup> Zur Affäre der Charlotte Jacobi – Göschen – см.: [10].

4. *Hippel T. G. von. Lebensläufe nach Aufsteigender Linie // Sämtliche Werke. 14 Bde. Berlin, 1828 – 1839. Bd. 2.*
5. *Hippel T. G. von. Lebensläufe nach Aufsteigender Linie. Nebst Beylagen A, B, C. 3 Theile, 4 Bde. Berlin, 1778 – 1781. Bd. 2. 1779.*
6. *Immanuel Kant. Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen. Die Biographien von Ludwig Ernst Borowski, Reinhold Bernhard Jachmann und A. Chr. Wasianski / Hrsg. von F. Groß. Berlin, 1912.*
7. *Kohnen J. Theodor Gottlieb von Hippel, 1741 – 1796. L'homme et l'œuvre. 2 Bde. Bern ; Frankfurt. a. M. ; N. Y., 1983. Bd. 1.*
8. *Kohnen J. Baczkos Abentheuer eines Maurers zur Warnung für Geweihte und Profane // Germanistik. Publications de l'Université du Luxembourg. 2005. Nr. 20. S. 13 – 34.*
9. *Kohnen J. Ein Königsberger Roman der Späten Aufklärung: Müller der Menschenverächter und seine fünf Töchter // Königsberg-Studien. Beiträge zu einem besonderen Kapitel der deutschen Geistesgeschichte des 18. und 19. Jahrhunderts / Hrsg. von J. Kohnen. Frankfurt a. M., 1998. S. 345 – 365.*
10. *Kohnen J. Ein Zeugnis Königsberger Spätaufklärung. Ludwig von Baczkos Karl von Adlerfeld // Königsberger Beiträge. Von Gottsched bis Schenkendorf / Hrsgs. v. J. Kohnen. Frankfurt a. M., 2002. S. 181 – 198.*
11. *Kohnen J. Maria Charlotta Jacobi-Göschel. Eine merkwürdige Freundschaft Immanuel Kants // Nordost-Archiv. Zeitschrift für Kulturgeschichte und Landeskunde. 1991. Jg. 24, H. 103. S. 169 – 182.*
12. *Kohnen J. Theodor Gottlieb von Hippel. Eine zentrale Persönlichkeit der Königsberger Geistesgeschichte. Biographie und Bibliographie. Lüneburg, 1987. Anhang.*
13. *Kohnen J. Zu Ludwig v. Baczkos Folgen einer akademischen Mädchenerziehung // Abweichende Lebensläufe, poetische Ordnungen. Für Volker Hoffmann. Bd. 1 / Hrsg. v. T. Betz und F. Mayer. München, 2005. S. 117 – 136.*
14. *Mühlpfordt H. M. Königsberger Leben im Rokoko. Bedeutende Zeitgenossen Kants. Siegen, 1981. S. 1 – 23.*
15. *Scheffner J. G. Mein Leben, wie ich, J. G. Scheffner es selbst beschrieben. Leipzig: Königsberg, 1821.*
16. *Schneider F. J. Theodor Gottlieb von Hippel in den Jahren von 1741 bis 1781 und die erste Epoche seiner literarischen Tätigkeit. Prag. 1911.*

### Об авторе

*Йозеф Конен* – д-р философии, проф. Люксембургского университета, joseph.kohnen@internet.lu

### О переводчике

*Иван Демьянович Концев* – д-р филол. наук., проф. кафедры теории языка и межкультурной коммуникации БФУ им. Канта, ivan.korcev@mail.ru

A KÖNIGSBERG SOCIETY OF FRIENDS WITHOUT KANT

J. Kohnen

*The legends about dinner parties of Immanuel Kant's friends have been known since the times of his first biographers and other contemporaries. However, there were other communities of friends in Königsberg. Gathering friends at a dining table for the purpose of intellectual communication became a tradition in Königsberg in the 17<sup>th</sup>/18<sup>th</sup> centuries. This tradition created a sub-system of creative communication and leisure bringing*

together both nobility and aristocracy and ordinary curious citizens. The reasons behind this phenomenon were the geographical, geopolitical, and cultural and historical position of Königsberg – a large provincial trade and cultural centre of East Prussia.

The focus of the article is the historical and documentary analysis of the group 'portrait' of the participants of Königsberg meetings described in the novel *Lebensläufe nach aufsteigender Linie* by Theodor Gottlieb von Hippel, who served as a long-standing burgomaster of Königsberg, anonymously authored several books, and held friendly meetings at home. The author juxtaposes the epic portrait of Hippel as one of the novel's characters – the host featured in the *Lebensläufe* – with the picture of Emil Doerstling showing a dinner party held by Kant, which brought together local celebrities, among whom Kant's friend Hippel is depicted in the foreground. A copy of this picture is exhibited in Kant's Museum at the Kaliningrad Cathedral.

The article makes an interesting and convincing attempt at identifying the historical figures shown in both group portraits – *Lebensläufe* and the picture by Emil Doerstling.

**Key words:** Königsberg, East Prussia, dinner party, Kant, Hippel, *Lebenslauf nach aufsteigender Linie*, self-portrait, Doerstling, group portrait, table partners, intellectual and creative communication, leisure, tradition.

#### References

1. Abegg, J. F. 1976. *Reisetagebuch von 1798* /Hrsg. von W. und Y. Abegg, Z. Batscha. Frankfurt a. M.: Insel.
2. Hermes, J. T. 1778. Sophiens Reise von Memel nach Sachsen. In: *6 Bde. 3. Aufl.* Leipzig: J. F. Junius.
3. Hippel, T. G. von. Briefwechsel. In: *Sämtliche Werke*. XIV Bde. Berlin: Georg Reimer, 1828–1839. Bd. XIII, XIV.
4. Hippel, T. G. von. *Lebensläufe nach Aufsteigender Linie*. In: *Sämtliche Werke*. XIV Bde. Berlin: Georg Reimer, 1828–1839. Bd. 2.
5. Hippel, T. G. von. 1779. *Lebensläufe nach Aufsteigender Linie*. Nebst Beylagen A, B, C. 3 Theile, 4 Bde. Berlin, 1778–1781. Bd. 2.
6. Immanuel Kant. *Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen. Die Biographien von Ludwig Ernst Borowski, Reinhold Bernhard Jachmann und A. Chr. Wasianski* /Hrsg. von F. Groß. Berlin, 1912.
7. Kohnen, J. 1983. *Theodor Gottlieb von Hippel, 1741–1796. L'homme et l'œuvre*. 2 Bde. Bern-Frankfurt. a.M.: Peter Lang; New York: Nancy, Bd. 1.
8. Kohnen, J. 2005. Baczkos Abentheuer eines Maurers zur Warnung für Geweihte und Profane. In: *Germanistik. Publications de l'Université du Luxembourg*. 2005. Nr. 20. S. 13–34.
9. Kohnen, J. 1998. Ein Königsberger Roman der Späten Aufklärung: Müller der Menschenverächter und seine fünf Töchter. In: *Königsberg-Studien. Beiträge zu einem besonderen Kapitel der deutschen Geistesgeschichte des 18. und 19. Jahrhunderts*. Hrsg. von J. Kohnen. Frankfurt a.M.: Peter Lang, S. 345–365.
10. Kohnen, J. 2002. Ein Zeugnis Königsberger Spätaufklärung. Ludwig von Baczkos Karl von Adlerfeld. In: *Königsberger Beiträge. Von Gottsched bis Schenkendorf* /Hrsg. v. J. Kohnen. Frankfurt a. M.: Lang, S. 181–198.
11. Kohnen, J. 1991. Maria Charlotta Jacobi-Göschel. Eine merkwürdige Freundschaft Immanuel Kants. In: *Nordost-Archiv. Zeitschrift für Kulturgeschichte und Landeskunde*. 1991. Jg. 24, Heft 103. S. 169–182.
12. Kohnen, J. 1987. *Theodor Gottlieb von Hippel. Eine zentrale Persönlichkeit der Königsberger Geistesgeschichte*. Biographie und Bibliographie. Lüneburg: Verlag Nordostdeutsches Kulturwerk, Anhang.

13. Kohnen, J. 2005. Zu Ludwig v. Baczkos Folgen einer akademischen Mädchen-erziehung. In: *Abweichende Lebensläufe, poetische Ordnungen*. Für Volker Hoffmann. Bd. I. / Hrsg. v. T. Betz und F. Mayer. München, S. 117–136.

14. Mühlpfordt, H. M. 1981. *Königsberger Leben im Rokoko. Bedeutende Zeitgenossen Kants*. Siegen, S. 1–23.

15. Scheffner, J. G. 1821. *Mein Leben, wie ich, J.G. Scheffner es selbst beschrieben*. Leipzig: J. Neubert; Königsberg: Nicolovius.

16. Schneider, F. J. 1911. *Theodor Gottlieb von Hippel in den Jahren von 1741 bis 1781 und die erste Epoche seiner literarischen Tätigkeit*. Prag: Taussig und Taussig.

#### About the author

Dr Josef **Kohnen**, University of Luxembourg, Luxembourg, joseph.kohnen@internet.lu

#### About the translator

Prof. Ivan **Koptsev**, Department of Theory of Language and Cross-cultural Communication, Immanuel Kant Baltic Federal University, ivan.kopcev@mail.ru

Круглов А. Н.\* Кант и «внутренняя колонизация России» (рецензия на книгу Эткинда А. М. Внутренняя колонизация. Имперский опыт России / авториз. пер. с англ. В. Макарова. — М. : Новое литературное обозрение, 2013. — 448 с.)

