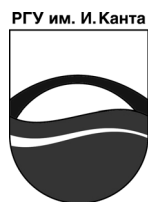


ISSN 0207-6918



КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

Научный журнал

2010

3 (33)

Калининград
Издательство
Российского государственного университета им. Иммануила Канта
2010

Кантовский сборник: научный журнал. — 2010. — 3 (33). — 121 с.

Рецензенты

Г. В. Сорина, доктор философских наук, профессор
философского факультета Московского государственного университета
им. М. В. Ломоносова, gsorina@mail.ru

Н. А. Дмитриева, доктор философских наук, профессор кафедры философии
Московского педагогического государственного университета,
ninadmitrieva@yandex.ru

Интернет-адрес: http://ratio.kantiana.ru/Kant_Sb/

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 средства массовой информации
ПИ №ФС77-26960 от 18 января 2007 г.

Учредитель:

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

Адрес редколлегии:

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

© Коллектив авторов, 2010

© Издательство РГУ им. И. Канта, 2010

Международный редакционный совет:

- Л. А. Калинин, д-р филос. наук, проф. (Российский государственный университет имени Иммануила 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);
В. Роден, д-р философии, проф. (Университет им. Мартина Лютера, Каноас, Бразилия);
Л. Н. Столович, д-р филос. наук, проф. (Тартуский университет, Эстония);
В. Штарк, д-р философии, проф. (Марбургский университет, Германия)

Редакционная коллегия:

- В. Н. Брюшинкин, д-р филос. наук, проф. (Российский государственный университет имени Иммануила Канта) — главный редактор; 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. Конева, д-р филос. наук, проф. (Самарский государственный университет);
И. Д. Копцев, д-р филол. наук, проф. (Российский государственный университет имени Иммануила Канта); А. И. Мигунов, канд. филос. наук, доц. (Санкт-Петербургский государственный университет); Т. Г. Румянцева, д-р филос. наук, проф. (Белорусский государственный университет); 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. проф. М. А. Бонч-Бруевича); А. Г. Пушкарский (Российский государственный университет имени Иммануила Канта) — ответственный секретарь; А. Н. Саликов (Российский государственный университет имени Иммануила Канта) — координатор по международным контактам

International editorial council

- Prof. L. A. Kalinnikov (Immanuel Kant State University of 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. V. Rohden (Lutheran University of Brazil);
Prof. L. N. Stolovich (University of Tartu, Estonia);
Prof. W. Stark (University of Marburg, Germany)

Editorial board

- Prof. V. N. Bryushinkin (Immanuel Kant State University of Russia) — editor-in-chief;
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. Koneva (Samara State University); Prof. I. D. Koptsev (Immanuel Kant State University of Russia); Dr. A. I. Migunov (Saint-Petersburg State University);
Prof. T. G. Rumyantseva (Minsk State University); Prof. K. F. Samokhvalov (Sobolev Institute of Mathematics of the Russian Academy of Sciences); Prof. S. A. Chernov (Bonch-Bruевич Saint-Petersburg State University of Telecommunications); A. G. Pushkarsky (Immanuel Kant State University of Russia) — executive editor;
Dr. A. N. Salikov (Immanuel Kant State University of Russia) — international liaison

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.

СОДЕРЖАНИЕ

Теоретическая философия Канта

Семенов В. Е. Что такое трансцендентальная логика?	7
--	---

Практическая философия Канта

Клемме Х. Ф. Понятие антропологии в философии И. Канта (перевод с немецкого А. Ю. Шачиной и С. В. Шачина)	24
---	----

Рецензии философии Канта

Калинников Л. А. Вопросы поэта А. С. Кушнера к философу И. Канту о проблемах потусторонних.....	33
---	----

Логика и аргументорика

Ермолаев В. К. Аргументация Канта в схолии к теореме VI в «Nova dilucidatio»: традиционная интерпретация и связанные с нею проблемы.....	52
--	----

Город Канта

Гаврилина Л. М. Калининградский текст как метатекст культуры.....	64
---	----

К юбилею философского факультета

Санкт-Петербургского государственного университета

Философскому факультету Санкт-Петербургского университета 70 лет!	80
---	----

Разеев Д. Н. Кантоведение в Санкт-Петербургском университете.....	81
---	----

Положенцев А. М. Основная идея Канта	83
--	----

Кузин И. В. И. Кант: свобода, грех, прощение	96
--	----

К юбилею В. Н. Белова	111
------------------------------------	-----

Публикации

Арендт Х. О политической философии Канта: курс лекций. Лекция пятая (перевод с английского А. Н. Саликова)	113
--	-----

Объявления	120
-------------------------	-----

CONTENTS

Kant's theoretical philosophy

<i>Semenov V. Ye.</i> What is transcendental logic?	7
---	---

Kant's practical philosophy

<i>Klemme H.F.</i> The notion of anthropology in Kant's philosophy (translated from German by A. Yu Shachina and S. V. Shachin)	24
---	----

The receptions of Kant's philosophy

<i>Kalinnikov L.A.</i> The questions of the poet A.S. Kushner to the philosopher I. Kant regarding the otherworldly	33
---	----

Logic and argumentoric

<i>Yermolaev V.K.</i> Kant's argumentation in the scholia to theorem VI in "Nova Dilucidatio": The traditional interpretation and related problems	52
--	----

The city of Kant

<i>Gavrilina L.M.</i> The Kaliningrad text as a metatext of culture	64
---	----

The anniversary of the Faculty of Philosophy of Saint Petersburg State University

The Faculty of Philosophy of Saint Petersburg State University is 70!	80
<i>Razeev D.N.</i> Kant Studies at the Saint Petersburg State University	81
<i>Polozhentsev A.M.</i> Kant's basic idea	83
<i>Kuzin I.V.</i> Immanuel Kant: freedom, sin, forgiveness	96
<i>The anniversary of V.N. Belov</i>	111

Publications

<i>Arendt H.</i> Lectures on Kant's political philosophy: the fifth Lecture (translated from English by A. N. Salikov)	113
<i>Announcements</i>	120

В. Е. Семенов

ЧТО ТАКОЕ
ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ
ЛОГИКА?

Рассматривается обоснование И. Кантом трансцендентальной логики. Показано, каким образом философ вводит различие общей и трансцендентальной логики. Анализируются сущность новой логики и ее место в трансцендентальной философии. Рассматриваются структурные логические элементы и их функции.

This article deals with Kant's justification of transcendental logic. The author shows how Kant draws the distinction between general and transcendental logic. The article analyses the essence of the new logic and its place in transcendental philosophy and considers the structural logical elements and their functions.

Ключевые слова: трансцендентальная и общая логика, логика действия, трансцендентальная редукция, преобразование таблицы суждений, логические и материальные термины.

Key words: transcendental and general logic, logic of action, transcendental reduction, transformation of the table of judgements, logical and material terms.

Обратиться к этой теме меня побудила статья В. Н. Брюшинкина, в заключении которой он делает в том числе и такой вывод: «...Кант действительно начал построение другой — трансцендентальной — логики, правила которой отклоняются от правил общей логики и, возможно, с ней несовместимы» [1, с. 21].

Действительно, даже беглый взгляд на изложение И. Кантом той логики, которую он называет трансцендентальной, позволяет говорить о принципиальном отличии этой новой дисциплины от традиционной и современной философу формальной логики. Возьмем для примера несколько фрагментов, где Кант демонстрирует различия между общей логикой и трансцендентальной. В частности, в одном из первых параграфов «Трансцендентальной аналитики» утверждается, что «общая логика отвлекается от всякого содержания предиката (даже если он чисто от-

рицательный) и обращает внимание только на то, приписывается ли он субъекту или противоплагается ему. Трансцендентальная же логика рассматривает суждения и с точки зрения ценности или содержания этого логического утверждения...» [5, с. 163; A72 / B97]. Далее философ пишет: «Общая логика... ожидает, что ей откуда-то со стороны... будут даны представления, чтобы она прежде всего превратила их в понятия... Напротив, трансцендентальная логика имеет *a priori* перед собой многообразное в чувственности, доставляемое трансцендентальной эстетикой с целью дать материал для чистых рассудочных понятий...» [5, с. 169; A76–77 / B102].

Каким образом подвести эмпирические представления под одно понятие — это проблема общей логики. В свою очередь, «трансцендентальная логика учит, как сводить к понятиям не представления, а *чистый синтез представлений*» [5, с. 171; A78 / B104]. В «Аналитике основоположений» Кант подчеркивает, что «общая логика не может давать способности суждения никаких предписаний, но в *трансцендентальной логике* дело обстоит иначе; настоящее дело последней состоит, по-видимому, в том, чтобы в употреблении чистого рассудка исправлять и предохранять способность суждения при помощи определенных правил» [5, с. 253; A135 / B174].

Определенным и безусловным является для Канта тот факт, что утверждаемая им новая наука представляет собою исследование не только *форм* познания, но также и *содержания* и, таким образом, трансформируется из *формальной* логики в *материальную* и, стало быть, в *логику действия*. Именно поэтому только в трансцендентальной логике мы встречаемся с таким положением дел, что даже если «*непосредственно* мы никогда не можем выйти за пределы содержания данного нам понятия, тем не менее мы можем совершенно *a priori*, правда, по отношению к чему-то третьему, а именно по отношению к *возможному* опыту, но все же *a priori*, познать закон связи вещей друг с другом» [5, с. 965–967; A766 / B794].

Приведенные высказывания уже дают право заключить, что Кант и в самом деле применяет совершенно новаторскую, впервые им обоснованную теорию рассудка, способности суждения и разума. Своей целью я вижу по возможности систематическое изложение основных сущностных характеристик трансцендентальной логики. Таким образом, данную статью можно рассматривать в качестве логичного продолжения темы, поднятой В. Н. Брюшинкиным.

Представляется, что наиболее эффективным и продуктивным способом экспликации и систематизации предикатов трансцендентальной логики послужит структурно-функциональный подход к исследованию проблемы. Разложить путем анализа изучаемый предмет на структурные элементы и определить функции каждого из них — значит выявить сущность кантовской логики действия, ее цели и роль в общем объеме трансцендентальной философии.

Дифференциация формальной и трансцендентальной логики

Построение Кантом трансцендентальной логики неразрывно связано с обоснованием и развитием нового типа метафизического мышления, продуктом которого, по замыслу творца, должна стать трансцендентальная философия. Необходимо отметить, что сама «мысль о трансцендентальности познания была не нова. Таковой являлась идея о том, что всякое познание предмета осуществляется в определенной области базовых (*ersten*) по-

нятий и предписывается (*bestimmt*) ими, а также о том, что как раз эта первоначальная и априорная область составляет первое и истинное понятие знания. Трансцендентальная мысль знакома всей философии со времен Платона и Аристотеля, и как всегда она интерпретировала трансцендентальный состав (*Verfaßtheit*) знания — метафизически или антиметафизически, рационалистически или эмпирически. Эпохальное достижение Канта состоит скорее в том, что эта мысль была реализована в логике по-настоящему» [14, S. 29].

Для самого Канта идея нетрадиционной метафизики и логики также не была результатом мгновенного озарения, инсайта. Уже в ранних, «докритических», работах Кант предьявил формальной логике некоторые гносеологические претензии. Так, в приглашении на свои лекции зимнего семестра 1762/63 г., вышедшем под названием «Ложное мудрствование в четырех фигурах силлогизма», Кант, в частности, упрекнул силлогистику в неспособности расширить «действительно полезные знания» [3, с. 36]. Кроме того, «разложение» традиционной логики, жаловался Кант, не дает ему возможности все расположить согласно его собственному пониманию дела, и поэтому он вынужден многое сделать «в угоду господствующим вкусам» [Там же]. Поистине революционным было утверждение о том, что *отчетливое понятие* возможно только посредством *суждения*, а *полное* — посредством *умозаключения* [3, с. 37]. В этом кантовском тезисе уже видны не только важнейшие формулировки «Аналитики основоположений»¹, но и намечается фундаментальный для трансцендентальной логики и философии в целом *принцип функционализма*. Наконец, была проведена чрезвычайно полезная и продуктивная дифференциация *логического* и *физического* типов различения². В будущем эта дифференциация также трансформируется в разделение логики на формальную и трансцендентальную.

В другой «докритической» работе — «Опыт введения в философию понятия отрицательных величин» (1763) — Кант прежде всего вводит понятие *реальной противоположности*, отличая его от понятия *логической противоположности*. И если второе базируется на логическом противоречии, то первое такого противоречия не содержит [4, с. 46—47]. Далее он утверждает, что ради *содержательного* определения понятия необходимо соотнести его с содержанием уже известного понятия³.

¹ Прежде всего, выводы о роли синтетических суждений и умозаключений в конструировании знания.

² «Логически различать — значит познавать, что вещь А не есть В, и это всегда есть отрицательное суждение; физически различать — значит посредством различных представлений быть побуждаемым к различным действиям» [3, с. 39]. Здесь можно усмотреть прообраз трансцендентальной логики *действия*.

³ Например, философы чаще всего рассматривают зло как простое отрицание. Однако существует зло как *отсутствие* (блага) и зло как *лишение* (блага). Первое зло «есть просто отрицание, и для полагания чего-то противоположного ему нет никакого основания; второе, напротив, предполагает положительное основание для устранения того блага, для которого имеется другое основание, и оно поэтому есть *отрицательное благо*. Оно гораздо большее зло, чем первое. Не дать [что-то] — значит причинить зло тому, кто нуждается [в этом], но отнять, вынудить, украсть будет гораздо большим злом; изъятие есть *отрицательное даяние*» [4, с. 58]. Работать с такими содержательными понятиями (вроде *отрицательной добродетели*), которые представляют собою *реальную противоположность*, традиционная логика была не в состоянии. Требовалась какая-то другая, а именно — не-формальная логика.

Особенно важной для формирования будущей трансцендентальной логики представляется кантовская дихотомия *логического основания* причинной связи вещей и *реального основания*. Логическая связь основания со следствием усматривается с полной ясностью, поскольку следствие совпадает с частью понятия основания и поэтому определяется данным основанием по закону тождества⁴. Что же касается реального основания, или объяснения того, *каким образом* нечто вытекает из чего-то другого, но не по закону тождества, то в этом случае (по выражению Канта) он сам бы охотно послушал такое объяснение. Первое основание лежит в области *формально-логического* мышления. Второе — реальное — принадлежит сфере *действительности*, и здесь возникает сложнейшая *содержательная* проблема: «как должен я понять, что, *благодаря тому, что есть нечто, есть также и что-то другое*» [4, с. 82]. Здесь, как мы видим, Кант поднимает проблему Юма, но решит он ее уже в главном своем труде, и решит средствами трансцендентальной логики.

Используя терминологию этой ранней работы, можно сказать, что общая логика представляет собою логическое (формально-логическое) основание познания, а трансцендентальная логика — реальное основание.

Ранние кантовские работы, не говоря уже о диссертации 1770 г. «О форме и принципах чувственно воспринимаемого и интеллигибельного мира», свидетельствуют о том, что неудовлетворенность Канта старой метафизикой содержала в себе как составную часть также недовольство ориентацией традиционной аристотелевской логики лишь на формальный аспект организации познания и знания. Замыслив несколько позже создать принципиально другую, научную, метафизику, философ уже не мог в этом процессе опираться на общую логику. Сооружение нового здания метафизики было вместе с тем формированием новой — трансцендентальной — логики.

Все эти идеи «докритического» периода относительно нового понимания логики вполне укладываются в русло формирующегося, нетрадиционного представления философии немецкого Просвещения о сущности логической науки. Однако истоки такого подхода к Аристотелевой дисциплине возникли значительно раньше и связаны — так же, как и в случае с Кантом — с революционными преобразованиями в метафизике. В свое время Декарт, приступив к обоснованию строгого и аподиктического метода в философии и науке, высказал нарекания в адрес тех, кто полагал формальную логику *универсальным* методом открытия и выведения новых истин. Подобное «неадекватное» и «нерелевантное» отношение к логике как средству управления человеческим рассудком было широко распространено в схоластике и резко критиковалось Декартом. Согласно воззрениям «диалектиков» (так философ называл логиков-схоластов), существуют «некие формы рассуждения, которые приводят к заключению с такой необходимостью, что, положившись на них, рассудок, даже если он некоторым образом отлынивает от ясного и внимательного рассмотрения самого вывода, сможет тем не менее вывести что-либо достоверное лишь на основании формы». Однако, — возражает Декарт, — «упомянутое искусство рассуждения совершенно ничего не привносит в познание истины», ибо «диа-

⁴ Например, *сложность* есть логическое основание *делимости*, *необходимость* — основание *неизменности*.

лектики не смогли бы составить при посредстве этого искусства ни одного силлогизма, приводящего к истинному заключению, если бы прежде они не располагали материалом для него, т. е. если бы они не знали уже раньше ту самую истину, которая выводится в этом силлогизме. Отсюда явствует, что они сами не узнают ничего нового при помощи такой формы, и потому общепринятая диалектика является совершенно бесполезной для стремящихся исследовать истину вещей, но только иногда может быть полезной для более легкого разъяснения другим уже известных доводов, ввиду чего ее нужно перенести из философии в риторику» [2, с. 109–110].

Такая горячая инвектива философа-революционера вызвана тем обстоятельством, что схоластика возлагала на формальную логику чрезмерные ожидания при построении и выведении нового знания. Логика считалась едва ли не универсальным и единственным методом расширения знания. Именно поэтому Декарт категорически настаивает на том, что «формы силлогизмов никоим образом не способствуют постижению истины вещей» и что читателю будет полезно, «полностью отбросив их, понять, что вообще все познание, которое не приобретает посредством простой и чистой интуиции какой-либо единичной вещи, приобретает посредством сравнения двух или многих вещей» [2, с. 133]. Эту ситуацию неправомерных и неадекватно завышенных требований схоластов к формальной логике усугубил Христиан Вольф и его последователи. В результате философский метод стал представлять собою едва ли не одни только логические операции с понятиями⁵. Положение дел стало изменяться в XVIII в., и представления философов о логике приобрели новый характер. Так, например, выдающийся философ этой эпохи — И. Н. Тетенс — понимал под логикой вовсе не дисциплину, исследующую одни лишь формы мышления, но общую методологию, решающую такие глобальные проблемы, как границы нашего познания, его условия и т. д. С этой точки зрения логиками для Тетенса оказываются не только Ф. Бэкон, но также и Дж. Локк, и Д. Юм⁶.

Другой знаменитый представитель Просвещения в Германии — логик и математик И. Г. Ламберт — в своей фундаментальной работе «Архитектоника, или Теория самого простого и первого в философском и математи-

⁵ Томас Суинг по этому поводу отмечает, что «окончательная цель вольфианской попытки редуцировать принцип достаточного основания к принципу противоречия состояла в том, чтобы закончить Декартову программу выведения области реального из области умственной или идеальной. Вольфианцы распенили царство сущностей как релевантное (coextensive) области умственного или идеального, поскольку царство сущностей могло быть исчерпывающе определено одним только принципом противоречия или чистыми понятийными операциями. Если бы принцип достаточного основания, полагали они, мог быть сведен к принципу противоречия, разум с уверенностью смог бы достигать знания фактического мира через одну лишь свою понятийную способность (conceptual power). Таким образом, сведение принципа достаточного основания к принципу противоречия внесло бы законченность в Декартову программу. Субъективный ум мог бы добиваться объективной истины одним только мышлением» [18, р. 36–37].

⁶ Подробнее о понимании логики в Германии во второй половине XVIII столетия см. издание [11]. Автор данного исследования ссылается, в частности, на итальянского классика кантоведения Джорджио Тонелли, который убедительно показал, что «Критика чистого разума» относится не к теории познания и не к метафизике, а к логике, однако к логике в самом широком значении (как *Vernunftlehre*), при котором она охватывает в себе в том числе и метафизику [11, с. 195].

ческом познании» (1771) стремился, в частности, выяснить источник и способ применения онтологических категорий: откуда у нас эти понятия, как мы их получили и к чему должны применять⁷ [11, с. 70].

В «Критике чистого разума» мы впервые встречаемся с различием общей и трансцендентальной логики во второй части учения о началах. Здесь общая (формальная) логика имеет следующую структуру. *Логика вообще* разделяется на *логику общего применения*, которая занимается безусловно необходимыми правилами мышления, без которых невозможно никакое применение рассудка, и *логику частного применения*, содержащую правила мышления о предметах определенного рода. Первую можно назвать также *начальной логикой*, вторую — *органом* той или иной конкретной науки (но не органом чистого разума!). Логика общего применения (общая логика) включает в себя *чистую* и *прикладную* (рис. 1).

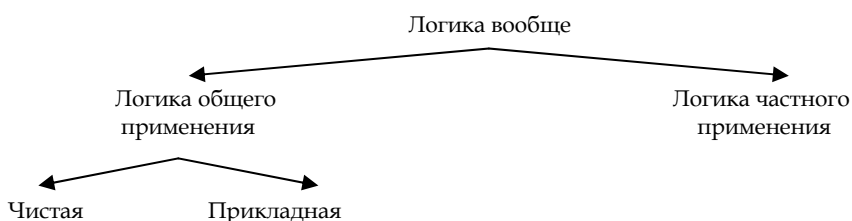


Рис. 1

Прикладная логика дает правила рассудку в конкретных эмпирических случаях и является, по сути, психологией мышления. В чистой же логике мы отвлекаемся от всех эмпирических условий, при которых действует рассудок, как-то: влияние чувств, игра воображения, законы памяти, сила привычки, склонности, источники предрассудков и т.д. Иначе говоря, обособляемся от всего, что как раз и составляет предмет психологии мышления. Такая «рафинированная» дисциплина базируется на двух основоположениях: 1) как *общая* логика, она отвлекается от всякого содержания мышления, имея дело только с его формой; 2) как *чистая* логика, она не имеет эмпирических принципов и, таким образом, ничего не заимствует из психологии. Общая чистая логика относится к прикладной подобно тому, как чистая мораль — к учению о добродетели и конкретных нравах.

Формальная логика построена по плану, совпадающему с делением высших способностей познания на рассудок, способность суждения и разум. Поэтому общая логика трактует в своей аналитике о понятиях, сужде-

⁷ Примечательным и симптоматичным является буквально текстуальное совпадение оценки И.Г. Ламбертом истории и современного ему состояния метафизики с характеристикой пройденного метафизикой пути, которую дал Кант в Предисловии к первому изданию «Критики чистого разума» (A VIII—X). По мнению Ламберта, метафизика превратилась в «регистр слов, различений и вопросов, которые все больше служили тому, чтобы сделать человеческое познание более темным, запутанным и неопределенным, нежели чем вывести на свет его всеобщие основания и сделать его более пригодным для применения. Такой оставалась метафизика многие столетия и, в конце концов, превратилась в предмет насмешек и презрения» (цит. по: [11, с. 70]). Таким образом, проблемы метафизики и соответствующей ей формальной логики ясно осознавались современниками Канта и достаточно широко тематизировались.

ниях и умозаключениях сообразно функциям и порядку этих способностей души, которые все вместе называются рассудком вообще в широком смысле этого слова. Поскольку формальная логика «отвлекается от всякого содержания познания (все равно, чистого или эмпирического познания) и занимается только формой мышления (дискурсивного познания) вообще, постольку в своей аналитической части она может заключать также канон для разума, форма которого содержит твердые предписания, и эти предписания можно изучить, только расчлняя действия разума на их моменты, без рассмотрения особой природы употребляемого при этом познания» [5, с. 247; A130–131 / B169–170]. Отсюда можно сделать вывод, что «различие между формальной и трансцендентальной логикой есть различие между анализом и синтезом» [13, S. 31]. Коль скоро общая логика представляет собою канон рассудка и разума, то, стало быть, в отличие от *органо*на имеет применение только в опыте и не может использоваться в синтетическом познании *a priori*.

Но если чистая логика отвлекается от содержания и «излагает действия и правила мышления вообще»⁸, то Канту в этом случае для реализации собственных целей необходима такая логика, которая могла бы исследовать «особенные действия и правила чистого мышления, т.е. такого, посредством которого предметы познаются вполне *a priori*» [8, с. 51]. Автор «коперниканского переворота» убежден, что если существуют чистые и эмпирические созерцания, то в таком случае имеет место различие между чистым и эмпирическим мышлением о предметах. Это означает, что должна существовать логика (в качестве метода исследования), которая отвлекается *не от всякого* содержания познания. Эту новую логику он называет *трансцендентальной*⁹. С этого времени «в рамках философии Канта возникает такое

⁸ Комментируя Канта, Эрнст Кассирер разъясняет действие и специфику формальной логики: «Из того обстоятельства, что *все* люди смертны, и из достоверности, содержащейся в этой универсальной большей посылке, “доказывается” как необходимое следствие смертность Кая. Однако логика довольствуется тем, что развивает формы и формулы этого доказательства, не размышляя о *содержании* познания, его происхождении и правовой основе. Поэтому она принимает общие бóльшие посылки, из которых она исходит при определенном умозаключении, как данные, не задаваясь вопросом об основании их значимости. <...> В сущности общая логика не делает ничего иного, кроме того, что, образовав сначала посредством соединения определенные комплексы понятий, она затем вновь расчлняет их на части. <...> Этот способ не создает нового понимания, он лишь вновь расчлняет то, чем мы уже обладали, чтобы объяснить его и сделать более отчетливым; он служит “расчленению понятий, которые мы уже имеем о предметах”, не пытаясь узнать, из какого источника познания к нам приходят эти понятия» [10, с. 145–146].

⁹ Кант высоко оценивает заслуги Аристотелевой логики и при этом отмечает, что она не сделала ни шагу назад, но в то же время не совершила и ни шагу вперед, достигнув, как представляется, законченности и завершенности. Кант защищает формальную логику от различного рода исследователей, пытавшихся дополнить логику включением в нее *психологических, метафизических и антропологических* разделов. Такие намерения, по мнению философа, объясняются незнанием истинной природы логики. Сущность же ее состоит в том, что она есть наука, обстоятельно излагающая одни только формальные правила всякого мышления, независимо от того, каково происхождение конкретного типа мышления. Однако абстрагирование логики от объектов познания и различий между ними приводит к такой ситуации, что она может считаться лишь пропедевтикой к наукам. Исследовать познание *a priori* должна другая логическая наука [5, с. 9–11; В VIII–IX].

учение о методе, которое возможно только как часть трансцендентальной логики. Поскольку она должна содержать методические указания для научного познания предметов, то условия возможности такого познания теперь формулирует только трансцендентальная, а не общая логика» [17, S. 9].

Согласно предварительному определению, трансцендентальная логика: 1) исследует *происхождение* наших познаний и отбирает в качестве собственного предмета только познания с априорной родословной; 2) постоянно исключает все эмпирическое содержание сознания, поскольку состоит только из правил *чистого* мышления о предметах¹⁰; 3) занимается систематическим исследованием главного своего вопроса: каким образом представления, не имеющие эмпирического происхождения, тем не менее могут *a priori* относиться к опыту.

Следует согласиться с Кантом: такие вопросы касаются не только одних лишь форм познания, но по своему статусу выходят далеко за пределы сферы исследования традиционной логики. Совокупность подобных проблем с незапамятных времен входит в сферу теории познания и методологии науки (или логики в широком смысле слова). Вовсе не случайно Кант местами противопоставляет общую логику трансцендентальной философии в целом, допуская тем самым отождествление последней с трансцендентальной логикой [8, с. 51]. Собственно говоря, «новое в этой трансцендентальной логике состоит в том, что она представляет собою нечто большее, чем теорию познания. Она является реальной логикой, то есть использует понятие и суждение в своей аналитической, а затем и диалектической части и в отличие от формальной логики ставит рассудок и разум — как способность к понятию, суждению и, соответственно, заключению — в отношении к возможному опыту» [13, S. 11].

Г. Эллисон подчеркивает, что главное и революционное требование философии Канта — установить, каковы условия человеческого познания. В таком случае трансцендентальный идеализм оказывается не более чем логическим следствием этого требования. Но поскольку основополагающее понятие «условие» остается эксплицитно неопределенным и до конца неисследованным, ибо в объем этого понятия в принципе могут входить даже головной мозг, центральная нервная система или органы чувств, Эллисон предлагает употреблять термин «*эпистемическое условие*» (*epistemic condition*), подразумевая под ним совокупность чистых априорных понятий рассудка, а также пространство и время как необходимые условия возможности опыта. Эпистемическое условие также можно назвать «объективирующим условием» (*objectivating condition*), поскольку в силу именно таких условий наши представления имеют отношения к объектам или, как любит выражаться Кант, обладают «объективной действительностью». В этом смысле «эпистемические условия следует отличать от того, что Кант называет “логическими условиями мышления”, например, принципа противоречия. Последние служат, как правило, для последовательного мышления, а не для представления объектов. Таким образом, они не являются эпистемическими условиями в том смысле, в котором это понятие употребляется здесь. Говоря приблизительно, различие между логическими и эписте-

¹⁰ Трансцендентальная философия должна противостоять «деспотизму эмпиризма», который является не естественнонаучной, а научно-теоретической позицией. И если «трансцендентальная философия желает устранить этот деспотизм, то она должна бороться не с науками, а с эмпирическими научными теориями. Обращение против деспотизма эмпиризма ни в коем случае не является враждебной позицией в отношении самих эмпирических наук» [16, S. 10].

мическими условиями отражает собственное различие Канта между общей и трансцендентальной логикой. Фактически, главное дело трансцендентальной логики состоит в том, чтобы установить ряд эпистемических условий, а именно, чистые понятия рассудка» [12, р. 10–11]. Р. Пиппин придерживается такого же понимания сущности новой кантовской логики и в связи с этим подчеркивает, что «часть наиболее важного и революционного аспекта трансцендентальной логики — объяснение того, что *все* понятия являются “формами мысли об объекте”, или *правилами* для суждений об объектах» [15, р. 88].

Именно после того, как стало очевидно, что существуют понятия, *a priori* относящиеся к предметам в качестве *действий* чистого мышления, Кант устанавливает «идею науки о чистом рассудке и разумном познании, благодаря которым мы мыслим предметы совершенно *a priori*. Такая наука, определяющая происхождение, объем и объективную значимость подобных познаний, должна называться *трансцендентальной логикой*, потому что она имеет дело только с законами рассудка и разума, но лишь постольку, поскольку она *a priori* относится к предметам — в отличие от общей логики, которая рассматривает отношение их и к эмпирическим, и к основанным на чистом разуме познаниям без различия» [5, с. 145; A57 / B81–82].

Роль трансцендентальной редукции в обосновании новой логики

Первое начало («ствол») познания составляет чувственность, изучаемую трансцендентальной эстетикой. Второе начало образуют конститутивный рассудок, а также способность суждения, исследуемые *трансцендентальной аналитикой* (аналитикой понятий и основоположений). Разум как регулятивный принцип познания и основной инструмент мышления является предметом анализа *трансцендентальной диалектики*. Таким образом, в самом общем виде трансцендентальная логика состоит из двух частей: трансцендентальной аналитики и диалектики.

Обращение к фундаменту трансцендентальной логики происходит вовсе не простым и очевидным путем. Кант приходит к идее новой науки только после осуществления особой рефлексивной процедуры, которая, собственно, существовала задолго до него и которую гораздо позже назовут *трансцендентальной редукцией*. Строго говоря, *вся* трансцендентальная философия возникает лишь после проведения редукции. Осуществляет редукцию на всех этапах и уровнях *трансцендентальная рефлексия*, чья цель — исследование субъективных условий, при которых мы только и можем добраться до понятий¹¹. Иначе говоря, рефлексия — это «осознание (*das Bewußtsein*) отношения данных представлений к различным нашим источникам познания, и только благодаря ей отношение их друг к другу может быть правильно определено»¹² [5, с. 417; B316]. *Рефлексия* — в этом мы смо-

¹¹ Здесь и далее речь идет исключительно о *трансцендентальной*, а не *логической* рефлексии.

¹² Еще одна дефиниция рефлексии: «Действие, с помощью которого я связываю сравнение представлений вообще со способностью познания, производящей его, и с помощью которого я распознаю, сравниваются ли представления друг с другом как принадлежащие к чистому рассудку или к чувственному созерцанию, я называю *трансцендентальным размышлением* (*Überlegung*)» [5, с. 417; B317]. Латинский эквивалент *Überlegung*, по Канту, — *reflexio*.

жем убедиться позже — представляет собою неотъемлемый инструмент действия трансцендентальной логики, а *редукция* — одна из базовых ее процедур.

Первоначально Кант осуществляет трансцендентальную редукцию (регрессивный синтез) в отношении чувственности: мы отвлекаем все, что мыслит рассудок посредством понятий, так, чтобы не осталось ничего, кроме эмпирического созерцания. На следующем этапе мы отделяем от созерцания все, что принадлежит ощущениям. В результате получаем *чистое* созерцание, одну лишь априорную форму явлений. При этом обнаруживается, что существуют две чистые априорные формы чувственного созерцания — пространство и время [5, с. 93; A22 / B36].

Далее следует второй этап редукции — по отношению к рассудку: «В трансцендентальной логике мы обособляем рассудок... и выделяем из области наших познаний только ту часть мышления, которая имеет свой источник лишь в рассудке» [5, с. 151; A62 / B87]. Каким образом это можно сделать? Кант разъясняет: если удалить из чувственных представлений все, что принадлежит чувствам, то в них все же останутся «некоторые первоначальные понятия и образуемые из них суждения, которые должны иметь происхождение *a priori*, [т.е.] независимо от опыта, так как благодаря им мы можем или по крайней мере думаем, что можем, сказать о являющихся чувствам предметах более того, чему мог бы научить один только опыт; благодаря им наши утверждения содержат в себе истинную всеобщность и строгую необходимость, чего одно только эмпирическое познание дать не может» [6, с. 29; A2]. Разумеется, проделать трансцендентальную редукцию можно только в виде *мысленного эксперимента*, с которым и наука, и философия того времени, ровно как и сам Кант, были, безусловно, хорошо знакомы.

В итоге возникает «часть трансцендентальной логики, излагающая начала чистого рассудочного познания, и принципы, без которых нельзя мыслить ни один предмет» [5, с. 151; A62 / B87]. Этот раздел трансцендентальной логики Кант называет *трансцендентальной аналитикой*, которая вместе с тем есть *логика истины*, или *канон оценки* эмпирического употребления рассудка. Трансцендентальная редукция рассудка должна привести нас к такому результату, при котором первоначала чистого интеллектуального познания — понятия — соответствуют некоторым безусловным требованиям. Категории должны обладать следующими качествами: 1) быть чистыми, а не эмпирическими; 2) принадлежать мышлению и рассудку, а не созерцанию и чувственности; 3) быть *первоначальными* и, следовательно, отличаться от производных или составных; 4) их таблица должна быть полной, т.е. исчерпывать собою всю сферу чистого рассудка. В итоге понимаемая таким образом трансцендентальная аналитика (логика) выполняет наиважнейшую для философии функцию: она должна составлять охватываемую и определяемую одной идеей систему, полнота и расчленение которой могут служить *критерием правильности и подлинности* всех входящих в нее элементов познания [5, с. 155; A65 / B90].

Начала чистого познания рассудка излагаются в *аналитике понятий*, т.е. *первом* структурном компоненте трансцендентальной логики. Принципы, без которых невозможно мышление предмета и применение категорий к опыту, составляют предмет *аналитики оснований*, которая, в свою

очередь, включает *схематизм категорий* (второй структурный элемент трансцендентальной логики) и *систему синтетических основоположений* чистого рассудка (третья составная часть). Таким образом, трансцендентальная аналитика дает нам три структурных элемента трансцендентальной логики.

Четвертой частью является *трансцендентальная диалектика* – критическое исследование диалектической видимости, а также принципов и правил законосообразного применения чистого разума. Таким образом, мы получаем трансцендентальную топику, или структуру трансцендентальной логики с точки зрения начал познания – рассудка и разума (рис. 2).