В издательстве «Новое литературное обозрение» в 2013 г. вышла монография А. М. Эткинда под названием «Внутренняя колонизация. Имперский опыт России», представляющая собой авторизованный перевод с английского В. Макарова (оригинальная книга Эткинда на английском языке появилась в 2011 г. в издательстве *Polity Press*). В аннотации российского издательства книга «известного филолога и историка, профессора Кембриджского университета» представлена как некое движение от истории к литературе и обратно, в которой даются «неожиданные интерпретации критических текстов об имперском опыте, авторами которых были Дефо и Толстой, Гоголь и Конрад, Кант и Бахтин».

Исследование Эткинда привлекло мое внимание еще предшествующей выходу книги публикацией в Интернете, реферирующей главу будущего перевода о самом знаменитом кёнигсбергском мыслителе<sup>1</sup>, а также восторженной рецензией на уже опубликованную книгу<sup>2</sup>, в которой С. Львовский утверждал, ни много ни мало, что новая работа Эткинда при удачных обстоятельствах и в случае многомесячного обсуждения может даже изменить «представление этой самой *любой страны* о самой себе».

Поучаствовать в обсуждении со знанием дела в полном объеме, то есть охватывая содержание и временной диапазон от Рюрика до современности, у меня не получится, но об одной главе новой книги Эткинда под названием «История приходит к Канту» (с. 273–302) я попробую высказаться в меру своей компетентности. Сквозь призму собственных представлений о внутренней колонизации России автор рассматривает здесь период русской оккупации Кёнигсберга в Семилетней войне и творчество Канта в указанный период. К каким же «неожиданным интерпретациям» он при этом приходит?

Повествование Эткинда начинается согласием с оценкой постколониального философа Г. Ч. Спивак, согласно которой «сам Кант проводил границу между дикарями и разумными людьми и писал свою философию исключительно о последних» (с. 273). Кант долго прожил, написал немало произведений, не раз трансформировал взгляды, но, оказывается, свою философию, без каких бы то ни было оговорок и ограничений, писал исключительно о разумных людях, а не о дикарях. Увы, я мало понимаю постколониальную философию, но мне доводилось читать Канта, а поэтому я знаю, что, например, выводы «Критики чистого разума» имеют силу для нас, конечных людей, с отсутствующим интеллектуальным созерцанием и

---

\*doi: 10.5922/0207-6918-2013-4-7

© Круглов А. Н., 2013

<sup>1</sup> См.: Александр Эткинд: Кант под российским правлением. URL: <http://gefter.ru/archive/7025> (дата обращения: 10.12.2012).

<sup>2</sup> Львовский С. Помимо Востока и Запада. URL: <http://archives.colta.ru/docs/31055> (дата обращения: 4.09.2013).

именно с временем и пространством как априорными формами чувственности, тогда как основные выводы «Основоположения к метафизике нравов» и иных этических работ критического периода справедливы не только для людей, но и для всех разумных существ (*Vernunftwesen*). С ранних работ докритического периода и, насколько можно судить, до конца жизни Кант разделял убеждение о том, что ряд других планет населен иными существами; более того, он даже пытался их классифицировать в соответствии с их познавательными способностями. Однако сторонники так называемой «постколониальной философии», вероятно, делят на дикарей и разумных людей также и ангелов, и инопланетян.

Жизненная история Канта в книге начинается с его тридцатилетия, вскоре после достижения которого он стал в 1755 г. «лектором» (см. с. 280) Кёнигсбергского университета. И если в первые годы своего преподавания Кант верноподданнейше обращался к прусскому королю Фридриху Великому, то после начала русской оккупации — уже к российской императрице Елизавете Петровне. Комментируя это, как кажется, вопиющее противоречие, Эткинд замечает: «Позже Кант назовет “вертушками” людей, быстро меняющих свои убеждения, и именно на такую нехватку автономии поведет свое великое критическое наступление» (с. 281). Я не знаю, переводом какого немецкого термина Канта оказывается, в конце концов, русское слово «вертушка», но мне сложно уяснить, какое отношение смена подданства в середине XVIII века, то есть еще до Наполеоновских войн, имела к убеждениям и автономии. Возможно, нам трудно понять сегодня взгляды тогдашних людей, однако кривить душой при присяге Елизавете Петровне большинству восточных пруссаков, судя по разным свидетельствам, не приходилось; те же, кто не желал этого делать, могли беспрепятственно, хотя и не бесплатно, покинуть Кёнигсберг. Более того, любовь и привязанность к своему Отечеству и своему народу русских солдат и офицеров того времени сильно отличала их от пруссаков и свидетельствовала, по мысли Канта, об их недостаточной просвещенности, в то время как «немец не так сильно привязан к своему Отечеству, и уже это свидетельствует о просвещенном народе»<sup>3</sup>.

Обращение Канта к российской императрице последовало в связи с кантовской попыткой занять вакантное место профессора логики и метафизики в 1758 г. Эткинд утверждает:

Должность профессора тогда досталась одному из соперников Канта, Даниелю Вейманну. Как считал советский исследователь, причиной неудачи Канта было вмешательство российского офицера Андрея Болотова (Gulyga 1987: 36).

А. В. Гулыгу, может быть, и можно упрекнуть за излишнюю популяризацию и легковесность в отношении к критическим сочинениям Канта, однако это был исследователь, работавший в архивах и многочисленных библиотеках и впервые обративший внимание мирового кантоведения на некоторые упущенные или забытые стороны философской биографии Канта. У читателя монографии Эткинда может сложиться впечатление, что тезис о профессорстве Веймана проистекает со страниц кантовской биографии Гулыги. К сожалению, я не располагаю английским переводом книги

<sup>3</sup> *Menschenkunde* Starkes (1781/82) // Kant's Gesammelte Schriften (AA) / Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. 25. Berlin, 1997. S. 1185.

Гульги, однако Эткинд приводит в списке литературы в том числе и исходный русский оригинал данной книги (см. с. 396). Во втором (неисправленном) русском издании книги Гульги на с. 44 черным по белому написано, что профессором в 1758 г. стал Бук<sup>4</sup>, после чего и следуют необоснованные спекуляции о возможной роли Болотова, на которые ссылается Эткинд. Каким чудодейственным образом профессор Фридрих Иоганн Бук (1722—1786) превратился в магистра Даниеля Веймана (1732—1795)?

И ладно бы, если речь шла о единичной досадной оплошности, но ведь на противопоставлении Канта «профессору» Вейману строится дальнейшее исследование Эткинда, обрастая все новыми и новыми «неожиданными интерпретациями». Вот А. Т. Болотов усердно изучает философию у Веймана. Разъясняя само содержание этих занятий, Эткинд пишет:

Вместе Болотов и Вейман читали работы философов-теологов, таких как Христиан-Август Крузиус, которого Фридрих II объявил личным врагом и изгнал из прусских университетов (Zammito 2002: 276). При российской оккупации эти правые мыслители снова вошли в моду (с. 282).

Дж. Заммито — серьезный историк, и он вряд ли написал бы такую нелепость. Открыв соответствующую страницу его книги про Канта и Гердера, относительно кантовских замечаний в так называемой «Логике Бломберга» (ок. 1771 г.) читаем: «It is also appropriate to the Prussian University context in which Frederick II had pronounced Crusius and his teachings *non grata*»<sup>5</sup>. К сожалению, я не могу похвастать хорошим знанием английского языка, но даже моих скудных познаний достаточно, чтобы понять, что тезис о знаменитом лейпцигском философе и теологе Хр. А. Крузии как о «личном враге» Фридриха Великого есть не утверждение американского историка, а приписываемая ему фантазия Эткинда. Как Крузий при этом умудрился оказаться еще и «правым мыслителем», ставит меня в тупик: кроме ленинской критики Канта «справа» мне на ум ничего не приходит, да ведь Крузий о Канте вовсе не высказывался. Не меньшая оторопь берет и от утверждения про снова вошедшее в моду во времена русской оккупации крузианство: до Семилетней войны его изгнали из прусских университетов, а в 1758—1762 гг. оно снова вернулось и оказалось в фаворе. И тут, помимо всего прочего, обидно за еще одного неординарного исследователя кантовской философии, тень на которого, вслед за Гульгой и Заммито, бросил Эткинд, — я имею в виду М. Кюна. Буквально на следующей странице своей книги Эткинд в связи с полемикой Канта и Веймана ок. 1759 г. замечает, что последнего «уволнили из университета 15 лет спустя (Kuehn 2001: 215)» (с. 283). А вот что написано в оригинале у самого Кюна: «The teaching of Crusius was thus effectively forbidden in 1775. Weymann was eliminated as Kant's rival»<sup>6</sup>. Но если преподавание, по Крузию, в прусских университетах в 1775 г. было запрещено, то как оно после запрета смогло снова войти в моду в русском Кёнигсберге 1758—1762 гг. — при помощи машины времени? Держал ли автор в руках книгу Кюна, цитату из которой приводит в своем исследовании, а если да, то каковы его филологические и исторические методы работы с текстом? Кюн — солидный кантовед, а поэтому ни о каком увольнении Веймана из университета в 1775 г. у него, в

<sup>4</sup> См.: Гульга, А. В. Кант. М., 1981. С. 44.

<sup>5</sup> Zammito J. H. Kant, Herder and the Birth of Anthropology. Chicago ; L., 2002. P. 272.

<sup>6</sup> Kuehn M. Kant: A Biography. Cambridge, 2001. P. 215.