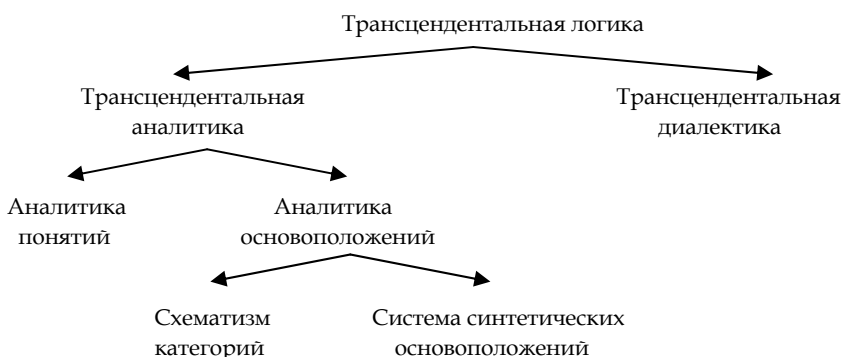


Рис. 2

Однако этими четырьмя сферами (элементами) действие трансцендентальной логики не ограничивается. Иначе говоря, трансцендентально-логическая топику как сфера (место) действия новой, формируемой Кантом логики вовсе не тождественна трансцендентальной логике как стратегии и методу рефлексивного изучения философских основоположений. Поэтому трансцендентально-логическое исследование неизбежно распространяется также и на *трансцендентальную эстетику*, и на *учение о методе*. Но сначала необходимо приступить к сепаратному анализу функций и роли структурных элементов трансцендентальной логики.

Трансцендентально-логическая таблица суждений

Аналитика понятий как часть трансцендентальной логики есть редко предпринимавшееся до Канта *расчленение самой способности рассудка*. Цель такого анализа – изучение возможности понятий *a priori*, отыскание их исключительно в рассудке как месте их рождения, а также исследование чистого употребления рассудка вообще [5, с. 155; A65–66 / B90]. При этом Кант особенно подчеркивает, что такое действие непосредственно касается чрезвычайно трудноразрешимой *проблемы происхождения a priori*, которая может быть решена только при помощи трансцендентальной редукции: «Итак, мы проследим чистые понятия в человеческом рассудке вплоть до их первых зародышей и зачатков, в которых они предуготовлены, пока

они, наконец, не разовьются при наличии опыта и не будут представлены затем тем же рассудком во всей своей чистоте, освобожденные от связанных с ними эмпирических условий» [5, с. 155; A66 / B91]. Здесь же Кант вновь отождествляет трансцендентальную логику с трансцендентальной философией в целом: обрисовав цели трансцендентальной логики, он заявляет, что «таково настоящее дело трансцендентальной философии», и при этом делает акцент на том, что «все остальное есть логическая трактовка понятий в философии вообще», иначе говоря — дело общей (формальной) логики [Там же].

Первоначальной задачей («обязанностью») трансцендентальной логики на этом этапе является *отыскание своих понятий*, руководствоваться при этом необходимо собственным принципом, согласно которому «место всякого чистого понятия рассудка и всех их [понятий] в полноте системы таких понятий можно определить *a priori*, ибо в противном случае исследование было бы произвольным или зависело от случая» [5, с. 157; A67 / B92]. Далее, как известно, Кант обосновывает возможность выведения чистых понятий рассудка из логических функций единства (синтеза) в суждениях.

Нужно отметить, что он не говорит о делении функций единства в суждениях как о «логической таблице суждений», принятой в общей логике. Напротив, Кант сразу же подчеркивает, что его деление отклоняется от той техники, которую используют логики [5, с. 161; A70 / B96]. Вслед за этим заявлением он высказывает некоторые «предостережения против возможных недоразумений». Эти ремарки (их объем составляет семь страниц оригинального издания: B96–102) как раз касаются различий между общепринятым делением суждений в формальной логике и его собственной классификацией.

Так, например, говоря о единичном суждении, Кант утверждает, что оно «заслуживает особого места в полной таблице моментов мышления вообще (*хотя, разумеется, не в логике, сводящейся лишь к употреблению суждений в отношении друг друга*)» (курсив наш. — В. С.) [5, с. 163; A71 / B96–97].

Помимо этого Кант настаивает на том, что следует отличать (хотя в общей логике это не принято) бесконечные суждения от утвердительных. Почему же так? Ведь бесконечные суждения входят в состав утвердительных. Кант дает объяснение: общая логика отвлекается от всякого содержания предиката и обращает внимание только на то, приписывается ли он субъекту или противоплагается; трансцендентальная логика рассматривает суждения также и с точки зрения ценности или содержания этого логического утверждения, т. е. оценивает его *синтетичность*, или вклад в *прибавление* знания. Некоторые бесконечные суждения (например, «душа есть нечто несмертное») необходимо включать в «трансцендентальную таблицу всех моментов мышления в суждениях», поскольку выполняемая при этом функция рассудка может оказаться важной в области чистого познания *a priori* [5, с. 163–165; A72–73 / B98].

Нет необходимости рассматривать остальные объяснения Канта в отношении всех отклонений от традиционной таблицы суждений или правил деления. При построении своей таблицы он, по-видимому, вовсе не собирался следовать принятым в общей логике схеме и нормам деления. Сохраняя в общих чертах привычный образ формально-логической таблицы,

философский «всесокрушитель» строит совершенно новую, трансцендентальную и содержательную, систему суждений. Неоднократно встречающееся в тексте выражение «полная таблица моментов мышления вообще» (“vollständige Tafel der Momente des Denkens überhaupt”) позволяет предположить, что Кант изначально не рассматривал свое деление функций единства в суждениях как формально-логическую таблицу и этим новым — не вполне привычным и удобоваримым — термином старался подчеркнуть данный факт и дистанцироваться от традиционного словоупотребления общей логики¹³.

Кант неоднократно обращает внимание на то, что общая логика, отвлекаясь от содержания познания, «ожидает, что ей откуда-то со стороны... будут даны представления, чтобы она прежде всего превратила их в понятия, что происходит на аналитическом пути», тогда как трансцендентальная логика «имеет *a priori* перед собой многообразное в чувственности, доставляемое ей трансцендентальной эстетикой с целью дать материал для чистых рассудочных понятий, без которых они не имели бы никакого содержания» [5, с. 169; A76—77 / B102]. «Откуда-то со стороны» данные представления, ровно как и безличные и «абсолютно объективные» категории самой общей логики, — все это говорит об изначально *онтологическом* характере аристотелевской науки, когда и представлениям, и понятиям придается независимый от субъекта («Божественный») статус, а вопрос о происхождении как инструментов самой логики, так и обрабатываемого ею материала даже не ставится. Кант же, напротив, создает содержательную и *трансцендентальную* науку, обладающую гносеологическим и конструктивистским характером, стремящуюся исследовать как раз те креативно-познавательные проблемы, которые общая логика оставляет в стороне. Отсюда ясно, что, если под термином «логика» понимать формальную логику, а под термином «таблица суждений» — формально-логическую таблицу, то в этом случае кантовские логика и таблица имеют такие же названия только по недоразумению, ибо речь идет о различных дисциплинах со своими собственными предметами.

Опираясь на вышеприведенную кантовскую дескрипцию, можно сделать вывод, что, во-первых, трансцендентальная логика есть *действие*, во-вторых, действие это *синтетическое* и, в-третьих, — *априорное* (независимое от чувственности). Таким образом, новая кантовская логика предстает в первом приближении как *деятельность рассудка* («трансцендентальное действие») по связыванию многообразного (причем связывание происходит по априорным законам рассудка) и подведению его под категорию. Другими

¹³ Эрнст Кассирер так объясняет происхождение необычности и специфичности кантовской таблицы суждений: «“Общая логика” занимается “расчленением понятий, которые мы уже имеем о предметах”, и развивает суждения, которые возникают, когда мы предполагаем подобные предметы как готовые субстраты высказывания; однако как только мы — что, правда, выходит за пределы логики — сами рефлектируем о происхождении этих субстратов и задаем вопрос о возможности этого признанного логикой “состояния”, мы оказываемся уже в сфере другого исследования, требующего более глубокого объяснения и более фундаментального выведения самого суждения» [10, с. 157—158]. Упомянутое «*другое исследование*» — это и есть трансцендентальная логика.

словами, рассудок осуществляет свою синтетическую деятельность, руководствуясь при этом особенной («законосообразной» и априорной) логикой, методическими правилами и методологическими принципами. И *действие рассудка, и правила*, с которыми он соотносится, составляют в совокупности трансцендентальную логику. Еще точнее — два ее аспекта, две ипостаси.

Забегая вперед, в «Трансцендентальную дедукцию чистых понятий рассудка», возьмем оттуда дефиницию суждения. Там, в §19, Кант признается в том, что никогда не удовлетворялся формально-логическим определением суждения как представлением об отношении между двумя понятиями и прежде всего потому, что остается не ясным, в чем же состоит это отношение. Опираясь на трансцендентальную логику, т.е. исследуя отношение между познаниями, данными в суждении, и отличая это отношение как принадлежащее *рассудку* от отношения, сообразного с законами *репродуктивной способности воображения*, Кант приходит к новой — трансцендентальной — дефиниции суждения, релевантной его новаторской логике.

Суждение есть способ приводить данные познания к *объективному* единству апперцепции¹⁴. Иначе говоря, суждение осуществляет синтез многообразного («данного») на основе единства апперцепции, однако не непосредственно, а только при посредстве понятий и представлений (созерцаний). Связка «есть» в суждении нацелена именно на то, чтобы отличить объективное единство представлений от субъективного. Иначе говоря, связкой «есть» обозначается отношение представлений к изначальной апперцепции и ее необходимому единству, несмотря на то, что суждение может быть и эмпирическим. Представления принадлежат друг другу благодаря необходимому единству апперцепции в синтезе созерцания. Именно из этого отношения возникает *суждение*, т.е. такое отношение, которое имеет *объективную значимость* и, стало быть, отличается от отношений, имеющих субъективную значимость, например согласно (психологическим) законам ассоциации [5, с. 213–215; B140–142]. Отсюда следует, что суждение является опосредованным через понятия знанием о предмете, т.е. объективным представлением об уже имеющихся у нас, однако разрозненных представлениях о предмете. Такое понимание суждения существенным образом отличается от формально-логической дефиниции.

Стало быть, заключает Кант, все суждения суть функции единства среди наших представлений, ибо для познания предмета вместо непосредственного представления употребляется «более высокое (*höhere*) представление», содержащее и непосредственное представление, и многие другие: тем самым соединяются многие возможные познания. В таком случае и сам рассудок мы можем представить как способность составлять суждения. Рассудок есть способность мыслить, а мышление есть познание через понятия. Сами понятия «как предикаты возможных суждений относятся к какому-нибудь представлению о неопределенном еще предмете. Так, понятие тела означает нечто, например металл, что может быть познано через это поня-

¹⁴ В «Метафизических началах естествознания» Кант определяет суждение как акт, «единственно посредством которого данные представления становятся познанием объекта» [9, с. 258].

тие. Следовательно, понятие тела только благодаря тому понятию, что ему подчинены другие представления, посредством которых оно может относиться к предметам. Следовательно, оно есть предикат для возможных суждений, например для суждения *всякий металл есть тело*. И здесь Кант делает вывод, основополагающий для метафизической дедукции в частности и всей трансцендентальной аналитики в целом: все функции рассудка можно найти, если полностью показать *функции единства в суждениях* или, другими словами, *логические функции суждений* [5, с. 159; A69 / B94].

Важность этого сугубо трансцендентально-логического основоположения «заключается в той центральной роли, которую Кант придает активности суждения. Так, суждение определено не просто как объединение понятий, как будто они могли бы быть поняты “отдельно”, помимо их отношения к суждению. Поражает в рассуждении Канта то, что понятия должны быть поняты только в терминах их роли в суждении как “функции единства” в нем. Таким образом, когда мы понимаем некоторый концепт как “тело”, мы прежде всего осознаем, какую роль он мог бы играть в суждениях. Это означает: мы понимаем, что представления меньшей степени общности (*lower representations*), такие, как “металлы”, могли бы входить в суждение. (Понимать понятие означает знать, как использовать его. Оно, следовательно, не может быть понято помимо его потенциальной роли в суждении; как будто, например, мы могли бы понять его само по себе, через понимание “свойства”, к которому оно относится.)» [15, р. 97].

Еще раз зададимся вопросом: что такое логическая функция суждения? Прежде всего термин «логическая функция суждения» здесь означает «*трансцендентально-логическая*», а не «*формально-логическая*». Можно, конечно, посетовать на нечеткость терминологии Канта, но достаточно проанализировать сущность и конкретный механизм действия логической функции суждения, как мы убедимся, что эта функция никак не может относиться к формальной логике. Итак, понятие синтезирует многообразное (на основе спонтанности мышления) и тем самым осуществляет функцию единства многообразного в понятии. Суждение же синтезирует сами понятия и через них, как было сказано, устанавливает отношение представлений к изначальной апперцепции и ее необходимое единство. Это действие суждения и есть то, что называется функцией единства в суждении, или логическая функция суждения. Можно сказать и по-другому: *логические функции суждения суть категории*. В этом случае последние оказываются «понятиями о предмете вообще, благодаря которым созерцание его рассматривается как *определенное* с точки зрения одной из *логических функций* в суждениях» [5, с. 199; B128]. К этому можно лишь прибавить: показав функции единства в суждениях, мы тем самым увидим трансцендентально-логические действия рассудка или, что то же самое, трансцендентальную логику в действии. Убедившись в полном совпадении чистых рассудочных понятий со всеобщими логическими функциями суждений, мы тем самым докажем априорное происхождение категорий, т.е. осуществим *метафизическую дедукцию*. Необходимо отметить, что подобного рода вопросами и процедурами формальная логика попросту не занимается, ибо они никак не входят в ее предмет и обязанности.

Рассмотрев последовательно таблицу суждений, мы обнаружим, что трансцендентальная логика рассудка включает в себя: 1) функции: *обобщение*

ния, выделения частного, выделения единичного (т.е. общий, частный и единичный синтез понятий); 2) функции: утверждения, отрицания, суждения о бесконечном (утвердительный, отрицательный и бесконечный синтез понятий); 3) функции: категорического утверждения (суждения), гипотетического, разделительного (категорический, гипотетический и разделительный синтез понятий); 4) функции: проблематического суждения о возможности, ассерторического суждения о существовании или истинности (действительности), аподиктического суждения о необходимости (проблематический, ассерторический и аподиктический синтез понятий).

Все эти функции рассудка создают синтетическое единство в суждениях и тем самым обнаруживают себя. На вопрос, почему мы имеем именно такие, а не иные функции суждения, или же, почему пространство и время суть единственные формы возможного для нас созерцания, дать ответ не может ни трансцендентальная логика, ни формальная, ни психология познания, ни современная психофизиология. И в этом Кант совершенно прав.

Завершая рассмотрение трансцендентально-логической таблицы суждений, необходимо отметить, что эта часть кантовского сочинения является одной из самых критикуемых. Внимательный анализ типологии суждений позволил Т. Суингу сделать вывод: «Кантовская таблица суждений — не простое расширение, а существенное преобразование Аристотелевой таблицы. Примечательная особенность этой трансформации состоит в преобразовании формальных терминов в материальные» [18, р. 19]. Если же попытаться оценить кантовскую претензию на такую же строгость таблицы суждений, какой обладает формально-логическая классификация, то, вероятно, следует согласиться с одним из выводов В.Н. Брюшинкина о том, что Кант «имел уже заранее заданные отношения между категориями, обосновать которые и была призвана таблица суждений, опирающаяся на авторитет логики» [1, с. 17].

Список литературы

1. Брюшинкин В.Н. О логических ошибках в кантовской таблице суждений // Кантовский сборник. 2008. №2 (28). С. 7—22.
2. Декарт Р. Правила для руководства ума // Декарт Р. Сочинения: в 2 т. М., 1989—1994. Т. 1.
3. Кант И. Ложное мудрствование в четырех фигурах силлогизма // Кант И. Сочинения: в 8 т. М., 1994. Т. 2.
4. Кант И. Опыт введения в философию понятия отрицательных величин // Там же.
5. Кант И. Критика чистого разума (В, 1787) // Кант И. Сочинения на русском и немецком языках: в 4 т. М., 1994—2006. Т. 2 (1).
6. Кант И. Критика чистого разума (А, 1781) // Там же. Т. 2 (2).
7. Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука // Кант И. Сочинения: в 8 т. М., 1994. Т. 4.
8. Кант И. Основоположение к метафизике нравов // Кант И. Сочинения на русском и немецком языках: в 4 т. М., 1994—2006. Т. 3.
9. Кант И. Метафизические начала естествознания // Кант И. Сочинения: в 8 т. М., 1994. Т. 4.
10. Кассирер Э. Жизнь и учение Канта. СПб., 1997.
11. Круглов А.Н. Тетенс, Кант и дискуссии о метафизике в Германии второй половины XVIII века. М., 2008.

12. Allison H.E. Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defence. New Haven; L., 1983.
13. König A.P. Denkformen in der Erkenntnis. Bonn, 1980.
14. Krings H. Transzendente Logik. München, 1964.
15. Pippin R.B. Kant's Theory of Form: An Essay on the *Critique of Pure Reason*. New Haven; L., 1982.
16. Rohs P. Transzendente Logik. Meisenheim a/Glan, 1976.
17. Stuhlmann-Laeisz R. Kants Logik. В.; N. Y., 1976.
18. Swing T.K. Kant's Transcendental Logic. New Haven; L., 1969.

Об авторе

Семенов Валерий Евгеньевич — канд. филос. наук, доц., докторант кафедры истории зарубежной философии философского факультета РГГУ, vesemenov7@mail.ru

About the Author

Dr. Valery Ye. Semenov, Associate Professor, postdoctoral student at the Department of the History of Foreign Philosophy, Faculty of Philosophy, Russian State University for the Humanities, vesemenov7@mail.ru

Х. Клемме

ПОНЯТИЕ
АНТРОПОЛОГИИ
В ФИЛОСОФИИ И. КАНТА¹

Рассматриваются различные дефиниции, виды и задачи антропологии у Канта. Предпринимается попытка ответить на следующие вопросы. Идентична ли «моральная» или «практическая» антропология «прагматической»? Является ли антропология попыткой ответить на вопрос о предназначении человека? Насколько чистая моральная философия присутствует в «Антропологии»? Что такое «фундаментальная» трансцендентальная антропология? Неразрешенной загадкой остается идея об «антропономии».

This article analyses different definitions, types and tasks of Kant's anthropology: Is "moral" or "practical" anthropology identical to "pragmatic" anthropology? Does anthropology aim to answer the question about the vocation of a human being? To what extent is metaphilosophy present in the Anthropology? What is the 'fundamental' transcendental anthropology? The idea of an anthroponomy remains an unsolved puzzle.

Ключевые слова: предназначение человека, трансцендентальный идеализм, «прагматическая» антропология, «моральная» или «практическая» антропология, лекции по антропологии, мотивация, характер, право, «фундаментальная» антропология, «антропономия».

Key words: vocation of human being, transcendental idealism, "pragmatic" anthropology, "moral" and "practical" anthropology, lectures on anthropology, motivation, character, right, "fundamental" anthropology, "anthroponomy".

В предлагаемой статье сделана попытка прояснить кантовское понятие антропологии исходя из тех его интерпретаций, которые Кант предпринял в различные этапы своего философского развития и выразил в различных своих произведениях.

1. Вопрос о человеке

Центральной работой по антропологии у Канта является его произведение «Антропология с прагматической

¹ Статья представляет собой переработанный автором специально для «Кантовского сборника» следующий текст: *Klemme H.F. Anthropologie bei Kant // Handbuch Anthropologie. Der Mensch zwischen Natur, Kultur und Technik / Thies Ch., Bohlken E. (Hrsg.). Stuttgart, 2009.*

точки зрения» (1798). Оно обязано его лекционному курсу в частном колледже, который Кант вел с 1772/73 по 1795/96 учеб. г. в зимнем семестре, в то время как летом преподавал физическую географию [9]. Кант хотел сделать антропологию «действительной академической дисциплиной» [АА, X, S. 145]. Содержание этих лекций нам известно благодаря студенческим конспектам, которые были опубликованы в 1997 г. в критическом издании в рамках собрания сочинений (академическое издание). Польза антропологии состоит, согласно Канту, прежде всего в том, чтобы сообщать знания, которые разумно приспособливают обучающуюся молодежь к миру. Зимой 1775/76 учеб. г. Кант впервые обращается к слову «прагматический»: посредством прагматической наука становится «применимой для жизни» [АА, II, S. 443]. Прагматическая антропология имеет условием трансцендентальную философию и задается вопросом о том, что человек «как свободно действующее существо делает или может и должен делать из себя сам» [1, с. 131]. «Прагматическая антропология» как знание о мире отличается от «физиологического» наблюдения человека, которое исследует, что из него делает природа [АА, XXV, S. 470; 1, с. 131].

Профессора в Пруссии должны были читать лекции по учебнику, но поскольку учебника по антропологии не было, Кант выбрал в качестве путеводной нити «*Psychologia empirica*»² высоко оцененного им Александра Готтлиба Баумгартена. Он прибегнул также к «вспомогательным средствам», это были различные источники: биографии, романы, исторические описания и собственные наблюдения. Кант оказался внимательным читателем и большим знатоком современной ему литературы. Соответственно многообразны были и темы, которые он разрабатывал: «Я и чувственные восприятия (Sinne)», «Сознательные и бессознательные представления», «Понятия настроения, страстей и аффектов», «Четыре темперамента», «Моральное воспитание и характер человеческого рода». Кто слушал лекции или читал их конспекты, тот мог ориентироваться в мире. Конспекты еще и потому имеют большое значение, что обнаруживающиеся в них изменения позволяют проследить, как менялась мысль Канта в многочисленных учебных курсах философии. Это относится, например, к его концепции личности и свободы, а также эстетики и философии истории (ср.: [9; 13; 19, S. 76–101; 21, S. 62–101]). Конечно, философская ценность прагматической антропологии в первую очередь зависит от ответа на вопрос, какое систематическое место она занимает в философии в целом. В «Основных положениях к метафизике нравов» (1785) Кант утверждает, что каждая наука имеет эмпирическую и рациональную часть. Рациональной частью этики он называет мораль, философию морали, или «чистую философию морали», эмпирической частью — «практическую антропологию» [7, с. 43–45]. Во Введении в «Метафизику нравов» Кант обозначает «другой член деления практической философии вообще» как «моральную антропологию» [6, с. 580]. В то время как чистая философия морали и метафизика нравов абстрагируются от всего эмпирического и вращаются вокруг понятия необходимого и априорного долженствования, практическая, или моральная, антропология представляет собой прикладную науку. От знания о человеке нельзя отказаться, потому что применение моральных законов к единичным случаям и их «привязка» к воле личности требуют «изошпренной

² Опубликована в издании: [АА, XV, S. 5–54].

опытом способности суждения» [7, с. 45; 1, с. 291–292]. Словами «Метафизики нравов»: моральная антропология исследует «только субъективные препятствующие или благоприятствующие условия исполнения законов» морали [6, с. 580].

Тождественна ли эта моральная, или практическая, антропология «прагматической» или последняя, по меньшей мере, содержит первую? Пытается ли Кант в «Антропологии» ответить на вопрос о предназначении человека? В «Критике чистого разума» Кант придерживается взгляда, что философия по своей внутренней природе неизбежна для человека, потому что он проявляет к ее темам «чистый интерес разума». Этот интерес направлен на решение трех вопросов: «1. Что я могу знать? 2. Что я должен делать? 3. На что я могу надеяться?» [4, с. 1011, A805 / B833]. В письме к Карлу Фридриху Штойдтину от 4 мая 1793 г. Кант добавляет четвертый вопрос: «Уже давно составленный мной план, вменяющий мне в обязанность обработку поля чистой философии, сводится к разрешению трех задач: 1) Что я могу знать? (Метафизика) 2) Что я должен делать? (Мораль) 3) На что я могу надеяться? (Религия); за которыми должна следовать, наконец, четвертая: Что такое человек? (Антропология, которую я ежегодно преподаю уже более 20 лет)» [AA, X–XIII, S. 414] (ср.: [5, с. 438]). Как соотносятся друг с другом эти четыре вопроса? Не имея возможности учесть здесь многочисленные изменения, которые Кант вносит в архитектуру своей философии в период с 1772/73 по 1798 год, на эти вопросы в общих чертах могут быть даны следующие ответы.

Что я могу знать? Этот вопрос направлен на происхождение, объем и границы нашего спекулятивного применения разума. Кант отвечает на него в первой «Критике», указывая на сущностное теоретическое различие между рассудком и разумом (который надо понимать в более узком смысле). В то время как рассудок посредством понятий конституирует предметы опыта, разум спрашивает о безусловном любого (для нас, людей, обусловленного) познания. Это познание, с одной стороны, обусловлено материально — посредством заданных в нашей чувственности представлений (чувств, ощущений), а с другой — посредством чистых форм нашей чувственности (пространство и время) и нашего рассудка (категории). Несмотря на то, что мы мало способны познать общие структуры вещей самих по себе, все же для нас благодаря специфическому свойству наших познавательных способностей представляется возможным говорить о существовании души, мира и Бога. Кант отклоняет субстанциональные познавательные претензии традиционной метафизики, разделенной Христианом Вольфом на *metaphysica generalis* (онтология) и *metaphysica specialis* (психология, космология, теология), чтобы на основе всеобъемлющего критического исследования человеческого разума развить новую метафизику природы и нравов, основанную на трансцендентальном идеализме. С отказом от традиционной субстанциональной метафизики человек не может больше определяться как существо, состоящее из *res cogitans* (вещь мыслящая) и *res extensa* (вещь протяженная).

Что я должен делать? Второй вопрос Канта предполагает ответ на первый. Его предмет — трансцендентальная и практическая свобода человека, т.е. его способность, опираясь на самого себя, по моральному закону стать каузальным фактором в мире. Принципиальную совместимость этой идеи свободы с идеей детерминированного природно-каузальными законами

мира опыта Кант думает показать в своем учении о трансцендентальном идеализме. Оба вида причинности не противоречат друг другу, потому что трансцендентальная свобода в интеллигибельном мире вещей самих по себе является возможной формой причинности, в то время как мир явлений детерминирован механическими законами. Таким образом, я имею право рассматривать свои действия из двух разных каузальных перспектив. Положительное доказательство этой свободы осуществлено в рамках моральной философии и догматически излагается в контексте метафизики нравов. Так, в «Критике практического разума» Кант утверждает, что моральный закон как «факт разума» [2, с. 351] дан нам в сознании. Однако благодаря моральному закону становится несомненной действительность практической свободы, потому что свобода является сущностным основанием морального закона.

На что я могу надеяться? Понятие чистого практического разума приводит к третьему вопросу Канта: что является высшей целью, которой мы можем надеяться содействовать посредством чистого практического разума? Согласно Канту, эта цель состоит из эмпирического и чисто разумного элементов. С учетом первого человек — это чувственное существо, которое находит свое назначение как природного создания в собственном счастье. Он достиг бы своего назначения, если бы ему удалось удовлетворить все свои склонности. Однако с учетом второго элемента человек — это еще и разумное существо и, будучи таковым, находит свое назначение в добродетели. По твердому убеждению Канта, человек как индивид не способен в этом мире достигнуть ни своего природного, ни морального назначения. Но он все же должен надеяться выполнить свое предназначение. Далее, поскольку человеческое стремление к счастью может вступать в глубокий конфликт с моральной волей, возникает вопрос: не должен ли человек оставить всякую надежду объединить свое естественное стремление к счастью со своим моральным стремлением к добродетели? Если бы он отказался от всякой надежды, то это имело бы, согласно Канту, негативные последствия для моральной мотивации. Таким образом, разум, который задает в качестве цели добродетель, но не может начертать путь, на котором эта цель еще и может быть достигнута, несет в себе противоречие. Кант отвечает на третий вопрос в рамках своего учения о высшем благе: при условии бессмертия души, существования Бога и свободы человека последний может надеяться на пропорциональность добродетели и счастья после земной смерти [2, с. 621]. Кто поступал добродетельно, оказывается достойным счастья.

Что такое человек? Четвертый вопрос нельзя понять вне зависимости от первых трех вопросов, так как при ответе на него Кант прибегает к нормативным и дескриптивным теоретическим элементам, которые он разрабатывал в контексте своих ответов на эти вопросы. Так, на нормативный вопрос о моральном назначении человека он отвечает не в пределах антропологии, но в рамках своих главных теоретических произведений. Например, в §84 «Критики способности суждения» говорится, что бытие человека как ноуменального существа «имеет в себе самом высшую цель». В качестве «субъекта морали» человек существует как конечная цель, которой «телеологически подчинена вся природа» [3, с. 1315], т.е. природа — это не просто механические процессы, она, напротив, трактуется так, как если бы человек был ее конечной целью. Согласно этому, природа хочет, чтобы человек

реализовывал себя в ней как свободно действующее существо. Закрывающееся в свободе достоинство возвышает его не только над механизмом природы, ее посредством человеку в то же время задана высшая и последняя цель, которую он должен реализовать в этом мире. Так как у человека есть преимущество перед всеми другими живыми существами, это оправдывает интерес к нему: «Итак, человек интересует нас больше, чем природа, так как природа для человека, человек — цель природы» [AA, XXV, S. 470]. Таким образом, вопрос о человеке, на который следует отвечать антропологии, не влечет за собой включение в эту дисциплину определения добродетели как последней цели человека. В соответствии с этим прагматическая антропология Канта не заменяет (как у Давида Юма) метафизику, но имеет ее своим условием. Играет ли антропология, если ее понимать как основанную на этике, вопреки собственным намерениям Канта, «существенную роль» [16, с. 102; см. также 23] для последней, обсуждать здесь не представляется возможным.

Хотя лекции о прагматической антропологии и сама «Антропология» 1798 г., несомненно, не тождественны моральной, или практической, антропологии, а текст «Антропологии» также не оправдывает тех ожиданий, которые Кант пробуждает у своих читателей в Предисловии, все же в нем содержатся сведения, ученые заметки, принадлежащие прикладной философии. Дело в том, что полученное «из наблюдения и опыта» [AA, XXV, S. 7] прагматически-техническое знание не только позволяет ориентироваться в природном мире, оно также помогает понять, какие действия способны улучшить моральную ситуацию человека в мире. Если мы хотим улучшить ее и достаточно умны для этого, то можем (в принципе) выполнить наше моральное назначение в этом мире. Человек своим чистым практическим разумом определен к тому, чтобы «быть в общении с людьми и в этом общении с помощью искусства и науки *повышать свою культуру, цивилизованность и моральность*» [1, с. 435–436]. Этот процесс постепенного культивирования, цивилизования и морализирования соответствует воспитанию человека «для добра» [1, с. 435–436; AA, XXV, S. 858]. Но каким же образом он может быть все-таки воспитан для добра, если его воспитатель сам нуждается в воспитании? Этот парадокс может быть разрешен, согласно пониманию Канта, только благодаря счастливым обстоятельствам и случайным возможностям.

Присутствие чистой моральной философии в «Антропологии» можно наглядно показать на двух примерах: к первому относятся мотивация и характер, ко второму — право.

2. Философия морали и антропология

2.1. Мотивация и характер

Весьма подробно Кант высказывается об эмпирических ресурсах и предпосылках моральной мотивации и морального действия. Правда, человек в принципе может действовать согласно представлению о понятиях. Однако так как характер — это «принцип свободных действий из оснований» [AA, XXV, S. 630], то есть люди, которые в этом смысле либо

уже не имеют (например, тяжело душевно больные), либо еще не имеют характера (например, дети). Мы не можем ожидать наличия практической нравственности у всех людей. Ведь только тот, кто понимает основоположения, может иметь характер. Мужчины редко приобретают характер до 40 лет. Разделяя широко распространенные предрассудки своего времени, Кант исходит из того, что природа женщины представляется «неподходящей» [АА, XXV, S. 631] для приобретения характера. Поступки того, кто не обладает характером, определяются чувственными побуждениями и желаниями, но он действует не из склонности. Так как склонность представляет собой ставшее привычным чувственное вожделение [1, с. 326], которое основывается на субъективных принципах (максимах), ее можно встретить, как правило, только в мужчинах. Но у того, кто совсем не имеет максим, отсутствует исходная точка для применения категорического императива. Кто не обладает ни хорошим, ни плохим характером — морально потерян, потому что для него не могут существовать ни добрая воля, ни моральный прогресс. Исходя из этого, следует понимать и кантовскую негативную характеристику страстей. Страсти, такие, как честолюбие, властолюбие и корыстолюбие, — «это раковая опухоль для чистого практического разума и в большинстве случаев неизлечимы: так как больной не желает исцелиться и отказывается от господства принципа, с помощью которого только и возможно исцеление» [1, с. 348–349]. Страсти «не только пагубны в прагматическом отношении, но и морально дурны» [1, с. 349]. На примере понятия перешедшей в страсть склонности становится очевидной вся строгость кантовской концепции морального вменения: личность отвечает за себя в полном смысле этого слова. Кто совершает поступки из склонности и сделал ее своей максимой, тот никогда не захочет действовать из уважения к моральному закону. Вследствие своей продолжительности склонность отличается от аффекта и страсти, которые, в свою очередь, также могут быть поставлены в вину, поскольку предполагают свободу личности: «От аффекта человек теряет свою свободу и власть над собой только на мгновение. Страсть вообще отказывается от них и находит свое удовольствие и удовлетворение в рабском духе» [1, с. 349]. Так как страсти, в понимании Канта, упраздняют наш разум и свободу, животные не могут обладать страстями. Рабом своих страстей может быть только тот, кто также мог бы быть их господином. Но у животных это исключено [1, с. 353–354].

2.2. Право

От неистовства страстей человека спасет только право. Благодаря своему «чистому практическому разуму» он желает достигнуть такого состояния в отношениях со своими ближними, когда «каждому доставалось бы то», чего хочет вытекающее «непосредственно... из понятия внешней свободы» право [1, с. 355–354]. Право для Канта — это ключ к осуществлению в этом мире морального определения не только отдельного человека, но и рода. Вступление в «какое-либо гражданское общество» [1, с. 443] необходимо из практических оснований, потому что только в нем свобода одной личности может быть приведена в законное согласие со свободой других личностей. Таким образом, прогресс человеческого рода заключается не в добродетели (как у отдельного человека), но в осуществлении способст-

вующего миру права. Двигателем правового прогресса, с точки зрения Канта, являются отдельные народы. В соответствие с этим мы определяем ценность народа исключительно по тому вкладу, который он внес в улучшение правового состояния в мире. При этом, по Канту, человеческий род наверняка тогда достигнет своего назначения в этом мире, когда ему удастся урегулировать внешние отношения между своими членами согласно разумному праву, которое, в свою очередь, получает последнее моральное основание в прирожденном праве человека на свободу. На этом основании Кант в своих произведениях по философии истории и антропологии также с большим почтением высказывается об истории европейского законодательства, начиная с Античности, которая, по его оценке, служит образцом для всего мира. По этой же причине его вдохновляет смелый поступок французского народа – принятие в 1789 г. республиканской конституции, исключающей наступательные войны. Республика – это «настоящее гражданское устройство», потому что в ней «принуждение» связано «со свободой и законом». Таким образом, человеческий род находит свое назначение во «всемирно-гражданском обществе (cosmopolitismus)» [1, с. 446].

3. Перспектива

Конечно, Кант не объясняет однозначно отношения чистой философии и прагматической антропологии, что, очевидно, связано также с различными претензиями, которые он предъявляет антропологии, в особенности в связи с ее близостью к эмпирической психологии [22]. Последняя присутствует в высказывании Канта об «антропологии внутреннего чувства», которая как «теоретическое познание» есть «знание о нашем мыслящем Я в жизни» [3, с. 1344]. В «Критике способности суждения» это означает, что «психологическое наблюдение» «явлений нашей души... дает богатый материал для самых излюбленных изысканий эмпирической антропологии» [3, с. 1134]. Затем в предисловии к изданной Йеше «Логике» Кант утверждает, что наши вопросы о знании, долженствовании и надежде могут быть «в сущности» причислены к антропологии, «ибо три первых вопроса относятся к последнему» [5, с. 438]. Как, однако, всякая философия может быть антропологией, если чистый практический разум выдвигает априорные притязания, которые выходят за пределы существования эмпирической природы человека, остается неясным. В одной из «Рефлексий» Кант при помощи выражения «anthropologia transzendentales» [AA, XV, S. 395] (ср. [14, S. 427]) намекает на некую фундаментальную антропологию, в отношении которой он, однако, также не оставил никаких подробных объяснений. Антропология, которая хочет быть трансцендентальной, не может в то же время быть физиологической, эмпирической, практической или моральной. Проще говоря, это было бы новое название для нашего трансцендентального знания о человеке как думающем, волящем и надеющемся существе.

Неразрешенной загадкой остается в конечном итоге также идея о незаменимой антропологией «антропономии» («Anthroponomie»), «устанавливаемой, безусловно, законодательствующим разумом» ([6, с. 797; см. также [24, S. 276 – 280]).