отличие от ссылающегося на него Эткинда, не сказано. Рескрипт прусского министра просвещения барона А. фон Цедлица и Ляйпе от 25 декабря 1775 г., в отношении преследования крузианской философии лежащий тяжким грузом на блестящую просветительскую деятельность этого выдающегося государственного деятеля, не означал автоматического увольнения Веймана и иных крузианцев из Альбертины, но предписывал им при чтении лекций заниматься иными материями, нежели крузианской философией<sup>7</sup>. Вплоть до летнего семестра 1780 г. Вейман по-прежнему читал курсы в университете Кёнигсберга, как это недвусмысленно следует из опубликованных анонсов<sup>8</sup>. После же 1780 г. (вплоть до возвращения уже при новом прусском короле) находиться в университете он не смог, ибо, выражаясь языком Эткинда, «вертушкой» он не был, а поскольку речь шла о действительно важных вопросах, а не о подданстве — о приверженности той или иной философии, — своим убеждениям Вейман не изменил даже перед лицом изгнания из университета.

В чем же состояло соперничество Канта и Веймана? Если верить Эткинду, дело обстояло так:

Назвав Веймана «циклопом» и отказавшись участвовать с ним в публичных дебатах, Кант, наверное, знал о его связях с российской администрацией. Затянувшийся конфликт Канта с Вейманом вспыхнул вновь после их работ об оптимизме; в оккупированном городе этот вопрос был принципиально важным (с. 282).

Во-первых, возникают вопросы: о каких связях Веймана с российской администрацией идет речь, и на каких источниках Эткинд в своих утверждениях базируется? Мне приходилось знакомиться с некоторыми архивными документами так называемой Кёнигсбергской конторы в РГАДА в Москве, а также архивными материалами Веймана в Тайном прусском архиве в Берлине-Далеме — ничего о его связях с российской администрацией я не видел. Если же речь банально идет о том факте, что на лекции к Вейману ходил русский офицер-переводчик, то почему бы в связях с российской администрацией на таком же основании не обвинить и самого Канта, ведь Эткинд двумя страницами ниже сообщает, что Кант преподавал ряд дисциплин российским офицерам? В чем было тогда отличие Канта от Веймана? Хронология описываемых событий в изложении Эткинда выглядит так: отказ от «публичных дебатов», а потом продолжение затянувшегося конфликта после работ об оптимизме. То, что здесь названо «публичными дебатами», вообще-то говоря, есть оппонирование на защите диссертации Веймана об оптимизме<sup>9</sup>. После публикации диссертации Кант

<sup>7</sup> См. значительные куски текста этого рескрипта: *Arnoldt E. Möglichst vollständiges Verzeichnis aller von Kant gehaltenen oder auch nur angekündigten Vorlesungen nebst darauf bezüglichen Notizen und Bemerkungen // Arnoldt E. Gesammelte Schriften / Hrsg. von O. Schöndörffer. Bd. 5. Berlin, 1909. S. 249.*

<sup>8</sup> См.: *Vorlesungsverzeichnisse der Universität Königsberg (1720–1804) / Mit einer Einleitung und Registern hrsg. von M. Oberhausen, R. Pozzo. Bd. 1, 2. Stuttgart-Bad Cannstatt, 1999. S. 311, 318, 325–326, 346, 353.*

<sup>9</sup> *Dissertatio philosophica de mundo non optimo quam consentiente amplissimo philosophorum ordine pro receptione in eundem defendet in auditorio philosophico M. D. Weymann, respondentente J. Chr. Granow, Stolp. pom. S.S.T. stud. opponentibus, J. B. Schlemüller, Doersch. lith. U.I.C. E. Chr. Schultz, Reg. prusso. theol. stud. et J. J. Kaeyer, Reg. prusso, philos. et theol. stud. die vito octobris A. MDCC LIX. ND // Sgarbi M. The Kant-Weymann Controverse. Two Polemical Writings on Optimism. Verona, 2010.*



отверг предложение Веймана выступить оппонентом на ее защите, а через неделю после защиты опубликовал собственную работу «*Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus*» (1759), на которую Вейман ответил полемическим сочинением<sup>10</sup>. Но если я правильно понимаю текст Эткинда, ему нечто известно о конфликте Веймана и Канта еще до публикации диссертации первым и отказа оппонировать вторым. Конфликт этот, возможно, действительно имел место до упомянутых событий. По крайней мере, объясняя в письме свой отказ от оппонирования, Кант говорит не о связях с российской администрацией, а об «известной нескромности» Веймана<sup>11</sup>. Поэтому я заинтригован в ожидании дальнейших авторских разъяснений этого действительно темного вопроса.

Тезис Эткинда о том, что сочинения об оптимизме оказывались принципиально важными в оккупированном городе, демонстрирует одну сложность, с которой можно столкнуться при чтении философских текстов былых времен. Об этом неловко говорить, но широко употребляемое ныне слово оптимизм в его противопоставлении пессимизму не имеет практически никакого отношения к обсуждаемой Вейманом и Кантом проблеме «оптимизма». Вопрос, который они решали, вытекал из некоторых положений лейбнизианской философии и заключался в следующем: является ли наш мир наилучшим из возможных? Широко обсуждаемым этот вопрос стал благодаря конкурсу Берлинской академии наук, в 1753 г. объявленному на 1755 г. У Канта даже остались черновые наброски ответов на уточненные конкурсные задания<sup>12</sup>. Второй из них, к слову, начинается так:

*Оптимизмом* является такое учение, которое пытается оправдать зло мира из предпосылки некоей бесконечно совершенной, благой и всемогущей первосущности, доказывая, что, несмотря на все кажущиеся противоречия, то, что выбирается этой бесконечно совершенной сущностью, все же должно быть наилучшим среди всего возможного...

Вейман, следуя Крузию, отрицал тезис о нашем мире как наилучшем из возможных; Кант же, напротив, его утверждал, но под конец жизни советовал сжечь все экземпляры этого своего раннего сочинения. Новый импульс данным спорам придало страшное землетрясение в Лиссабоне в 1755 г., которое серьезно поколебало веру сторонников оптимизма. Но какое отношение это имеет к Семилетней войне? Что нам дает тот факт, что Вольтер, язвительно полемизируя с Лейбницем, часть Семилетней войны провел в Берлине (см. с. 284–285)? Именно природный катаклизм в Лиссабоне, а не Семилетняя война стал потрясением для философских умов того времени. Чудовищная трагедия со страшными человеческими жертвами рушила привычную картину мироздания, очередной же войной в Европе XVIII в. никого было не удивить. Когда Эткинд, как ему, вероятно, кажется, остроумно замечает, будто «оптимизм» Канта оправдался, поскольку Веймана уволили из университета (см. с. 282–283), в комичном виде предстает не Кант и не Вейман.

<sup>10</sup> См.: *Weymann D.* Beantwortung des Versuchs einiger Betrachtungen über den Optimismus: Den 14. October, 1759. Königsberg, 1759. ND // *Sgarbi M.* The Kant-Weymann Controverse. Two Polemical Writings on Optimism.

<sup>11</sup> См.: *Kant I.* Brief an J. G. Lindner vom 28. Oktober 1759 // AA. Bd. 10. Berlin, 1922. S. 19. №. 13.

<sup>12</sup> См.: *Ref.* 3703, 3704, 3705 // AA. Bd. 17. Berlin, 1926. S. 229–239.

Количество нелепых ошибок всего лишь на нескольких страницах текста книги Эткинда удивительно. Упомянув графиню фон Кайзерлинг, автор утверждает: «В течение десятков лет он [Кант] учил ее детей, приходил к ней на ужины и называл ее своим „идеалом женщины“» (с. 283). У графини фон Кайзерлинг (1729–1791) было всего два сына, оба от первого брака, 1745 и 1747 г. рождения. Как можно в течение десятков лет (sic!) учить детей, разница в возрасте которых составляла два года, а не двадцать лет, трудно понять и безотносительно Канта, Кёнигсберга и внутренней колонизации. Но и это не все: «Записки Болотова не оставляют сомнений в том, что в 1759–1760 гг. фон Кайзерлинг была любовницей российского генерал-губернатора Пруссии барона Николая фон Корфа и что об этом знал весь город» (с. 283). Этот вопрос также задавать нелепо, но слышал ли автор о критике источников, которыми пользуются историки? В отличие от Веймана, об этой необычной женщине известно немало из самых разнообразных источников; пожалуй, лучшее исследование о ней на основе их скрупулезного изучения до сих пор принадлежит перу В. Салевски<sup>13</sup>. Доверчиво передаваемые Эткиндом сплетни<sup>14</sup> Болотова на темы, о которых он в силу своего положения попросту не мог знать из первых рук, насколько мне известно, никакими иными источниками не подтверждаются. Между тем основательная критика записок Болотова как недостаточно достоверного исторического документа представлена еще в работах известного военного историка, офицера Генштаба Д. Ф. Масловского<sup>15</sup>. При всей ценности записок Болотова, которым Эткинд придает такое экстраординарное значение, имеет смысл задать вопрос: а насколько типичным было отношение к себе, к русским, к пруссакам, к Кёнигсбергу, с которым мы встречаемся на страницах его воспоминаний? Можно ли тут делать какие-то обобщения и экстраполяции? Вот, например, Эткинд отмечает: «...Болотов считал, что немцы превосходят русских в модах, прическах, кулинарии, школах, книготорговле и многом другом» (с. 287). Где в этом списке соотношений находится, скажем, армия — в конце концов, Болотов ведь числился офицером? И что было распространено среди россиян того времени больше: восхищение перед прусскими обычаями, как у Болотова, или откровенная неприязнь, как у Д. И. Фонвизина (про А. В. Суворова я и вовсе молчу), неоднократно бывавшего в Кёнигсберге вскоре после окончания оккупации и оставившего следующие воспоминания:

Улицы узкие, дома — высокие, набиты немцами, у которых рожи по аршину. Всего же больше не понравилось мне их обыкновение: ввечеру в восемь часов садятся ужинать и ввечеру же в восемь часов вывозят нечистоты из города. Сей обычай дает ясное понятие как об обонянии, так и о вкусе кёнигсбергских жителей<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> См.: *Salewski W. Kants Idealbild einer Frau. Versuch einer Biographie der Gräfin Truchsess von Walburg (1727–1791) // Jahrbuch der Albertus-Universität zu Königsberg/Pr. 1986. № 26–27.*

<sup>14</sup> А сплетня эта окажется в дальнейшем использована для «неожиданной интерпретации» сочинения Канта «Предполагаемое начало человеческой истории» (см. с. 302).