Перевод с нем. А. Ю. Шачиной и С. В. Шачина

Список литературы

1. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения. СПб., 2002.
2. Кант И. Критика практического разума // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках: в 4 т. М., 1997. Т. 3. С. 277–733.
3. Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Основы метафизики нравственности. М., 1999. С. 1007–1373.
4. Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках: в 4 т. / под ред. Б. Тушлинга и Н.В. Мотрошиловой. М., 2006. Т. 2. Ч. 1.
5. Кант И. Логика // Кант И. Трактаты. СПб., 1996. С. 425–534.
6. Кант И. Метафизика нравов в двух частях // Кант И. Основы метафизики нравственности. М., 1999. С. 563–909.
7. Кант И. Основоположения к метафизике нравов // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках: в 4 т. М., 1997. Т. 3. С. 39–276.
8. Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появляться как наука // Кант И. Основы метафизики нравственности. М., 1999. С. 3–146.
9. Brandt R., Stark W. Einleitung // Kant I. Gesammelte Schriften. B., 1997, 7–151. Bd. 25.
10. Brandt R. Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht [1798]. Hamburg, 1999.
11. Brandt R. Die Bestimmung des Menschen bei Kant. Hamburg, 2007.
12. Firla M. Untersuchungen zum Verhältnis von Anthropologie und Moralphilosophie bei Kant. Frankfurt a/M; Bern, 1981.
13. Guyer P. Beauty, Freedom, and Morality. Kant's Lectures on Anthropology and the Development of his Aesthetic Theory // Jacobs/Kain 2003. S. 135–163.
14. Hinske N. Kants Idee der Anthropologie // Die Frage nach dem Menschen. Aufriß einer philosophischen Anthropologie. Festschrift für Max Müller zum 60. Geburtstag / Rombach H. (Hg.). Freiburg i/Br.; München, 1966. S. 410–427.
15. Hinske N. Das stillschweigende Gespräch. 'Prinzipien der Anthropologie und Geschichtsphilosophie bei Mendelssohn und Kant' // Moses Mendelssohn und die Kreise seiner Wirksamkeit / Michael Albrecht u.a. (Hg.). Tübingen, 1994. S. 135–156.
16. Höffe O. Kategorische Rechtsprinzipien. Ein Kontrapunkt der Moderne. Frankfurt a/M, 1994.
17. Jacobs B. Essays on Kant's Anthropology / Kain P. (Hg.). Cambridge, 2003.
18. Kim Soo Bae. Die Entstehung der Kantischen Anthropologie und ihre Beziehung zur empirischen Psychologie der Wolffschen Schule. Frankfurt a/M, 1994.
19. Klemme H. Kants Philosophie des Subjekts. Entwicklungsgeschichtliche und systematische Untersuchungen zum Verhältnis von Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis. Hamburg, 1996.
20. Klemme H. Kant und die Paradoxien der Kritischen Philosophie // Kant-Studien 98 (2007). S. 40–56.
21. Loudon R. The Second Part of Morals // Jacobs. 2003. S. 60–84.

22. *Sturm T.* Kant und Wissenschaften vom Menschen. Bielefeld, 2009.
23. *Wood A.* Unsociable Sociability. The Anthropological Basis of Kant's Ethics // *Philosophical Topics*. Vol. 19 (1991). P. 325 – 351.
24. *Wenzel U. J.* Anthroponomie: Kants Archäologie der Autonomie. B., 1992.

Об авторе

Клемме Хайнер Ф. — д-р философии, проф. философии университета Иоанна Гуттенберга г. Майнца, Германия, Klemme@uni-mainz.de

About the Author

Dr. Prof. Heiner F. Klemme, Johannes Gutenberg University of Mainz, Faculty of Philosophy, Klemme@uni-mainz.de

Л. А. Калининков

ВОПРОСЫ
ПОЭТА А. С. КУШНЕРА
К ФИЛОСОФУ И. КАНТУ
О ПРОБЛЕМАХ
ПОТУСТОРОННИХ

Показано, как при размышлениях над одной из постоянных проблем своего творчества о том, самостоятельно ли человечество существует в космосе или это трансцендентный проект, Санкт-Петербургский поэт А. С. Кушнер неизменно советуется с И. Кантом.

This article proves that when addressing the problem persistent in his oeuvre – whether the humanity exists independently in space or it is a transcendental project – the Saint Petersburg poet A. S. Kushner always consults with I. Kant.

Ключевые слова: существование Бога, совершенство, автономия, гетерономия, красота, постулаты практического разума, свобода, детерминизм.

Key words: existence of God, perfection, autonomy, heteronomy, beauty of nature, postulates of the practical reason, freedom, determinism.

Бог-то Бог, да и сам не будь плох.
Русская пословица

Кант и кантизмы (кантизмами я называю термины и стоящие за ними понятия, введенные в философию Кантом и оказывающиеся на слуху у каждого, кто пробует с этой философией познакомиться) в творчестве современных поэтов гостят редко, в отличие от великих наших поэтов, как классиков, так и символистов. Именно усилиями последних с конца XIX – начала XX века в русской поэзии установился своеобразный десятилетний ритм, когда в заканчивающиеся на цифру 4 годы наблюдался всплеск общественного интереса к гениальному кёнигсбергскому сидельцу и к нему обращались раздумья поэтов. Так было в годы 1904, 1914, 1924-й, затем традиция, естественно, прервалась, как прервались почти все другие российские традиции, – стало не до Канта – и начала возобновляться, хотя с трудом и робко, в конце XX века, возобновляться усилиями едва ли не случайными и одного-двух поэтов: она вновь

обнаружила себя в 1984, 1994, 2004-м годах. Очередную неспешную волну кантианского приboя надо ждать теперь к 2014 году, и, может быть, в году 2024-м, году трехсотлетия Канта, традиция вновь окажется вполне ощутимой?

Одним из современных воссоздателей ее является Александр Семенович Кушнер, санкт-петербургский поэт, эссеист, филолог: в 1984 году в седьмой книге его стихов «Таврический сад» появляется первое стихотворение о Канте, а в 1993-м, упреждая правильный 1994-й, увидело свет второе стихотворение с именем Канта. Ритм в основном, как видим, выдерживается.

Последнее стихотворение включено в книгу эссе и стихов под интеллигентным названием «Аполлон в траве», навеянным автору Иннокентием Анненским, его любимым поэтом. Аполлон в качестве мифологемы, как мифологеме и положено, обладает бесконечным смыслом. «Аполлон» Кушнера — это великая русская духовная культура, как что-то совершенно ненужное оказавшаяся в современной России выброшенной (в *снег*, в сорную *траву*) и предоставленной тлению, пока заботами дворников вообще не окажется на свалке. Благодаря этому броскому названию я и установил, что А. С. Кушнер в своем поэтическом творчестве обращается к Канту. «Таврический сад» прошел в свое время мимо моего внимания, хотя он достойно встал в ряд поэтических садов — от «Гулистана» и «Бустана»... до Летнего, Нескучного, Никитского... На мою удачу заглянул этот философ-домосед в «Таврический сад» — посещал же он однажды Петербург в видениях Александра Блока.

В обоих стихотворениях Кант выступает в роли арбитра в вопросе о природе Бога и его существовании/несуществовании, и тот факт, что А. С. Кушнер обратился к самому авторитетному в этой области философу, критически исследовавшему предельные глубины метафизики, свидетельствует о широте мировоззренческих поисков поэта. Выбор его, по-моему, безупречен хотя бы на том основании, что Кант — единственный философ, осмелившийся учить Бога логике, нашедший и показавший его, Бога, довольно элементарные логические ошибки в Библии. Книга книг ведь написана, как считается, с голоса Творца. Никто лучше Канта в вопросе о его сущности и способе существования не разбирается. Об этом можно судить исходя уже из того, что некоторые из авторитетнейших православных богословов считали Канта чертом во плоти («Столпом Злобы Богопротивным», т.е. дьяволом назвал Канта П. А. Флоренский, к примеру), а кому как не черту знать толк в своем антагонисте? Однако были не менее экзальтированные мыслители, которые, подобно К. Л. Рейнгольду, видели в Канте воплощение Христа. Не это ли мнение разделил с ним Вл. С. Соловьев, когда работая над очерком «Кант» для энциклопедии Брокгауза, создал шумевшее в философских кругах стихотворение «Имману-эль», что значит — «с нами Бог»?¹ Двухсотлетнее пребывание кёнигсбергского философа в мо-

¹ Видимо, это уподобление Иммануила Канта Христу показалось Вл. С. Соловьеву художественно интересным, поскольку он считал, что это именно Кант «дал безукоризненные и окончательные формулы нравственного принципа и создал чистую, или формальную, этику как науку столь же достоверную, как чистая математика» [15, с. 478], т.е. довершил дело, лишь начатое Нагорной проповедью. Конечно, в духе идеи Богочеловечества Кант для Соловьева — необходимейшее звено среди других звеньев на этом пути к идеалу, на котором не обойтись без сознательной деятельности людей как личностей, к воспитанию каковых кантовские идеи имеют непосредственное отношение.

гиле нисколько А. С. Кушнера не смущает, так как есть в мире явления и процессы, для которых и тысячелетие — не срок. Задумываясь, например, о современном значении гомеровских «Илиады» и «Одиссеи», он отметил, что «как далеко ни продвинулось человечество за три тысячелетия (что назовем при этом: философию Канта? стихи Пушкина? теорию относительности Эйнштейна?..), человеческая жизнь и будущее пребывает более или менее в том же отношении к Судьбе... К Судьбе, Высшей силе, Природе, “звездному небу над головой”» [10, с. 465].

1. Эфемерное и вечное

Меня выбор поэтом этих трех имен — Канта, Пушкина, Эйнштейна — восхищает. В связи с этим я хотел бы отметить противоречие, составляющее нерв его творчества. А. С. Кушнер многократно объявляет, что он сторонник поэзии эфемерного и мгновенного, того, что совершается как чудо, один единственный раз, только здесь и только теперь — *hic et nunc*. Даже гедонистическое правило древних *carpe die!*, пожалуй, его не устроило бы и было бы преобразовано в *carpe momentum*: лови даже не день, а мгновение, умей наслаждаться моментом. Можно сказать, что в поэзии его занимает в таком случае позитивистская установка на *sense data*; чувственные данные рассматриваются как сама суть бытия. А все покоящееся, устойчивое, то, что характеризуется обычно как константа, как закон, тем более как вечность, в лучшем случае может занимать эпическое сознание, отливающееся в прозу, но уже никак не в поэзию. Помимо мимолетных впечатлений позволено поэзии, пожалуй, заниматься и мыслью, если только это всегда мысль неуловимо афористичная, неизъяснимая. Однако не выдерживает поэт этой установки, сам же готов бороться со строгой своей интенцией, понимая, что любое мгновенное впечатление является таковым, только будучи соотношенным с другим в мгновение ока мелькнувшим впечатлением, а то — и с третьим... И выстраивается *система координат*. Порхание, к примеру, бабочки-эфемериды фиксируется глазом только на фоне цветущего луга или речной глади, в которой она как бы стремится схватить собственную тень, а без них — без выделенного сознанием луга и воды — и нет никакого порхания, а есть только вид бабочки со сложенными крыльями или вид той же бабочки с разложенными крыльями (точь-в-точь как на булавках в энтомологической коллекции чешуекрылых, освобождающих экспонат от всякой мимолетности). Координаты руководят впечатлениями. Мысль А. С. Кушнера часто вращается вокруг этого противоречия и ищет выражения и в стихах, и в прозе: «Мировоззрение поэта, — оправдывается он, — это все-таки нечто текучее, проточное, не застывающее в систему: поэт опровергает себя в соседнем стихотворении. Поэзия — это сердце мира, а как известно, “ум с сердцем не в ладу”» [10, с. 13]. Однако все только что поэтом сказанное означает, что... и в ладу тоже! И поправляя сам себя, А. С. Кушнер признается: «Чем я старше, тем дороже мне мысль в стихах, не та, что изредка навевается в гости, а живущая в них как дома» [10, с. 78].

2. Бессмыслие и смысл мироздания

Одна из таких мыслей, прочно угнездившаяся в его стихах, настойчиво-неотвязно — по-другому не скажешь — уносит поэта к вершинам мировоззренческих абстракций и требует от него уяснения *смысла бытия*, особенно в соотношении с бытием индивидуальным, личным: если нет смысла в бы-

тии как таковом, может быть, осмысленно индивидуальное существование? Совет мудреца из Кёнигсберга в таких вопросах никогда не помешает, поскольку сам-то он замыслил для себя цель-смысл и реализовал эту самоцель ценою всей своей жизни. В книге А. С. Кушнера «Таврический сад» среди прочих есть поэтический цикл под названием «Общий замысел», состоящий из восьми стихотворений. Ход поэтической мысли движется в нем по естественному руслу: бытие мира имеет смысл лишь в том случае, если существовал замысел, а он предполагает бытие замыслившего мир... Бога. Все примерно так, как имело место в жизни Канта, воздвигшего свой *кантианский* мир. Но поскольку Бога нет, нет в бытии... и т. д. Да ни Бог, ни смысл по большому счету и не нужны вовсе, если не походить на слугу Канта, старого отставного солдата Лампе. Стихотворение о позиции Канта в обсуждаемом вопросе помещено в конце этого цикла.

Этим своим творением А. С. Кушнер по своему правилу: «поэт опровергает себя в соседнем стихотворении» — противоречит себе с помощью Канта (вернее, не самого Канта, а при посредстве одной из известных и давних его интерпретаций): цикл, начавшийся во здравие, завершается возгласом за упокой; или, напротив, если отсутствие какого-либо замысла в мире как таковом, то есть и отсутствие в нем Господа, рассматривать как провозглашение позиции *за упокой* (в том смысле, что Бог никогда не родился, а не «умер!», как утверждал Ф. Ницше), то — начавшийся за упокой цикл завершается возгласом во здравие. Поэт фактически занимает в этом важном мировоззренческом вопросе благодаря противоречию позицию скептика; но в этом цикле о вероятности скептицизма авторской позиции как невозможности быть уверенным ни в том, есть ли Бог, ни в его отсутствии, еще надо догадываться. Позднее, в ходе развития творчества А. С. Кушнера, скептицизм и, как следствие его, безразличие в вопросе о богосущии будут выражены более определенно.

И все же доверять скептицизму поэта не следует. Это лишь средство заставить читателя серьезно задуматься над кардинальным отношением к жизни, сам же А. С. Кушнер склонен рассчитывать лишь на самого себя, просить милости — даже милости Бога — не в его натуре. И читателя он склоняет к тому же, но хочет чтобы, по обстоятельном размышлении, тот делал вывод, принимал решение — сам!

Кстати, и Кант, если интерпретировать его с учетом более широко взятых и основательно проанализированных текстов, окажется на стороне умонастроений А. С. Кушнера. И если именно такую интерпретацию иметь в виду, то венчающее цикл «Общий замысел» стихотворение надо было бы рассматривать в качестве логически последовательно завершающего цикл, а не противоречащего общей его позиции. Правда, в этом случае не было бы и обращения к скептицизму, не состоялся бы избранный, удачно найденный, художественный прием, активизирующий сознание читателя.

Но пора от рассуждений по поводу цикла «Общий замысел» перейти к его анализу. Если бы не было финального стихотворения о Канте, можно было бы считать, что уже в открывающем цикл стихотворении «Эта тень так прекрасна сама по себе под кустом...» практически все точки над *i* в обсуждаемом вопросе поставлены:

Боже мой, разве общий какой-нибудь замысел здесь
Представим... [12, с. 73]

Обращение *Боже мой* семантически здесь равно междометию *ну*: ну разве общий какой-нибудь замысел здесь представим? То есть смысл вполне секулярный. Наличие же стихотворения о Канте, возвращающем Мартину Лампе необходимого ему Бога, делает обращение к Творцу все же двусмысленным. Однако двоение смысла можно просто не принимать во внимание: стихотворение о Боге у Канта и в понимании Канта — с него и спрос за могущую возникнуть коллизию. Может быть, это тот самый герменевтический случай, когда читатель усматривает в тексте больше, чем намерен был вложить в него его автор.

Рассуждение в стихотворении «Эта тень так прекрасна сама по себе под кустом...» строится по принципу, обратному так называемому физико-космологическому доказательству бытия Божия. Доказательство это построено на убеждении, что божественная красота мира предполагает непрерывное бытие и самого Бога, результатом творческого замысла которого только и возможен столь прекрасно и премудро устроенный мир. А. С. Кушнер из той же посылки делает совершенно противоположный вывод:

Эта тень так прекрасна сама по себе, что Господь
Устранился бы, верно, свою ощущая ненужность.

И еще:

Потому и трудны наши дни, и в саду голоса
Так слышны, и светло, и никем не задумано это² [12, с. 73–74].

Мир так прекрасен и так необычайно совершенен сам по себе, что сколько бы ни был могуществен все провидящий Разум, и он бессилен предусмотреть ничем не объяснимую прелесть бытия. А раз так, можно ли говорить о каком-то общем замысле? Нужен ли тут еще и Бог и что бы он делал?

С логической точки зрения как физико-космологическое доказательство бытия Бога, так и кушнеровское доказательство его небытия оба в равной мере неверны, оба построены на ошибке *fictae necessitates*, то есть ошибке произвольного, фиктивного вывода; правда, Кушнер делает ошибку сознательно, он с логикой и логикой играет. Поэтому нельзя не оценить остроумие использованного приема, дополняющего и как бы из глубины освещающего поэтический образ манящих отрадной прохладой неизяснимо прелестных летних теней. Вывод стихотворения не логический, а поэтический, а поэтический вывод всегда убедителен и по-своему правилен с художественной точки зрения.

Аргументация этой мысли, что никакого общего замысла нет и не может быть, от стихотворения к стихотворению ширится; поэт придает ей дополнительные оттенки. Новый поворот она приобретает в стихотворении «Букет шиповника садового...»:

Вся жизнь с ее размытой формой
И содержанием летучим
Зависит от того, что нормою
Считать. Насколько было б лучше
Не рыскать по шкале! [12, с. 74–75]

² Курсив наш. — Л. К.

Ведь коли был бы общий замысел, то существовала бы абсолютная для всех и каждого цель, внесенная в мир, и норма, соответствующая этой божественной цели и служащая средством ее воплощения. Должна бы быть в таком случае и шкала ценностей, напоминающая Кронштадтский футшток с его отметкой абсолютного ординара — нулем, по которой рыскать не надо. Беда в том, считает Кушнер, что нет замысла, а потому и такой шкалы: нормы и ценности релятивны.

И логики в мире не надо искать [12, с. 77] —

мир полон торжествующих победу алогичных *уловок*.

3. Бог в свете двойного разума: теоретического и практического

Стихотворение о Канте и его размышлениях относительно природы Бога и его судьбы завершает, как уже сказано, цикл «Общий замысел». Кант призывается своим авторитетом утверждаемую автором точку зрения упрочить или поколебать? Утро-то вечера мудренее? Это стихотворение написано в дактилическом ритме, располагающем к неторопливому описанию обстоятельств жизни философа и его размышлений. Вот это интересное нас поэтическое творение:

Камни кидают мальчишки философу в сад.
Он обращался в полицию — там лишь разводят руками.
Холодно. С Балтики рваные тучи летят
И притворяются над головой облаками.
Дом восьмикомнатный, в два этажа; на весь дом
Кашляет Лампе, слуга, серебро протирая
Тряпкой, а все потому, что не носом он дышит, а ртом
В этой пыли; ничему не научишь лентяя.
Флоксы белеют; не спустишься в собственный сад,
Чтобы вдохнуть их мучительно-сладостный запах
Бог — это то, что не в силах пресечь камнепад,
В каплях блестит, в шелестенье живет и накрапах.
То есть его, говоря осмотрительно, нет
В онтологическом, самом существенном, смысле.
Бог — совершенство, но где совершенство? Предмет
Спора подмочен, и капли на листьях повисли.
Старому Лампе об этом не скажешь, бедняк
В Боге нуждается, чистя то плащ, то накидку.
Бог — это то, что, наверное, выйдя во мрак
Наших дверей, возвращается утром в калитку [12, с. 79–80].

Первые же два стиха вводят нас в треволнения Кантовой жизни, знакомые каждому по собственному опыту. Поскольку относительно мироустройства нет никакого общего замысла, то нет в нем и порядка. И никогда не было. Даже в Пруссии, где порядок был в большей цене, чем где бы то ни было, по этой части, оказывается, далеко не все благополучно. Существовуй в мире Бог, ему и пальцем не нужно было бы пошевелить, чтобы усуетить сорванцов: как-никак — всемогущий и всеблагий. Но его, к несчастью, нет, вместе со всемогуществом и благостью. От Бога толку еще меньше, чем от полиции. Правда, не было ли и нет ли по сей день граждан, вокруг которых порядок блюдетя строже, чем мы охраняем зеницу своего

ока? Профессор Кант не был ни богачом, ни начальником — его просто глубоко уважали все граждане Кёнигсберга. Они и чттили его покой и заведенный им порядок.

Но и помимо этого, если представить себе сад Канта возле его дома на Принцессинштрассе по сохранившемся гравюрам и описаниям современников, мальчишкам-хулиганам просто не было к этому саду доступа. С улицы он был закрыт фасадом дома, к тому же даже сейчас, когда нравы далеко не пиетистские, мальчишки все же опасаются кидать камни с тротуаров во дворы. А с противоположной стороны сад Канта граничил вплотную с садом его соседа, того самого бюргера, который из уважения к профессору обрезал верхушки у своих тополей, чтобы они не закрывали от взгляда Канта шпиль Альтштадской кирхи, помогающей философу в его творчестве. Да и полиция Кёнигсберга вряд ли могла оставаться безучастной к бедам несчастного старца, за столом которого за честь считали сиживать бургомистр города, государственные советники-министры Пруссии, суперинтендант восточнопрусской церкви и прочие не последние в Кёнигсберге и Берлине персоны.

Посвятив изучению жизни и творчества Канта не один десяток лет, я просто излагаю свои резоны, а вовсе не намерен критиковать А. С. Кушнера, не намерен тем более, что критиков он не жалует и представляет в весьма неприглядном виде:

Топорный критик с космами патлатыми,
Сосущий кровь поэзии упырь
С безумными, как у гиены, взглядами... [10, с. 625].

Напротив, я могу только благодарить поэта за помощь, поскольку воспользовался его стихами как путеводной нитью в рассмотрении такого тонкого и важного вопроса, как взгляды Иммануила Канта на природу Бога. Стихи его для меня пусть сыграют роль плавсредства, чтобы не утонуть самому и не увлечь за собою читателя в бездонные пучины абстракций...

Стихотворение о телеологических размышлениях Канта пронизано тонким и добрым юмором; оно дает понять, что не будь в судьбе кёнигсбергского профессора его слуги Мартина Лампе, взгляды философа на Бога могли бы быть и иными. Второю строфой, завершающей введение нас в бытовые обстоятельства творчества Канта, Кушнер сразу убивает двух зайцев. Во-первых, создает представление о своеобразном ворчливо-покровительственном отношении профессора к его слуге, отставному солдату. Оба старца любили друг друга и по-своему опекали один другого. Правда, Кант в самом конце жизни вынужден был отказаться от услуг Мартина, пристрастившегося к вину, однако супруга Лампе — а от намерения жениться Кант долго слугу отговаривал — продолжала оказывать ему помощь вместо мужа, и философ в посмертном своем завещании оставил ей вполне достаточный пожизненный пенсион. Во-вторых, Кушнер воссоздает совершенно домашнюю обстановку, сообщая при посредстве кантовской воркотни на Лампе об одном из важных с точки зрения философа диететических правил, которому сам Кант следовал неукоснительно. «Очень важно, — пишет он, — в диететическом отношении настолько *привыкнуть* дышать носом с закрытым ртом, чтобы эта привычка сохранялась даже в глубоком сне...» [9, с. 256]. Правило не должно нарушать ни в ходе занятий, ни на прогулке:

«При быстрой ходьбе, при подъемах намерение следовать принятому правилу и скорее замедлить шаг, чем изменить решение, должно быть еще более непоколебимым (чем во сне. — Л.К.); так же следует действовать при серьезном моционе, совершаемом воспитателем со своими воспитанниками, — предпочтительнее, чтобы они молчали во время прогулки, чем сопровождали ее прерывистым дыханием ртом» [9, с. 256]. Сообщая о воспитанниках, Кант имеет в виду свой собственный опыт домашнего учителя, так как ему приходилось заботиться, видимо, и о здоровье своих учеников. Это значит, что максимум эту философ выработал еще в своей молодости, поскольку не отличался завидным здоровьем и борьба с кашлем была ему хорошо знакома: «...она [максима] является простым домашним средством, предотвращающим приход врача» [9, с. 256], — резюмирует Кант.

У Мартина были свои представления об образе жизни хозяина и его занятиях, его вечном сидении за своим рабочим столом вместо того, чтобы проводить время *весело*. К советам его Лампе относился *cum grano salis*, считая, что он лучше знает, что полезно не только ему самому, но и его хозяину. Это Мартин сожалел и очень сокрушался о душе Канта, такого хорошего человека, почитая его безбожником: ведь вполне мог бы наслаждаться блаженством вечным, так нет, не читает молитв ни утром, ни вечером, никогда не перекрестится, садясь за обеденный стол, никогда не помянет милость Божью, хотя не один черствый хлеб тот посылает ему, в церковь не ходит и по праздникам церковным работает как ни в чем ни бывало. Нет, не избежать ему геенны...

Лампе никогда не сомневался, что его-то хранит Бог и ему уготовано Царствие Небесное, а вот Канту следовало бы о своей душе хорошо подумать. Он жалел Канта, а у последнего не было ни малейших оснований жалеть своего слугу. Философ вообще считал, что к чувству жалости надо подходить весьма осмотрительно, ибо оно может унижать человеческое достоинство. Кант обращался к этой стороне взаимоотношения людей неоднократно. Например, в «Метафизических основаниях учения о добродетели» он писал: «Так, мы признаем, что наш долг благодетельствовать бедным; но поскольку такого рода благосклонность содержит в себе также зависимость блага этого бедняка от моего великодушия, которое все же унижает его, то наш долг избавить его, получающего [благоденствие], от унижения при помощи такого поведения, которое представило бы наше благоденствие либо просто как исполнение обязанности, либо как незначительную любезность, и таким образом сохранить его уважение к самому себе» [5, с. 388 — 389].

Особую проблематичность приобретает благодетельствование, когда речь заходит о таковом из чувства жалости к человеку верующему и начинающему осознавать, что под ним разверзается пропасть неверия, если правы те, кто утверждает, что Бога нет; и чтобы человека успокоить — начать утверждать обратное. Ведь такое благоденствие свершается по циничному правилу Вольтера: Бога нет, но его надо выдумать. Чтобы с помощью обмана и утешать, и манипулировать поведением доверчивых простодушных людей. Позволить себе такое поведение и обмануть Лампе Кант не мог ни в коем случае. Долг правдивости он ставил необычайно высоко, заявляя, что «ложь есть унижение человеческого достоинства в себе» [5, с. 367]. К тому же, стремясь ложью сохранить спокойствие своего слуги, Кант содей-

ствовал бы обману многих, «нарушая права других» [5, с. 366]. «Человек, который сам не верит тому, что он говорит другому (хотя бы даже идеальному лицу), имеет еще меньшую ценность, чем если бы он был просто вещью... — и далее Кант свою мысль поясняет — ...передача своих мыслей другому в словах, которые (умышленно) содержат как раз противоположное тому, что при этом думает говорящий, есть цель, прямо противоположная естественной целесообразности его способности сообщать свои мысли, стало быть отказ от своей личности и лишь обманчивая видимость человека, а не сам человек» [5, с. 367].

Потому-то Канту, хорошо знающему своего слугу, и в голову не могло прийти из жалости к Лампе и в угоду его спокойствию, бестрепетно опровергнув все возможные доказательства бытия Божия, якобы изобрести новое — моральное — доказательство его бытия. В таком, примерно, духе интерпретируется *видимое* противоречие, которого на деле, конечно, нет, между двумя знаменитыми «Критиками...» Канта: «Критикой чистого разума» и «Критикой практического разума». Речь идет о том, что в главе под названием «Идеал чистого разума» из «Критики чистого разума» Кант безупречно и строго логически (что осуществлено и средствами современной логики) показал невозможность вообще как-либо с помощью рациональных доводов доказать существование Бога, но в «Критике практического разума», увидевшей свет через семь лет после первого издания «Критики чистого разума», ввел в качестве необходимых *постулаты практического разума* о бессмертии души и бытии Бога вместе с постулатом о свободе воли.

Именно к этому обстоятельству (видимому, а не действительному противоречию) отсылается читатель в двух последних строфах кушнеровского стихотворения:

То есть его, говоря осмотрительно, нет
В онтологическом, самом существенном смысле.
Бог — совершенство, но где совершенство? Предмет
Спора подмочен, и капли на листьях повисли.

Это своего рода резюме «Критики чистого разума».

Старому Лампе об этом не скажешь, бедняк
В Боге нуждается, чистя то плащ, то накидку.

Это объясняет потребность в постулатах «Критики практического разума».
И финал:

Бог — это то, что, наверное, выйдя во мрак
Наших дверей, возвращается утром в калитку.

Вводное слово *наверное* в первой строке финала, если его толковать не как предположение, а как непреложность, уверенность, непрременную обязательность *ухода Бога во мрак* в соответствии с опровергнутым онтологическим доказательством, означает и необходимость *утреннего* возврата с постулатами практического разума, поскольку никакие *теоретические* доказательства его не касаются. Но слово *наверное* может иметь и современный смысл предположения, неуверенности. — Тогда финал предоставляет нам право толковать точку зрения Канта на свой собственный вкус: уходит Бог в мрак дверей первой «Критики...» или нет? Возвращается он в калитку второй «Критики...» или нет? — *Suum cuique!* Каждому свое! Скептицизм предоставляет желанный выбор.

4. А. С. Кушнер и Г. Гейне

Чтобы обвинить Канта в противоречивом отношении к Богу, якобы обязанном верующему Лампе, надо иметь живое воображение и острую впечатлительность при встрече с трудностями текста, то есть надо быть поэтом. Философ в подобной ситуации обязан прежде всего задаться вопросом: а нельзя ли прочесть находящийся перед глазами текст без противоречия? Может быть, оно лишь кажущееся, может быть, есть где-то в тексте (или иных текстах того же автора) ключ к сложной теоретической проблеме, которой он озадачен? Предположение о вине Мартина Лампе, послужившего настоящим поводом к перемене философской позиции его хозяина, на самом деле впервые было сделано поэтом... Генрихом Гейне! Высказано это было чрезвычайно талантливо. Генрих Гейне объясняет сложности системы трансцендентального идеализма столь естественно и просто и одновременно лукаво, что изобретенный им способ понимания рассматриваемой выглядящей противоречием теоретической ситуации укоренился с силою предрассудка. В интеллектуальной культуре XIX века возник миф, персонифицированный характер которого постепенно растворяется в прошлом. Сейчас очень не часто обращаются к чтению в свое время популярных в Европе очерков немецкого поэта «К истории религии и философии в Германии», в которых он разъяснял французской публике глубины немецкой метафизики. Простое и яркое истолкование системы Канта, упрятанной в эзотерические тексты «Критик...», привело к тому, что оно стало чуть ли не всеобщепринятым и самым популярным.

Начав излагать идеи Канта, Г. Гейне писал: «Говорят, ночные духи пугаются, увидев меч палача. Как же должны они пугаться, когда им показывают “Критику чистого разума” Канта! Эта книга есть меч, отрубивший в Германии голову деизму» [1, с. 95]. Деизм же есть последний оплот религии, воздвигнутый перед наступающей наукой, оплот, оставивший за Богом только акт творения мира, но после этого полностью избавивший его от Божьего присутствия и отправивший Творца на вечный отдых за его пределы. «Быть может, — продолжает ироничный поэт свое разъяснение, — понадобится еще несколько столетий, прежде чем эта траурная весть станет общим достоянием, — что до нас, то мы давно уже облачили в траур. De profundis» [1, с. 105]. И он, конечно, прав: столь кардинальные повороты в мировоззрении масс людских свершаются медленно. Язычество существовало несколько десятков тысячелетий, христианство — пока всего еще два, переходное к научно-философскому мировоззрению время длится всего два столетия, а этого срока явно недостаточно. Ведь надо добиться такого уровня образованности, чтобы всякий рядовой человек с удовольствием, рождаемым пониманием, читал «Критику чистого разума» Канта.

А дальше я позволю себе процитировать гейневский сакраментальный пассаж полностью: «Вы думаете, все кончено, можно расходиться по домам? — риторически спрашивает он читателей и продолжает: Не тут-то было! Будет представлена еще одна пьеса. За трагедией следует фарс. До сих пор Иммануил Кант изображал неумолимого философа, он штурмовал небо, он перебил весь гарнизон, сам верховный владыка небес, не будучи доказан, плавает в своей крови; нет больше ни всеобъемлющего милосердия, ни отеческой любви, ни потустороннего воздаяния за посягательство

воздержанность, бессмертие души лежит при последнем издыхании — тут стоны, там хрипение, — и старый Лампе в качестве удрученного зрителя стоит рядом, с зонтом под мышкой, и холодный пот и слезы струятся по его лицу. Тогда Иммануил Кант разжалобился и показал, что он не только великий философ, но и добрый человек; и он задумывается и полудобродушно-полуиронически говорит: “Старому Лампе нужен Бог, иначе бедняк не будет счастлив, а человек должен быть счастлив на земле — так говорит практический разум, — так уж и быть — ну, пусть практический разум дает поруку в бытии Божьем”. Под влиянием этого довода Кант различает теоретический разум и разум практический, и посредством последнего, словно волшебной палочкой он вновь воскресил мертвое тело деизма, убитого теоретическим разумом» [1, с. 105–106].

Психологически напряженная бытовая коллизия, будто бы оказавшаяся, благодаря остроумной выдумке Г. Гейне, причиной основного диссонанса всей философской системы Канта, представляет собою основной конфликт и его разрешение и в анализируемом стихотворении А. С. Кушнера.

5. Иммануил Кант об особенностях и таинствах понятия *Бог*

Однако диссонанс этот — сама суть замысла Канта в построении стройной системы: на деле он играет в ней роль *контрапункта*. Именно здесь строгая глубина и вместе с тем простота Кантовой мысли достигает максимального напряжения, разрешаясь финалом мощным и прекрасным — идеей *Человекобожия*. Бог — не только пустое противоречивое понятие теологически-схоластических догматических споров, но и рефлексивное понятие человечества о самом себе и своих творческих потенциях, проецируемых в бесконечность своей будущей истории. Взятые в таком смысле, эти творческие потенции предстают в нашем сознании в качестве сколь угодно близких к абсолютным атрибутам понятий-идеализаций, таких, как всесовершенство, всемогущество, всеведение, всеблагость, вечность, вездесущие, абсолютная свобода, обычно приписываемых не себе самим, а Богу... Бог, видимо, представлялся Канту прекрасной грезой — *Человеком* далекого будущего, играющим галактиками, зажигающим или снимающим с небосвода звезды, сворачивающим, как самые податливые и тончайшие ткани, пространства и запускаяющим новые временные причинные ряды в безбрежность мироздания как эффект домино, *Человеком* неизменно при этом считающимся с иными Разумными Существами, бытующими в просторах Космоса, и руководствующимся по отношению к ним универсальным законом всех Разумных Существ — *категорическим императивом морали*, который дается ими самим себе, поскольку составляет их сущность.

Философски чуткому уху русских религиозных мыслителей, которых даже идея Богочеловечества, развитая Вл. С. Соловьевым, напугала как ересь, эти идеи Канта казались таким кошунством, что они объявляли кёнигсбергского любителя *звездного неба* и творца *морального закона* дьяволом во плоти, каким изобразил его Г. Гейне, а вовсе не добропорядочным немецким бюргером, испугавшимся своих мыслей и возопившим, подобно Фоме неверному: верую, Господи, помоги моему неверию.

Прусский Сократ, или «всесокрушающий» Кант, не был робкого десятка, свои идеи он развивал и отстаивал с удивляющей последовательностью.

Человечество формулирует чрезвычайно важное для собственного бытия понятие *Бога*, считает он, пытаясь осмыслить свое положение в мире. Понятие это символическое, потому что производится нашим разумом; Кант называл такие понятия *ноуменами*. Предметы их сконструированы нашим умом, они не могут быть даны нашим чувствам. Соответствующий этому понятию-идее нашего разума реальный предмет нельзя указать в теоретическом отношении — в качестве некоей запредельной, трансцендентной, реальности понятие *Бога* пусто, такой предмет может существовать только в мыслях; в практическом же отношении — в качестве предмета философии истории как абсолютно совершенного и нравственного человечества это понятие не пустое, но тоже только мыслимое, так как формирование такого человечества уходит в бесконечное будущее и не может быть ни для одного историка-исследователя конкретной реальной исторической данностью, реально — это бесконечный процесс совершенствования человеческого и очеловеченного мира.

С точки зрения теории познания понятие *Бога* — это понятие-идея, понятие-идеал. Откуда же оно берется, как возникает в сознании людей? Гносеологический процесс формирования такого понятия-идеализации прослежен Кантом весьма тщательно. Вот как великий философ описывает этот сложнейший гносеологический процесс формирования «идеала все-реальнейшей сущности».

Первая процедура — это процедура *реизации*, то есть процедура мысленного превращения в некую вещь (лат. *res* — «вещь»), в предмет мира как такового, *всего сущего*. Все существующее — некое бесконечное дистрибутивное множество вещей, свойств и отношений — становится *всереальной сущностью*, неким целым предметом, хотя в действительности все существующее никак не может быть дано, а потому не может стать, не является единой вещью. Кант недаром называет миром вещей в себе все то, что выходит за пределы опыта, действительного и возможного.

Вторая процедура — это процедура *гипостазирования*, то есть мысленного надления полученной идеальной — мысленной — вещи самостоятельным существованием, превращение ее в самостоятельный объект, в субстанцию, то есть в то, что существует само по себе. Вещь теперь *существует* как бы не в качестве совокупности вещей материального мира, а независимо от них, хотя на стадии реизации без них обойтись было никак нельзя.

Третья же процедура — это процедура *персонификации*. Всереальной сущность превращается в нашем сознании в мыслящее существо, наделяется свойствами личности. Для полноты картины надо было бы предпослать этой третьей процедуре процедуру *антропоморфизации* данной сущности, придания ей человеческого облика, а уж затем этого человека наделять качествами личности, персонифицировать его. Тогда персонификация стала бы четвертой, заключительной, стадией рождения Бога. То, что в христианстве Бог предстает в трех лицах, сути дела не меняет. Кант, конечно, понимает, что без антропоморфизации о Боге просто ничего нельзя сказать; но есть религии, запрещающие видеть Бога в человеческом облике, хотя, в противоречие с этим, и приписывают ему свойства человеческого сознания и деятельности.

Мораль, согласно Канту, является основой социальности и представляет собою сущность природы человека; наличие моральных поступков, вы-

сокоморальное поведение некоторых людей служит причиной формирования понятия Бога, а не Бог наделяет людей моралью и карает за нарушение ее норм. Наличие морали у людей ведет к появлению религии и религиозных верований, а не наоборот, как это настойчиво утверждается представителями всех религий. Сущность всех религий, чем дальше, тем больше, сводится к морали, а поскольку мораль представляет собою систему общечеловеческих заповедей и норм, все полнее осознающихся человечеством, то процесс этот сближает религии, служит базой экуменических идей и экуменического движения не только христианских церквей, но и всех мировых религий. Кант полагал, что рано или поздно утвердится в мире одна религия — религия разума, «религия в пределах только разума», исключившая из себя мистику любого вида, всякую мистику. Существующие исторические религии вынужденно перерождаются.

6. Процесс созревания теологической идеи чистого разума

Сколь рано в своем философском становлении приходит Кант, этот странный студент Альбертины, даже и не помышляющий с пропедевтического-философского-факультета ступить под сень какого-либо из высших факультетов, к убеждению, что Бог традиционной теологии — это пустое понятие? Установить такую дату, по-моему, весьма трудно. Во всяком случае, та достаточно распространенная точка зрения, что в его докритическом творчестве Кант является деистом, доказательными аргументами не подтверждается. Деизм докритического Канта, конечно, важен для тех его интерпретаторов, кто хочет во что бы то ни стало видеть в нем человека верующего, и если для теоретического разума существование Бога абсолютно исключается, то можно опереться на сложности в интерпретации постулатов практического разума, что и продемонстрировал Генрих Гейне. Деизм допускает, что Бог есть творец мира, но, сотворив его, он предоставляет миру существовать по собственным законам самого мира, полностью устранившись от какого-либо вмешательства в его дела. Но именно функцию творения философ и отбирает у Бога. Ведь уже во «Всеобщей естественной истории и теории неба» — а это 1755 год — Кант убедительно опровергает истовый деизм Ньютона, демонстрируя в своем труде, что не только функционирование, но и само возникновение организованной системы мира не нуждается в идее Творца: мир бесконечно претерпевает собственные, имманентные эволюции... Любопытен в данном отношении трактат «Опыт некоторых рассуждений об оптимизме» (1759), иронически двусмысленный и призванный привлечь внимание студентов к курсам лекций, которые Кант в качестве приват-доцента собирался прочесть в зимнем семестре 1759/60 учеб. г. Из рассуждений Канта в этом «Опыте...» следует вывод о *единстве мира*³, состоящего из бесконечного множества *взаимодействующих* более или менее ограничивающих друг друга миров, но, что самое важное,

³ «Системное устройство мироздания» (курсив Канта!) — этот термин философ вводит еще во «Всеобщей естественной истории и теории неба» и заявляет, что вынужден будет им пользоваться [2, с. 140]. Он употреблял его на протяжении всей жизни, вплоть до «Opus'a postumum», до последнего своего труда, за которым застала его смерть.

обладающих одной и той же мерой реальности, поскольку нельзя существовать больше или меньше, а можно просто существовать. В финале этих своих рассуждений он провозглашает: «Я взываю ко всякому творению, не лишенному достоинства, воскликнуть: слава нам, мы существуем и доставляем радость Творцу» [3, с. 48]. Последние слова — не без лукавства, и это живое присутствие человеческой души автора в тексте привлекало студентов сначала к приват-доценту, а затем к профессору, никогда не испытывавшему недостатка в их внимании. Это кантовское *слава нам!* — многозначно и многозначительно. В нем явно усматривается то обстоятельство, что всяких «творений, не лишенных достоинства», множество в мироздании, что человечество во вселенной вовсе не одиноко. Еще во «Всеобщей естественной истории и теории неба» — в «Части третьей, содержащей в себе основанный на закономерностях природы опыт сравнения обитателей различных планет» — он писал: «Я полагаю, вовсе нет необходимости утверждать, будто все планеты должны быть обитаемы, хотя в то же время нелепо отрицать это в отношении всех или хотя бы только в отношении большинства из них» [2, с. 245]. Творец, которому мы *доставляем радость*, — бесконечно сложная и сама по себе сущая природа — един и единственен для всех разумных существ: в различных областях великого физического мира складываются, более или менее случайные и более или менее сходные, обстоятельства для возникновения разумной жизни: «Чем больше мы познаем природу, тем больше мы убеждаемся, что общие свойства вещей не чужды друг другу и не обособлены» [2, с. 257].

Ведь множественность актов творения разумных цивилизаций за пределами Земли нельзя приписать христианскому Богу, к тому же творящему *по своему образу и подобию*, потому что творение Бога не может быть *пробой* его сил, так как акт творения исходит не от ограниченного в своих возможностях Существа, а от Существа всеведущего, всемогущего и всеблагого, могущего разрешиться только абсолютно *лучшим из всех возможных миров*. Лейбниц это прекрасно понимал, создавая свою «Теодицею». Пробное творение может объясняться только относительными условиями творчества. Поэтому Кант и предполагает, что влетенный в общий строй многосложного мира дух совершенной там, где совершеннее материя, а она может находиться в различных физических состояниях: от газообразного до кристаллического, от диффузного до интегрально-целостного.

По-моему, чрезвычайно важным фактом, почему-то выпадающим из поля внимания специалистов-кантоведов, является Кантова безупречная в логическом отношении критика онтологического доказательства бытия Божия, осуществленная великим философом еще в работе 1763 года «Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога» [4, с. 500—501] и лишь повторенная им в «Критике чистого разума», а это свидетельствует, что идеи великой «Критики...» складывались задолго до «*молчаливого*» десятилетия 70-х годов XVIII века, когда непосредственно шла работа по написанию ее текста. Как видно из названия, трактат 1763 года посвящен не *единственно возможному доказательству бытия* Бога, а *единственно возможному основанию* такого доказательства. И что же это за основание? А таким основанием, считает Кант, является бытие мира! Не бытие мира следует из существования Бога, а существование Бога следует из бытия мира! Это мир творит богов и божеств самых разнообразных религий, в том числе и монотеистических.

Такой тезис обстоятельно развит в трактате «Религия в пределах только разума» (1793), вызвавшем недовольство и противодействие королевской церковной цензуры и осложнившим отношения с королем Фридрихом Вильгельмом II. Трактат этот известен менее, чем три знаменитые «Критики...», но значимость его Кант считает равной им. Из трех основополагающих вопросов философии, сформулированных философом в «Каноне чистого разума»:

1. *Что я могу знать?*

2. *Что я должен делать?*

3. *На что я смею надеяться?* [А 805 / В 833] —

ответ на третий дает именно «Религия в пределах только разума» и дает его в том смысле, что надеяться в мире можно только на самих себя, уповая на свой разум как на единственную опору нашего в этом мире существования. Нет и не может быть никаких других благодетелей во всей вселенной. Только наш разум — наше спасение, только он может найти выход из безвыходных ситуаций, складывающихся в окружающем нас мире.

И тут самое время вернуться к стихотворению А. С. Кушнера:

Бог — совершенство, но где совершенство? Предмет
Спора подмочен...

Онтологическое доказательство опирается на понятие «совершенство», но дело не в том, *где* это совершенство искать, а в том, что мы вкладываем в это понятие. Тридцатидевятилетний Кант (1763) пишет об этом так: «Прежде всего выдумывают себе понятие о некоторой возможной вещи, как будто в ней соединено все истинное совершенство. Далее принимают, что существование также есть некоторое совершенство вещей, и тогда от возможности самого совершенного существа заключают к его существованию» [4, с. 500]. Ясно отсюда, что главное в совершенстве — это то, что в него включено существование, совершенство — *в существовании*, несуществующее несовершенно. Основанием доказательства является *существование*: сначала надо существовать, а уж затем можешь претендовать на совершенство. Совершенным надо стать, надо достичь совершенства; само по себе оно не дается никому! Совершенство «может возрастать и иметь много различных форм (умение в искусствах и науках, вкус, физическая ловкость и т. д.). Но оно всегда только обусловлено...» [8].

В конце концов, совершенство — в совершенном творчестве, идеал же такого творчества, над осуществлением которого работает весь род человеческий с момента своего появления на Земле и продолжает работать в бесконечности истории, это *Царство Целей*, такое состояние мира, в котором человечество способно не только ставить любые цели в их свободе, но и столь же свободно их достигать. Это и есть состояние Человекобожия.

7. Так человечество или Бог?

Поэту, который в России, как известно, *больше чем поэт*, от этого вопроса не уйти: в стране идет процесс десекуляризации, православная церковь стремительно восстанавливает свои позиции, утраченные за годы советской власти. Трудно подчас понять, отделена ли церковь от государства или, как и в царской России, составляет один из его департаментов? Снова общество стоит перед вопросом: или на Бога надеяться, на то, что сумеет он безморальное общество благой своей силой и волей сделать моральным,

или самим не плошать и делать акцент на этическое воспитание народа всеми доступными средствами? Пока основы православной культуры (а также и мусульманской, и буддистской...) заменяют в школах этику как науку строгую и светскую, ясно, какая из альтернатив избрана, в какую сторону повернут политический руль. Сознание поэта — своеобразный сверхчуткий сейсмограф, оно улавливает все сколь-либо значимые духовные движения общества, а часто упреждает их, обладая каким-то удивительным чувствилищем грядущих социальных проявлений общественного духа.

Где Вы, грядущие гунны... —

взывал В. Я. Брюсов — и гунны не замедлили явиться.

Проклятье мигам
Моих пророческих стихов! —

осознавал свой дар А. А. Блок, провидя и великую революцию, и великие войны России в XX веке...

Обладает ли подобным чувствилищем А. С. Кушнер? По-моему, обладает, творя масштабные по мысли стихи, хотя скромно настаивает на своем импрессионистском даре, задаваясь вопросом:

Какую премию мне Аполлон
Присудит, вымышленный бог поэтов!? [10, с. 615]

и отвечая, что если такая премия им и заслужена, то только

За то, что в век идей, гулявших по земле,
Как хищники во мраке,
Я скатерть белую прославил на столе
С узором призрачным, как водяные знаки [10, с. 615].

Последняя строчка в строфе, как правило, самая значимая, ее поэт ставит в эту выгодную — сильную — позицию. Белая скатерть, да еще в саду, в солнечный день, подобно сверхчуткому экрану, ловит нежнейшие оттенки цветовых рефлексов, по скользнувшей голубовато-розовой тени можно догадаться — мелькнула ласточка... Но она еще и заряженный энергией символ счастья, тишины и покоя, символ лада — в душе, в семье, в мире.

А лада этого и раньше было мало, а становится все меньше и меньше — мир разлагивается. По сути дела, поэта именно это и тревожит, печалит хрупкость красоты в безморальном мире, отсутствие каких-либо гарантий для лада даже в грядущем его состоянии. Таково одно из недавних стихотворений А. С. Кушнера:

Все должно было кончиться в первом веке,
И начаться должно было все другое,
Но не кончилось. Так же бежали реки,
Также слезы струились из глаз рекою.

Страшный Суд почему-то отодвигался,
Корабли точно так же по морю плыли,
С переменою ветра меняя галсы,
В белой пене горячей, как лошади в мыле.

Человек любит ближнего, зла не хочет,
Во спасение верит и ждет Мессии
Месяц, год, а потом устает, бормочет,
Уступает тоске, как у нас в России.

Или Бог, привыкая к земной печали,
 Увлекается так красотой земною,
 Что, поставив ее впереди морали,
 Вслед за нами тропинкой бредет лесною? [11, с. 5]

Стихотворение рубежа об этом рубеже: христианству уже 2000 лет, а православию в России — 1020, поскольку опубликовано оно в 2008 году. Эсхатологические настроения в обществе усиливаются в такие годы, поддаваясь магии чисел; апокалиптические ожидания обостряются. И возникает вопрос: это происходит у народа счастливого, благополучного? Возможна ли в Европе та недавняя совершенно дикая история ожидания конца света в глубокой землянке несколькими десятками людей, как это сделали, замуравив себя, наши соотечественники в самом центре России? По симптому можно ставить диагноз.

Стихотворение это не имеет названия, но оно явно призвано вызвать в сознании другое творение — “*Ex oriente lux*” Владимира Соловьева. Античные языческие боги не смогли сделать человечество единым. Война и разбои продолжались, все разрастаясь.

Чего ж еще недоставало?
 Зачем весь мир опять в крови?
 — Душа вселенной тосковала
 О духе веры и любви!

В этот трагический момент и явился в мир Бог — Слово:

И слово вещее — не ложно,
 И свет с востока засиял,
 И то, что было невозможно,
 Он возвестил и обещал (курсив наш. — Л.К.) [14, с. 35].

Тут-то — с этого обещания — и начинается стихотворение А.С. Кушнера. Не исполняет Христос своего обещания, все остается по-старому. И отчаивается сердце людское ждать справедливости, пусть маломальской; и даже рождается решимость подтолкнуть Бога на поступок, проявить хоть как-то свою божественную волю, а там — хоть пан или пропал. Однако все в мире пущено на самотек, все предоставлено разуму и воле людей; все зависит от того, когда разум станет моральным, а мораль разумной. Бог же *бредет за нами*, бредет через те же колдобины, спускается, скользя и падая, в те же овраги и взбирается, выбиваясь из сил, на те же круги.

А что касается красоты, то «прекрасное есть символ нравственно доброго», как и «все наше познание о Боге только символическое» [6, с. 375] и другим быть не может. Символ же без того, что он символизирует, пуст и бессилён.

Тому событию, с которого и началась наша эра «и начаться должно было все другое», то есть Рождеству Христову, Александр Семенович Кушнер посвятил стихотворение еще в 1993 году, о котором в преамбуле к данной главе я уже упоминал. Так должны были бы быть изменены принципы строения мира, чтобы человек получил возможность летать, словно ласточка, презрев законы тяготения; реки направлялись бы в указанный им момент в обезвоженные пустыни и возвращались в свое русло, напоив жаждущих; ветер, а не корабли, менял бы галсы по желанию кормчих... Ничего

этого не случилось, а главное, слезы и кровь текли и текут все обильнее. Однако можно ли назвать Рождество событием пустым, ничего не значащим?

Если предыдущее стихотворение было беседою с Владимиром Соловьевым, то это, заключительное, можно рассматривать как второй голос к мелодии, выведенной Борисом Пастернаком в его стихотворении «Рождественская звезда» (1947) [13, с. 75–77], который на полтона ниже основного и с вопросительной интонацией:

Разве можно после Пастернака
Написать о елке новогодней?
Можно, можно! Звезды мне из мрака
Говорят — вот именно сегодня.
Он писал при Ироде: верблюды
Из картона — клей и позолота —
В тех стихах евангельское чудо
Превращали в комнатное что-то.
И волхвы, возможные напасти
Обманув, на валенки сапожки
Обменяв, как бы советской власти
Противостояли на порожке.
А сегодня елка — это елка,
И ее нам, маленькую, жалко.
Веточка, колючая, как челка,
Лезет в глаз — шалунья ты, нахалка!
Нет ли Бога, есть ли Он — узнаем,
Умерев у Гоголя, у Канта,
У любого встречного — за краем.
Нас устроят оба варианта [10, с. 590].

Церковный праздник Рождества при советской власти официально не отмечался, и Кушнер указывает на граничащий с безрассудством вызов Пастернака, написавшего свое замечательное рождественское стихотворение «при Ироде», то есть при И. В. Сталине (я не случайно указал 1947 год). Только Сталин — это Ирод наоборот, Ирод навыворот, так как легендарный царь убивал новорожденных младенцев, а наоборотный Ирод уничтожал людей взрослых, достигающих «совершеннолетия» — согласно Канту *совершеннолетними* [7, с. 25–36] являются только те, кто осмеливается пользоваться собственным умом, кто думает самостоятельно, а не так, как хотят, чтобы они думали, партия или государство. Именно такие люди систематически и истреблялись. Борис Пастернак рисковал сам.

Заключительная строфа иронична и многозначна. Даже и умерев, узнать, есть ли Бог, проблематично. Если удастся задать вопрос Н. В. Гоголю, оказавшись на том свете, ответ получишь утвердительный; если же спросишь Канта, на что А. С. Кушнер явно рассчитывает, получишь ответ отрицательный. Однако на деле философ однозначного ответа не даст. Он скажет, что в теоретическом отношении — Бога нет, а в практическом — Он есть: ответ зависит от смысла, который *мы* вкладываем в это таинственное слово. Однако спрашивать там нет никакого смысла — надо просто набраться терпения: каждый узнает сам!

Однако означает ли все это, что нет смысла отмечать Рождество? Как не вспомнить бессмертного Вольтера, сказавшего некогда, что если Бога и нет, его *следует выдумать*: самих себя выдумывать всесовершенными.

Список литературы

1. Гейне Г. Собр. соч.: в 10 т. М., 1958. Т. 6.
2. Кант И. Всеобщая естественная история и теория неба // Кант И. Соч.: в 6 т. М., 1964. Т. 1. С. 245.
3. Кант И. Опыт некоторых рассуждений об оптимизме (1759) // Кант И. Соч.: в 6 т. М., 1964. Т. 2. С. 245.
4. Кант И. Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога // Кант И. Соч.: в 6 т. М., 1964. Т. 1. С. 500.
5. Кант И. Метафизика нравов в двух частях. 1797 // Кант И. Соч.: в 6 т. М., 1965. Т. 4 (2). С. 388–389.
6. Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Соч.: в 6 т. М., 1966. Т. 5. С. 375.
7. Кант И. Ответ на вопрос: что такое Просвещение // Кант И. Соч.: в 6 т. М., 1966. Т. 6. С. 25–36.
8. Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Трактат и письма. М., 1980.
9. Кант И. Спор факультетов. Калининград, 2002. С. 256.
10. Кушнер А. С. Аполлон в траве: эссе, стихи. М., 2005. С. 625.
11. Кушнер А. С. Все должно было кончиться... // Новый мир. 2008. №1. С. 5.
12. Кушнер А. С. Таврический сад. Л., 1984. С. 73.
13. Пастернак Б. Л. Стихотворения и поэмы в 2 т. Л., 1990. Т. 2. С. 75–77.
14. Соловьев В. С. Ex oriente lux // Соловьев В. Стихотворения. Эстетика. Литературная критика. М., 1990. С. 35.
15. Соловьев В. С. Кант. // Соловьев В. С. Соч.: в 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 478.

Об авторе

Калининков Леонард Александрович — д-р филос. наук, проф. кафедры философии исторического факультета РГУ им. И. Канта, kant@kantiana.ru

About the Author

Prof. Leonard Kalinikov, Department of Philosophy, Faculty of History, the Immanuel Kant State University of Russia, kant@kantiana.ru

В. К. Ермолаев

АРГУМЕНТАЦИЯ КАНТА
В СХОЛИИ К ТЕОРЕМЕ VI
В «NOVA DILUCIDATIO»:
ТРАДИЦИОННАЯ
ИНТЕРПРЕТАЦИЯ
И СВЯЗАННЫЕ С НЕЮ
ПРОБЛЕМЫ

Анализируется кантовское опровержение онтологического доказательства в его диссертации «Новое освещение первых принципов метафизического познания» («Nova dilucidatio»). Объясняется важность анализа докритических аргументов для понимания аргументации в «Критике чистого разума». Подробно обсуждаются традиционная интерпретация аргументов в «Nova dilucidatio» и связанные с ней проблемы.

This offers an introduction to the analysis of Kant's refutation of the ontological argument in his dissertation A New Elucidation of the First Principles of Metaphysical Cognition (Nova dilucidatio). The author explains the importance of the pre-critical argument analysis for the understanding of argumentation presented in the Critique of Pure Reason. The traditional interpretation of the arguments in Nova dilucidatio and related problems are discussed in detail.

Ключевые слова: онтологическое доказательство, докритический период, «Nova dilucidatio».

Key words: ontological argument, pre-critical period, «Nova dilucidatio».

Распространение кантовской критики доказательств бытия Бога после опубликования «Критики чистого разума» (KrV¹) привело, как известно, к тому, что они вышли из философского обихода. По словам Гегеля, «критика Кантом метафизических доказательств бытия Бога возымела то действие, что аргументы таких доказательств были отброшены, и в научных работах о них больше нет речи, и почти что стыдно их приводить» [1, с. 400].

С тех пор кантовская аргументация часто комментировалась и ее сторонниками, и ее противниками. При этом и те, и другие исходили из того, что главные доводы Канта в KrV основаны

¹ В статье используются следующие сокращения: EmVg – «Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога», ND – «Новое освещение первых принципов метафизического познания», KrV – «Критика чистого разума».

на применении принципов трансцендентального идеализма, т.е. являются логическим следствием трансцендентальной эстетики и аналитики [12, р. 495]. В последнее время, однако, благодаря исследованиям философа-неосхоласта Й. Шмукера укрепилась точка зрения, что аргументация Канта в «теологической главе» KrV имеет существенно докритицистское происхождение, причем это касается не только аргументации против доказательств бытия Бога, но и учения о трансцендентальном идеале чистого разума.

Критика рациональной теологии в третьей главе второй книги о трансцендентальной диалектике содержит два элемента:

- 1) учение о трансцендентальном идеале чистого разума;
- 2) критику трансцендентальных доказательств бытия Бога.

Как показал Й. Шмукер, обе эти составные части «теологической главы» не зависят от принципов трансцендентальной эстетики и аналитики [10–14]. Установить независимость критики доказательств бытия Бога от основных принципов KrV достаточно просто: для этого нужно лишь внимательно сравнить соответствующие разделы «теологической главы» с третьим разделом ранней работы Канта «Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога» (EmBg). Гораздо труднее выявить докритицистское происхождение учения об идеале чистого разума: для этого необходимо изучить заметки Канта к «Метафизике» Баумгартена, опубликованные в XVII томе академического издания. Из них видно, что Кант преобразовал свое онтотеологическое доказательство бытия Бога в учение о трансцендентальном идеале разума не позднее середины 60-х гг., т.е. вскоре после опубликования EmBg.

Эта независимость критики рациональной теологии и учения о «предельных понятиях разума» от принципов трансцендентального идеализма создает, как отмечает Й. Шмукер, трудную и важную проблему для кантоведов: необходимо выяснить, каким образом эти докритицистские элементы были встроены Кантом в его критицистскую концепцию и насколько Канту удалось при этом сохранить логику своего нового философского учения [11, S. 88]. Интерпретация «теологической главы» KrV оказывается непосредственно связанной с анализом докритицистских работ Канта, и в частности с анализом его докритицистской критики доказательств бытия Бога.

Как известно, сам Кант в письме, адресованном Х. Гарве, отверг предположение о том, что его учение возникло из попыток решить проблему рационального доказательства существования Бога. В качестве отправной точки своих исследований он назвал антиномию чистого разума [4, с. 617]. Однако знакомство с ранними сочинениями Канта и его заметками убеждает, что проблема доказательства бытия Бога всегда привлекала внимание философа. Наиболее значительное сочинение докритицистского периода (EmBg) посвящено именно этой проблеме. Заметки Канта показывают, насколько интенсивно он в течение многих лет (60 – 70-е гг.) обдумывал вопросы, связанные с традиционными доказательствами бытия Бога. Наконец, что самое важное, по этим заметкам можно проследить, как размышления над метафизическими доказательствами бытия Бога (включая его собственное) привели Канта к учению о «предельных понятиях разума», которое стало важной частью его трансцендентальной философии.

Итак, анализ докритицистских аргументов Канта против доказательств бытия Бога имеет немаловажное значение для уяснения логической структуры «Критики чистого разума» и истории ее создания.

Одним из наиболее темных мест в кантовской критике онтологического (картезианского) доказательства является аргументация в § 6 диссертации «Новое освещение первых принципов метафизического познания» (ND). Существует по меньшей мере три интерпретации этого аргумента. Наиболее обоснованной из них с точки зрения исторического контекста представляется традиционная интерпретация, согласно которой Кант отвергает законность перехода от «идеальных» посылок к «реальному» заключению. Однако это истолкование, на наш взгляд, не объясняет всех особенностей кантовского текста.

Ниже будут рассмотрены проблемы, возникающие в связи с традиционной интерпретацией кантовского аргумента. Это рассмотрение (как и анализ альтернативных интерпретаций Т. Пиндера и Й. Шмукера) служит введением к новому истолкованию аргументации схолии, которое будет предложено в следующей² статье.

1. Контекст аргументации и ее формулировка

Кант излагает и критикует картезианское доказательство в схолии к Теореме VI, которая формулируется им так: «Нелепо предполагать, что нечто имеет основание своего существования в себе самом [Exsistentiae suae rationem aliquid habere in se ipse, absonum est]» [3, т. 1, с. 276; AA, I, S. 394].

Выдвигая это положение, Кант отвергает традиционное представление о самостоятельной вещи (ein selbstaendiges Ding, ens a se). Согласно Лейбницу и Вольфу, такая вещь содержит основание своего существования в самой себе: этим основанием является ее сущность; самостоятельная вещь существует благодаря самой себе. Кант, однако, считает этот взгляд ошибочным (и даже «нелепым»).

В королярии он выводит следствие: вещь, о которой говорят, что она существует с безусловной необходимостью [Quicquid... absolute necessario existere perhibetur], существует «не благодаря какому-то основанию, а потому, что противоположное совершенно немислимо [id non propter rationem quandam existit, sed quia oppositum cogitabile plane non est]» [3, т. 1, с. 277; AA, I, S. 394]³.

Эта кантовская фраза двусмысленна: союз «потому, что» (quia) можно истолковать как указание на некоторое основание. Но из окончания фразы видно, что Кант противопоставляет здесь два вида оснований — познания и существования: «...невозможность противоположного есть основание для познания существования, но здесь нет никакого предшествующе-определяющего основания (т.е. основания существования. — Примеч. авт.)» [там же]. (Различение двух видов оснований проводится Кантом в Теореме IV.)

Отвергнув представление Лейбница и Вольфа о самостоятельной вещи, Кант обращается в схолии к возражению, согласно которому одно-единственное существо, Бог, все-таки содержит в себе основание своего существо-

² Статья «Аргументация Канта в схолии к Теореме VI в диссертации “Nova dilucidatio”: интерпретации Т. Пиндера и Й. Шмукера» будет опубликована в следующем номере «Кантовского сборника». — Примеч. ред.

³ В лейбницевско-вольфовской метафизике из универсальности закона достаточного основания следует тождество «безусловно необходимой вещи» (ens necessarium) и «самостоятельной вещи» (ens a se). Точка зрения Канта заключается в том, что закон достаточного основания следует ограничить, исключив из области его действия «безусловно необходимую вещь».

вания: «...кажется, что было бы слишком отказывать Богу, этому высшему и совершеннейшему началу всех оснований и причин, в собственном основании. Так как нельзя допустить, чтобы это основание находилось вне его, полагают, что оно заключено в нем самом...» [3, т. 1, с. 277; АА, I, S. 394]⁴.

Критикуя это положение, Кант рассматривает два аргумента, которые могут быть выдвинуты в поддержку понятия вещи, являющейся причиной самой себя (*causa sui*): доказательство *a contingentia mundi* и картезианское доказательство.

Вначале Кант указывает, что понятие первого основания, к которому приходят, признавая невозможность бесконечной цепи оснований (доказательство *a contingentia mundi*), не совпадает с понятием вещи, обосновывающей самое себя. Можно доказать, что существует первое основание, но отсюда не следует, что оно является основанием самого себя. Скорее, здесь, по мнению Канта, вообще неуместна речь об основании существования, ибо «ясно, что как только мы достигнем первого звена в цепи оснований, дальнейшее восхождение и вопрошание должно прекратиться, поскольку ответ уже дан» [Там же]⁵. Таким образом, доказательство, построенное на невозможности бесконечного ряда оснований, приводит нас к первому основанию, или первой причине, но оно не доказывает, что эта первая причина существует благодаря самой себе.

Во второй половине схолии Кант рассматривает другой аргумент в пользу представления о Боге как о вещи, существующей благодаря самой себе, сторонники которого ссылаются на сущность Бога, являющуюся основанием его существования. Именно в связи с этой аргументацией Кант и анализирует картезианское доказательство: «Хотя я знаю, что в таких случаях обращаются к самому понятию Бога, утверждая, что оно определяет его [Бога] существование, но [это происходит] только идеально, а не реально, как нетрудно заметить. Образуют понятие некоторого существа, содержащего в себе всю полноту реальности, и надо признать, что в силу этого понятия такому существу следует приписать и существование. Дальнейший ход доказательства таков: если в каком-нибудь существе соединены без всякой градации все реальности, то оно существует; если же они только мыслятся соединенными в нем, то и существование его остается лишь в области мыслимого [в идее]. Поэтому лучше было бы данное положение выразить так: создавая себе понятие о некоем существе, которое мы называем Богом, мы определили его так, что в него включено и существование. Следовательно, если созданное этим путем понятие истинно, то истинно и то, что он [Бог] существует. Все это сказано для тех, кто согласен с доказательством Картезия» [3, т. 1, с. 277–278]⁶.

⁴ Перевод уточнен по оригиналу [АА, I, S. 394].

⁵ Перевод уточнен по оригиналу [АА, I, S. 394].

⁶ «Novi quidem ad notionem ipsam Dei provocari, qua determinatam esse existentiam ipsius postulant, verum hoc idealiter fieri, non realiter, facile perspicitur. Notionem tibi formas entis cuiusdam, in quo est omnitudo realitatis; per hunc conceptum te ipsi et existentiam largiri oportere onfitendum est. Igitur ita procedit argumentatio: si in ente quodam realitates omnes sine gradu unitae sunt, illud existet; si unitae tantum concipiuntur, existentia quoque ipsius in ideis tantum versatur. Ergo ita potius informanda erat sententia: notionem entis cuiusdam nobis formantes, quod Deum appellamus, eo modo illam determinavimus, ut existentia ipsi inclusa sit. Si vera igitur praeconcepta notio, verum quoque, illum existere. Et haec quidem in eorum gratiam dicta sint, qui argumento Cartesiano assensum praebent» [АА, I, S. 394–395]. Перевод уточнен по оригиналу.

2. Традиционная интерпретация: опровержение картезианского доказательства посредством различия «идеальных» и «реальных» суждений

Приведенное выше рассуждение Канта интерпретируется историками философии по-разному. Наиболее распространена точка зрения, согласно которой Кант воспроизводит здесь аргументацию Крузия из § 235 его «Метафизики». Крузий пишет:

«Полагают, что можно доказать одну лишь возможность совершеннейшей сущности, из которой будет следовать по закону противоречия ее существование. Умозаключение, следовательно, должно быть таким: сущность, обладающая всеми возможными совершенствами, обладает также и существованием; Бог есть сущность, обладающая всеми возможными совершенствами; поэтому он обладает также и существованием, и, следовательно, есть Бог. Этот вывод может потому ввести в заблуждение, что первое его положение является аксиомой, а второе — определением. Однако вывод не верен по форме и представляет собой силлогизм с четырьмя терминами. Ибо термин “обладать существованием” означает в заключении нечто иное, чем в большей посылке. А именно в большей посылке речь идет о существовании в уме, т. е. о том, что некоторое понятие в уме включает существование таким образом, что когда оно мыслится или полагается, должно также мыслиться или полагаться — как одна из его частей — существование. В заключении, однако, речь идет о реальном существовании вне мысли. Обе посылки суть идеальные положения, а заключение должно быть реальным положением. Поэтому ясно, что в заключении содержится больше, чем в посылках. Если бы поэтому возможность сущности, обладающей всеми совершенствами, и была доказана, то этим доказывалось бы лишь то, что реальное существование этой сущности вне мысли также возможно. Но остается еще вопрос: существует ли такая сущность вне мысли и не встречаются ли совершенства вне мысли лишь по отдельности и никогда — все вместе в одном субъекте, — хотя они и могут быть связаны все в уме» [6, S. 436–437]⁷.

Итак, Крузий считает, что доказательство ошибочно, поскольку оно содержит переход от идеального к реальному. На смешение идеального и реального — как источник ошибки — обращает внимание и Кант. Пытаясь точнее охарактеризовать ошибку, совершаемую в доказательстве, Крузий утверждает, что силлогизм, лежащий в основании доказательства, содержит не три, а четыре термина (ошибка *quaternio terminorum*). Это добавление, как мы увидим ниже, делает его аргументацию уязвимой. Кант, однако, воздерживается от такого «уточнения» и ограничивается указанием на недопустимость смешения «идеального» и «реального».

Для того чтобы составить более полное представление об этой аргументации, приведем еще две цитаты из работ Крузия.

«Если мы предполагаем понятие [субъект суждения], которое образовали по своему желанию, то во всем, что мы с ним делаем и о нем высказываем, нет ничего, кроме идеального [etwas ideales]. Однако я не порицаю в

⁷ Здесь и далее перевод автора.

силу этого подобные исследования. Ибо в идеальном всегда содержится гипотетическая реальность, иными словами: то, что соответствует некоторому произвольно образованному понятию, действительно имеет место — при условии, что какой-то объект, соответствующий этому понятию, действительно существует» [6, S. 73].

«В конкретном понятии, являющемся определяемым [Definitum], представляют либо только некую возможную вещь, которой не приписывают существование или от существования которой отвлекаются, и тогда такое определение можно назвать **реальным определением возможной вещи**, или **идеальным определением**... либо желают превратить конкретную идею о некоей существующей вещи, рассматриваемой именно как существующая, в абстрактную и адекватную, например когда определяют огонь или воздух. Такое определение я буду называть **реальным определением действительной вещи**, или **реальным определением в узком смысле**. <...> Относительно **идеальных определений** необходимо соблюдать следующие правила:

1) из **идеального определения**, поскольку оно является таковым, **выводятся одни лишь гипотетические** — и, стало быть, только идеальные — **заключения**, т.е. на их основании нельзя судить о том, существует нечто или не существует, но [можно судить] только о том, что должно приниматься или отвергаться, если это понятие предполагается;

2) но **если доказано существование определяемого** [Definiti] и установлена правильность определения, **то заключения из такого определения будут реальными**, поскольку оно теперь должно рассматриваться как реальное определение» [7, S. 874–875].