<sup>15</sup> См.: *Масловский Д. Ф. Русская армия в Семилетнюю войну. Вып. 1. М., 1886. Приложение к 1-му вып. С. 34–49.*

<sup>16</sup> *Фонвизин Д. И. Из «Писем к матери». Цит. по: Костяшов Ю. В., Кретицин Г. В. Россияне в Восточной Пруссии. Калининград, 2001. Ч. 2. С. 71.*

Говоря о значении записок Болотова для кантоведения, Эткинд бросает упрек иностранным исследователям в том, что они «не замечали влияние, оказанное на Канта российской оккупацией Кёнигсберга, и обходили вниманием важный первичный источник: записки Андрея Болотова», о котором иностранные биографы Канта знают лишь из англоязычного перевода книги Гульги о Канте (с. 285). Все три эти утверждения ложны. О первом я еще скажу особо, а относительно второго и третьего просто отмечу кантовскую биографию Кюна — последнюю монументальную работу такого формата. В книге Эткинда присутствуют цитаты из этой биографии. Упоминается она и в его списке литературы. Между тем в многочисленной библиографии у самого Кюна на с. 512 содержится и такой источник: «*Leben und Abenteuer des Andrej Bolotow von ihm selbst für seine Nachkommen aufgeschrieben*»<sup>17</sup>. Конечно, немецкий перевод является сокращенным, и некоторые особенно интересные с точки зрения кантовской философии и ситуации в университете Кёнигсберга разделы в нем отсутствуют. Тем не менее вынужден еще раз повторить уже звучавший вопрос: а держал ли Эткинд в руках цитируемую им биографию Кюна?

Дальнейшие исторические обобщения в книге о внутренней колонизации просто поражают воображение. Эткинд пишет, что мнения графини и философа «о России, а возможно, и о русской оккупации были противоположны. Тридцать лет спустя их общий друг записал застольный разговор у Кейзерлинг, из которого ясно, что Россия не выходила у этих людей из головы...» (с. 283). Само содержание разговора со ссылкой все на того же несчастного Кюна передано в таком искаженном виде, что в нем с трудом можно разглядеть тот смысл, который содержится в оригинале у Т. Гипшеля<sup>18</sup>. Вообще-то этот разговор 1788 года шел о политике и об интересе прусского двора сделать курфюрста Саксонии королем Польши. И мне бы очень хотелось понять, как из него можно сделать выводы об отношении графини Кайзерлинг и Канта к русской оккупации Кёнигсберга в 1758—1762 гг.? Что Эткинду позволяет утверждать, будто тридцать лет Россия не выходила у кёнигсбержцев из головы — как это следует из разговора? И что позволяет экстраполировать конкретные оценки Кантом политических действий России в 1788 г. на его отношение к России в целом, да еще и на протяжении всей жизни — хотя бы на кантовское согласие стать членом Академии наук в Санкт-Петербурге?

А теперь снова конкретный пример:

Кроме преподавания в университете Кант обучал географии, прикладной математике и пиротехнике российских офицеров, говоривших по-немецки, таких как Орлов и Болотов. Очевидно, за это ему платили (с. 284).

Смысл последней фразы я до конца не понимаю, но если я не совсем заблуждаюсь, то имеется в виду, что русские офицеры не стали приставлять штык к груди Канта с требованием бесплатного обучения, а спокойно

<sup>17</sup> *Leben und Abenteuer des Andrej Bolotow von ihm selbst für seine Nachkommen aufgeschrieben* / Aus dem Russischen ausgewählt und übertragen von M. Schilow u.a.; / Hrsg. von W. Gruhn. Tl. 1–2. München, 1990. См. также у Кюна ссылки на эти записки Болотова: *Kuehn M. Kant: A Biography*. P. 456.

<sup>18</sup> См.: *Hippel Th. Ein Abend in der Gesellschaft Alt-Königsbergs (16.12.1788) (niedergeschrieben am gleichen Tage) // Reichs philosophisches Almanach auf das Jahr 1924. Immanuel Kant zum Gedächtnis 22. April 1724. Darmstadt, 1924. S. 218, 220.*

выложили за это деньги. Многочисленные рассказы о преподавании Канта русским офицерам основываются, в конце концов, на одном-единственном источнике — на свидетельстве младшего современника Канта Ш. Ванновски 1804 года:

[Кант] частно (*privatim*) преподавал многим русским офицерам математику во время Семилетней войны. Он обращал большое внимание на фортификацию и вообще на военную архитектуру и пиротехнику<sup>19</sup>.

Как и Вейман, «лектор» Кант был приват-доцентом и жил за счет платы за свои курсы со студентов и иных слушателей. Ванновски прямо говорит о частных занятиях, профессором Кант тогда еще не стал, так что же может означать фраза про, очевидно, оплату русскими офицерами занятий? Кстати сказать, какой она могла быть, можно составить себе некоторое представление по воспоминаниям композитора, исполнителя, музыкального критика Иоганна Фридриха Райхардта (1752–1814), выросшего в доме графини Кайзерлинг и бывшего ее музыкальным партнером, но ничего не слышавшего при этом о ее интимных связях с губернатором Корфом, о которых якобы знал весь город, и в том числе Болотов. Райхардту, позднее учившемуся в университете у Канта, оккупация запомнилась тем, что «русские офицеры часто упражнялись в музыке»<sup>20</sup>:

Они принесли очень много денег в Пруссию и тратили их чрезвычайно щедро. Маленькому Фрицу они часто до краев наполняли рублями [футляр] скрипки, на которой он исполнял свои первые пьесы<sup>21</sup>.

Но я не задал автору рецензируемой книги еще один вопрос: из какого неизвестного источника в списке преподаваемых Кантом русским офицерам курсов появилась география? И уж если о ней зашла речь, то Кант преподавал в университете физическую географию, которая, как и тогдашний термин «оптимизм», несколько отличается от нашего современного представления об этом предмете.

Как отразилась русская оккупация на философском творчестве Канта? На этот счет в книге Эткинда на соседних страницах я обнаружил плохо состыковывающиеся между собой утверждения. С одной стороны, он подчеркивает:

[в кантовских] работах и лекциях того времени видны признаки разочарования философией и интеллектуальной жизнью, начало «кризиса среднего возраста» (Zammato, 2002). Историк Антони Ла Вопа находит «элементы насмешки над собой и даже ненависти к себе» в лекциях Канта этого периода... Не всегда замечая это, исследователи кантовского кризиса говорят о периоде, совпадающем со временем русской оккупации Кёнигсберга (с. 284).

Но тут же Эткинд говорит и об охватившем Канта «писчем спазме»:

Во время оккупации он почти ничего не публиковал. За пять лет российского правления увидели свет лишь несколько его эссе на весьма специфическую тему: о землетрясениях (с. 284–285).

<sup>19</sup> *Kantiana*. Beiträge zu Immanuel Kants Leben und Schriften / Hrsg. von R. Reicke. Königsberg, 1860. S. 40.

<sup>20</sup> *Reichardt J. F. Autobiographie // Berlinische musikalische Zeitung / Hrsg. von J. F. Reichardt*. Berlin, 1805. S. 220.

<sup>21</sup> *Ibid.* S. 221.

Если Кант почти ничего не писал, то в каких его работах обнаруживаются признаки разочарования философией? В эссе о землетрясениях, как произведениях на «специфическую тему», речи об этом не ведется. К сожалению, в указании на книгу Заммито не поставлена страница, а поэтому я не могу проверить, что же на самом деле написал в данной связи этот историк. Нечувствительность со стороны Эткинда к экзистенциальной важности и метафизической глубине европейского спора о землетрясениях и связанных с ним взглядах на мироустройство и проблему теодицеи для меня просто удивительна. Кант выступил тут именно как мыслитель, откликнувшийся на животрепещущие проблемы своего времени. Но сейчас я хочу сказать все же о другом. Пресловутые «эссе о землетрясениях» — это следующие работы Канта:

«Von den Ursachen der Erderschütterungen bei Gelegenheit des Unglücks» [«О причинах землетрясений в связи со случившейся катастрофой»] (1756);

«Geschichte und Naturbeschreibung der merkwürdigsten Vorfälle des Erdbebens, welches an dem Ende des 1755sten Jahres einen großen Theil der Erde erschüttert hat» [«История и естественное описание странных случаев землетрясения, произошедшего в конце 1755 года на значительной части Земли»] (1756);

«M. Immanuel Kants fortgesetzte Betrachtung der seit einiger Zeit wahrgenommenen Erderschütterungen» [«Магистра Иммануила Канта продолженное рассмотрение случившихся недавно землетрясений»] (1756).