Из этих цитат видно, что идеальное суждение, по Крузию, относится к вещи, существующей только в уме, а реальное — к той, которая существует и вне ума. Реальное существование при этом понимается как актуальное, а не просто возможное. Важно отметить также, что указание на учетверение терминов (в § 235 «Метафизики») является производным от разделения всех суждений на идеальные и реальные (в строгом смысле). Хотя Крузий в § 235 говорит, что посылки доказательства идеальны, а заключение реально потому, что термин «обладать существованием» имеет в них разное значение, на самом деле отношение между этими утверждениями — согласно § 43 «Метафизики» и приведенному фрагменту из «Логики» — обратное: ввиду идеальности посылок доказательства (так как они представляют собой идеальное определение и идеальную аксиому) и реальности заключения (по предположению сторонников доказательства) термин «обладать существованием» должен иметь в них различное значение.

Если верно, что Кант в своей аргументации следует Крузию, то смысл анализируемого отрывка из ND можно передать следующим образом. После того как мы составили (произвольно) понятие всереальной вещи, мы можем извлечь из него (по закону тождества) предикат существования. Однако полученное суждение само по себе будет иметь только идеальное значение. Вопрос о том, соответствует ли его субъекту (понятию *entia realissimi*) какая-то вещь в действительности, остается открытым. Если такой вещи нет, то суждение сохраняет свое идеальное значение (оно указывает на необходимую связь понятий в мышлении); если подобная вещь имеется, то гипотетическая реальность суждения превращается в категорическую: некоторая действительная вещь на самом деле обладает свойством,

указанным в предикате. Однако это реальное существование вещи должно быть установлено независимо от данного суждения.

Отличается ли чем-нибудь аргументация Канта от аргументации Крузия? Между рассуждениями двух философов можно отметить (в рамках предложенной интерпретации) следующие различия. Во-первых, Крузий относит ошибку, совершаемую в картезианском доказательстве, к разряду *quaternio terminorum*; Кант не заходит так далеко — он указывает лишь на недопустимость смешения идеального суждения с реальным. Во-вторых, Крузий не считает, что картезианское доказательство полностью лишено значения; по его мнению, заключение обосновывает важное положение: если совершеннейшая вещь существует, то она существует вечно [6, S. 228, 229, 437–438, 445–446, 478–479, 608]. Что касается Канта, то он формулирует свое мнение настолько туманно, что остается неясным, признает он это положение или стремится представить картезианское доказательство совершенно излишним. Третье различие мы сможем установить после того, как рассмотрим одно затруднение, связанное с изложенной интерпретацией.

3. Проблема незавершенности кантовского рассуждения

Когда Кант говорит: «...если в каком-нибудь существе соединены без всякой градации все реальности, то оно существует; если же они только мыслятся соединенными в нем, то и существование его остается лишь в области мыслимого», он, по-видимому, исходит из того же противопоставления реального идеальному (мыслимому), которое мы находим у Крузия: по его мнению, метафизические реальности соединяются либо в некоторой реальной, действительно существующей вещи, либо в идеальной (т.е. только представляемой) вещи. При этом допущении первая часть фразы («если в каком-нибудь существе соединены без всякой градации все реальности, то оно существует») будет иметь следующий смысл: если все реальности соединены без всякой градации в какой-либо действительно существующей вещи, то эта вещь действительно существует. Ясно, что такое утверждение представляет собой тавтологию: если нечто действительно, то оно действительно. Вторая часть фразы в этом отношении сходна с первой: если нечто идеально, то оно идеально. Тавтологичной оказывается и «улучшенная» формулировка доказательства, которую предлагает Кант («если созданное этим путем понятие истинно, то истинно и то, что он [Бог] существует»). Согласно принятой интерпретации утверждение об истинности какого-то понятия означает, что это понятие не пусто (другими словами, что ему соответствует некоторая действительная вещь). Исправленная формулировка, следовательно, утверждает: если созданному таким путем понятию Бога соответствует некоторая актуально существующая вещь, то истинно, что эта вещь (т.е. Бог) существует.

Возникает вопрос: что хочет сказать Кант, представляя картезианское доказательство в виде таких тавтологий? Думает ли он, что доказательство имеет круговой характер? Если да, то почему он не говорит об этом прямо? Можно ли допустить, что Кант (в таком важном вопросе) использует энтимему, предоставляя читателю самому вывести недостающее заключение?

Мысль о том, что Кант считает картезианское доказательство круговым, кажется неизбежной, если признать, что оппозиция «реальное» («истинное») / «идеальное» в анализируемом отрывке совпадает с оппозицией

«относящееся к существующей вещи» / «относящееся к вещи, существование которой не доказано». Однако авторы, придерживающиеся подобной интерпретации (Д. Генрих, Дж. Сала), на это следствие не указывают. Вопрос представляется достаточно важным, поскольку от него в определенной мере зависит оценка предлагаемой интерпретации. Рассмотрим его подробно.

Согласно Крузию и Канту (если принять упомянутую интерпретацию), заключение доказательства будет реальным лишь в том случае, если предположить, что одна из его посылок реальна. Тот, кто настаивает на реальности заключения, должен признать реальной и какую-то из посылок. Идеальное (произвольно составленное) понятие, о реальном объеме которого ничего не известно, может быть субъектом только идеального аналитического суждения; это верно, даже если предикатом такого суждения является понятие «существует» (т.е. понятие, посредством которого утверждается реальность субъекта). Поэтому априорное суждение о существовании можно считать реальным после того, как установлена (каким-то иным образом, независимо от данного суждения) реальность субъекта (Крузий: «Закон противоречия... уже предполагает реальные понятия, к которым он применяется, если из этого должно быть познано нечто реальное» [7, S. 780]). Отсюда следует, что правильная формулировка заключения картезианского доказательства должна иметь условную форму: если понятие Бога реально, то реально и утверждение о существовании Бога, полученное путем анализа этого понятия. Еще точнее эту мысль об определяющем характере субъекта суждения можно выразить обратной импликацией: заключение доказательства реально только в том случае, если предварительно установлена реальность субъекта (Бога).

Из этого положения видно, что картезианское доказательство невозможно: оно либо опирается на неправильное по форме умозаключение, либо содержит круг. Если его сторонники настаивают на том, что в посылках речь идет о возможной вещи, тогда они должны признать, что умозаключение содержит ошибку *non sequitur* («не следует»), поскольку из идеальных суждений нельзя вывести реальное (Крузий здесь говорит об ошибке *quaternio terminorum*, но она является частным случаем ошибки *non sequitur*). Если же они начинают с утверждения правильности умозаключения по форме (т.е. посылки связаны с заключением по законам логики), тогда им не избежать допущения о реальности посылок умозаключения. Последнее, однако, означает, что существование вещи, о которой идет речь, предположено заранее, и доказательство в этом случае является круговым.

Возвращаясь к аргументации Канта и Крузия, можно сказать, что Крузий строит свою критику, имея в виду первую из указанных возможностей, а Кант — вторую. Но, в сущности, оба говорят об одном и том же. Исправляя традиционную формулировку доказательства, Кант, по-видимому, стремится к тому, чтобы сделать умозаключение логически правильным. Он как бы говорит: если вы хотите избежать упрека в ошибке *non sequitur*, то нужно изложить доказательство по-другому, явно указав, что реальность заключения зависит от реальности («истинности») субъекта; тогда вывод будет логически безупречным. Но, как известно, логическая правильность умозаключения не гарантирует правильности доказательства — последнее может содержать и другие ошибки. В случае картезианского доказательства умозаключение будет правильным лишь при условии, что утверждение,

которое собираются доказать, уже находится в числе посылок, иначе говоря, если доказательство круговое.

Итак, из кантовского рассуждения следует, что картезианское доказательство — в том случае, если используемый в нем силлогизм правилен по форме, — либо имеет идеальное заключение, либо содержит круг. Но сам Кант такого следствия не выводит, и это представляется, конечно, странным. Без него смысл «улучшенной» редакции доказательства остается неясным. Двусмысленным оказывается и все рассуждение: непонятно, опровергает ли здесь Кант аргумент Декарта или только напоминает о необходимости его исправления (в духе Лейбница)? Незавершенность рассуждения можно, при желании, рассматривать как довод против традиционной интерпретации.

4. Исторический экскурс

История контраргумента с различием «мысленного» и «реального» существования восходит к замечанию Фомы в «Сумме теологии» (I, q. 2, a. 1, ad 2). Оно оказало большое влияние на восприятие доказательства схоластиками (Лейбниц: «Схоластики, не исключая даже их “ангельского доктора”, относились к этому аргументу [доказательству Ансельма] с пренебрежением и считали его паралогизмом» [5, с. 448]. — «Большинство схоластиков уже со времен Фомы явно отвергали онтологическое доказательство» [10, S. 83]).

После того как Декарт заново сформулировал доказательство Ансельма, его первый оппонент, М. Катер, также прибегнул к этому доводу [2, с. 81]. В своем ответе Декарт сослался на установленный им принцип: то, что мы понимаем ясно и отчетливо как имеющее отношение к истинной и неизменной природе какой-то вещи, может поистине утверждаться относительно этой вещи [2, с. 81, 93–94, 120]. Авторы «Вторых возражений» охарактеризовали этот ответ как «уклончивый» [2, с. 103]. Новые разъяснения Декарта свелись к повторению сказанного. Таким образом, в полемике, развернувшейся вокруг картезианских «Размышлений», вопрос о правомерности перехода от «мыслимого» существования к «реальному» обсуждался достаточно интенсивно, хотя стороны и не смогли убедить друг друга.

Следует отметить, что возражение против смешения «идеальных» и «реальных» суждений логически не связано с упреком в «учетверении терминов» (как полагает Крузий). Так, например, современный теолог К. Нинк принимает первую часть аргумента, считая недопустимой «реальную» трактовку высказываний о сущностях и их предикатах, и отвергает вторую, полагая, что в суждении «Сущность Бога включает существование» речь идет о реальном, а не «мыслимом» существовании [9, с. 130–138].

В XVII в. обвинение в смешении идеального и реального существования было одним из двух самых распространенных аргументов против доказательства Декарта. Вторым было обвинение в круге (или *petitio principii*, т.е. предвосхищении основания). Они встречаются у теолога Гуттуса (Huetius) и скептика Паркера (Parker) [8, S. 85–87]. По-видимому, и тот, и другой рассматривали эти возражения как независимые. Однако Паркер, например, обосновывает свою позицию так, что становится очевидной их внутренняя связь. Понятие, образованное путем (произвольно-

го) соединения нескольких признаков, может быть субъектом только условного высказывания: «черный человек» означает «если некий человек является черным...» Поэтому когда в доказательстве выводят категорическое заключение, то совершают ошибку предвосхищения основания (или круга). С другой стороны, на основании номинального определения имени «Бог» нельзя получить реального высказывания: «...в нем [доказательстве] следует лишь то [заключение], что мы не можем мыслить идею некоторой вещи без того, чтобы не усмотреть в этой мысли также идею существования; при этом, однако, остается нерешенным вопрос, существует ли представляемая вещь [notio] только как понятие, или она существует также как действительная вещь» [8, S. 85]. Эти рассуждения — как и аналогичные у Крузия — легко объединяются в один аргумент: произвольно образованное понятие представляет в лучшем случае только возможную (идеальную) вещь; поэтому полученное на его основе категорическое суждение имеет лишь идеальное значение; если мы хотим интерпретировать его как суждение о реальности, то должны воспользоваться условным суждением.

Большую роль в распространении сомнений относительно картезианского доказательства в Германии сыграла работа С. Веренфельса (S. Werenfels «Judicium de Argumento Cartesii», 1699 г.). Судя по изложению Д. Генриха и приводимой им цитате, кантовская аргументация в схолии к Теореме VI очень близка к аргументации Веренфельса. Генрих излагает его позицию следующим образом:

«Доказательство существования никогда не может основываться на простой идее. Следует твердо установить различие между двумя значениями “вещи” (res): она может быть реальной вещью [Ding], а может быть представляемой вещью [смыслом, Sachverhalt]. “Res realis” [реальная вещь] обладает “perfectiones reales” [реальными совершенствами], в то время как “res objectiva” (repraesentativa, idealis) [объективной вещи] эти совершенства присущи только в представлении. Существование, конечно, является одним из таких совершенств. Но если оно мыслится в понятии, относительно которого не установлено, является ли мыслимое в нем действительным, оно также есть лишь “perfectio objectiva”. (“Объективным” Веренфельс называет то, что существует только как объект, т.е. в представлении, и, стало быть, не то, что существует в действительности. — Примеч. Д. Генриха)» [8, S. 91].

Д. Генрих приводит еще одну цитату из работы С. Веренфельса, которая весьма напоминает формулировку Канта:

«Если некая сущность существует только как представляемая в душе представляющего, то она будет и обладать существованием, которое тоже лишь представляется в этой душе. Но если она является действительной [вещью] вне души, то она и существует действительно вне ума» [8, S. 91].

Если в этой фразе поменять местами первое и второе условное предложение, то она окажется почти тождественной фразе Канта: «...если в каком-нибудь существе соединены без всякой градации все реальности, то оно существует; если же они только мыслятся соединенными в нем, то и существование его остается лишь в области мыслимого [в идее]». Совпадение подтверждает традиционную интерпретацию кантовского аргумента.

Следует отметить, однако, что последняя цитата из работы С. Веренфельса имеет ясный смысл в связи с общим контекстом его рассуждения: в ней говорится, что предикат, аналитически извлекаемый из субъекта, име-

ет тот же статус, что и сам субъект. Что же касается формулировки Канта, то для нее такой поясняющий контекст отсутствует. Предположив, что Кант имеет в виду буквально то же самое, что и С. Веренфельс, мы приходим к заключению, что его фраза имеет следующий смысл: если субъект суждения (в данном случае сконструированное нами понятие о всереальнейшем) относится к существующей вещи, то суждение, полученное путем анализа этого понятия, будет реальным; если же подразумеваемой в понятии вещи не существует, то суждение будет идеальным. Получается, что Кант здесь, во-первых, вводит разделение суждений на идеальные и реальные и, во-вторых, указывает, что идеальное понятие не может быть субъектом реального суждения. Очевидно, что одного короткого предложения недостаточно, чтобы выразить эти мысли с достаточной отчетливостью.

Другим известным критиком картезианского доказательства был И.Л. Мосхейм (Mosheim). Он также использовал различие «идеального» и «реального» в качестве контраргумента. Д. Генрих сообщает, что, согласно Мосхейму, «от понятия независимости нельзя заключать к актуальной независимости. Никогда нельзя из того, что с неким понятием соединено существование, заключить, что эта вещь существует. Скорее, имеет место правило: какого вида сущность вещи, такого вида и ее бытие. Если поэтому я мыслю только понятие, идеальную сущность некоторой вещи, то я мыслю также лишь ее идеальное существование» [8, S. 108].

Эти примеры говорят как будто в пользу предположения о том, что, критикуя картезианское доказательство в схолии к Теореме VI, Кант повторяет давно известное возражение. Трудно сказать, читал ли Кант сочинение С. Веренфельса, но работа И. Л. Мосхейма, как полагает Д. Генрих, была ему знакома [8, S. 106]. Без сомнения, Кант хорошо знал аргументацию Крузия, которая совпадала с аргументацией С. Веренфельса и И.Л. Мосхейма. Именно благодаря «Метафизике» Крузия эта критика получила широкое распространение в Германии [8, S. 113]. Возможно, небрежность кантовских формулировок объясняется именно тем, что аргумент с различием «идеального» и «реального» был хорошо известен, и Канту достаточно было только «обозначить» свой аргумент, чтобы читатель понял, о чем идет речь. Тем не менее выбранный им способ изложения следует признать крайне неудачным. И это дает основание для поиска иных интерпретаций.

Список литературы

1. Гегель Г. В. Ф. Лекции о доказательстве бытия Бога // Гегель Г. В. Ф. Философия религии. М., 1977. Т. 2. С. 335–495.
2. Декарт Р. Возражения некоторых ученых мужей против изложенных выше «Размышлений» // Декарт Р. Соч.: в 2 т. М., 1994. Т. 2. С. 73–417.
3. Кант И. Новое освещение первых принципов метафизического познания // Кант И. Соч.: в 6 т. М., 1964. Т. 1. С. 263–314.
4. Кант И. Избранные письма // Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 505–617.
5. Лейбниц Г. В. Новые опыты о человеческом разумении // Лейбниц Г. В. Соч.: в 4 т. М., 1983. Т. 2. С. 47–545.
6. Crusius C. A. Entwurf der notwendigen Vernunft-Wahrheiten. Leipzig, 1753.
7. Crusius C. A. Weg zur Gewissheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntnis. Leipzig, 1762.
8. Henrich D. Der ontologische Gottesbeweis. Tübingen, 1960.

9. *Nink C.* Philosophische Gotteslehre. München, 1948.
10. *Schmucker J.* Das Problem der Kontingenz der Welt. Freiburg, 1969.
11. *Schmucker J.* Joseph Moreaus Interpretation der Kantischen Gottesbeweiskritik // *Le Dieu des philosophes / Archiv für Geschichte der Philosophie.* 1972. Bd. 54. S. 37–88.
12. *Schmucker J.* On the Development of Kant's Transcendental Theology. / ed. L.W. Beck. Proceedings of the Third International Kant Congress. Dordrecht, 1972. P. 495–500.
13. *Schmucker J.* Die Ontotheologie des vorkritischen Kant. Berlin, 1980.
14. *Schmucker J.* Kants vorkritische Kritik der Gottesbeweise. Wiesbaden, 1983.

Об авторе

Ермолаев Владимир Константинович — магистр философии, выпускник докторантуры кафедры истории философии Латвийского государственного университета, vla-erm@yandex.ru

About the Author

Vladimir K. Yermolaev, MPhil, postdoctoral graduate of the Department of Philosophy, University of Latvia, vla-erm@yandex.ru

Л. М. Гаврилина

КАЛИНИНГРАДСКИЙ ТЕКСТ
КАК МЕТАТЕКСТ
КУЛЬТУРЫ

В рамках семиотической парадигмы рассмотрения культуры выдвигается и обосновывается гипотеза о существовании особого «калининградского текста» как метатекста, возникшего в условиях региональной субкультуры. Метатекст понимается как своеобразный инвариант всех текстов данной культуры, воплощающий наиболее значимое ее содержание, образ мира, социокультурные коды. Содержание и структура метатекста выявляются на основе анализа культурных текстов разного рода.

The hypothesis on the existence of a specific "Kaliningrad text" as a metatext, which emerged in the conditions of regional subculture, is put forward and confirmed in the framework of the semiotic paradigm of culture analysis. Metatext is understood as an invariant of all texts within the given culture, which embodies the content, world image, and sociocultural codes of the culture. The content and structure of the metatext are determined by the analysis of different cultural texts.

Ключевые слова: культура, семиосфера, семиозис, текст, метатекст.

Key words: culture, semiosphere, semiosis, text, metatext.

В начале начал таится и прячется Бытие, самоопределяясь в структурированных событиях и избегая какого бы то ни было структурирования.

У. Эко [25]

Понимание культуры как совокупности социально значимой информации, запечатленной в знаках и знаковых системах, получило широкое распространение в структуралистских исследованиях К. Леви-Строса, М. Фуко, Р. Барта, Ж. Лакана. В нашей стране этот подход был глубоко осмыслен и теоретически проработан учеными тартуско-московской семиотической школы: Ю.М. Лотманом, В.В. Ивановым, Б.А. Успенским, А.М. Пятигорским, В.Н. Топоровым. В качестве основной единицы культуры в данной концепции **текст** рассматривается как некая последовательность знаков, организо-

ванная в соответствии с нормами используемого языка и передающая некоторое сообщение, а культурное творчество — прежде всего как символическое творчество.

Ю.М. Лотман, признанный глава тартуско-московской школы определил культуру как семиосферу, подчеркнув этим значимость семиотического измерения культурного пространства. «Подобное наименование оправданно, — пишет Лотман, — поскольку, подобно биосфере, являющейся, с одной стороны, совокупностью и органическим единством живого вещества, по определению введшего это понятие академика В.И. Вернадского, а с другой стороны, условием продолжения существования жизни, семиосфера — и результат, и условие развития культуры» [13, с. 165–166]. Как и биосфера, семиосфера имеет определенное строение. Основными признаками семиосферы, характеризующими ее структуру, Лотман называл **отграниченность, неравномерность и целостность**. Первое предполагает наличие границ, оформляющих индивидуальность и однородность культуры. За этими границами — инокультурное окружение, с которым строятся те или иные отношения. Граница активизирует модус открытости/закрытости и интенсифицирует все семиотические процессы. Неравномерность (внутреннее разнообразие семиосферы) проявляется в неоднородности (гетерогенность и гетерофункциональность языков) и асимметричности (центр — периферия) семиосферы. Целостность предполагает тесную связь разных элементов между собой и определенный изоморфизм по отношению к целому. «Центр семиосферы образуют наиболее развитые и структурно организованные языки. В первую очередь это естественный язык данной культуры... наряду со структурно организованными языками в пространстве семиосферы теснятся частные языки, способные обслуживать лишь отдельные функции культуры и языкоподобные полуоформленные образования, которые могут быть носителями семиозиса, если их включают в семиотический контекст» [13, с. 170].

Структурализм способствовал распространению понимания того, что в качестве текста могут рассматриваться не только высказывания на естественных языках, но и любое явление культуры как знаковое образование, участвующее в коммуникации. Все артефакты культуры (материальные, интеллектуальные, художественные), а также технологии деятельности, поведенческие акты обладают семиотическим модусом, будучи носителями информации о культуре и обществе их создавших. В последнем случае артефакты культуры выступают в качестве знаков и рассматриваются исследователями как культурные тексты. Множество текстов той или иной культуры образуют **метатекст**, воплощающий наиболее значимое содержание культуры, элементы и структуру ее образа мира, социокультурные коды. «На метауровне создается картина семиотической унификации, а на уровне описываемой им семиотической «реальности» кипит разнообразие тенденций. Если карта верхнего слоя закрашена в одинаковый ровный цвет, то нижнего — пестрит красками и множеством пересекающихся границ» [13, с. 173].

Этот метауровень анализировал Ю.М. Лотман в работе 1969 г. [14], где он ввел и обосновал понятие **текста культуры** как некоего текста-конструкта, который представляет «инвариант всех текстов, принадлежащих данному культурному типу», а сами эти тексты (абсолютно разнообразного содержания, отличные друг от друга по структуре внутренней организации, как, например, тексты сакрального значения и своды юридических

норм) выступают в качестве его реализации в знаковых структурах разного типа. По мнению Лотмана, такой «текст культуры представляет собой наиболее абстрактную модель действительности с позиций данной культуры. Поэтому его можно определить как *картину мира* данной культуры» [14, с. 392]. В другой работе для характеристики функции текста культуры по отношению к множеству иных текстов данной культуры Лотман использует понятие метатекста. Если «культура рассматривается как совокупность текстов, тогда функция текста культуры будет выступать по отношению к текстам как своего рода **метатекст**» [16, с. 135]. В ряде работ Лотману удалось последовательно разработать концепт текста культуры (метатекста), проанализировать его структуру, функции, процессы порождения и восприятия, формы существования. В структуралистском дискурсе по отношению к этому феномену укоренилось понятие гипертекста. Нам представляется более точным и удобным в употреблении понятие метатекст, которым мы и будем пользоваться в дальнейшем.

Мы разделяем базовые положения концепции Ю.М. Лотмана, получившие распространение в семиотическом дискурсе тартуско-московской школы. Во-первых, это касается самого понимания **текста** как особым образом организованного смыслового и знакового образования, обладающего внутренним единством и семантической целостностью, существующего как пересечение точек зрения создателя текста и аудитории.

Во-вторых, это связано с пониманием наиболее существенных **функций текста**. «Функция текста, — пишет Лотман, — определяется как его социальная роль, способность обслуживать определенные потребности создающего текст коллектива. Таким образом, функция текста культуры — взаимное отношение системы, ее реализации и адресата — адресанта текста» [16, с. 136]. В разных работах Лотман называл в качестве наиболее существенных три функции текста: *информационную* (способность хранения и передачи константной информации — направлена на сохранение культурного ядра, что позволяет обеспечивать стабильность в развитии культуры, поддержание устойчивой идентичности); *творческую* (способность порождения новых смыслов — обеспечивает инновационную составляющую культурного развития, позволяет усилить его адаптивный потенциал) и *функцию памяти* (конденсация культурной памяти, в том числе памяти о своих предшествующих контекстах).

В-третьих, мы принимаем лотмановскую трактовку природы и внутренней организации текста, в соответствии с которой основными признаками текста являются **выраженность, ограниченность и структурность** [15].

Первый критерий акцентирует знаковую природу текста. Способность текста выражать смысл базируется на использовании тех или иных знаков (языков), посредством которых и формулируется сообщение. Однако если использовать предложенную Ф. де Соссюром антиномию языка и речи, то текст, конечно, принадлежит области речи. Текст богаче языка, в нем могут взаимодействовать разные языки, разная система кодировок.

Ограниченность текста — также важнейшее условие его осмысленности, возможности формулировать сообщение, отделив его от других сообщений и иных знаковых и незнаковых образований. Текст — целостное образование, обладающее внутренним единством «ограниченное» от окружения (контекста). «Понятие границы по-разному манифестируется в текстах различного типа: это начало и конец текстов со структурой, разверты-

ваемой во времени, рама в живописи, рампа в театре. Отграниченность конструктивного (художественного) пространства от неконструктивного становится основным средством языка скульптуры и архитектуры» [15, с. 61].

Последний критерий — структурность — характеризует внутреннюю организацию текста, который является не простой последовательностью знаков, а особым пространством, существующим по своим законам.

Метатекст, как и любой текст, в полной мере обладает всеми этими признаками, кроме того, в его структуре Лотман выделил два вида подтекстов. Первый характеризует космологическую, географическую, социальную и прочие структуры мира, второй — место, положение и деятельность человека в окружающем его мире. Тексты первого вида отличает неподвижность, статичность, они воспроизводят пространственную, социальную, религиозную, этическую конструкцию мира, аксиологическую иерархию: верх — низ, правое — левое, концентрическое — эксцентрическое, постороннее — потустороннее, инклюзивное — эксклюзивное. Второй вид текстов динамичен, он описывает движение некоего субъекта внутри континиума, отличается сюжетностью. Таким образом, структура метатекста такова, что она позволяет запечатлеть как «ставшее», так и «становящееся» в культуре.

Наконец, нельзя не согласиться с Лотманом в том, что «наиболее «горячими» точками семиобразовательных процессов являются **границы** семиосферы. Понятие границы двусмысленно. С одной стороны, она разделяет, с другой — соединяет... Граница — механизм перевода текстов чужой семиотики на язык «нашей», место трансформации «внешнего» во «внутреннее», это фильтрующая мембрана, которая трансформирует чужие тексты настолько, чтобы они вписывались во внутреннюю семиотику семиосферы, оставаясь, однако, инородными» [13, с. 183]. Наряду с желанием понять «чужую», соседнюю культуру неизбежно возникает потребность зафиксировать, утвердить «свою». Именно на границах — пространственных и временных — возникают зоны повышенной семиотичности, происходит своеобразная «борьба символов». Граница — один из основных механизмов формирования целостности семиосферы и семиотической индивидуальности культуры.

Совокупность этих принципов последовательно и плодотворно была применена в исследовании феномена Петербурга, его места в русской культуре, его социокультурной специфики. В российском социогуманитарном дискурсе последних десятилетий получил широкое распространение концепт петербургского текста (далее — ПТ). Он был актуализирован в контексте обсуждения семиотического модуса культуры участниками тартуско-московской школы [17] и позже подробно проанализирован В. Н. Топоровым [24]. Сегодня феномен ПТ активно обсуждается не только в литературоведении и культурологии, он стал достоянием широкой общественности, ему посвящаются конференции, фестивали¹. ПТ рассматривается как явление, позволяющее уловить самобытность и неповторимость петер-

¹ Так, в октябре 2009 года прошел фестиваль «Петербургский текст сегодня», включавший концерты, выставки, спектакли, конференции, экскурсии и т. д. См.: <http://peterburg2.ru/events/32444.html>, а также сайт «Петербургский текст русской литературы. Поэтические тексты: мотивы и темы» (<http://novruslit.ru/spb/>).

бургской культурной ситуации. «Как и всякий другой город, Петербург имеет свой «язык»... и может быть понят как своего рода гетерогенный текст, которому приписывается некий общий смысл и на основании которого может быть реконструирована определенная система знаков, реализуемая в тексте... Но уникален в русской истории Петербург тем, что ему в соответствие поставлен особый «петербургский текст», точнее, некий синтетический свертхтекст, с которым связываются высшие смыслы и цели. Только через этот текст Петербург совершает прорыв в сферу символического и провиденциального» [24].

Петербургский текст, в трактовке Топорова, — это не просто тексты о Петербурге, это некоторое символическое и мифопоэтическое образование, обладающее монолитным смысловым содержанием, которое запечатлено во многих его «субстратных» элементах. Его творцы — не обязательно петербургские авторы, его создавала вся Россия. В.Н. Топоров определил ПТ не только символически, но и эмпирически через указание круга литературных текстов. Начало ПТ было положено на рубеже 20–30-х гг. XIX в. Пушкиным, подхвачено Гоголем, дальше — Достоевским, Григорьевым, Крестовским, поэтами-символистами и, наконец, в 10–20-е гг. XX в. А. Ахматовой и О. Мандельштамом. Обращаясь прежде всего к литературным текстам, Топоров отмечает и важную роль в создании ПТ и изобразительного искусства, например творчества мирискусников, а также исследователей образа Петербурга, таких, как Е.П. Иванов и Н.П. Андциферов.

Наряду с конкретными текстами русской литературы, которые выступают как субстратные по отношению к петербургскому тексту, Топоров указывает и субстратные элементы другого типа: природные, исторические, культурные. Причем «состав и характер этих элементов определяется и контролируется двойко — реальным присутствием соответствующих особенностей Петербурга и принципами отбора. Ни одна из этих инстанций не обладает абсолютной суверенностью» [24]. Климатические, метеорологические, ландшафтные аспекты описания Петербурга являются неотъемлемой частью ПТ, так же как и «эксцентричность», «крайность» положения Петербурга. В качестве субстратных элементов ПТ включает особенности материально-культурной сферы (планировка, застройка, дома, улицы). «Особое значение для Петербургского текста имеет субстрат духовно-культурной сферы — мифы и предания, дивинации и пророчества, литературные произведения и памятники искусств, философские, социальные и религиозные идеи, фигуры петербургского периода русской истории и литературные персонажи, все варианты спиритуализации и очеловечивания города» [24].

При этом поражает смысловая монолитность, даже единообразие в характеристике Петербурга, выбор элементов, акцентов, сюжетов и даже языка описания в текстах разных авторов — собственно это и позволяет говорить о ПТ как о метатексте. Это единство не может быть сведено только к климатическим, топографическим, пейзажно-ландшафтным, этнокультурным и другим характеристикам города — в таком случае можно было бы говорить и о Московском, Тверском, Ярославском, Новгородском текстах. Однако, по твердой уверенности самого Топорова и многих его сторонников и последователей, сходство в описании Москвы у разных авторов — от Карамзина до Андрея Белого — все же не создает особого «московского текста» русской литературы. «Тайный нерв» ПТ, по определению В.Н. То-

порова, в его «семантической связности», которая «определяется не столько единым объектом описания, сколько монолитностью (единство и цельность) максимальной смысловой установки (идеи) — путь к нравственному спасению, к духовному возрождению в условиях, когда жизнь гибнет в царстве смерти, а ложь и зло торжествуют над истиной и добром. Именно это единство устремления к высшей и наиболее сложно достигаемой в этих обстоятельствах цели определяет в значительной степени единый принцип отбора «субстратных» элементов, включаемых в петербургский текст» [24].

Важной проблемой в данном контексте является осмысление взаимоотношений между текстом и городом. Реалии города, его истории сыграли роль субстратных элементов в сложении ПТ, но невозможно отрицать и обратное влияние. Текст заставлял по-новому видеть город, расставлял новые акценты. Топоров по этому поводу заметил: «...начиная с Достоевского мы научились по-новому видеть Петербург и замечать то, чего раньше не видели (подобно, согласно Уайльду, лондонцам, заметившим лондонские туманы после картин Тёрнера)» [24]. Ю.М. Лотман обострил проблему, обозначив противостояние: «Борьба между Петербургом-художественным текстом и Петербургом-метаязыком наполняет всю семиотическую историю города» [13, с. 294].

Не вызывает сомнения специфическая «сверхсемантичность», знаковая перенасыщенность и ПТ, и самого Петербурга. Город рождался как символ. Семантический модус его основания был не менее, если не более, значимым, чем практический. Он был построен в таком месте, где в принципе жизнь не очень возможна, — и этот пафос преодоления смерти, борьбы за жизнь сохранился навсегда, — и этот пафос актуализировался в судьбе Петербурга. Петербург по замыслу его основателя должен был стать «другим» городом, нежели Москва и иные русские города; он всегда был своеобразным вызовом Москве, был и русским «окном в Европу» и парадной вывеской для Европы, этаким «русским европейцем» или «европейским русским». «В то столетие, когда складывался петербургский текст, другого такого города в России не было» [24, с. 364]. На эту тему написаны многие тома книг, такого рода дискурс сам по себе стал неотъемлемой и значимой частью русской культуры.

Столь объемная отсылка к работе В.Н. Топорова о петербургском тексте представляется необходимой как преамбула к разговору о калининградской ситуации. Понимая огромное различие Санкт-Петербурга и Калининграда как социокультурных феноменов, несопоставимость их места и роли в русской культуре и учитывая слишком короткую для исследований историю российского Калининграда, мы все-таки рискуем провести некоторые аналогии и поставить вопрос о возможном сложении специфического Калининградского текста (в дальнейшем — КТ). Этот феномен находится в процессе становления, не все его особенности вполне структурировались, однако они есть, их можно анализировать. Кроме того, обнаруживаются определенные параллели с ПТ. Среди них, во-первых, специфическая историко-культурная ситуация, которая делает Калининград городом, который не похож ни на какой другой: 700-летняя немецкая история Кёнигсберга сложно и противоречиво вплетается в 60-летнюю историю российского Калининграда. Сегодня в России нет другого такого города, как Калининград. Во-вторых, ярко выраженная «эксцентричность» Калининграда. Это тоже город, стоящий «на краю», «на границе». Точнее, даже не «на

границе», а «за границей», «на острове», в отрыве от «материка» — основной территории. В-третьих, это присущая калининградской ситуации повышенная семиотичность.

Калининградская область была создана на территории бывшей Восточной Пруссии в 1946 г., когда появились гражданские органы власти, позже Кёнигсберг был переименован в Калининград и началось заселение ее сельских районов. В 1947 г. был принят так называемый «Сталинский план развития Калининградской области», началось строительство мирной жизни под неусыпным идеологическим контролем. В течение десяти послевоенных лет «произошел перелом в истории бывшей Восточной Пруссии, сопровождавшийся полной сменой населения края, изменением складывавшихся веками способов и направлений хозяйственной деятельности, форм общественно-политической жизни, преобразованием рукотворного ландшафта и “преодолением” доставшегося новоселам историко-культурного наследия прежних жителей края» [10, с. 3].

Пресс идеологического давления в Калининградской области, вероятно, был на порядок ощутимее, чем в любом другом регионе СССР. В недавно изданной книге Ю.В. Костяшова [10] представлен богатейший архивный материал, наглядно демонстрирующий попытку создания идеологического конструкта, с помощью которого через СМИ, лекционную и своеобразную «монументальную» пропаганду можно было бы сформировать у жителей области определенную «единственно верную» картину мира. Последовательно утверждалась мысль о мирных славянских предках в Юго-Восточной Прибалтике, о нагрянувших с запада «подлых захватчиках немецких псах-рыцарях», о Пруссии как о «логове фашистского зверя», «заклятым враге всего свободолобивого человечества». Кёнигсберг назывался не иначе как «центр самого реакционного в мире юнкерского пруссачества», где «вынашивались чело́веконенавистнические теории и захватнические планы», «мрачный город-крепость», «осиное гнездо фашизма», «мрачнейшая цитадель фашистской реакции» [10, с. 7–12].

Можно ли эту активно тиражированную информацию рассматривать в качестве истока КТ? Сегодня трудно оценить, насколько пропаганда оказалась эффективной в 50–60-е гг. XIX в. Судя по тому, как быстро исчезли из оборота настойчиво внедрявшиеся штампы и формулировки, они не проникли в толщу массового сознания и остались достоянием пропаганды. С падением идеологии рухнули и все ее «изобретения». Калининградский текст, о котором мы собираемся говорить, имеет иное происхождение и содержание. Во всяком случае, никаких отголосков приведенных выше клише и стереотипов в нем не обнаруживается.

Активное формирование КТ начинается в постперестроечное время параллельно со сложением калининградской региональной субкультуры [2], но его истоки обнаруживаются уже в 60-е гг. Один из них — это стихотворение Иосифа Бродского «Einem alten architekten in Rom» [4, с. 79–82], написанное в 1964 г. после посещения Калининграда и Балтийска. В начале 1990-х гг., когда произведения Бродского появились в российских изданиях, это стихотворение было напечатано в первом номере нового художественно-публицистического журнала калининградской писательской организации «Запад России» и стало достоянием читающего Калининграда. Образ города, созданный поэтом, его символы, даже отдельные словесные формулировки позже «проросли» в поэзии калининградских авторов.

В коляску, если только тень
действительно способна сесть в коляску
(особенно в такой дождливый день),
и если призрак переносит тряску,
и если лошадь упряжи не рвет, -
в коляску, под зонтом, без верха,
мы взгромоздимся молча и вперед
покатим по кварталам Кёнигсберга.

Понятно, что речь идет о символическом путешествии: «в коляске» — век XVIII? XIX? — по «кварталам Кёнигсберга», но среди руин и развалин — последствий страшной войны. «Тень», «призрак» — тоже отсылают к прошлому, ушедшему, но вечен «дождливый день», столь знакомый любому жителю Калининграда:

Дождь щиплет камни, листья, край волны.
Дразня язык, бормочет речка смутно,
чья рыбки, навсегда оглушены,
с перил моста взирают вниз, как будто
заброшены сюда взрывной волной...
Деревья что-то шепчут по-немецки.

«Бормочет речка смутно», а «деревья что-то шепчут по-немецки» — наследие чужой культуры, говорившей на другом языке. Украшения моста — знаки исчезнувшей культуры, рыбки, оглушенные «взрывной волной», напоминают о страшных событиях, ставших причиной тех больших перемен, которые произошли здесь, в бывшем городе Канта.

Поэту удивительно точно удалось запечатлеть образ Калининграда 1960-х гг., еще не оправившегося после войны. Жителям Калининграда такой город хорошо знаком по многочисленным послевоенным фотографиям.

Пир... пир бомбардировщиков утих.
С порталов март смывает хлопья саж

— кто из калининградцев не знает о бомбардировке Кёнигсберга англо-американской авиацией в августе 1944-го — бомбардировке, превратившей город в руины?

Отбрось кирпич, отбрось цемент, гранит,
разбитый в прах — и кем! — винтом крылатым...

О войне не дают забыть руины и развалины, она напоминает о себе постоянно, повсюду:

И, наклонясь, как в зеркало, с холмов
Развалины глядят в окно вагона...

Атланты, нимфы, голубки, голубки,
аканты, нимбы, купидоны, львы
смущенно прячут за спиной обрубки.

Под этими руинами погребена чужая культура, чужое счастье, слезы — жизнь:

И если здесь поковырять (по мне,
разбитый дом, как сеновал в иголках),
то можно счастье отыскать вполне
под четвертичной пеленой осколков.

Образ Кёнигсберга запечатлен в руинах, остатках скульптур, он живет в памяти тех, кто был с ним знаком, кто его видел, будь это человек или даже неразумная птица:

Чик, чик-чирик, чик-чик — посмотришь вверх
и в силу грусти, а верней, привычки
увидишь в тонких прутьях Кёнигсберг.

А на земле на фоне руин рождается другая жизнь, ее не остановить:

Клен выпускает первый клейкий лист.
В соборе слышен пилорамы свист.
И кашляют грачи в пустынном парке.

Новая культура, пусть пока робко, еще теряясь в руинах, заявляет о себе, утверждая свои символы:

Дождь моросит. Не разжимая уст,
среди равнин, припорошенных щебнем,
среди руин больших на скромный бюст
Суворова ты смотришь со смущеньем.

И хотя жизнь не остановить, она здесь приобретает какое-то другое измерение. Само место вызывает ощущение присутствия рядом чего-то призрачного, но очень волнующего, вызывающего сильные, хотя и противоречивые чувства:

И зреньем наделяет тут судьба
все то, что недоступно глазу.
И жизнь бушует с двух сторон стены,
лишенная лица и черт гранита;
глядит вперед, поскольку нет спины.
Хотя теней в кустах битком набито.

Чужую жизнь, тени чужого прошлого здесь невозможно ни отбросить, ни полностью принять. Смотреть только вперед, «поскольку нет спины», нет собственного прошлого здесь, психологически некомфортно, противостоит естественно для человека. Поэт рискует дать совет, как можно выжить в этом странном апокалиптическом пейзаже:

И пусть теперь меж чувств твоих провал
начнет зиять. И пусть за грустью томной
бушует страх и, скажем, злобный вал.
Спасти сердца и стены в век атомный,
когда скала и та дрожит как жердь,
возможно лишь скрепив их той же силой
и связью той, какой грозит им смерть.
И вздрогнешь ты, расслышав возглас: «Милый!»

Завершается стихотворение почти катарсически, когда коляска оказывается где-то на побережье, в дюнах, где море смягчает боль, дает отдохновение, вселяет надежду:

...Подков
не слышен стук... Петля там, в руинах,
коляска катит меж пустых холмов...
Съезжает с них куда-то вниз...
Шуршат кусты в засаде...

И море, гребни чьи несут черты
того пейзажа, что остался сзади,
бежит навстречу и, как будто весть,
благую весть — сюда к земной границе —
влечет валы...

В этом стихотворении И. Бродского, написанном в 1964 году, намечены содержательные контуры будущего КТ, обозначены его основные элементы. Ландшафтно-климатические: дождь, туман, ветер, волна, песок, дюны. Историко-культурные: война, разруха, бомбардировки, взрывы, руины, развалины — разрушенная цивилизация, погребенная под руинами, но живущая в памяти, и новая культура, которая пока робко обозначает свое присутствие. Между ними складывается непростое взаимодействие: и борьба, и противостояние, и удивление, и интерес («юный археолог черепки ссыпает в кашпошон пятнистой куртки»), и сочувствие, и восхищение. Важно, что помимо фиксации природно-климатических, культурно-исторических элементов калининградского образа мира поэту удалось уловить и запечатлеть сложный противоречивый эмоциональный фон, царивший в послевоенном Кёнигсберге-Калининграде, хорошо знакомый нам по воспоминаниям первых переселенцев [5]. Бродским была задана тональность, отражающая особенности эмоционально-ценностного переживания и осмысления специфической калининградской ситуации.

Примечательно, что у истоков ПТ стоял гений Пушкина, у КТ — другой гений — И. Бродский. Прозорливость, провидческий дар гениальных творцов, позволявший увидеть то, что скрыто от глаз других людей, сделать это явным, очевидным и значимым для всех, многократно отмечалась разными исследователями [1, с. 6]. Как тут не вспомнить определение гения, данное И. Кантом, великим кёнигсбержцем, который хоть и не упоминается, но незримо присутствует в стихотворении Бродского. Кант писал, что гений «есть талант создавать то, для чего не может быть дано никакого определенного правила... следовательно, оригинальность должна быть первым свойством гения... его произведения должны в то же время быть образцами, т.е. показательными... стало быть, другим должны служить для подражания, т.е. мерилom или правилом оценки» [9, с. 238]. Гений обладает способностью проникать в самую суть явлений, до поры до времени скрытую от других, и фиксировать ее в эстетически значимой форме, создавая тем самым образец для подражания.

КТ обладает целостным содержанием, запечатленным в литературных памятниках, произведениях изобразительного искусства, политических лозунгах и слоганах, рекламных роликах, музейных экспозициях. Он представлен как в дискурсах специализированной культуры, так и в вербальных и поведенческих структурах повседневного, обыденного уровня культуры. КТ активно складывается параллельно с формированием калининградской региональной субкультуры в последние два десятилетия. В отличие от петербургского текста, который существует уже два столетия, КТ находится в процессе становления, однако уже хорошо видны его контуры и существенные элементы. Представим наиболее значимые из них.

Основной характеристикой «Калининградского текста» является его ярко выраженная **антиномичность**. Своеобразным его стержнем стало постоянно происходящее сравнение/противопоставление/соединение старого/нового, немецкого/русского, довоенного/послевоенного, чужого/свое-

го. Между ними сохраняется и скрытое противостояние/соперничество, но и стремление прикоснуться к прошлому, гордость за его древность, историческую значимость, желание почувствовать это «своим».

Важнейший элемент КТ, его неизменный маркер — память о Второй мировой **войне** как причине самого существования Калининградской области и всех ее особенностей. С одной стороны, победа над сильным врагом, победа, повлекшая гибель десятков тысяч людей: практически в каждом населенном пункте области есть воинский мемориал с внушительным списком погибших. «Земля, политая кровью наших дедов и отцов», воспринимается как заслуженная награда за их героизм и жертвенность. С другой стороны, о войне напоминают руины и развалины, которых до сих пор еще немало в области, — для многих калининградцев это пейзаж, фон места, где прошло их детство. Военная тематика в том или ином виде по-прежнему часто представлена в творчестве калининградских писателей [3], в музейных экспозициях.

Земля без прошлого? Как жить без прошлого, «без спины», по выражению Бродского? Попытка властей сделать вид, что «от Адама до Потсдама» на этой земле ничего не было, что настоящая история началась лишь в 1945 г., была обречена на провал. История была, прошлое было, но это было *чужое* прошлое. Как строить с ним отношения? Наверное, могло быть несколько путей:

1. Можно было попытаться максимально стереть память о нем, полностью уничтожив остатки чужой культуры. В этом направлении был проделан определенный путь, но возникали неразрешимые противоречия. Во-первых, уничтожить все — неразумно и затратно, а во-вторых, о военном прошлом напоминают сотни тысяч советских солдат, погибших за эту землю, о которых забыть нельзя.

2. Можно попытаться узнать чужое прошлое, изучить его, сделать, если не своим, то хотя бы понятным — по этому пути пошли многие калининградские краеведы, историки, поэты, писатели, художники. Появились сотни книг о Кёнигсберге, подготовлены музейные экспозиции, разработаны туристические экскурсии, сняты фильмы. Таким образом чужая история входила в нашу, становилась ее частью. Это вызывало зачастую неодобрение, критику, обвинения в попытке регерманизации области.

3. Можно попытаться найти в этом чужом прошлом нечто свое — это вызвало активный поиск российского присутствия в истории Восточной Пруссии и Кёнигсберга [11]. Этим занимались и профессиональные историки, и краеведы, и музейщики. В экспозиции «История Восточной Пруссии» в Калининградском историко-художественном музее на одном планшете расположены портреты герцога Альбрехта Бранденбургского и великого князя московского Василия III, подписавших первый союзный договор между Россией и Восточной Пруссией. Рядом представлены факты о пребывании Петра I в Кёнигсберге, о Великом посольстве, Семилетней войне, о русских губернаторах Восточной Пруссии, о кёнигсбержцах, присягающих на верность Екатерине II, о Тильзитском мире, встрече Александра I, Наполеона и Фридриха Вильгельма III в присутствии королевы Луизы — все это маркеры на пути осмысления прошлого этой земли. Память о россиянах, бывавших, даже короткое время, на территории Восточной Пруссии, была увековечена монументами, мемориальными досками: памятник В. Высоцкому в Калининграде, мемориальная доска И. Бродскому в Бал-

тийске, школьный музей Н. Гумилева в поселке Победино Калининградской области. «Были здесь» — для регионального сознания это представляется значимым.

«Свое чужое». Активное продвижение по второму и третьему пути привело к сложению специфической ситуации, когда довоенное прошлое постепенно «срасталось» с послевоенным российским настоящим. Какая-то часть прошлого (отобранная кем? по какому принципу?) продолжала жить в настоящем в каких-то объектах, знаках, образах, рассказах, мифах. С одной стороны, есть граница, за которой остался Кёнигсберг:

Вглядись! Но в суть, а не поверх...
Смотри внимательней и строже.
Был город-крепость. Был. И что же?
Его Солдат в три дня поверг.
Земля одна, и Прегель тот же,
Но здесь уже не Кёнигсберг.
И новый город воспарит [18].

Но при этом, как писал известный российский писатель С. Снегов, живший в Калининграде, есть что-то, что не дает забыть о чужом прошлом:

Здесь камни вопиют. Кричащий камень
Обхватывает землю, как руками,
Обломками колонн... [22, с. 58].

Для многих калининградцев земля, на которой они живут, стала родной и единственной, особенно, наверное, для тех, кто представляет второе и третье поколение людей, родившихся в Калининграде.

Я к тебе приросла, прилипла,
как к полдню июльскому — липа...
как повилика к подолу березы,
как липнут руки к железу — в морозы,
оставляя рубцы на коже.
Да разве такое быть может?
Живу, четверть века чужую землю любя,
до дрожи, до отречения от себя,
до последней смертной разлуки... [21, с. 42].

«Свое» и «чужое» сплетаются в какое-то фантастическое единство. Парадокс состоял в том, что большая часть чужой культуры оказалась разрушенной, землю покинули ее прежние обитатели, нигде не звучит немецкая речь, но при этом прошлое — в том виде, в котором мы его поняли, придумали, вообразили — в каком-то призрачном, фантомном виде продолжает параллельное с нашей реальностью существование. «Тень», «фантом», «призрак» — эти понятия прочно вошли в литературный лексикон и составили один из смысловых «кирпичиков» КТ.

Город-призрак. Эта идея, озвученная Бродским, проходит красной нитью в калининградской поэзии и прозе, изобразительном искусстве, достигая своеобразного апогея в проекте Музея «Фридландские ворота» «Виртуальная прогулка по Кёнигсбергу». Зритель, находящийся в проеме реальных Фридландских ворот (по сути — на улице старого города), видит проекции зданий, улиц Кёнигсберга, разворачивающихся в натуральную величину на экране. Звон проходящих мимо трамваев, цокот конских копыт, другие звуки города дополняют впечатление, делая его предельно осязаемым.

Но жив еще готический мотив
кирпичных зданий шпилей и мостов
и город-призрак проявляется как будто
давно был сделан снимок, но готов
лишь нынче оказался... [23, с. 77].

Известный калининградский писатель В.Н. Зорин, проживший в Калининграде более четверти века, так описывал Калининград 1976 г.: «Было три(!) города: силикатно-барачный и гарнизонный; остаточно-руинный, а кое-где прошловеково-нарядный, даже величественный; и тот город, которого не было. Вернее, не стало после двух ковровых бомбежек Кёнигсберга англичанами... Но этот город существовал — полупризрачно, но существовал! И демонстрировал он себя... остатками лепных барельефов на старых фронтонах, шпилями кирх... глыбой кафедрала (могила Канта как бы вне времени и событий), клинкерными тротуарами кое-где, чугунными гидрантами с латинскими литерами...» [7, с. 178]. Таким образом, старый Кёнигсберг обрел новую жизнь. В конце концов, «призрак» — тоже форма существования. Он появляется на фотографиях, живописных полотнах (например, у калининградских живописцев Б. Булгакова, В. Рябинина), он описан во многих литературных текстах. «Обломки Кёнигсберга плавают в теле Калининграда, иногда сросшиеся с ним, а иногда чуждые, как осколок в теле солдата. Память прежней судьбы города остается, словно фантомные боли ампутированной ноги. Иначе как объяснить, почему Кёнигсберг, прекративший физическое существование и пребывающий только лишь в символической форме, в памяти... почему он витает и никуда не собирается исчезать? Он остался городом-призраком, тенью отца Гамлета...» [20, с. 44].

Да, порт, Да, краны. Да, суда...
Ты ими жив. Ты славен ими!
Калининград, но деть куда
Тобой оставленное имя?
В нем слишком древнее родство —
Жестоко, сумрачно, печально...
Я вновь расслышала его
В твоём сегодняшнем звучанье [12, с. 84].

Двуязычие: два города в одном. Калининград, существующий реально, является как бы представителем Кёнигсберга, существующего в культурной памяти. Это делает Калининград особым городом, он вынужден жить в двух измерениях, говорить на двух языках: «Ты двуязычен, город мой — давай поговорим на русском» [12, с. 84]. Эта тема прозвучала уже у Бродского: «Дразня язык, бормочет речка смутно, ... деревья что-то шепчут по-немецки» [4, с. 79]. Ему вторит молодой калининградский поэт:

Здесь сосны шепчутся почти на эсперанто —
Так много слышали они чужих наречий —
Такой здесь город — и не раз тебе приснится
ПолуРоссия, полузаграница [23, с. 76].

Символические фигуры. Это тема, требующая специального разговора. Ограничимся здесь лишь постановкой вопроса. Среди наиболее значимых фигур из прошлого, прижившихся в массовом сознании — Кант и Гофман. Кант как символ Кёнигсберга, «философ, не от мира сего, писал умные книги, очень трудные для понимания», «красиво сказал о звездном небе и моральном законе», «его могила чудом уцелела во время войны, а

после нее, возможно, благодаря ей не был взорван Собор», кроме того он «никуда не выезжал за пределы Кёнигсберга», «никогда не был женат», «по его прогулкам горожане могли проверять часы» и т.д. В Калининграде много лет существует Кантовское общество, издается «Кантовский сборник», проводятся конференции, посвященные исследованию его творчества, имя Канта получил в 2005 г. Калининградский госуниверситет. Поистине судьбоносная фигура для города — времен связующая нить. К могиле И. Канта едут все новобрачные, и его слова о звездном небе знает каждый калининградский школьник и студент: «У нас жил Кант, нас не оставит гордость» [8, с. 18].

Здесь Кант ходил. Здесь трость его стучала.
Здесь в вычурной крылатке, в парике,
Он озирает шумящие причалы,
Дома и парусники на реке [22, с. 57].

Несколько уступает Канту в популярности Э. Гофман — тоже странная фигура, под стать городу, в котором он родился и вырос. В течение пяти лет в Историко-художественном музее проводились выставки, посвященные творчеству Гофмана, сложилась своеобразная гофманиана, в создании которой участвовало множество калининградских художников. Фантастические образы произведений Гофмана «прописались» в калининградской живописи и поэзии.

С Кёнигсбергом связано много тайн — еще одна линия в калининградском тексте. Среди важнейших из них, с которыми знакомят приезжих, — рассказы о подземном городе, затопленных заводах, загадочных подземных дорогах и замурованных складах, о каких-то несметных сокровищах, конечно же, о хранящейся где-то Янтарной комнате — несть им числа, множество их вариантов представлено в разного рода книгах и книжицах.

Географические и геополитические особенности фиксируются в мифологеме **острова**. Оторванность от материка, отъединенность, удаленность, отдельность. Реакцией на этот прочно укорененный в массовом сознании образ был слоган последней предвыборной кампании: «Мы — не островок России, мы — Единая Россия!» Причем в этом образе острова в большинстве контекстов нет никакого эсхатологизма, поскольку это все-таки не необитаемый остров в океане, а «остров» русской культуры в центре Европы.

Природно-культурный синтез. Можно наметить несколько наиболее ярко выявившихся направлений дискурса:

- **Климатически-метеорологическое** (дождь, туман, ветры, брызги волн — некая водно-воздушная стихия). Первые ноты в этой теме тоже прозвучали у Бродского: «Дождь щиплет камни, листья, край волны...»

Такая вот метаморфоза:
На протяжении пути
По всей стране трещат морозы,
В Калининграде льют дожди.
Привет тебе, мой край дождливый!
В ответ мне брызги на стекло.
Попутчик, прежде молчаливый,
Ожил, почувствовав тепло.
— У вас, видать, на дождик мода,
все льет, без устали, что зря.
Какая странная погода
Для середины января [19].

В наивных строках юной поэтессы отлита открытая ею «формула» Калининграда:

У нас жил Кант, нас не оставит гордость,
А в моде — сумрак, свежесть и промозглость
И чистота — который месяц дождь [8, с. 18].

• **Ландшафтное** – природный и культурный ландшафт (коса, пески, дюны, море, сосны, дороги с липовыми аллеями, мостовые, готические шпили и красные черепичные крыши).

• **Янтарь** – как бренд, главная природная и культурная достопримечательность края (самые богатые залежи янтаря – 90 % мировых запасов). Янтарным в области становится все и вся: от певческого конкурса «Янтарный соловей» до «Янтарной перчатки» (соревнование по боксу!)

Своеобразным косвенным подтверждением существования КТ, кратким конспектом его основного содержания может выступить анимационный ролик о Калининграде, транслируемый по местному телеканалу. В нем перечислены и изображены основные символы, дорогие сердцу калининградца: Куршская коса, протянувшаяся на сто километров, «поющие» пески, «танцующий» лес, янтарные инклюзы (с комарами, которым миллионы лет). Сообщается о том, что «раньше город назывался Кёнигсберг, в нем жил философ Кант – мудрец, известный во всем мире». Все это сопровождается характерным видеорядом: море, коса, дюны, пески, сосны, янтарь, Кафедральный собор, абсолютно узнаваемая фигура Канта, песочные часы (отсылка к XVIII в.?) И наконец, на фоне карты России, на которой Калининградская область представлена как остров, находящийся в некотором отдалении от основного материка, звучит заключительная сентенция: «Калининградская область с остальной Россией даже не граничит. Границы разные, а страна одна!»

В данной работе мы ограничиваемся постановкой вопроса о существовании КТ и анализом некоторых его элементов. За пределами нашего внимания остались многие важнейшие вопросы, к которым мы надеемся обратиться в следующих публикациях.

Список литературы

1. Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма / пер. с англ. В. Николаева. М., 2001.
2. Андрейчук Н. В., Гаврилина Л. М. Социально-философское исследование региональной культуры (на примере Калининградской области) // Вестник КГУ. Вып. 2. Калининград, 2003. С. 27–37.
3. Антология калининградского рассказа. Калининград, 2006.
4. Бродский И. Холмы: большие стихотворения и поэмы. СПб., 1991.
5. Восточная Пруссия глазами советских переселенцев: первые годы Калининградской области в воспоминаниях и документах. СПб., 2002.
6. Жидков В. С., Соколов К. Б. Искусство и картина мира. СПб., 2003.
7. Зорин В. Сны о Кёнигсберге // Антология калининградского рассказа. Калининград, 2006. С. 169–181.
8. Исаева Н. Калининградский вальс // Запад России. Калининград, 1997. №3 (17). С. 17–19.
9. Кант И. Критика способности суждения. СПб., 2001.
10. Костяшов Ю. В. Секретная история Калининградской области: очерки 1945–1956 гг. Калининград, 2009.

11. Костяилов Ю., Кретинин Г. Россияне в Восточной Пруссии: в 2 ч. Калининград, 2001.
12. Ленская Т. Стихотворения // Запад России. 1997. №1 (18). С. 82–84.
13. Лотман Ю.М. Внутри мыслящих миров. Человек – текст – семиосфера – история. М., 1999.
14. Лотман Ю.М. О метаязыке типологических описаний культуры // Лотман Ю.М. Избр. ст.: в 3 т. Т. 1: Статьи по семиотике и топологии культуры. Таллин, 1992. С. 386–406.
15. Лотман Ю.М. Структура художественного текста // Лотман Ю.М. Об искусстве. СПб., 1998. С. 14–285.
16. Лотман Ю.М., Пятигорский А.М. Текст и функция // Лотман Ю.М. Избр. ст.: в 3 т. Т. 1: Статьи по семиотике и топологии культуры. Таллин, 1992. С. 133–142.
17. Семиотика города и городской культуры. Петербург: труды по знаковым системам. Тарту, 1984. Вып. 18.
18. Погоняев С. Дом (баллада) // Запад России. 1997. №1 (18). С. 78–81.
19. Погоняев С. Стихи // Параллели: литературно-художественный журнал. Калининград, 2008. №4. С. 19–20.
20. Попадин А. Местное время 20:10. Прогулки по Калининграду: практическое пособие в 4 ч. с инклюзами и отступлениями. Калининград, 2010.
21. Самусевич А. Город судьбы моей – Калининград // Запад России. 1997. №1 (18). С. 41–42.
22. Снегов С. Тут камни вопиют // Там же. С. 43–61.
23. Тозик А. Стихотворения // Там же. С. 76–77.
24. Топоров В.Н. Петербург и петербургский текст русской литературы (введение в тему) // Топоров В.Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ: Исследование в области мифопоэтического: Избранное. М., 1995. С. 259–367.
25. Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию. СПб., 1998.

Об авторе

Гаврилина Лариса Михайловна – канд. ист. наук, доц. кафедры философии РГУ им. И. Канта, gavrulina_larisa@mail.ru

About the Author

Dr. Larisa M. Gavrulina, Associate Professor, Department of Philosophy, Immanuel Kant State University of Russia, gavrulina_larisa@mail.ru

**К ЮБИЛЕЮ ФИЛОСОФСКОГО ФАКУЛЬТЕТА
САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОГО
ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА**

**ФИЛОСОФСКОМУ
ФАКУЛЬТЕТУ
САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОГО
УНИВЕРСИТЕТА 70 ЛЕТ!**

Юбилей человека — дело всегда двусмысленное. Радость по поводу того, что дожил, соединяется с грустным сознанием того, что уже столько всего позади. Юбилей организации — дело другое. Организация с возрастом часто только «наращивает мышцы» и молодеет. Мы думаем, что именно последнее относится к философскому факультету Санкт-Петербургского университета, который с умудренным опытом разумом и природным юношеским порывом устремляется от достойного прошлого через полное жизни настоящее к многообещающему будущему.

Еще при учреждении университета при Академии наук (1724) в нем по указу Петра I был предусмотрен философский факультет. С тех пор много исторических событий происходило с философами Санкт-Петербурга. С удовлетворением отметим, что и калининградские философы не остались в стороне от изучения истории философии в Санкт-Петербурге. В год юбилея факультета в Издательстве РГУ им. И. Канта опубликована монография В.С. Поповой «Спор о логике в университетской философии Санкт-Петербурга начала XX века».

В 1940 г. на основе философского отделения исторического факультета Ленинградского государственного университета создается философский факультет, где приступили к систематическому образованию философов, чему особенно способствовали такие руководители факультета, как В.П. Тугаринов (1951 — 1959) и В.П. Рожин (1960 — 1969). Затем деканами факультета были профессор В.Г. Марахов, А.А. Федосеев, Ю.В. Перов. На факультете работали авторитетные, уже известные в научном мире специалисты, профессора Л.О. Резников, Б.Г. Ананьев, А.В. Ярмоленко, В.Н. Мясичев, В.И. Свидерский, А.Г. Хар-

чев, М.И. Шахнович, А.И. Попов и их более молодые коллеги, ставшие впоследствии известными философами: И.С. Кон, В.А. Ядов, В.А. Штофф, М.А. Киссель, М.С. Каган, Б.Д. Парыгин, А.Г. Здравомыслов, М.С. Козлова, И.Н. Бродский, О.Ф. Серебрянников и др.

Период радикальной перестройки факультета наступил в 1989 г., когда был избран на демократической основе новый декан факультета – профессор Ю.Н. Солонин. Были расформированы не отвечающие духу времени кафедры и созданы соответствующие запросам дня новые: кафедра политологии, кафедра социальной философии, истории русской философии, истории и философии религии, философии науки и техники, онтологии и теории познания, философской антропологии, философии культуры и культурологии, кафедра политических институтов и прикладных политических исследований, кафедра социально-политических реформ России.

Выпускники философского факультета СПбГУ работают в высшем образовании, учреждениях культуры, занимаются политикой. Ряд выпускников работает и в вузах Калининградской области.

Важным событием в философской жизни России являются ежегодные Дни Санкт-Петербургской философии.

Международный редакционный совет и редколлегия Кантовского сборника поздравляет философский факультет Санкт-Петербургского университета с юбилеем и желает ему процветания на благо российской и мировой философии!

В этом номере журнала мы публикуем краткую информацию Д.Н. Разеева о развитии кантоведения в СПбГУ. В честь юбилея и по рекомендации философского факультета СПбГУ представлены и статьи преподавателей факультета.

Кантоведение в Санкт-Петербургском университете

Философия Канта была предметом пристального интереса профессоров Санкт-Петербургского университета с момента его основания. Наиболее известными исследователями Канта в конце XVIII – первой половине XIX в. были профессора П.Д. Лодий (1764–1829), А.И. Галич (1783–1848), А.П. Куницын (1793–1840). Профессор П.Д. Лодий одним из первых в Санкт-Петербургском университете в своей работе «Логические наставления, руководствующие к познанию и различению истинного от ложного» (СПб., 1815) излагает идеи кёнигсбергского мыслителя как в историческом очерке теоретической философии, так и в очерке практической философии, а также уделяет особое внимание роли кантовских идей в логике. Перу его ученика, впоследствии профессору Санкт-Петербургского университета А.И. Галичу (Говорову), который был, как известно, одним из наставников А.С. Пушкина, принадлежит один из первых учебников по истории философии, написанный на русском языке – «История философских систем по иностранным руководствам» в двух книгах (СПб., 1819). Хотя Галич в своем изложении по большей части ориентировался не столько на сами первоисточники, сколько на иностранные учебники, его истолкование кантовской философии, по свидетельству современного отечественного кантоведа А.Н. Круглова, можно считать сравнительно кор-

ректным (этому посвящены параграфы 107–130 второй книги учебника). Оба петербургских просветителя кантовской философии впоследствии сильно пострадали от обвинений в неправильном понимании отношения веры и знания и в излишнем поклонении немецкой философии, предъявленных со стороны члена Главного правления училищ и попечителя Санкт-Петербургского учебного округа Д. П. Рунича (1780–1860). Нападкам подвергся и профессор права А. П. Куницын, преподававший ранее нравственную философию и правоведение в Царскосельском лицее, а затем и в Санкт-Петербургском университете. В 1821 г. он был уволен из университета, а его сочинение по естественному праву, содержащее ссылки на критическую философию Канта, изъято и уничтожено.

Дальнейшая рецепция кантовской мысли во второй половине XIX – начале XX в. в стенах Санкт-Петербургского университета связана с именами профессоров А. И. Введенского (1856–1925) и И. И. Лапшина (1870–1952). Профессор А. И. Введенский в своих лекциях по истории философии, опираясь на теоретические работы Канта, развивал проект так называемого логицизма, а его ученик И. И. Лапшин, впоследствии занявший в университете кафедру Введенского, в своей докторской диссертации по философии «Законы мышления и формы познания» (1906) развивает кантовский проект критицизма в познании, пытаясь, однако, совместить его с объективными естественно-научными взглядами на природу.

Стоит особо отметить также, что в Санкт-Петербургском университете трудились над первыми переводами на русский язык «Критики чистого разума» профессор М. И. Владиславлев (1840–1890), его перевод был опубликован в 1867 году, а также профессор Н. О. Лосский (1870–1965), перевод которого до сих пор берется за основу в академических переизданиях этого фундаментального труда. В советский период философией Канта в Ленинградском государственном университете наиболее детально занимались профессора Ю. В. Перов (1940–2008) и К. А. Сергеев (1940–2007). В постсоветский период во вновь обретшем свое историческое название Санкт-Петербургском университете оба философа читали базовый курс по немецкой классической философии для студентов философского факультета. В сотрудничестве с санкт-петербургским отделением издательства «Наука» под их редакцией были переизданы основные произведения Канта, а идеи петербургских ученых Ю. В. Перова, К. А. Сергеева, Я. А. Слинина были опубликованы в книге «Очерки истории классического немецкого идеализма» (СПб., 2000).

В настоящее время на философском факультете СПбГУ интерес к теоретическому наследию Канта не ослабевает. Различным аспектам философии Канта в последние годы посвящали научные публикации профессора факультета Ю. Н. Солонин, В. В. Прозерский, Т. А. Акиндинова, А. Б. Рукавишников. В первой декаде XXI в. на факультете были организованы несколько научных конференций, посвященных трансцендентальной философии Канта и немецкой классической философии в целом. В издательстве СПбГУ в последние годы вышли работы, посвященные философии Канта: «Актуальность Канта» (СПб., 2005), «Вера и знание: соотношение понятий в немецкой классической философии» (СПб., 2008), а в издательстве «Наука» опубликована монография Д. Н. Разеева «Телеология Иммануила Канта» (СПб., 2010).

А. М. Положенцев
ОСНОВНАЯ ИДЕЯ КАНТА

Демонстрируется мысль, что основу кантовской философии составляет нравственная онтология, центральное место в которой занимают вещи в себе, обеспечивающие возможность нравственного мироустройства: Бог, душа, свобода. Обоснованию возможности такого мироустройства подчинены гносеология, телеология и антропология Канта, а конечной целью такого устройства мира является человек как моральное существо, мышление, опыт и познание которого имеют соответствующую данной цели форму.

This article puts forward the idea that the basis of Kant's philosophy is moral ontology dominated by things in themselves, which provide the basis for the moral world order: God, soul, and freedom. Kant's epistemology, teleology and anthropology are determined by the attempt to prove the possibility of such world order. The ultimate end of this order is a human as a moral being, the thinking, experience, and knowledge of which are consistent with this end.

Ключевые слова: этика, практическая философия, нравственная онтология, свобода, поступок, конечная цель, вещь в себе, агностицизм.

Key words: ethics, practical philosophy, moral ontology, freedom, deed, ultimate end, thing in itself, agnosticism.

Помимо самого классического набора идей — например идей Платона или идей чистого разума — существует и некоторый континуум пониманий того, что есть «идея». Например, «форма постижения мира в мысли»: та или иная вариация этой «идеи» обычно дается в философских словарях. На противоположном конце этого континуума идея мыслится как «разумное понятие», обладающее лицом, самосознанием и пр. (Гегель). Где-то между этими пониманиями идеи будет находиться и кантовское («понятие, выходящее за пределы возможного опыта»), и платоновское, и чье-нибудь еще. Мы не сильно ошибемся, если скажем, что идея предполагает не только содержание самого понятия идеи, но и то, каким способом это содержание «рассматривается», ведь в слове *идея* изначально заложено зна-

чение вида и образа. Нам придется согласиться и с тем, что любой способ рассмотрения идеи подразумевает в некотором смысле ее самостоятельное бытие. Мы не можем рассматривать ее исключительно только как творение нашего собственного мышления. Нельзя примыслить к одной идее то, что к ней не имеет отношения. Иными словами, каждая идея обладает своей собственной «идеей», чем-то, что принадлежит только ей, что составляет ее суть, что целиком относится к ее собственному содержанию и к ее собственной логике. Если уж совсем просто, то дело с идеями можно представить через то, что Делёз и Гваттари определяли как «концепт». Если философия есть творчество концептов, то концептами окажутся не только «логос» и «воля к власти», но и сами Гераклит и Ницше, например. Только я бы предпочел вместо «концепта» употреблять старое слово «идея». Философия есть творчество идей посредством идей. Но и сам философ становится идеей. Скажем, что не только Гегель показывает нам свою концепцию «идеи» (идею идеи), но и сам он является идеей, и не в метафорическом, а именно в метафизическом смысле. Когда мы философствуем, то прибегаем к идее, имеющей собственное имя «Гегель», а не к человеку по имени Гегель. И эта идея способна философствовать, и она философствует, в том числе и о том, о чем сам философ по той или иной причине не размышлял. За Кантом стоят мощные традиции, можно сказать, вся новейшая философия. Однако эти традиции существуют именно потому, что позволили себе понять Канта. Но Кант — это еще и *философская идея*, на которую и у самого Канта нет абсолютных прав и современная философия своим многообразием во многом обязана тому, что в различных аспектах осмысляла и интерпретировала Канта. Идея в таком смысле является не столько содержанием, раскрытым мыслителем в своих работах, сколько способом смотреть на вещи. И если говорить о Канте, то может статься так, что Кант как идея может противоречить представлениям и высказываниям самого Канта, и уж тем более идее неокантианства.