И я никак не могу взять в толк, какое отношение к этим статьям 1756 г. имеет русская оккупация 1758–1762 гг.?

Работы Канта, которые действительно были напечатаны в это время, таковы:

«Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe» [«Новая теория движения и покоя»] (1758);

«Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus» [«Опыт некоторых рассуждений об оптимизме»] (1759);

«Gedanken bei dem frühzeitigen Ableben des Hochwohlgebornen Herrn, HERRN Johann Friedrich von Funk» [«Мысли, вызванные безвременной кончиной высокородного господина Иоганна Фридриха фон Функа»] (1760);

«Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren» [«Ложное мудрствование в четырех фигурах силлогизма»] (1762).

Возможно, еще в период оккупации Кант начал писать и свое конкурсное сочинение об отчетливости в метафизике («Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral» [«Исследование отчетливости принципов естественной теологии и морали»], 1762–1764).

Кстати, сочинение Канта об оптимизме Эткинд даже цитировал в своей книге, причем по русскому собранию сочинений Канта 1994 г. под редакцией Гулыги. Чтобы составить себе представление о том, какие работы великого философа появились в период русской оккупации, а какие нет, достаточно было лишь посмотреть оглавление первого и второго томов. Может быть, четыре опубликованных и пятое начатое сочинение за четыре с половиной года кому-то покажется мало, но даже и в этом случае я не мо-

гу понять, где здесь признаки «писчего спазма»? Между прочим, у Канта действительно с какой-то периодичностью наступали этапы, когда он практически ничего не публиковал, что можно назвать особенностью его творчества. Если принять во внимание тот ранний возраст, в котором его академический учитель М. Кнутцен стал экстраординарным профессором университета, Кант очень поздно опубликовал свою первую работу (в 1746 г. по титулу и 1749-м по факту). Следующие публикации Канта появились лишь в 1754–1755 гг., но связано это было не с оккупацией, а, вероятно, с периодом домашнего учительства. Однако давно ставший легендарным период молчания Канта приходится на время с диссертации 1770 г. до выхода в свет «Критики чистого разума» (1781). Какой оккупацией и какой «не выходящей из головы» Россией мог бы объяснить Эткиннд это десятилетие молчания Канта?

По утверждению же Эткиннда, разочарование в философии и насмешки над собой обнаруживаются у Канта не только в его печатных работах периода русской оккупации, но и в лекциях того времени. Возможно, не все это осознают, но речь идет о сенсации: оказывается, найдены и изучены записи кантовских лекций периода оккупации, о которых не известно даже широким кругам кантоведов, не говоря уже о простой публике. Если не брать во внимание только в 2009 г. опубликованные стараниями В. Штарка лекции по физической географии<sup>22</sup> (да и те не могли использовать цитируемые Эткинндом авторы в работах 2002 и 2005 гг.), то по остальным дисциплинам самые ранние конспекты кантовских лекций по физике, математике, логике, метафизике, моральной философии и другим в лучшем случае относятся к зимнему семестру 1762/63 учебного года (как правило, в записи И.Г. Гердера), то есть как раз к тому периоду, когда Кант должен был испытывать радость освобождения от оккупации, небывалый творческий взлет и избавление «от своего субалтерного молчания» (с. 299). В библиографическом списке книги Эткиннда полностью отсутствуют немецкоязычные источники и литература, и как автор вообще решился при этом писать на темы Канта и Кёнигсберга, я понимаю с трудом. Из всех же работ самого Канта в этом списке лишь русскоязычное собрание сочинений, в котором конспекты лекций и вовсе не переведены<sup>23</sup>. Так на чем же тогда автор основывает свои фантастические утверждения?

Выше я уже касался упреков Эткиннда кантоведам и биографам Канта за игнорирование влияния на философа русской оккупации. Он замечает:

Была ли причиной тому тревога или травма, но российская оккупация для Канта стала периодом творческого кризиса. Сразу после неожиданного окончания оккупации, в 1762–1763 годах, кризис прекратился (с. 285).

Это выразилось в публикации за короткое время значительного числа новых работ. Эткиннд поражается ученым, которые «не видят наиболее очевидной причины этого феномена — российской оккупации и ее окончания. Под властью России Кант был тем субалтерном, который не мог гово-

<sup>22</sup> *Das Konzept zur Vorlesung über Physische Geographie (1757–1759) aufgrund der Handschrift, Holstein'* // AA. Bd. 26. Berlin, 2009.

<sup>23</sup> Отсутствуют в русском переводе и статьи Канта про землетрясения. С учетом того, что, кроме русскоязычного собрания сочинений кёнигсбергского философа, иные его работы в библиографии Эткиннда отсутствуют, возникает вопрос: а откуда ему вообще известно об их, как он выражается, «специфическом» содержании?

ритель. Или, точнее, публично он мог говорить только о землетрясениях (с. 285). Я еще раз напомним ключевые понятия из заглавий кантовских работ, которые философ действительно опубликовал или начал писать как русский подданный: понятие движения и покоя, рассуждения об оптимизме, ложное мудрствование в четырех фигурах силлогизма, мысли о безвременной кончине молодого человека, отчетливость принципов естественной теологии и морали. И я был бы, пожалуй, готов закрыть глаза на большинство ляпов в книге Эткинда, но с одной его претензией смириться уж никак нельзя, а именно с претензией открыть глаза кантоведам и широкой публике на то влияние, которое русская оккупация Кёнигсберга оказала на Канта. В этом вопросе Эткинд ломится в распахнутую дверь. Эпохальным событием для мирового кантоведения стал выход в свет в 1948 г. сравнительно небольшой книги К. Штавенхагена «Кант и Кёнигсберг». Основания для симпатий в адрес Советского Союза или России у немецкого ученого, покинувшего Кёнигсберг незадолго до прихода в него войск Красной армии, прямо скажем, отсутствовали. Тем оглушительнее был эффект от его главного тезиса об исключительно благотворном влиянии русского присутствия на философское становление Канта. На редкость убедительная, основанная на разнообразных источниках книга бывшего кёнигсбержца Штавенхагена с тех пор настолько утвердилась, что в своих основных выводах практически не оспаривается серьезными исследователями, хотя в первые послевоенные годы некоторые его коллеги, нередко с сомнительным прошлым времен Третьего рейха, пусть и робко, но пытались снять с него, как им казалось, розовые очки.

И Кюн, и Заммито, которых цитирует Эткинд, писали свои исследования под впечатлением от работы Штавенхагена<sup>24</sup>. Кюн отмечает<sup>25</sup> некое сопротивление русским со стороны священнослужителей, но с отсылкой к Штавенхагену прямо заявляет: в целом русская оккупация была благом для Кёнигсберга. Некоторые университетские преподаватели сохранили определенную дистанцию к русским, но Кант относился к иной группе, для которой были характерны доверительные отношения с ними. В отличие от Эткинда, ни с какими катастрофами и землетрясениями Кюн этот период жизни Канта совершенно справедливо не связывает. Заммито, которого Эткинд упрекает за игнорирование воздействия оккупации, как и Кюн, задается вопросом о влиянии русского присутствия на Кёнигсберг и также прямоком отсылает к Штавенхагену, описывающему это «наиболее живо»<sup>26</sup>: Кёнигсберг испытал «полное преобразование жизненного стандарта и общественных форм», распространение «всей широты свободного от предрассудков восточного стиля жизни»<sup>27</sup>. В рамках рецензии я не могу подробно описать, в чем же именно состояла эта благотворность — желающие подробностей могут обратиться к превосходной книге Штавенхагена, — однако в неполном тезисном виде это может звучать так: повышение статуса университета и его преподавателей, слом сословных предрассудков и барьеров, новая роль женщин в обществе, небывалое для пиетист-

<sup>24</sup> Если этих имен мало, то можно упомянуть и фундаментальный исторический труд Ф. Гаузе: *Gause F. Die Geschichte der Stadt Königsberg in Preussen. Bd. 2. Köln, 1968. S. 154–159.*

<sup>25</sup> См.: *Kuehn M. Kant: A Biography. P. 112–118.*

<sup>26</sup> См.: *Zammito J. H. Kant, Herder and the Birth of Anthropology. P. 88.*

<sup>27</sup> *Stavenhagen K. Kant und Königsberg. Göttingen, 1948. S. 20–21.*

ского города оживление общественной жизни, расцвет торговли, «эмансипация», «внутреннее освобождение» и «гуманизация». Но я боюсь, что все это не только никак не вписывается, но и полностью противоречит идеям Эткинда о «внутренней колонизации» России. Существенно также, что и после оставления русскими войсками Кёнигсберга жизнь в нем не вернулась к прежним порядкам с налетом пиедизма. И тот подъем публикационной активности Канта с 1763 г., о котором пишет Эткинд, есть одно из благотворных следствий русской оккупации, оказывающей свое продолжительное воздействие даже после ее окончания.

У меня нет возможности столь же подробно разбирать фактические ошибки и нелепости, содержащиеся на оставшихся страницах девятой главы книги Эткинда, посвященных Болотову, Гердеру и Т. Аббту. Скажу лишь, что их достаточно и там, хотя справедливости ради стоит отметить, что их меньше, нежели на страницах о Канте. Встретились мне грубые фактические ошибки и в иных главах этой книги. Но ведь книга Эткинда — не о Канте, а о внутренней колонизации, о которой я практически ничего не сказал, придираясь к каким-то незначительным мелочам. А в целом-то автор, может быть, прав, и используемое им понятие внутренней колонизации обосновано, обладает большой эвристической ценностью, а его взгляд на многовековую историю России не только свеж, но и справедлив. На сайте издательства «Новое литературное обозрение» о библиотеке журнала «Неприкосновенный запас», в рамках которой и была опубликована книга Эткинда, говорится: «В серии представлены новейшие достижения во всех областях социальных наук — от социологии до теоретической географии, от политологии до антропологии». Таким образом, книгу Эткинда я воспринимаю не как публицистику, а как научную монографию. О фактической стороне этой монографии мне добавить нечего — она ужасна. Рассуждения же автора о внутренней колонизации России оказываются параллельны описываемым им — по крайней мере, в девятой главе — событиям, призванным подтвердить и проиллюстрировать правоту автора в его теоретических размышлениях, либо же речь идет о какой-то незнакомой мне альтернативной истории, положенной в основу концептуальных представлений автора. Обсуждать же убеждения, личные пристрастия и идеологемы автора научной монографии, коими при таком раскладе и при такой фактической составляющей оказываются его представления о внутренней колонизации, я не считаю для себя возможным.

Досадные оплошности, глупые опечатки, те или иные недоразумения, трудности в переводе, к сожалению, случаются даже у самых ответственных и добросовестных авторов, и пусть в них первым бросит камень тот, кто сам без греха. Однако книга Эткинда относится к другой категории работ, и такой систематической недобросовестности и откровенной халтуры мне уже давно не встречалось. Последняя работа из этого же ряда, попадавшаяся мне на глаза — это, пожалуй, печально известная «Булгаковская энциклопедия» (2005). Раньше я лишь однажды сталкивался с работами А. М. Эткинда, а именно с его вышедшей в том же издательстве «Новое литературное обозрение» книгой «Хлыст (Секты, литература и революция)» (М., 1998). В ней автор, в частности, утверждал: «Афанасий Шапов, один из самых больших авторитетов народнической мысли, писал о скопческой природе Канта» (с. 342). В качестве ссылки без указания страницы была названа одна из статей Шапова, которую я просматривал несколько раз, но так ни-



чего и не обнаружил в ней о кёнигсбергском философе (см.: Шапов А. П. Умственные направления русского раскола // Соч. : в 3 т. СПб., 1906. Т. 1. С. 580–648). После знакомства с новой книгой Эткинда я начинаю догадываться, почему мои тогдашние поиски были безуспешны.

Только что я обнаружил интервью Эткинда о сегодняшнем состоянии Российской академии наук, в котором гуманитарным и социальным наукам в рамках РАН бросается упрек в том, что они запятнали себя «черными делами», в том числе и «халтурной работой»<sup>28</sup>. Мне импонирует критический настрой А. М. Эткинда и его декларированная нетерпимость к халтуре. Но если наука интернациональна, то для противодействия халтурной работе следует обращать свой взор не только в сторону гуманитарных и социальных наук РАН и российских университетов (халтуры там не просто хватает, но в некоторых областях ее просто критический перебор), но и в сторону Кембриджского университета — а для начала достаточно лишь открыть свою новую книгу и посмотреть на нее честным взглядом.

---

<sup>28</sup> См.: Реформа РАН. Александр Эткинд. URL: <http://sobaka.ru/magazine/glavnoe/18084#fb> (дата обращения: 28.08.2013).

Ашенберг Р. О новом английском издании трактата «К вечному миру»<sup>1</sup>. Рецензия на книгу *Immanuel Kant: To Perpetual Peace. A Philosophical Sketch / translated, with Introduction by T. Humphrey. Indianapolis ; Cambridge : Hackett Publishing Company, Inc., 2003. XII u. 50 Seiten*<sup>2</sup>.

Этот перевод трактата Канта «К вечному миру» впервые появился еще в 1992 г. в большом сборнике, выпущенном тем же издательством (*Immanuel Kant. Perpetual Peace and Other Essays on Politics, History, and Morals / trans. T. Humphrey. Indianapolis; Cambridge : Hackett Publishing Company, Inc, 1992*). Необходимость обновленной, теперь уже самостоятельной публикации, как нетрудно понять, возникла в связи с политическими акциями и военными операциями, которые правительство США проводило и проводит в качестве ответа на террористический акт 11 сентября 2001 года (см. VII, XII).

Новое издание состоит из предисловия переводчика (с. VII – XII), собственно текста трактата (с. 1–42), примечаний переводчика (с. 43–45) и списка литературы (с. 47–50), который с целью адаптации для англофонов сокращен по сравнению с предыдущим изданием и содержит только англоязычные названия, в том числе переведенных текстов Э. Кассирера, Г. Гайсмана, О. Хёффе, В. Керстинга.

Во введении переводчик лаконично и точно описывает литературные особенности трактата о мире, его построение и содержание. Если же что-то и вызывает критику (правда, речь идет о ключевых положениях), так только то, что он – впрочем, как и большинство комментаторов, – излагает «вторую окончательную статью» трактата так, будто она полностью исключает всемирную республику, а всемирная конфедерация (*Völkerbund*) – это как раз то, за что ратует Кант. Сам же Хамфри включил в библиографический список статью Гайсмана (с. 49), которая, как и ряд его же докладов (отчасти доступных и на английском), легко убеждает в том, что текст трактата, если учесть другие кантовские сочинения по данной проблематике, следует понимать таким образом: (1) в качестве нормативно предписанного решения фактически должна действовать «положительная идея» (*positive Idee*) либеральной всемирной республики (*per consequens*, федерально организованной и субсидиарно построенной), которой будет предшествовать «негативный суррогат союза, отвергающего войны», «чтобы не все было потеряно», то есть только с ограничениями, предварительно и с учетом фактических, случайных, текущих обстоятельств. (2) Такое реше-

---

doi: 10.5922/0207-6918-2013-4-8

© Ашенберг Р., 2013.

© Зильбер А. С., перевод, 2013.

<sup>1</sup> Перевод осуществлен по рецензии Р. Ашенберга, опубликованной в «Кант-Штудиен», на книгу: *Иммануил Кант. К вечному миру... (Immanuel Kant: To Perpetual Peace. A Philosophical Sketch / Translated, with Introduction by T. Humphrey // Kant-Studien. 2008. № 3. S. 400)* с любезного разрешения редколлегии «Кант-Штудиен».

<sup>2</sup> *Иммануил Кант. К вечному миру. Философский набросок / пер. и предисл. Т. Хамфри. Индианаполис, Кембридж: Hackett Publishing Company, 2003. XII+50 с.*

ние проблемы принципиально и с необходимостью следует из концептуальных и аргументационных рамок кантовских предписаний в области философии права и государства — даже если бы Кант доказывал иное в мирном трактате или где-либо еще (а в нашем случае этого не было).

Поскольку я, по итогам анализа, считаю себя вправе оценить адекватность этого перевода, изданного Хамфри, и нахожу его, несмотря на довольно скудные комментарии, вполне удовлетворительным, — остается желать и надеяться на то, что это отдельное издание найдет многочисленных читателей среди англоязычной публики, в том числе студентов, и, таким образом, поспособствует как теоретически, так и практически процессу просвещения человечества в области правового государства и космополитизма. Аналогичное дешевое карманное издание было бы полезно и русскому читателю.

*Перевод с нем. А. Зильбера*

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ  
ФИЛОСОФСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ  
Кафедра эстетики и философии культуры, кафедра еврейской культуры

ПРИГЛАШАЮТ ПРИНЯТЬ УЧАСТИЕ  
В МЕЖДУНАРОДНОЙ НАУЧНОЙ КОНФЕРЕНЦИИ

ГЕРМАН КОГЕН И КУЛЬТУРА XX ВЕКА

22 – 23 мая 2014 года

Конференция приурочена к столетию научно-просветительского визита Г. Когена в Россию. Цель конференции – целостное исследование философии культуры Марбургского неокантианства в свете ее значимости для решения культурологических проблем нашего времени.

Конференция включает работу двух секций.

Целью секции «*Философия культуры Марбургского неокантианства сегодня*» является изучение неокантианства как прецедент философско-систематической концепции культуры, отвечавшей на исторический вызов осмысления кризиса культуры рубежа XIX – XX веков. Основные задачи – рассмотрение искусства, религии, науки, морали, коммуникации, материальной культуры, повседневного бытия в контексте современной социокультурной реальности, поиск разрешения существующих противоречий.

Целью секции «*Герман Коген и русско-еврейские интеллектуальные традиции*» – анализ влияния философии Г. Когена на формирование основных теоретических, методологических, историографических, институциональных аспектов современного научного знания о еврейской культуре. Задачи конференции – исследование влияния философии Г. Когена на эволюцию академической иудаики, изучение рецепции трудов Г. Когена в современной еврейской мысли и в России.

Конференция призвана способствовать обогащению совместного научно-культурного опыта, служить базой для дальнейших совместных научных проектов.

Перед конференцией планируется издание сборника тезисов докладов. По результатам конференции планируется издание сборника научных трудов.

Место проведения конференции: Россия, Санкт-Петербург, Менделеевская линия, д. 5. Философский факультет СПбГУ, ауд. 24.

Координаторы конференции: д-р философ. наук, проф. Т. А. Акиндинова, канд. философ. наук, доц. И. С. Кауфман.

Контакты: 199034, Россия, Санкт-Петербург, Менделеевская линия, д. 5. СПбГУ, философский факультет, ауд. 147 (кафедра эстетики и философии культуры СПбГУ), ауд. 119 (кафедра еврейской культуры).

Телефоны: +7 (812) 328-94-21 (доб. 1849); +7 (812) 328-95-52 (доб. 1859).