Кант неокантианства — в первую очередь гносеолог. «Критика чистого разума» здесь считается его основным произведением, поскольку в нем затронуты основные вопросы философии как таковой: онтологии, «первой философии», метафизики и пр. Понятно, что к неокантианской онтологии будут принадлежать и Шопенгауэр — уж он-то в первую очередь, и позитивизм, и материализм, и эмпириокритицизм, и феноменология, и экзистенциализм Хайдеггера — другими словами, вся новейшая метафизика так или иначе будет отвечать на вопросы о бытии вещи в себе, о единстве самосознания, о границах и формах познания и о прочих проблемах, тесно завязанных в один философский клубок в идее, известной нам под именем Канта. Вопросы практического разума, способности суждения, антропологии и метафизики нравов, веры и естествознания этой традицией будут признаваться вопросами «второго» круга важности. На них Кант скорее шлифовал свои выводы, к которым он пришел в своих метафизических исследованиях. «Критика чистого разума» согласно этому пониманию относится к прочим произведениям Канта так же, как фундаментальная наука к прикладной. Дело представляется таким образом, будто бы Кант стремился создать целостную философскую систему, ну, скажем, «энциклопедию философских наук», ядром которой была бы «Критика чистого разума», т.е. исследование по онтологии субъекта (своего рода «Наука логики»). Но именно такой подход и разрушает целостность идеи Канта. Получается, что все прочие части философии Канта — лишь надстройки на фундаменте первой Критики, и число этих построек ограничивается лишь возможностями исследователя. И уже после смерти Канта появляются критика поли-

тической экономии (Маркс), критика исторического разума (Дильтей), критика научного разума (К. Хюбнер) и т.д.

Таков, если угодно, «школьный» Кант, Кант как звено в становлении рационалистической онтологии, как возможный ответ на основной вопрос метафизики, Кант, вписанный в историю философии в качестве ее «необходимого момента». Однако возможна и принципиально иная картина кантовской мысли, картина, где критика чистого разума должна трансцендентально обосновать и обосновывает возможность разума практического. Причем такая интерпретация не является надуманной или натянутой, а может быть в достаточной мере обоснована высказываниями самого мыслителя. Такое понимание Канта в русской философии составляет целую традицию (и не только в философии, см.: [1; 4])¹. Однако нам хотелось бы заострить внимание на моменте спекулятивном и рассмотреть «Критику чистого разума» и «Критику способности суждения» как вторичные по отношению к практической философии. Скажем так: разум по природе своей практичен не потому, что ставит цели, а само наличие теоретического разума имеет цель, и не техническую (познание), а нравственную. Если угодно, то основной вопрос «Критики чистого разума» следовало бы самому Канту сформулировать прямо: как возможен практический разум? Или, если позволите, «еще прямее»: как возможен человек? Если согласиться, что философия Канта есть «система трансцендентальной антропологии» (Л. А. Калинин), то этот вопрос будет для нее «системообразующим». Речь не идет о том, что существо человека определено ошибочно (существо разумное), вопрос лишь в том, как его следует мыслить? Как должен быть устроен мир, чтобы в нем появился человек? Или иначе. Мир, опыт, природа, познание, субъект, само мышление устроены именно таким образом, а не иным, потому, что существует свобода, и для того, чтобы ее можно было проявлять. А свобода существует исключительно для того, чтобы было возможно существование мира нравственного. То есть мир устроен *таким образом*, чтобы в нем был возможен поступок. Если мы исключим из мира свободу, а с нею автоматически мы исключаем и человека как разумное существо, то перестанет существовать и сам мир: «все разнообразные творения... вся совокупность столь многих систем этих творений, которые мы ошибочно называем мирами, были бы ничем, если бы в них не было людей (разумных существ вообще)» [9, с. 727]. И дело здесь как раз не в «познавательной способности человека (теоретическом разуме)». Ни эта способность, и никакая иная, не может сделать человека абсолютно ценным для мира существом. «Человек может быть конечной целью творения только как моральное существо» [9, с. 729]. Что пользы в талантах и способностях существа, не имеющего доброй воли?² Потому что добрая воля не могла

¹ Из недавних исследований о Канте, авторы которых исходят из приоритета практического разума над спекулятивным в системе Канта, укажем на книги Л. А. Калининкова [5] и Э. Ю. Соловьева [14].

² Сравним логику и поэтику двух известных фрагментов на эту тему — одного из «Критики способности суждения»: «Много ли пользы, скажут, в том, что у этого человека много талантов, что он даже очень деятельно их использует и этим оказывает благотворное влияние на сообщество и, таким образом, представляет большую ценность как для собственного благополучия, так и для пользы других, если он не обладает доброй волей? Он объект, достойный презрения» [9, с. 729], а другого из 1-го Послания ап. Павла к коринфянам: «Если я говорю языками человеческими и ангельскими... если имею *дар* пророчества и знаю все тайны, и имею всякое познание и всю веру, так что могу и горы переставлять, а не имею любви (*ἀγάπη*), то я ничто. И если я раздам все имение мое и отдам тело мое на сожжение, а любви не имею, нет мне в том никакой пользы» (1 Кор. 13, 1—3).

устроить мир иначе. Потому что никакая иная воля, помимо доброй, не может быть творцом мира. Существование звездного неба над головой имеет цель, и она — нравственный закон внутри нас. Царство природы имеет причину, и она — царство свободы. Вся бесконечная сложность мира создана с простой целью: создать с помощью этой сложности возможность нравственного бытия. Субъект ничего не знает, но теперь он знает, *для чего* он ничего не знает: чтобы быть нравственным. Ну и так далее. Такова природа идеи: ее не выразить конечным положением, но не выразить и бесконечным.

Прежде чем начать разворачивать эту идею Канта, позволю себе процитировать человека, может быть, первым высказавшим эту мысль:

...прочел в 1-й раз «Критику практического разума» Канта. Пожалуй-ста, ответьте мне: читали ли вы ее? когда? и поразила ли она вас? Я лет 25 тому назад поверил этому талантливому пачкуну Шопенгауэру (на днях прочел его [Канта. — А. П.] биографию русскую и прочел «Критику спекулятивного разума», которая есть не что иное, как введение, полемическое с Юмом, к изложению его основных взглядов в «Критике практического разума») и так поверил, что старик заврался и что центр тяжести его — отрицание. Я и жил 20 лет в таком убеждении, и никогда ничто не навело меня на мысль заглянуть в саму книгу. Ведь такое отношение к Канту все равно, что принять леса вокруг здания за здание. Моя ли это личная ошибка или общая? Мне кажется, что есть тут общая ошибка. Я нарочно посмотрел историю философии Вебера, которая у меня случилась, и увидел, что Г. Вебер не одобряет тут основного положения, к которому пришел Кант, что наша свобода, определяемая нравственными законами, и есть вещь сама в себе (т.е. сама жизнь), и видит в нем только повод для элукубраций Фихте, Шеллинга и Гегеля, и всю заслугу видит в «Критике чистого разума», т.е. не видит совсем храма, который построен на расчищенном месте, а видит только расчищенное место, весьма удобное для гимнастических упражнений (из письма Л.Н. Толстого Н.Н. Страхову от 16 октября 1887 г.) [15, т. 19, с. 152 и сл.]³.

Итак: разве не о познании вещей идет речь у Канта, разве не вполне заслуженно мы ставим вопрос гносеологического порядка во главу угла, когда говорим о Канте? Формально — «да». По содержанию — тоже «да», но если учесть трансцендентальный смысл кантовского содержания, то — «нет». То, что Кант в «Критике чистого разума» обычно называет «вещью» (*das Ding* или *die Sache*) на языке привычной для нас онтологии является скорее предметом этики (и отчасти веры), нежели познания. Эту вещь нельзя понимать за «нечто самостоятельное сущее в пространстве-времени». Подобную онтологию Кант назвал «трансцендентальным материализмом», неизбежно ведущим к солипсизму и агностицизму. В такой метафизике все складывается и все стоит на своих местах, кроме... самой *вещи*. У Канта под вещью понимается нечто иное, причем это употребление имеет свою традицию в немецком апофатическом богословии⁴. Конечно, апофатику не

³ Это письмо Толстого хорошо известно в кантоведении. Его цитирует А.В. Гульга в своей биографии Канта [2, с. 287 и сл.]. В серьезном и скрупулезном исследовании А.Н. Круглова под названием «Лев Николаевич Толстой — читатель Канта» [18] приведен и проанализирован ряд документов, свидетельствующий о близком знакомстве Толстого с произведениями Канта (об изучении Толстым «Критики практического разума» [18, S. 374–379]).

⁴ Трактровка вещи в себе приобретает совсем иные, чем приняты неокантианством, смыслы, если учитывать, что в апофатическом богословии этим термином было принято именовать божество. Так, Майстер Экхарт применяет слово *dinc* (*вещь*) для обозначения Бога (*hoechste und oberste dinc*) и души (*groz dinc*), на что и обращает внимание Хайдеггер в работе «Вещь» (связывая *вещь* Экхарта с *вещью* основателя

следует путать с агностицизмом. Речь идет не о наглядных представлениях математики или естествознания, с ними как раз нет никаких неясностей, дело касается «предметов, мыслимых только разумом, и притом необходимо, но вовсе не могущих быть данными в опыте» [10, с. 36]. То есть вещь в себе есть чистый ноумен, который не может стать предметом именованя или овладения (не только «вещью для нас» Ленина, но и чашей Хайдеггера) по определению. А таких вещей немного. И в первую очередь это Бог, душа, свобода, и никакой процесс познания для этих вещей не превратится в процесс присвоения. Не стоит, конечно, с пеной у рта доказывать, что Кант, говоря о *вещи в себе*, говорит исключительно только о Боге, душе или свободе. Любой знаток кантовских текстов легко поставит нас в глупое положение (в конце концов, это лишь *имена* вещей в себе, которые могут быть известны нам и под другими именами). Но также легко мы в него попадем, если станем утверждать, будто Канта (а с ним и разум как таковой) вообще может интересовать, что есть «чаша сама по себе» или какая-либо другая подобная вещь. И тем более мы не найдем у него ничего похожего на представление, что вещь в себе есть вещь вне или до акта какой-либо когитации и что «со стороны вещи в себе, по Канту, как бытия, отличного от нашей чувственности, к нам идут воздействия, происходит “аффицирование чувственности”» [13]⁵. Подобные построения, игра превращений вещи в себе в вещь для нас могли бы быть достойными ума студента, но для зрелого философа это — *скандал*, на котором сделать столь значимое в философии имя весьма затруднительно. Если бы Кант заявил где-либо, что «со стороны вещи в себе к нам идут воздействия», то ему следовало бы продолжить, что в таком случае эта вещь должна была бы обладать свободной волей и все остальное, что из этого бы следовало, например, что она разумна, поскольку свободная воля может быть только разумной, ну и, конечно, что она благо, и т.п. То есть мы бы имели дело не с Кантом, а в лучшем случае с Гегелем. У нас, повторюсь, нет задачи перевероршить Критики и воссоздать «аутентичного» Канта. Для этого нам пришлось бы заняться филологической работой, рассмотреть, чем различаются вещь и предмет, вещь как *das Ding* и вещь как *die Sache* и т.п. (так, субъект тоже есть вещь, но не как субстанция, а как дело — *die Sache*). Однако «буква», как правило, противоречит «духу», и велика вероятность, что мы бы и в этом случае ошиблись и не учли каких-либо высказываний Канта, которые можно толковать не в нашу пользу. Чтобы двигаться далее, нам будет достаточно указать, что Кант принципиально различает предметы интереса чистого разума от предметов возможного опыта, в познании которых он *так же* заинтересован, но которые отнюдь не представляют собой предметов его исключительного интереса, подлинных «вещей в себе» (к таким выводам и приходит критика чистого разума): мир, душа, свобода и Бог. Все остальное содержание познания — лишь побочный результат познания этих предметов. Данные предметы, рассмотренные в определенном аспекте, являются предметами нравственной философии, а не гносеологии. Правда, другой аспект относит их к он-

христианского апофатизма св. Дионисия Ареопагита) [17, с. 322]. Правда, в следующем абзаце «вещь» у самого Канта Хайдеггер трактует уже вполне в неокантианском духе. Из последних работ об апофатическом богословии, в которой поднимается вопрос, в том числе и о немецкой апофатике — книга Горазда Коцианчича «Опосредования: Введение в христианскую философию» (СПб.: Алетейя, 2009).

⁵ Цитату привожу исключительно с целью дать распространенное в философских словарях и учебниках представление о вещи в себе. Диалектический материализм легко перешел на неокантианскую риторику.

тологии (уточним, к онтологии классической, а не к современной). Однако не в том прямая связь познания вещей в себе с этикой, что их можно интерпретировать в моральном смысле или что Бог, бессмертие и свобода — постулаты практического разума, а в том, что эти вещи делают возможным все бытие, включающее и сам мир, и его познание, и устройство опыта, исключительно как подчиненное нравственной цели. Потому по отношению к этим предметам правильнее будет употреблять выражение «нравственная онтология». Что оно должно означать? Ничего другого, чем то, что устройство познания, опыта и природы имеет нравственные основания, что в основе сущего лежат моральные принципы, что онтология, по сути, есть этика.

Начнем с познания. Аристотель начинал свою метафизику с утверждения о познании как об изначальном стремлении человека. Мы недалеко ушли от Аристотеля. Познание есть постулат европейской антропологии. Именно познание определяется как природа человека. При этом за скобками такой антропологии и такой космологии остается цель этого положения дел (человек понимается здесь как рассудочная сила, с помощью которой природа познает себя, а точнее, рассчитывает; здесь пролегает прямая линия от Эриугены через немецкую натурфилософию к позитивистам, в таком духе нередко трактуется пресловутый антропный принцип современной космологии). Почему познание — природа и судьба человека? Такой вопрос даже не возникает — он противозаконен. В природе вообще не может быть целей: вопрос о *causa finalis* не должен выходить за рамки этики, под таким лозунгом проводится ревизия метафизики — от Жана Буридана до Фрэнсиса Бэкона, в результате этой работы формулируется предмет новой физики. Следует заметить, что вместе с целью пропадает и содержание способности познания. Остается лишь форма. Исходная предпосылка Канта такова: требуется трансцендентальная аналитика способности познания, то есть нужна логика, не безразличная к своему содержанию (в нашем случае — к цели познания). Такая логика не спорит о том, существует познание или нет. Она лишь позволяет себе спросить: а как возможно познание? Не в том смысле спросить, в каких отношениях находится разум и вещи в себе. Действительно, познание вообще (формально) возможно лишь в том случае, если в столкновении с миром разум получает новую информацию. Но не информация о мире является предметом познания, о котором говорим мы. И тем более не о возможности ее технического применения. Научный и технический прогресс разворачивается в сфере опыта, а не свободы, и потому не имеет *практической* ценности⁶. Вопрос заключается не в том, каким образом должны быть устроены вещи и человек, чтобы акт познания состоялся, а в том, с какой целью человек стремится к познанию? Что ему в нем? Почему он рассматривает познание как нечто существенное и определяющее его природу? Вопрос мог бы стоять так: какое познание спасет человека? Если мы возьмем в помощь библейское сказание о познании и о грехопадении человека, то мы поймем, что Адам и до того, как попробовал яблоко познания добра и зла, был вполне умен. Но не был разумен. Он да-

⁶ *Практика* марксизма для Канта не может быть «критерием истины», поскольку, во-первых, опыт и техника (то, что мы привыкли называть *практической наукой*) и есть само познание, а во-вторых, именно в качестве познания наука не может быть практикой, так как познание здесь не имеет дела с нравственной материей, со свободой, а только с природой [12, с. 841 — 847].

вал имена всем тварям земным (занимался научной классификацией), разговаривал с Богом, владычествовал над всеми созданиями, кстати, не знал стыда, но не знал и добра и зла, того единственного знания, которое, по слову искусителя, делает его «как боги». Но именно с момента познания добра и зла природа человека меняется, и его уже не волнует познание как таковое (всезнание). И уже именно незнание, агностицизм является природой человека.

Дело не в том, что познание Бога, бессмертия и свободы недостижимо или даже невозможно в принципе (непознаваемость есть онтологическая особенность этих предметов), а в том, что и стремление к познанию этих вещей и одновременная невозможность его есть *принцип* антропологический. Так устроены не сами вещи, а человеческий разум, и у такого устройства есть цель, что означает, независимо от содержания этой цели, что разум есть орган нравственный, а не (только) познающий. Самó познание при таком *положении вещей* становится задачей нравственного порядка — вот главный вывод кантовской гносеологии. Агностицизм как особенность именно человеческой, а не разумной природы вообще — не следствие некоторых естественных причин, а судьба человека, имеющая нравственную задачу. Именно несовершенство нравственной природы человека — причина его неведения относительно предметов истинного его интереса. Предоставим слово самому Канту:

Если человеческой природе предназначено стремиться к высшему благу, то и мера ее познавательных способностей... должна считаться подходящей для этой цели [8, с. 689].

Критика чистого разума показывает, что имеющихся в его распоряжении способностей недостаточно, чтобы решить по-настоящему интересующие его задачи.

Здесь природа, кажется, наделила нас способностью, необходимой для нашей цели, лишь *как мачеха* (*stiefmütterlich*). <...> Но допустим, что природа снизошла до нашего желания и наделила нас той способностью проницательности или просветленности, которой нам хотелось бы обладать или которой мы действительно, как воображают некоторые, обладаем; каково было бы, по всей вероятности, следствие этого? Если бы не изменилась и вся наша природа, то склонности... потребовали бы своего удовлетворения и потребовали бы максимального и продолжительного удовлетворения под именем счастья. Моральный закон заговорил бы потом... Но вместо спора, который моральному убеждению приходится вести со склонностями и в котором после нескольких поражений должна быть постепенно приобретена моральная сила души, у нас *перед глазами* постоянно стояли бы *Бог и вечность* в их *грозном величии*... Нарушений закона, конечно, не было бы, и то, чего требует заповедь, было бы исполнено, но... большинство законообразных поступков было бы совершено из страха, лишь немногие — в надежде и ни один — по долгу, а моральная ценность поступков, к чему единственно сводится вся ценность личности и даже ценность мира в глазах высшей мудрости, вообще перестала бы существовать. Таким образом, пока природа людей оставалась бы такой же, как теперь, поведение их превратилось бы просто в механизм, где, как в кукольном представлении, все хорошо *жестикულიруют*, но в фигурах *нет жизни*. Так как, однако, дело обстоит у нас совершенно иначе и мы при всем напряжении нашего разума можем иметь только очень смутные и сомнительные виды на будущее, а мироправитель позволяет нам только догадываться о его существовании и его

величии, но не позволяет нам видеть его или ясно доказать это, моральный же закон в нас... позволяет нам заглянуть, и то мельком, в царство сверхчувственного, то может иметь место истинно нравственное убеждение, непосредственно относящееся к закону, и разумное существо может стать достойным быть причастным к высшему благу, соразмерному с моральной ценностью его личности, а не только с его поступками. Следовательно, и здесь было бы верно то, чему нас в достаточной мере учит исследование природы и человека, что неисповедимая мудрость, благодаря которой мы существуем, столь же достойна уважения в том, в чем она нам отказала, как и в том, что она нам дала [8, с. 691 – 693].

Таким образом, мы от критики способности познания перешли в сферу онтологии. Если критика чистого разума двигалась «вдоль» природы (рассматривала, как «устроен» опыт, а также рассудок и разум и как порождения природы, и как образования, имеющие собственную природу), то критика (трансцендентальный анализ) способности познания встает «поперек» природы и задает вопросы о ее целесообразности. В самом деле, почему человеку присущ именно такой вид разума, а не иной? Вопрос для Канта не праздный, а, можно сказать, системный. Кант всегда имеет в виду, что человеку присущ *специфический* вид разумности⁷. Собственно говоря, этот вопрос вытекает из природы свободы, из отношений к ней разума человеческого. Может ли свобода быть сотворенной, как может быть (этому ничто не противоречит) сотворен весь мир? Очевидно, что нет, иначе она не была бы свободой. Для Канта «основной вопрос» метафизики формулируется прямо противоположно тому, как он сформулирован у Хайдеггера. Хайдеггер исходит из некоей очевидной невозможности сущего, в силу чего вопрос этот будет звучать так: «Почему вообще есть сущее, а не, наоборот, ничто?» [16, с. 87] Такой вопрос для Канта был бы абсурдным и философски незрелым, приводящим к утвердительному ответу о существовании ничто. Ничто невозможно. Но причем здесь свобода? Дело в том, что идея свободы и ничто — одной природы. Онтологически ничто парадоксально, как парадоксальна свобода. Ничто не может предшествовать бытию, ибо в таком случае Творец прежде бытия был бы вынужден сотворить небытие. Таким же образом дело обстоит и со свободой. Если свобода сотворена, то она не свобода, но если Бог не творил свободу, то он и не Творец. В работе 1763 г. «Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога» Кант исходит из невозможности бытия ничто. Более того, бытие Бога здесь выводится из одной только возможности существования. В максимально сжатом виде его доказательство можно представить формулой: поскольку ничто невозможно, Бог существует. К подобной логике Кант прибегнет в «Критике чистого разума» для доказательства бытия вещи в себе: возможность

⁷ Причем эту специфичность Кант мыслит вполне эмпирически! Он во многих местах своих Критик помимо «разума как такового» описывает особенности мышления и воли божества и других сверхчеловеческих существ, а третья часть «Всеобщей естественной теории и истории неба» (1755) посвящена «опыту сравнения обитателей разных планет», где Кант с научной последовательностью устанавливает следующую природную закономерность: «Вся совокупность их достоинств подчинена определенному закону, по которому они становятся тем прекраснее и совершеннее, чем дальше от Солнца находится небесное тело, на котором они обитают». А «степень вероятия этой зависимости настолько велика, что она близка к полной достоверности» [6, с. 250].

внутреннего опыта является доказательством наличия вещей вне нас (вещей самих по себе). Для наших рассуждений кантовская формула может звучать так: идея свободы — условие бытия природы (опыта). И наоборот, совершенно невозможно, чтобы свобода каким-либо образом возникла. Свобода предшествует миру, а не появляется в нем. Но идея свободы есть синоним разумной воли (неразумная, а следовательно, несвободная воля невозможна). И в таком случае мы приходим к довольно простому, очевидному, но неожиданному выводу: основание вещей нравственно. «Зависимость какой-либо вещи от Бога, поскольку Он — ее основание через посредство Своей воли, я называю *моральной*, всякую же другую — *неморальной*... Поскольку Бог содержит в Себе основание существования вещей, я признаю, что эта зависимость всегда моральна» [7, с. 426]. То есть за опытом, по ту сторону явлений стоит разумная и, соответственно, добрая воля.

Законы, лежащие в устройстве мира, пускай только мира как опыта, априорно предполагают необходимость свободы. Что это может означать? Конечно, феноменологическое рассмотрение не дает поводов для такого вывода. Свобода, как и Бог, присутствует в мире исключительно ноуменально, а в сознании — даже нуминозно («нрав человека — его даимон», говорил Гераклит). Но дело не в парадоксах, которые понятие свободы имеет внутри себя и которые оно вносит в метафизику, и даже не в том, что без него невозможны ни мораль, ни даже самосознание. Гораздо важнее показать и философски продумать то, как идея свободы должна преобразить идею природы? Ведь само постулирование отсутствия свободы в природе (внеморальность ее) есть моральная максима. Чтобы быть верным новоевропейской метафизике, Кант должен был, подобно Декарту или даже подобно Лютеру (Кант мыслит не только внутри номиналистической традиции, но и внутри протестантской), выкинуть эту идею в «тьму внешнюю», заявить о ее принципиальной невозможности, объявить ее фантомом, прибегнуть к предустановленной гармонии, сказать, что «весь мир — театр» и что организм есть механизм, то есть пойти по одному из законных сценариев новоевропейской метафизики. Таков путь к благу, который эта метафизика обслуживает. Но тогда сломается идея нравственности. Кант не может так запросто разделить этику и механику с единственной целью — отвязаться от этики как от навязчивой мухи. И вовсе не потому, что Кант — скрытый моралист и христианин и просто боится вслед за французскими просветителями встать на борьбу с химерами общества, а потому, что не пыгается обмануть разум. Разум обманывается не только, а может быть, и не столько религией и суеверием, но и наукой и рациональностью. И дело даже не в обмане разума, которого и *обмануть нетрудно* и который *сам обманываться рад* (он сам — источник своих собственных иллюзий), а в том «простом» факте, что природа разума (*die Vernunft*) нравственная (хотя бы потому, что разум определяется самим Кантом как способность давать априорные принципы [10, с. 67]). Способность оперировать этими принципами — рассудок (*das Verstand*) — есть инструмент разума. Другими словами, разум отнюдь не есть зеркало мира, некая наивысшая форма отражения, познавательная или логическая способность, умение разворачивать цепь взаимосвязанных суждений — все это имеет в избытке рассудок. Именно к нему должен быть обращен лейбнищевский лозунг: «Давайте по-

считаем!» Мало того. Как раз разум для этой задачи мало приспособлен: он постоянно ошибается, человек создал множество всевозможных суррогатов рассудка в виде всевозможных калькуляторов, которые исключают возможность ошибки. Особенно трансцендентальной. Но не станем здесь заниматься разграничением понятий разума и рассудка в немецкой классике. Отметим лишь, что способность разума ошибаться (согласимся, что калькулятор не способен на ошибку, он лишь может быть неисправен) имеет фундаментальные онтологические и нравственные основания, связанные не в последнюю очередь все с той же свободой, которая является в том числе и трансцендентальным основанием самосознания. «Не ошибается тот, кто ничего не делает» — так говорит поговорка. Или тот, кто сам есть лишь звено в цепи причин и следствий, кто сам есть единица опыта. Именно способность к поступку и делает разум нравственным. Но то, что он способен ошибаться, — не продукт его собственной деятельности. «Так устроен мир». Но зачем? Ведь такое устройство противоречит любой рациональной цели! Гораздо логичнее, «природнее», эволюционнее, историчнее согласно всем рассудочным метафизикам разуму не ошибаться. То есть устройство и разума, который делает то, на что не имеет права с точки зрения рационализма, — руководит рассудком, и опыта, которое подразумевает возможность усомниться в его — пусть только трансцендентально! — аподиктичности, указывает, во-первых, на их разумное единство (единство их как целей), а во-вторых, на то, что их целесообразность трансцендентна как одному, так и другому. Уже получается, что не только разум имеет нравственную природу, но и опыт устроен таким образом, чтобы разум имел возможность в опыте свою нравственную природу хотя бы для себя самого воплотить.

Если изъять из самосознания идею свободы, то мы потеряем не только нравственность, но и самосознание, и разум, и волю. В таком случае мы должны будем исключить возможность человека, т.е. станем противоречить опыту. Ведь задача Канта — показать, как *возможен* человек, а не наоборот. А вставать по ту сторону добра и зла есть наивность человека бессовестного, но «*бессовестность* не отсутствие совести, а склонность не обращать внимания на суждения ее» [11, с. 336]. Не исключено, что в результате этой редукции идеи человечности из социального бытия мы получим лучший из лучших миров, наполненный всеми возможными благами, в котором не будет зла и преступлений (и потому Ницше, спутавший свободу с произволом, выглядит заурядным буржуазным морализатором). Но в нем не будет и добродетелей. Все будут послушны нравственному закону, но в лучшем случае так, как послушен камень закону падения. В нем не будет людей — только лицедействующие марионетки, как в платоновских «Законах». Но если в этом мире по какой-либо причине окажется существо разумное, то мучениям его не будет предела. Но, к счастью, мир не таков. По какой причине?

Кант предпочитает исходить из априорных принципов для доказательства возможности идеи свободы и остальных вещей в себе. Но можно идти и противоположным путем, через демонстрацию наличия несвободы. Пусть ничто не говорит о том, что добрая воля (добрая воля синонимично есть воля свободная, а если вспомнить ап. Павла, то и любящая) действительно существует. Но ведь мы не станем спорить, что существует воля

злая⁸. Добродетели нет, это так, но порок-то есть, его всегда можно схватить за руку. Потому что это — твоя собственная рука. Зло существует самым банальным эмпирическим образом и его можно наблюдать непосредственно. Так и для Ивана Карамазова существование Бога доказать невозможно, зато чёрт есть воочию⁹. Да, согласимся мы, абсолютно нравственного поступка не смог совершить ни один человек. Но возможен проступок. Возможность свободной воли кроется в наличии произвола. Да, произвол — не свобода, произвол принципиально не практичен. Он может быть техничен и прагматичен, но он не безнравственен, то есть не направлен против царства морали, поскольку вообще разворачивается не против законов свободы, а против законов природы¹⁰. Преступление — поступок произвола — имеет одну цель: утверждение самосознания. Преступление — единственный возможный эмпирический способ для самосознания сообщить о своем бытии. Так самосознание достигает главного для себя: жертвуя собственным благополучием, идя против правил благоразумия, оно показывает свою способность к нравственному бытию.

Полбеда знать, что ты — загадка среди других загадок природы, и полгоря думать, что ты — зло среди других зол мира. Это — не выводы разума спекулятивного (агностицизм чистого разума) и практического («человек по природе зол»), а исходные данные, проверенные критикой. Выводы еще ужаснее. Человек — не просто тайна среди тайн, он — тайна лишь для себя. Именно через эту тайну и мир делается тайной, человек сам и есть та загадка, которой запечатывается мир. Его врожденный агностицизм — не дефект и не аномалия, а условие возможности нравственного бытия. Не замечать того, что по ту сторону вещей стоит нравственный закон, не может «даже самый обыденный рассудок», однако нужно сказать, европейская метафизика прошла довольно изощренный путь, чтобы научиться не замечать этой очевидности. Но эта близорукость разума — не простая ханжеская гордыня самосознания, обреченного либо утверждать свое собственное бытие посредством тавтологии преступления (я = мой грех), либо погрязать в благоразумном бездействии¹¹. Сама возможность заблуждения

⁸ Ее можно было бы назвать аксиомой метафизики произвола, например, у героя «Записок из подполья» Достоевского, у Ницше или у Сартра; правда, Кант такую волю волей бы не назвал, потому что в понятие воли входит понятие свободы, а в понятие свободной воли — понятие блага: свободная воля не может желать зла и оставаться при этом свободной. Из приведенных в пример трех авторов, пожалуй, лишь первому удалось постичь эфемерность зла. Хоть герой Достоевского и начинает свои записки словами «Я человек больной... Я злой человек» [3, т. 5, с. 99], но зло он отождествляет с болезнью, то есть с природным состоянием, а не со свободным. Уже на следующей странице он признается, что наврал, что он злой человек: «...со злости наврал... а в сущности никогда не мог сделаться злым» [3, т. 5, с. 100].

⁹ О связи основных идей «Братьев Карамазовых» Достоевского и «Критики чистого разума» Канта см. [1].

¹⁰ Внутренняя жизнь героя «Записок из подполья» — типичный произвол самосознания «по ту сторону добра и зла». Он не может проявить свою свободу нравственным образом, поскольку эмпирически ее проявление ничем не будет отличаться от прагматичного благоразумия. И потому каждый его поступок — пакость (он не преступен, но направлен против успокоившегося в собственном благоразумии самосознания).

¹¹ «Да-с, умный человек девятнадцатого столетия должен и нравственно обязан быть существом по преимуществу бесхарактерным; человек же с характером, деятель, — существом по преимуществу ограниченным» [3, т. 5, с. 100].

разума есть принцип мироустройства, а антиномии и паралогизмы призваны поддерживать его в вечной нерешительности. Действие, опирающееся на любую систему метафизических оснований, будет несвободным, т.е. безнравственным. А по сути, оно не будет действием вообще (как не будет Творцом мира и первосущность деизма). «Все течет» — это еще не означает, что нечто происходит. Царство опыта есть только материал для поступков. И со злом дело обстоит не так просто, как кажется. Не «мир во зле лежит», не я, человек, как причастное миру зол, а дело идет таким образом, что именно я и являюсь источником мирового зла, и нет никакого иного. Это как если бы ты сорвал маску с дьявола и увидел под нею свое лицо. И миф о Люцифере становится сказкой, поскольку правда открылась, и не на кого более перекладывать ответственность за зло, поскольку нет больше никого другого, называющегося моим именем.

Добро и зло — не равноправные члены оппозиции, между которыми лежит пресловутый «моральный выбор» философии произвола. Чтобы совершить зло, достаточно просто ничего не делать. Зло не есть поступок, зло есть отсутствие поступка, это естественное состояние неразумного существа. Довольно странная получилась идея, но эта странность исчезает, если посмотреть на этот вывод в порядке мировых целей. Человек потому «по природе зол» (вернее, для того), чтобы иметь возможность стать существом нравственным. В царстве природы «все необходимо» для того, чтобы была возможность поступать свободно. А разум ограничен в познании самых важных для него вопросов потому, что только так он может понять, что мир сотворен доброй волей.

Список литературы

1. *Голосовкер Я.Э.* Достоевский и Кант: Размышление читателя над романом «Братья Карамазовы» и трактатом Канта «Критика чистого разума». М., 1963.
2. *Гулыга А.В.* Кант. М., 1981.
3. *Достоевский Ф.М.* Записки из подполья // Полн. собр. соч.: в 30 т. Л., 1973. Т. 5. С. 99—179.
4. *Калинников Л.А.* Иммануил Кант в русской поэзии (философско-эстетические этюды). М., 2008.
5. *Калинников Л.А.* Кант в русской философской культуре. Калининград, 2005.
6. *Кант И.* Всеобщая естественная теория и история неба // Соч.: в 8 т. М., 1994. Т. 1. С. 113—260.
7. *Кант И.* Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога // Там же. С. 383—498.
8. *Кант И.* Критика практического разума // Соч. в 4 т. на немецком и русском языках / отв. ред. Н. Мотрошилова и Б. Тушлинг. М., 1997. Т. 3. С. 277—733.
9. *Кант И.* Критика способности суждения // Там же. 2001. Т. 4. С. 69—833.
10. *Кант И.* Критика чистого разума / пер. с нем. Н.О. Лосского с вариантами пер. на русский и европейские языки. М., 1998.
11. *Кант И.* Метафизика нравов // Соч.: в 6 т. / под общ. ред. В.Ф. Асмуса, А.В. Гулыги, Т.И. Ойзермана. М., 1965. Т. 4, ч. 2. С. 107—438.
12. *Кант И.* Первое введение в «Критику способности суждения» // Соч. в 4 т. на немецком и русском языках / отв. ред. Н. Мотрошилова и Б. Тушлинг. М., 2001. Т. 4. С. 835—957.
13. *Румянцева Т.Г.* Вещь в себе // История философии: энциклопедия. Минск, 2002. URL: http://slovari.yandex.ru/dict/hystory_of_philosophy/article/if/if-0091.htm (дата обращения: 06.06.2010 г.)
14. *Соловьев Э.Ю.* Категорический императив нравственности и права. М., 2005.
15. *Толстой Л.Н.* Письма 1882—1899 // Собр. соч.: в 22 т. М., 1978—1985. Т. 19.

16. Хайдеггер М. Введение в метафизику / пер. Н.О. Гучинской, предисл. А.Г. Чернякова. СПб., 1997.

17. Хайдеггер М. Вещь // Хайдеггер М. Время и бытие / пер., сост., ком. В.В. Библихина. М., 1993. С. 316–326.

18. Krouglov A.N. Leo Nikolaevič Tolstoj als Leser Kants: Zur Wirkungsgeschichte Kants in Russland // Kant-Studien. 2008. Н. 3 (№99). S. 361–386.

Об авторе

Положенцев Андрей Михайлович — канд. филос. наук, доц. кафедры этики философского факультета СПбГУ, andrey@polozhnzev.ru

About the Author

Dr. Andrei M. Polozhentsev, Associate Professor, Department of Ethics, Faculty of Philosophy, Saint Petersburg State University, andrey@polozhnzev.ru

И. В. Кузин

**И. КАНТ:
СВОБОДА, ГРЕХ, ПРОЩЕНИЕ**

Дан сравнительный анализ практической философии Канта и философии Сада, на основе которого выявлены парадоксы категорического императива. С одной стороны, осуществление требования категорического императива является однократным и уникальным актом, с другой – постоянным и универсальным. А также, хотя из осознания категорического императива не всегда следует нравственный поступок, само осознание вместе с идеей прощения можно все же считать проявлением нравственности и свободы.