Тезисы на конференцию принимаются до 1 апреля 2014 г. по адресам: t.akindin@mail.ru (первая секция), igor\_kaufman@mail.ru (вторая секция).

Ниже прилагаются требования к публикации тезисов.

*Будем рады видеть Вас на нашей конференции!*

## Требования к публикации тезисов

### I. Общие требования для публикации

Объем тезисов — не менее 2 и не более 5 тыс. знаков с пробелами. Поля 2,0 см со всех сторон; красная строка — 0,5 см. Шрифт Times New Roman Cyr, размер шрифта — 10 кегль, междустрочный интервал — одинарный. Формат файла — .doc.

В правом верхнем углу страницы над названием статьи *курсивом* печатается ФИО автора, город или ведомственная принадлежность (полное и сокращенное название). Название статьи дается БОЛЬШИМИ буквами **жирным** шрифтом.

### II. Требования к автокорректуре

#### *а) исправление опечаток*

Перед отправкой текста проверьте его на наличие опечаток. Также исправьте двойные пробелы. Для этого сделайте следующие шаги: «Найти» (CTRL + F) => Вкладка «Найти»: поставить два пробела; вкладка «Заменить» поставить один пробел => Нажать «Заменить все». Прodelать эту процедуру несколько раз, пока не будет написано: «Произведено замен: 0»

#### *б) единство оформления текста*

1. *Кавычки.* Допустимы только кавычки вида «текст». Все остальные должны быть на них заменены, за исключением кавычек типа “текст”, которые используются для выделения цитаты в цитате.

2. *Тире.* Знаки тире должны ставиться в виде «—». Знак «-» (дефис) там, где должно быть тире, следует заменить на тире.

3. *Выделения.* Все выделения делаются курсивом. Выделения жирным шрифтом и подчеркиванием недопустимы.

4. *Цифры.* Порядковый номер века должен быть написан римскими цифрами, то есть «XIV век», а не «14 век» или «XIV век».

5. *Сокращения.* Следует убрать пробелы между инициалами, между инициалами и фамилией: А.Б.Иванов, а не А.Б. Иванов. Также убрать пробелы внутри сокращений: «т.к.», а не «т.к.», «т.е.», а не «т.е.».

6. *Ссылки.* Ссылки на литературу и все примечания в тексте должны быть обозначены цифрами в квадратных скобках. Недопустимо делать ссылки на источники в виде сноски.

7. *Примечания.* При повторной ссылке на тот же источник в примечаниях должно стоять «Там же». Ссылка типа «ук.соч.» недопустима. Ссылаясь на один и тот же источник дважды, но не подряд, следует повторить его название. Номер страницы обозначается заглавной буквой «С» Тире между названием книги и местом издательства не нужно. ФИО автора источника следует выделить курсивом.

*В случае несоблюдения данных требований редколлегия вправе отказать в публикации.*

Пример оформления текста:

*Иванов И.И.*

Академия сказки им. В. Я. Проппа, Китеж

## **ФОРМАЛЬНАЯ КРАСОТА И НРАВСТВЕННАЯ ОТВЕТСТВЕННОСТЬ**

Формальная аккуратность и точность наделяет любое произведение, в том числе и любой текст, красотой и привлекательностью, делает его удобным для восприятия и для работы с ним. И не случайно еще И. Кант называл красоту *символом нравственности*[1]. Аккуратность в формальных вопросах, хотя и не самодостаточна, однако демонстрирует глубину ответственности автора по отношению к своему труду и уважение к будущим читателям. А кроме того, именно через нее проявляют себя достоинства содержания – т.е., говоря словами Н. Гартмана: «“форма и содержание” не могут быть отделены друг от друга и даже едва ли могут быть противопоставлены»[2].

### **Примечания**

1. См. об этом: *Кант И.* Критика способности суждения. М., 1994. С. 100–105.
2. *Гартман Н.* Эстетика. Киев, 2004. С. 323.

## ТРЕБОВАНИЯ И УСЛОВИЯ ПУБЛИКАЦИИ СТАТЕЙ В КАНТОВСКОМ СБОРНИКЕ

### Правила публикации статей в журнале

1. Представляемая для публикации статья должна быть актуальной, обладать новизной, содержать постановку задач (проблем), описание основных результатов исследования, полученных автором, выводы, а также соответствовать правилам оформления.

2. Материал, предлагаемый для публикации, должен быть оригинальным, не публиковавшимся ранее в других печатных изданиях. При отправке рукописи в редакцию журнала автор автоматически принимает на себя обязательство не публиковать ее ни полностью, ни частично без согласия редакции.

3. Рекомендованный объем статьи — 30 тыс. знаков с пробелами, для научного сообщения — 6 тыс. знаков с пробелами (включая заглавие, аннотацию, ключевые слова, список литературы на русском и английском языках).

4. Все присланные в редакцию работы проходят *внутреннее и внешнее рецензирование*, а также проверку системой «Антиплагиат», по результатам которых принимается решение о возможности включения статьи в журнал.

5. Плата за публикацию рукописей не взимается.

6. При подаче статьи на рассмотрение автор вместе с материалами рукописи должен представить внешнюю рецензию на работу с обязательным указанием контактных данных рецензента (Ф. И. О., должность, место работы, почтовый адрес места работы, e-mail, телефон). При подаче статьи в электронном виде рецензию можно представить в формате PDF.

7. Статья на рассмотрение редакционной коллегией направляется ответственному секретарю журнала — *Анатолию Геннадьевичу Пушкарскому* по e-mail: **kant@kantiana.ru**.

8. Решение о публикации (или отклонении) статьи принимается редакционной коллегией журнала после ее рецензирования и обсуждения.

9. Автор имеет право публиковаться в одном выпуске Кантовского сборника один раз; второй раз в соавторстве — в исключительном случае, только по решению редакционной коллегии.

### Комплектность и форма представления авторских материалов

1. Статья должна содержать следующие элементы:

1) индекс УДК — должен достаточно подробно отражать тематику статьи (основные правила индексирования по УДК см.: <http://www.naukapro.ru/metod.htm>);

2) название статьи строчными буквами на русском и английском языках (*до 12 слов*);

3) аннотацию на русском и *summary* на английском языке (210–250 слов). Аннотация располагается перед ключевыми словами после заглавия, *summary* после статьи и перед *references*;

4) ключевые слова на русском и английском языках (*4–10 слов*). Располагаются перед текстом после аннотации;

5) список литературы (*примерно 25 источников*) оформляется в соответствии с ГОСТ Р 7.0.5. — 2008 и *references на латинице* (Harvard System of Referencing Guide);

6) сведения об авторах на русском и английском языках (Ф.И.О. полностью, ученые степени, звания, должность, место работы, e-mail, контактный телефон, почтовый адрес места работы);

2. Оформление списка литературы.

• Список литературы, оформленный в соответствии с ГОСТ Р 7.0.5. — 2008, приводится в конце статьи в алфавитном порядке без нумерации. Сначала перечисляются источники на русском языке, затем — на иностранных языках. Если в списке

литературы есть несколько публикаций одного автора одного года издания, то рядом с годом издания каждого источника ставятся буквы а, б и другие. Например:

Брюшинкин В.Н. Взаимодействие формальной и трансцендентальной логики // Кантовский сборник. 2006. № 26. С. 148-167.

Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука // Кант И. Сочинения : в 8 т. М., 1994а. Т. 4.

Кант И. Метафизические начала естествознания // Кант И. Сочинения : в 8 т. М., 1994б. Т. 4.

Howell R. Kant's Transcendental Deduction: An Analysis of Main Themes in His Critical Philosophy. Dordrecht ; Boston ; L., 1992.

• Источники, опубликованные в интернет-изданиях или размещенные на интернет-ресурсах должны содержать точный электронный адрес и обязательно дату обращения к источнику (в круглых скобках) по образцу:

Walton D. A. Reply to R. Kimball. URL: [www.dougwalton.ca/papers%20in%20pdf/07ThreatKIMB.pdf](http://www.dougwalton.ca/papers%20in%20pdf/07ThreatKIMB.pdf) (дата обращения: 09.11.2009).

### 3. Оформление *references*.

В английский блок статьи необходимо добавить *references* – список литературы на латинице, оформленный по требованиям *Harvard System of Referencing Guide*: сначала дается автор, затем – год издания. В отличие от списка литературы, где авторы выделяются курсивом, в *references* курсивом выделяется название книги (журнала). В квадратных скобках дается перевод на английский язык названия указанного источника, если он составлен не на латинице. Например:

Книга на кириллице: Borisov, K.G. 1988, *Mehanizm pravovogo regulirovaniya processa internacionalizacii mnogostoronnih nauchno-tehnicheskikh svjazej v sovremennoj vseobshhej sisteme gosudarstvo* [The mechanism of legal regulation of the internationalization process of multilateral scientific and technical relations in the modern system of universal], Moscow, 363 p.

Книга на латинице: Keohane, R. 2002, *Power and Interdependence in a Partially Globalized World*, New York, Routledge.

Журнальная статья на кириллице: Dezhina, I.G. 2010, *Menjajushhiesja priority mezhdunarodnogo nauchno-tehnologicheskogo sotrudnichestva Rossii* [Changing priorities of international scientific and technological cooperation between Russia], *Ekonomicheskaja politika* [Economic policy], no. 5, p. 143–155, available at: [www.iep.ru/files/text/policy/2010\\_5/dezhina.pdf](http://www.iep.ru/files/text/policy/2010_5/dezhina.pdf) (accessed 08 April 2013).

Журнальная статья на латинице: Johanson, J., Vahlne, J.-E. 2003, *Business Relationship Learning and Commitment in the Internationalization Process*, *Journal of International Entrepreneurship*, no. 1, p. 83–101.

Более подробно с правилами составления *references* можно ознакомиться на сайте: [libweb.anglia.ac.uk/referencing/harvard.htm](http://libweb.anglia.ac.uk/referencing/harvard.htm)

### 4. Оформление ссылок на литературе в тексте.

• Ссылки на литературу в тексте даются в круглых скобках: автор или название источника из списка литературы и через запятую год и номер страницы: (Кант, 1994а, с. 197) или (Howell, 1992, p. 297).

• Для многотомных изданий – автор или название источника из списка литературы, затем через запятую со строчной буквы номер тома и номер страницы: (Шопенгауэр, 2001, т. 3, с. 22).

• Произведения Канта обязательно цитируются по имеющимся русским переводам. Если автор статьи исправляет русский перевод или при наличии изданного русского перевода дает цитату Канта в собственном переводе, то это должно быть оговорено в соответствующем примечании (внизу страницы), в котором обосновывается необходимость исправления перевода или собственного перевода.

• Ссылки на русские переводы Канта оформляются так же, как и другие источники. Например, в тексте статьи ссылка на русский перевод «Критики чистого разума» будет выглядеть следующим образом: (Кант, 2006а, с. 82–83).

• Если необходимо указать пагинацию, принятую в немецких изданиях Канта, то ссылка оформляется следующим образом: (Кант, 2006а, с. 359-361; A219 / B267); так же и с другими русскими переводами произведений Канта.



- Не допускается упоминание в списке литературы собраний сочинений Канта в целом, например: Кант И. Сочинения : в 6 т. М., 1963—1966. Необходимо давать название конкретной работы.

- Ссылки на оригинальные тексты Канта приводятся по изданию: Kant I. Gesammelte Schriften (Akademie-Ausgabe). Berlin, 1900 ff. В тексте статьи они оформляются следующим образом: (AA, XXIV, S. 578), где римскими цифрами указывается номер тома данного издания, а затем страница в этом издании. Ссылки на «Критику чистого разума» оформляются по этому же изданию, например, следующим образом: (A 000) для текстов из первого издания, (B 000) — для второго издания или (A/B 000) — для фрагментов текста, встречающихся в обоих изданиях. Gesammelte Schriften в списке литературы не указывается. Остальные издания Канта описываются обычным образом в списке литературы.

- В материалах, предназначенных для раздела «Публикации», можно сохранить все оригинальные примечания и ссылки на литературу или оформить ссылки и примечания в соответствии с настоящими требованиями.

5. Материалы, предоставленные в редакцию для публикации в Кантовском сборнике, не отвечающие требованиям, изложенным выше, в печать не принимаются, не редактируются и не рецензируются.

### Общие правила оформления текста

Авторские материалы должны быть подготовлены *в электронной форме* в формате листа А4 (210×297 мм).

Все текстовые авторские материалы принимаются исключительно в формате *doc* и *docx* (Microsoft Office).

Подробная *информация о правилах оформления текста*, в том числе *таблиц, рисунков, ссылок и списка литературы*, размещена на сайте Единой редакции научных журналов БФУ им. И. Канта: [http://journals.kantiana.ru/kant\\_collection/monograph/](http://journals.kantiana.ru/kant_collection/monograph/).

Рекомендуем авторам также ознакомиться с информационно-методическим комплексом «Как написать научную статью»: <http://journals.kantiana.ru/authors/imk/>.

### Порядок рецензирования рукописей статей

1. Все научные статьи, поступившие в редколлегию Кантовского сборника, подлежат обязательному рецензированию. Отзыв научного руководителя или консультанта не может заменить рецензии.

2. Главный редактор журнала определяет соответствие статьи профилю журнала, требованиям к оформлению и направляет ее на рецензирование специалисту, доктору или кандидату наук, имеющему наиболее близкую к теме статьи научную специализацию.

3. Сроки рецензирования в каждом отдельном случае определяются ответственным редактором серии с учетом создания условий для максимально оперативной публикации статьи.

4. В рецензии освещаются следующие вопросы:

а) соответствует ли содержание статьи заявленной в названии теме;

б) насколько статья соответствует современным достижениям научно-теоретической мысли;

в) доступна ли статья читателям, на которых она рассчитана, с точки зрения языка, стиля, расположения материала, наглядности таблиц, диаграмм, рисунков и формул;

г) целесообразна ли публикация статьи с учетом ранее выпущенной по данному вопросу литературы;

д) в чем конкретно заключаются положительные стороны, а также недостатки статьи, какие исправления и дополнения должны быть внесены автором;

е) рекомендуется (с учетом исправления отмеченных рецензентом недостатков) или не рекомендуется статья к публикации в журнале, входящем в Перечень ведущих периодических изданий ВАК.

5. Рецензирование проводится конфиденциально. Автор рецензируемой статьи может ознакомиться с текстом рецензии. Нарушение конфиденциальности допус-

кается только в случае заявления рецензента о недостоверности или фальсификации материалов, изложенных в статье.

6. Если в рецензии содержатся рекомендации по исправлению и доработке статьи, главный редактор журнала направляет автору текст рецензии с предложением учесть их при подготовке нового варианта статьи или аргументированно (частично или полностью) их опровергнуть. Доработанная (переработанная) автором статья повторно направляется на рецензирование.

7. Статья, не рекомендованная рецензентом к публикации, к повторному рассмотрению не принимается. Текст отрицательной рецензии направляется автору по электронной почте, факсом или обычной почтой.

8. Наличие положительной рецензии не является достаточным основанием для публикации статьи. Окончательное решение о целесообразности публикации принимается редколлегией серии.

9. После принятия редколлегией решения о допуске статьи к публикации ответственный секретарь информирует об этом автора и указывает сроки публикации.

Текст рецензии направляется автору по электронной почте, факсом или обычной почтой.

10. Оригиналы рецензий хранятся в редакции Кантовского сборника в течение пяти лет.

## ПОДПИСКА

На всероссийский научный журнал «*Кантовский сборник*» можно подписаться в любом отделении агентства «Роспечать». Индекс издания в каталоге — 80623, каталожная цена 100 руб., периодичность — 4 номера в год.

## СОДЕРЖАНИЕ

### In memoriam

<i>Памяти Леонида Наумовича Столовича</i> .....	5
---	---

### Практическая философия Канта

<i>Накамура Х.</i> Путь Канта к вечному миру в XXI веке (перевод с нем. <i>А. Н. Саликова</i> )	7
<i>Соболева М. Е.</i> О зле в человеческой природе в трудах Канта .....	15
<i>Брок Л.</i> Легитимация и критика насилия в международном праве. Политологическая перспектива (перевод с нем. <i>А. С. Зильбера</i> ) .....	30

### Рецепции философии Канта

<i>Калинников Л. А. А.</i> Шопенгауэр и И. Кант в философско-поэтическом мировоззрении <i>А. А. Фета</i> (окончание) .....	42
--	----

### Логика и аргументорика

<i>Фетисова Д. Е.</i> Закон достаточного основания в немецкой философии эпохи Просвещения .....	64
---	----

### Разыскания. Архивы. Документы

<i>Конен Й.</i> Одно Кёнигсбергское общество друзей без участия Канта .....	76
---	----

### Обзоры и рецензии

<i>Круглов А. Н.</i> Кант и «внутренняя колонизация России» (рецензия на книгу <i>Эткинда А. М.</i> Внутренняя колонизация. Имперский опыт России) .....	87
<i>Ашенберг Р.</i> О новом английском издании трактата «К вечному миру» (перевод с нем. <i>А. С. Зильбера</i> ) .....	100
<b>Объявления</b> .....	102

## CONTENTS

### In memoriam

In the memory of Leonid N. Stolovich .....	5
--	---

### Kant's practical philosophy

<i>Nakamura H.</i> Kant's way to the perpetual peace in the XXI <sup>st</sup> century (translated from German by <i>A. Salikov</i> ) .....	7
<i>Soboleva M.</i> Kant on evil in the human nature .....	15
<i>Brock L.</i> The legitimation and criticism of violence in international law. A political science perspective (translated from German by <i>A. Zilber</i> ) .....	30

### The receptions of Kant's philosophy

<i>Kalinnikov L.</i> Schopenhauer and I. Kant in A.A. Fet's philosophical and political worldview (conclusion) .....	42
--	----

### Logic and argumentorics

<i>Fetisova D.</i> The principle of sufficient reason in German philosophy of the Enlightenment .....	64
---	----

### Research. Archives. Documents

<i>Kohnen J.</i> A Königsberg society of friends without Kant .....	76
---	----

### Reviews

<i>Kruglov A.</i> Kant and the "internal colonisation of Russia" (on the book <i>Internal Colonisation. Russia's Imperial Experience</i> by <i>A. Etkind</i> ) .....	87
<i>Aschenberg R.</i> On the new English edition of the treatise <i>Perpetual Peace</i> (translated from German by <i>A. Zilber</i> ) .....	100

<b>Announcements</b> .....	102
----------------------------	-----

# КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

Научный журнал

2013

№ 4 (46)

Редактор *Л. Г. Ванцева*. Корректор *Е. В. Владимирова*  
Компьютерная верстка *Е. В. Мироновой*

Подписано в печать 27.12.2013 г.  
Формат 70×108 <sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Усл. печ. л. 9,8  
Тираж 500 экз. (1-й завод — 200 экз.). Заказ 227.

Издательство Балтийского федерального университета им. И. Канта  
236041, г. Калининград, ул. А. Невского, 14