This article offers a comparative analysis of Kant's moral philosophy and the philosophy of Sade revealing the paradoxes of the categorical imperative. The satisfaction of the requirement of the categorical imperative is, on the one hand, a single and unique act and, on the other hand, a permanent and universal one. Although the familiarity with the categorical imperative does not always result in a moral action, the familiarity itself alongside the idea of forgiveness may be considered as a manifestation of morality and freedom.

Ключевые слова: И. Кант, маркиз де Сад, категорический императив, свобода, грех, выбор, нравственность, прощение.

Key words: Immanuel Kant, marquis de Sade, categorical imperative, freedom, sin, choice, morality, forgiveness.

**§ 1. Категорический императив
и свобода**

Сегодня, когда «уважение перед свободой в век современной демократии декларировано (курсив мой. – И. К.) под титулом прав человека, как принцип политического мира» [19, с. 48], отдаем ли мы себе в достаточной мере отчет в том, что такое свобода? Свидетельствуют ли современные демократические права человека о возврате к античному типу идентификации, определяющему человека свободным по его участию в публичной политической деятельности, то есть по искусству общения (работающий человек – это не свободный человек), а вовсе не об укреплении буржуазного типа демократии, при котором условием социализации выступали труд и материальная обес-

печенность, дававшие свободу (свободен тот, кто трудится)? Многочисленные разоблачения системы массовой коммуникации как манипулятивной системы, почти что зомбирующей человека, склоняют нас к тому, чтобы отказаться от такого предположения. Продекларированная свобода в конечном итоге означает лишь то, что «субъективация происходит в основном в квазиюридической форме, где моральный субъект соотносится с законом или с совокупностью законов, которым он должен подчиняться под страхом совершить провинность и подвергнуться наказанию» [18, с. 303].

Вопрос о существовании практического можно формулировать на обыденном уровне, где оно понимается как повседневное состояние и решение текущих дел, а можно на основе кантовского понимания практического, согласно которому только «чистый разум может быть практическим» [7, т. 4, ч. 1, с. 327]. В каком смысле эти два понимания связаны друг с другом? Почему кантовское понимание практического через понятие свободы является основанием не только эмпирической практики, но и теоретической деятельности, познания и метафизики в целом¹?

В практической философии Канта нравственный закон, выраженный категорическим императивом, прямо не соотнесен ни с конкретными этическими нормами, ни с экземплификацией конкретных поступков, но парадоксальным образом обнаруживает себя именно в конкретно совершаемом свободном поступке. Осмысление данного парадокса, как нам представляется, является наиболее сложной теоретической задачей, которая отчасти и станет предметом исследования в данной статье.

Уже в так называемом докритическом периоде утверждение Канта о том, что предпочтительнее преобладание «людей, действующих из добрых побуждений», чем «людей, поступающих согласно принципам» [5, т. 2, с. 150], означает, что требование принципа не должно и не может быть какой-то конкретной нормой. Такое требование может быть выражено только всеобщностью формулировки, представленной категорическим императивом, позволяя «свободную волю» отождествить с моральным законодательством, условием всеобщности которого может выступать только его формальность, а не конкретная содержательность. Основной характеристикой категорического императива выступает именно свобода, являющаяся общим отличительным признаком человеческого независимо от исторических, этических, этнических или конфессиональных различий между людьми.

Но что имеет в виду Кант, когда соотносит категорический императив как моральное законодательство со свободой, и необходимо ли она связана с осуществленностью в поступке? Действительно ли форма свободы, реализуемая постфактум в эмпирии человеческого бытия, не связана с возможной злонамеренностью и законно получает наименование морально добродетельной? Можем ли мы утверждать, что ноуменальное бытие ниспровергает бытие эпифеноменальное?

Любопытно, что формулировка категорического императива, не совпадая с содержательно определенным нравственным законом, то есть зависящим от времени и социальных изменений, и являясь тем самым опреде-

¹ «Понятие свободы, поскольку его реальность доказана некоторым аподиктическим законом практического разума, составляет опору всего здания системы чистого, даже спекулятивного, разума...» [7, т. 4, ч. 1, с. 314].

лением свободы как таковой, в смысле независимости от чувственно *природносущего*, вполне может быть соотнесена с максимой суверенного субъекта² в маргинальной для классического дискурса философии маркиза де Сада. Однако у Сада субъект, дабы стать наличным, «впадает», инсталлируется в *природную* волю, становясь либо свободным, либо несвободным волящим субъектом вне оппозиции нравственное — безнравственное. Свободный субъект производится через операцию очищения (своего рода редукцию к чистоте практического разума), которая, на первый взгляд, вступает в явное противоречие со следствиями, должным образом вытекающими из применения кантовского императива. Подобное свободное состояние воли может быть достигнуто в числе прочего и через реализацию принципа самолюбия. Таким образом, из всеобщего законодательства суверенного субъекта (опосредствованно, через садовские примеры, включающие в себя и демонстрацию принципа себялюбия), отчасти совпадающего в плане формальности (т.е. претензии на всеобщность) с категорическим императивом, вытекает право нарушения всех конкретных добродетелей, примеры которых Кант выводил из категорического императива. Однако в садовском высвобождении и интенсификации до предела животного начала, попирающего все конкретные нравственные и социальные нормы (подавляющих, в свою очередь, и жизнь природную), предъясвляет себя желание-стремление освободиться от природных инстинктов, достигаемое в апатии. Тем самым вывод из садовской установки оказывается равнозначным выводу из формулы категорического императива: все конкретные нравственные предписания (более того, все конкретные примеры нравственных поступков³) напрямую не составляют существа свободной воли, так

² Конечно, у Сада мы не находим точно такой же формулировки, совпадающей с формой категорического императива, однако положения, определяющие поведение суверенного субъекта, говорят о том, что этот субъект может и должен сознательно и самостоятельно устанавливать закон своего существования, который имеет всеобщий характер в силу того, что он согласуется с сущностью и высшей целью Природы. В частности, положение «вести других к такому благополучию, которого мы желаем достигнуть сами», означающее стремление достигнуть не столько осуществления своих гетерогенных интересов (они всего лишь средства), сколько согласованности и общности своего существования с Природой для ее последующего преодоления апатией, — безусловно, только *отчасти*, но может быть сближено с первой формулой категорического императива; принцип «акт обладания никогда не может распространяться на существо свободное... ведь все люди равноправны», т.е. подчеркивание недопустимости использовать разумное существо (самосозидающихся сильных личностей, вошедших в Братство либертенов, реализующих своими поступками осознанные ими законы Природы, возведенные в принцип свободной жизни) в качестве средства, — опять же лишь *отчасти*, со второй (см.: [15, с. 156, 183]).

³ Напр.: «...Попытки осуществить идеал на примере, т.е. в явлении... нелепы и малоназидательны... делают даже подозрительным и подобным простому вымыслу то добро, которое содержится в идее». Но здесь же: «Добродетель и вместе с ней человеческая мудрость во всей их чистоте суть идеи. Но мудрец (стойков) есть идеал, т.е. человек, который существует только в мысли, но который полностью совпадает с идеей мудрости» [6, т. 3, с. 502–503]. Парадокс заключается в том, что экзemplификация категорического императива таит в себе опасность превратного его понимания, так как через нее в форму неизбежно привносится материя. Этой опасности все же не избежал и сам Кант, например в его злополучном примере о мнимом правелегате, а Сад подобного рода экзemplифицируемость просто довел до абсурда.

как она от них очищена. Через апатию суверенный субъект обретает то же самое кантовское чистое бытие, выступающее в форме категорического императива, свободной как от природной, так и социальной обусловленности. С такого рода свободой воли Кант связывает основанное на категорическом императиве понятие нравственности, которое осмысливается не в рамках сложившихся и привычных представлений о нравственности, а прежде всего как *бытие* в противовес *небытию* как злу. Поскольку бытие для Канта не может не быть высшим благом, а высшее благо не может существовать вне царства свободы, последнее объявляется пространством нравственного. В этом же направлении к бытию-благу движется и Сад.

§ 2. Свобода и прощение

Вспомним хрестоматийный пример категорического императива в рассказе Ж.П. Сартра «Стена». Политзаключенный, вынуждаемый фашистами под угрозой смерти выдать своего соратника, решает схитрить — назвать место, где, по его мнению, никак не может скрываться разыскиваемый. Однако именно там его и находят. Выдавая ложь за правду, герой полагал, что она не сможет причинить зла, но несчетные возможности сошлись в одном месте мира — и императив безотказно «ответил» возмездием за его нарушение. Сказанная ложь во благо себе и во спасение другого обернулась непредвиденным — стала правдой во зло другому. Надеясь на собственное спасение и веря, что это никак не навредит другому, герой «невинно» проигнорировал требование категорического императива, и на основе своего гетерогенного желания спастись и не предать герой оказывается предателем. Библейское «мы не ведаем, что творим» здесь воспроизведено в полной мере: сказанная ложь, принятая за правду, предательски оказывается правдой. Можем ли мы знать наверняка, что творим, когда лжесвидетествуем, не желая предавать своих друзей, близких или родных? Сиюминутно мы чисты перед ними, но можем ли мы, сохраняющие свою чистоту, знать, что творится нашей ложью в мире?

Похоже, что Ж.С. Сартр вслед за Кантом убедительно проиллюстрировал мнимость права лгать и абсолютную недопустимость нарушения категорического императива: сделки в сфере нравственности невозможны. Возможно ли было в такой ситуации — в качестве компромиссного варианта — промолчать? Дайте талантливому писателю или самой жизни подобную тему, и они создадут множество ситуаций, где промолчать будет просто невозможно, но и сам Кант утверждает, что подобное решение не всегда может быть выходом из ситуации: если кто-то что-то знает и поставлен в условия, при которых он должен отвечать, то правдивый ответ должен прозвучать [9, с. 295]. Может ли такой правдивый поступок (предательство) быть признан нами нравственным? Должны ли мы, чтобы избежать нелепости такого утверждения, уточнять и конкретизировать подобное обстоятельство: что и в каких ситуациях можно классифицировать как нравственно недопустимую ложь?

Как быть в таком случае с государственной тайной? Безусловно, из категорического императива необходимо выводится идея вечного мира, достижение которого приближает государства к нравственному состоянию и в силу преодоления замкнутости и упразднения границ делает ненужными политическую тайну и ложь. Но никакие оговорки, оправдывающие ложь

до того, как она станет невозможной в состоянии общегражданского мира, по логике Канта, не могут быть примирены с нравственным законом, ведущим, в конечном итоге, к абсурдным оценкам совершаемых действий. Очевидно, что приверженность такой логике эмпирически ничего не решает и душевного спокойствия нам явно не прибавляет. Человек всегда живет в событии реального действия, в котором он двойственен (чувственно-ментален) и вынужден принимать решения, соглашаясь с особенностями такого существования, т.е. на основе — конечно, по Канту, — случайных эмпирических нравственных максим, но в рамках которых человек не всегда может принять ригоризм категорического императива: если кого-то преследуют убийцы, то как возможно нравственно осудить того, кто, не сумев остановить преступников, откажется говорить им правду о маршруте их жертвы? Если строго придерживаться требования категорического императива, то он должен такую правду сказать, но в феноменальной жизни именно такое решение мы не согласимся признавать за решение нравственное.

Мог бы этому что-то возразить Кант? Допустим следующее: так как мнения, исходящие из внешнеобусловленного мира, не интересуют разум, руководствующийся категорическим императивом, то, возможно, убитый преступниками, встретившись в ноуменальном мире с тем, кто его выдал, будет рад тому, что выдавший смог позаботиться о своей душе, преодолев в таком правдивом поступке искушение поддаться законам эмпирического мира (сказать ложь), губящим нравственную природу человека и препятствующим спасению души в ноуменальном мире, где только и возможна встреча обретших бессмертие душ. Однако такое возражение лишено доказательной силы, являясь если не мистическим допущением, то регулятивным принципом. Кант отдает здесь предпочтение гипотетическому как онтологическому, а не логике действительного, зависящего от естественных условий, порою вовсе не соотносящихся с моральным законом. Кант как бы отказывается идти на признание «дозволения» и в отдельных случаях неизбежности греха, поэтому получается, что нет пути, который бы позволил объяснить и продолжить жизнь после осознания совершенного греха. Нет средства, «преодолевающего» зло, кроме самой воли.

Кант осознавал парадоксальность своего постулата, что нравственное существование достижимо лишь в идеальных условиях, которых нет в земной человеческой жизни, но в которой, однако, при нескончаемом противостоянии и конкуренции сторон эмпирического бытия случаются все же события свободы. По существу, кантовский императив есть идеальный тип, прообраз для действий человека, чтобы он становился таким, каким был до греха: «...святость воли есть все же практическая идея, которая необходимо должна служить *прообразом* (приближаться к этому прообразу до бесконечности — это единственное, что подобает всем конечным разумным существам) и которая всегда и справедливо указывает им на чистый нравственный закон, называемый поэтому священным...» [7, т. 4, ч. 1, с. 350].

В требовании категорического императива явлена героика духа, и личность самого Канта — подвижническая в том смысле, что она стремится в своих поступках следовать воле, отказывающейся от всякой естественной обусловленности, готовой снести любую судьбу, выпавшую по жребию жизни. Кантовская категоричность в оценке поступка согласно закону практического разума подобна решимости Авраама, отказывающегося от

своего сына ради веры и исполнения воли Бога. Однако суровость библейских требований к человеку уравнивается Божественным всемогуществом, способным на милость. Кантовский же Бог, мыслимый только в пределах разума, оказывается волей разума, реализуемой в практике человеческих действий. И независимо от того, понимаем ли мы эту практику как физически осязаемый процесс или как осознание самого действия на уровне мысли, она лишена всемогущества, отсутствие которого не позволяет Канту напрямую смягчать максимум, предъявляемую разумом слабой человеческой природе. В акте переступания за рамки дозволенного содержится свободная воля, но только на уровне рассудочной деятельности, приводящей к третьей антиномии чистого разума; нарушение закона в моральной сфере за свободный акт Кантом не признается. Формальный строй разума требует, чтобы свободный поступок, претендующий на то, чтобы считаться нравственным, был полностью независим от любых условий или возможных «поблажек». Но именно эти остающиеся в чувственном мире условия создают парадоксы, с которыми без конца сталкивается человек. Выясняется, что без оговорок никак не обойтись, иначе связь между двумя исключаящими друг друга принципами существования человека (моральным принципом и принципом личного счастья) будет абсолютно невозможной. Наличие данной связи — это то, что позволяет человеку осуществлять сразу в двух мирах. Несмотря на неустойчивость в этом мире уникального поступка согласно нравственному законодательству, мы не получаем *каждый раз* морального осуждения: вряд ли тот, кто обманул преступников в экстремальной ситуации, поступил безнравственно, а тем более несвободно.

Однако, чтобы не давать подобную оценку, к обосновываемой формуле категорического императива необходимо добавить два короллария.

1. Формальный сравнительный анализ практической философии Канта и философии Сада подводит к заключению, что форма императива допускает обман и не только.

Если я лгу о местонахождении моего друга, которого хотят убить, то мне присуще желание, чтобы мой друг, случись подобная ситуация со мной, также обманул злоумышленников⁴. Формальные требования императива не нарушились, но результат оказался диаметрально противоположным тому, к чему должен приводить кантовский императив, нравственное следствие которого не допускает лжи. Как мы уже упоминали, в философии маркиза де Сада описаны различные безнравственные действия как следствия формы императива. Но этот результат только укрепляет формальность императива, всеобщность которого раскрывается, таким образом, во всей своей полноте и завершенности, т.е. исключая всякую претензию на какое-либо содержание (у Канта таким, по существу, тождественным форме содержанием оказалась нравственность, представленная им в его многочисленных примерах). Форма категорического императива сопряжена с ноуменальным миром, который Садам обозначен в качестве

⁴ Здесь мы все же позволяем себе сделать подобную иллюстрацию, хотя и понимаем, что не существует прямого соответствия между золотым правилом нравственности и категорическим императивом, сущностное отличие которых можно передать следующим положением: «золотое правило есть принцип благородства, благосклонности (Fairnessprinzip), а категорический императив — принцип права (Rechtsprinzip)» [11, с. 233]. О нашем же допущении более подробно см. ниже.

своеобразного энергетического поля, находящегося вне и по ту сторону каких-либо содержательных — нравственных или безнравственных⁵ — примеров. При конкретном содержательном наполнении формы категорического императива, чего стараются избегать и Кант, и Сад (хотя последовательности в этом им все же не хватает), мы сталкиваемся с парадоксами, или с кантовской антиномией личного счастья и добродетели.

Хотя форма императива включает в себя «интересы» субъекта нравственного действия («максима *твоей* воли должна иметь силу принципа всеобщего законодательства»), поступок автономного субъекта, по кантовскому категорическому императиву, имплицитно резко ограничивает или, в лучшем случае, исключает вмешательство принципа себялюбия. Поступок суверенного субъекта, по садовскому «категорическому императиву», ставит во главу угла принцип себялюбия, который позволяет идти по пути раскрытия и удовлетворения чувственного, подавленного телесного желания. Философия Сада акцентируется на бессубъектном субъекте, то есть субъекте, которой не признает за единственное основание своего бытия разумную способность, как ее понимает Кант. Кантовский субъект субъектен (субстанционален) — как законодатель своих действий, как установитель права для себя и других. Данный статус субъекта отвечает положениям индивидуализма, на которых формировалась капиталистическая государственность. Сад не отрекается от индивидуалистической установки, но в ней выявлена своеобразная лояльность к коллективной форме государственного управления (под программу де Сада подпадает не только республиканская форма правления, но по целому ряду пунктов и социалистическая). Это предпочтение выглядит достаточно логичным, если учитывать философскую позицию Сада, согласно которой единому и всеобщему, характеризующему именно природу, можно безо всякого смущения, если это требуется, приносить в жертву единичные элементы. Потеря единичного никогда не может нанести вреда всеобщему, чаще же сама природа требует и нуждается в таких жертвах, поэтому Сад пишет: «Разум подсказывает нам, что природе всегда следует предоставлять полную свободу. Но разве человек не прислушивается к внушениям нашей общей матери, когда он совершает убийство? Ведь это действие осуществляется по советам природы, которым человек разумный непременно подчинится. ...Мы только исполняем веления природы...» [15, с. 208]. Каждый человек состоит на услужении природы и общества, поэтому без подобного служения перед ними он никто, или, как впоследствии показала история, простой «винтик».

В кантоведении уже давно подчеркивается, что категорический императив нельзя напрямую отождествлять с золотым правилом нравственности, вместе с тем «кантовский моральный закон воспроизводит структуру золотого правила нравственности и связан с этим правилом гораздо глубже, чем думал сам Кант и его исследователи. Золотое правило также состоит из двух пластов (индивидуально-бытийного и всеобще-идеального): поступай по отношению к другим так, как ты хотел бы, чтобы с тобой поступали другие» [3, с. 75].

⁵ У Сада о либертене и не скажешь со всей определенностью, что он безнравственен, так как его идеальное состояние — апатия. Здесь вспоминается положение Ф. Шеллинга: «Боги сами по себе ни нравственны, ни безнравственны, но изъяты из этой альтернативы и абсолютно блаженны» [20, с. 95]. Правда, садовские примеры безнравственных поступков (с точки зрения традиционной европейской морали) как средства достижения апатии так же, как и в случае с Кантом, оборачиваются в содержании, внедряющееся в форму.

Сада, как и Кант, тоже выразил свое отношение к золотому правилу: «Глубоко заблуждаются люди, утверждающие, что существовало нечто вроде естественной справедливости, запечатленной в сердце человека, и что результатом этого закона явилась абсурдная заповедь: никогда не поступай с другими так, как не хочешь, чтобы поступили с тобой. Этот глупый закон, плод слабости существа инертного, никогда не нашел бы места в сердце человека, обладающего хоть какой-то энергией, и если бы я хотел утвердить какие-нибудь принципы, я бы почерпнул заповеди не в душах слабых людей» [13, с. 134]. Выводы Сада в данном случае носят всеобщий, а не частный характер, т.е. субъект полагает в качестве всеобщей установку на то, что все должны понимать о необходимом наличии сопротивляемости мира и исходя из этого искать средства и способы в свою очередь противостоять этому положению дел, причем на основе собственного законодательства воли, т.е. на основе автономии. Однако принцип суверенности субъекта позволяет привлечь золотое правило и к тем следствиям-примерам, которые вытекают у Сада из этого принципа. Если общетеоретические положения, безусловно, не обнаруживают сходства с золотым правилом, то на некоторые приводимые и Кантом, и Садам примеры вполне можно распространить его логику, нередко они разворачиваются именно в этом ключе. Пример Канта с недопустимостью лжи (или пример с человеком, нарушающим покой мирных людей [7, т. 4, ч. 1, с. 384]), как нам представляется, отражает эту логику: если я разумное существо, то в принципе я не могу лгать другому, потому что его ответная ложь сделает невозможным наше совместное существование, подразумевающее доверительность в отношениях (будет попорана идея человечества), без чего невозможно и мое существование. В отличие от кантовской формализации золотого правила, Сада не пугает отказ от нее; более того, он универсализирует это правило с обратным знаком: лги, допуская тем самым ложь других в отношении себя, а то, что это повлечет за собой разрушение общественного устройства и полную изоляцию субъекта, будет означать приближение этого субъекта к реализации и окончательному утверждению его суверенной воли, т.е. фактически будет приближать его к ноуменальной сфере, если воспользоваться кантовским понятием: «...реальным благом следует считать лишь то, что не подвержено никаким изменениям... Повсеместное распространение порока сопряжено с определенным риском, однако же связанное с таким риском беспокойство полностью компенсируется полученным мною удовольствием, когда я заставляю других испытывать беспокойство... Итак, равновесие оказывается восстановленным... Интересы людей будут полностью одинаковыми, ведь любой человек, находящийся в подобной ситуации, обладает теми же самыми вкусами и наклонностями, что и его товарищи, значит, все они идут к одной цели...» [14, с. 144 – 145].

Конечно, позиции Канта и Сада содержат в себе ограничения золотого правила, заключающиеся прежде всего в указании на автономию субъекта и придании этой максиме не частного, а всеобщего характера, проистекающего из автономной воли. Но парадоксальная общность этих позиций обнаруживается все же именно в том, что на основе приводимых ими примеров в подтверждение данных позиций делаются взаимоисключающие выводы, о чем было сказано выше, или, например, различающиеся выводы о необходимом социально-политическом устройстве.

Таким образом, как примеры Канта (хотя он и указывал, что нравственная свобода не выводима из опыта [7, т. 4, ч. 1, с. 345]), так и примеры Сада, нередко ставят под удар их базовые теоретические положения. Например, в программе социальных отношений Сада решающее значение имеют идея равенства и идея приоритетности государственного господства. Государство выступает гарантом такого нравственного состояния, при котором богатый обязательно должен делиться своим богатством с бедным, а

бедный имеет право настаивать на том, чтобы богатый собственник (в том числе и государственный) поделился с ним своим имуществом и деньгами. Требования бедных допустимо выражать в самых различных формах, вплоть до использования противозаконных и насильственных методов. Справедливость таких претензий к богатому санкционируется именно логикой золотого правила, которую Сад переводит из плана частных интересов в план всеобщего закона, что отвечает существу категорического императива. На эмпирическом уровне это и выглядит как действие золотого правила: окажись нищий на месте собственника, а тот на месте нищего, нищий, уже переживший невзгоды жизни (которые ощутит на себе и новообращенный в нищего богатч), должен по доброй воле осуществить такое перераспределение богатств.

Совсем другая картина у Канта, делающего приоритетной идею защиты частной собственности. Апология частной собственности также следует из формулы императива: если кто-то богат и не хочет быть обворованным, то этого же он не должен позволять в отношении других (недопустимость воровства отражает не частный интерес, она генерализируема здесь точно так же, как генерализируема недопустимость лжи); тот же, кто беден, имеет все *правовые* возможности стать богатым. Одна из основных функций государства состоит в обеспечении соблюдения права на собственность, независимо от ее размеров, поэтому государство должно быть безжалостным к преступникам, каков бы ни был их социальный статус, игнорируя возможное и вполне понятное недовольство, например, существующим фактическим социальным и имущественным неравенством (примечательно, что Кант допускает применение смертной казни, тогда как Сад считает это неприемлемым).

Таким образом, для Сада осознание своей принадлежности природе и необходимости ее законов будет свободой, что и выражается, например, в теореме Спинозы о свободе как осознанной необходимости. Но свобода у Сада не является исключительно сознательным, рассудочным, так как для него сознание своей причастности материально-чувственной природе должно вести к слиянию с ней, и тем самым свобода реально чувствуется, переживается через восприятие энергетического поля. Разница между достижением апатии либертеном и чувственной эйфории, например, наркоманом будет лежать в осознании и порядке опосредования. При наркотическом опьянении «свобода» (состояние эйфории) опосредуется чувственным эффектом (действием наркотика в теле); у либертена же «чувственный эффект» (апатия) опосредуется осознанием, которые вместе предстают как свобода.

У Канта свобода осознается в столкновении с чувственной природой, через независимость, преодоление и возвышение над ней, но ни в коем случае не в слиянии или растворении в ней. Тем самым субъект и свобода у Канта бесчувственны, сплюшь рассудочны, хотя требование *экзистенциального* переживания мысли сохраняется. Единое и всеобщее, представленные свободой, оказываются существом каждого человека, если он применяет свой разум, поэтому целью должен быть человек как целеполагающее существо, как личность, которая в аспекте ее разумности никак не может быть только средством для целей природы или общества.

С одной стороны, Кант уверен в том, что категорический императив безусловно всегда должен приводить только к добродетельным поступкам, создавая тем самым основу для конкретных этических норм, поэтому личность может и должна быть целью. Но эта уверенность фактически сводит

категорический императив к конкретной нравственности, формально нарушающей законодательную силу императива. С другой стороны, тот человек, который представлен Кантом как цель, — фантом земного человека, большей частью несвободного из-за нарушения нравственного законодательства, поэтому такой земной человек оказывается вне цели. Маркиз де Сад земного человека не просто проигнорировал как цель, а на основе похожего императива сделал его средством для достижения свободы, обретя которую, человек преодолевается, а конкретные нормы добродетели, как препятствующие этому, ниспровергаются.

Таким образом, сама форма категорического императива под таким углом зрения и при определенных условиях становится проблематичной как социально-нравственный регулятив. Во-первых, безоговорочное сохранение чистоты формы императива исключает возможность иллюстрирования нравственности⁶. Во-вторых, в случае выведения для других конкретного нравственного примера-предписания (лгать недопустимо), обязательного для соблюдения его в поступке, на повседневном уровне соблюдение категорического императива не всегда будет расцениваться как проявление добродетели.

Для христианской мысли, определившей развитие восточно- и западноевропейской культуры в целом, обе эти программы (Канта и Сада) иррелевантны, хотя, как ни странно, садовское направление мысли (при всей ее удаленности от христианского мироощущения) будет ей ближе в силу косвенно проявляемого снисхождения к человеку. Как уже говорилось выше, Кант тоже признает, что человек может оступиться, однако «действие» практического разума в виде чистого *осознания* категорического императива как долга все же позволяет говорить о содержащемся в нем моменте свободы. Но проявлять снисхождение [7, т. 4, ч. 1, с. 455–456] в какой-либо форме Кант, по существу, считает недопустимым. Подчеркивая печальную участь человека, его раздвоенность, невозможность *окончательного* осуществления категорического императива в нашей эмпирической жизни, Кант находит успокоение в том, что из фактов события свободы в этой жизни необходимо предположить бессмертие души, которая после смерти тела сможет полностью осуществляться в ноуменальном мире как свободная и счастливая. Искать какое-либо теоретическое основание для разрешения безысходности земной жизни, которое бы стало почвой для смягчения экзистенциального напряжения в регулировании межличностных и социальных отношений, Кант не считает нужным. Однако мы полагаем, что без такого основания (которое на протяжении всей истории человечества давало о себе знать) все же не обойтись, поэтому сформулируем второй королларий.

2. Если Божественная воля является моральным законодательством (категорическим императивом), которое должно исполняться человеком «с

⁶ В приводимой ниже цитате мы могли бы заострить внимание и дополнительно уточнить смысл использования в ней наречия «полностью», однако в целом можно сказать, что Кант «свел нравственность к образу мыслей, к одной лишь доброй воле, которая лишена исторически-содержательных характеристик, мир мотивов оказался полностью оторванным от мира реальных поступков» [4, с. 7]. Мы также разделяем позицию А.П. Скрипника, справедливо указывающего на то, что «категорический императив... не предписывает конкретных поступков как фактов эмпирической действительности» [16, с. 50].

помощью доброго поведения» [10, с. 174], чтобы быть угодным Богу, то человеку необходимо также находить в себе силы к великодушию и прощению, так как Божественная воля милосердна.

Если «трансцендентальная философия не дает никаких указаний по поводу гипотезы о существовании бога» (цит. по: [2, с. 271]), то в пределах разума Богу будет соответствовать категорический императив, а человек в этом случае, как морально законодательствующий, займет место Бога. Когда Бог и свобода очерчиваются пределами только разума, то человек оказывается предоставленным себе и полагающимся только на самого себя, чтобы определиться в бытии. Поэтому для любого разумного человека приведенные кантовские примеры, по идее, должны стать несомненными и очевидными следствиями из категорического императива, поэтому он выдвигает наказание в качестве приоритетной и практически единственной меры, применяемой в отношении провинившегося (согрешившего): «В каждом наказании как таковом прежде всего должна быть справедливость, она-то и составляет суть этого понятия. Хотя с наказанием может быть связана и доброта, но достойный наказания не имеет ни малейшего основания рассчитывать на нее после своего поведения» [7, т. 4, ч. 1, с. 357].

Форма категорического императива как форма свободы в действительном (феноменальном, по Канту) мире легко может не считаться с другими людьми, что и продемонстрировано Садам⁷. Поэтому для того, чтобы категорический императив получил земное нравственное измерение, сохраняя существо свободы как признание других, необходимо за редукцией человека к свободе, произведенной Садам и Кантом, произвести его экзистенциальную транскрипцию — через экзистенциал прощения, выражающий существо свободы и не нарушающий всеобщую законодательную силу категорического императива. Греху нет оправдания, но ему есть прощение, поэтому, несмотря на то что трансцендентальная дедукция греха невозможна [8, т. 4, ч. 2, с. 45–48], идея греха позволяет сформулировать принцип согласования между необходимостью действия по категорическому императиву и неосуществимостью его в условиях эмпирического мира. Кантовское представление о форме императива как соотносящейся с актуальной жизнью и играющей в ней нравственную функцию подтверждается в случае дополнения ее идеей прощения, придающей ей большую социально-регулятивную значимость.

В прощении достигается подлинное признание другого, нуждающегося в прощении и готового простить. Здесь происходит отсылка к исходному «содержательному», а не просто формальному смыслу свободы, невозможной без признания другого. В формально-методологической редукции к свободе за счет пренебрежения земным бытием других не было учтено то, что подобное движение становится возможным благодаря первоначальному признанию этих других в экзистенциальном переживании свободы. Прощение показывает себя как содержательное (но не в смысле конкретной этической нормы) выражение формы свободы, не снимая ее всеобщий характер. П. Рикёр, обращаясь к фигуре должника, пишет о том, что «деликатная работа прощения греха и завязывания дружбы должна совершаться в сердцевине самого долга: с одной стороны, освобождение от вины,

⁷ Грех с неизбежностью может последовать и из «божественной» формулы категорического императива.

с другой стороны, налаживание дружбы с вечным должником» [12, с. 696]. Понимая исполнение категорического императива как некий долг, который имеется у человека перед самим собой, чтобы быть личностью, можно сказать, что прощение выступает основанием связи человека, который *всегда должен*, с человеком, который *не всегда может осуществить это должествование*, т.е. прощение восстанавливает единство двойственности человеческого бытия, снимая обособленность единичностей («единичность» сознания, представляющего ноуменальный мир, и «единичность» сознания, представляющего феноменальный мир). Дополнительность прощения как фактора сохранения движения всеобщности или как момента всеобщего единства духа Гегелем было выражено следующим образом: «...это второе (моральное сознание. — И.К.) отказывается (это и есть, по существу, прощение, что далее в гегелевском тексте проясняется. — И.К.) от разделяющей мысли и упрямства отстаивающего в нем для-себя-бытия, потому что на деле оно созерцает в первом (злом сознании. — И.К.) себя само. Это сознание, которое отвергает свою действительность и производит себя в снятое “это”, проявляется благодаря этому фактически как всеобщее...» [1, с. 360]. В прощении достигается фактическое признание и подтверждение общности разумных душ, что уже имплицитно закреплено в категорическом императиве, абсолютно утверждающем эту общность в ноуменальном мире. Прощение фиксирует точку соприкосновения феноменального и ноуменального миров посредством общности. Акт прощения снимает разобщенность, возвращая общность и единство бытия единично существующим субъектам, и выявляет единство субъекта, принадлежащего двум мирам. Через прощение категорический императив актуализируется как всеобщность и объединяющее начало, даже в случае несоблюдения его в поступках субъектов⁸.

Формальность категорического императива, чтобы не только быть определением свободы, но и стать еще более весомой силой как социально-нравственный регулятив, не исключает содержательности самой формы, которая и раскрывается в акте прощения. Подобная «форма» форм (прощение) выступает и в качестве конститутива социального бытия, и в качестве держателя связи с прошлым, памяти о смысле совершённого. Формо-содержательность прощения есть передача формы всеобщности на уровне репродуктивности сознания, т.е. временной формы. Это своего рода мышление мышления, когда над мышлением категорического императива надстраивается безусловное мышление, удерживающее случившуюся его данность, но одновременно демонстрирующее решимость допустимости отказа от безусловной обязательности его соблюдения.

Если для христианина возможность прощения связана с фактом осознания и раскаяния в содеянном и допущенном грехе, то при гласно или негласно функционирующем «институте» прощения обманывающий злоумышленника, сознательно нарушающий моральное законодательство (берущий на себя грех), тем самым проявляет готовность понести за это на-

⁸ «...Прощение же знает только одно: человеческую всеобщность без каких бы то ни было различий, всечеловечность, не признающую никаких “различаю”, никаких разъединенных категорий. ...Разве из этого не ясно, что чистое прощение есть идеальный норматив? ...Именно прощение вытаскивает из темного озера потерпевшего великое моральное кораблекрушение» [21, с. 231, 250, 283].

казание. В подобном поступке жертвы собой не меньше, чем при исполнении категорического императива, требующего пожертвовать своими личными интересами. Поэтому за принятое страдание (подобно крестным мукам Христа) в таком действии человека можно признавать нравственно осуществляемым существом. За признанием слабости и испорченности грехом человеческой природы⁹ в случае покаяния (*осознания и понимания* своей виновности) должно последовать прощение, которое вовсе не превращается в питательную среду для поощрения и умножения греха, а является приданием сил для борьбы с ним в себе.

* * *

В результате мы можем предложить следующие выводы.

Во-первых, предъявление категорического императива как чистой формы регуляции материи жизни (морального поступка) не замыкает его в границах формальности, иначе это исключало бы его осуществимость в жизни и делало бы абсолютно бесполезным. Наоборот, только благодаря этой форме становятся возможными моральные поступки, которые вместе с тем не свершаются с гарантированной регулярностью, так как всегда являются личными одномоментными событиями.

«Критика практического разума» Канта исследует *не* вопрос об основополагающем моральном способе поведения, а вопрос о том, какие условия должны быть выполнены, чтобы вообще было возможно действовать морально. ...Категорический императив Канта представляет собой не *общую заповедь* морального действия, которую можно было бы применять к какому-либо данному случаю... но является *законом самосохранения свободы*, который нам следует соблюдать, если мы вообще хотим действовать морально» [17, с. 235]. То, что, с одной стороны, осуществление требования категорического императива является однократным и уникальным актом, а с другой — постоянным и универсальным, действительно и в отношении жеста прощения: «Все решает лишь миг решения, по собственному произволу взрезающий временную длительность: прощение прощает один раз, и этот раз есть буквально *раз-и-навсегда!*» [21, с. 288].

Поэтому, во-вторых, проблематичной выглядит попытка установить однозначную связь формы категорического императива с какими бы то ни было примерами нравственности как гарантиями ее повторения в материи. По существу, категорический императив указывает прежде всего на возможность свободы человека (независимости от физической природы), которая и есть нравственность (добродетель). Парадокс же в том и состоит, что такой поступок все же является поступком нравственным. Ловушка примеров, без которых не обойтись, захлопывается, подставляя под удар сам закон (не позволяя закону работать безоговорочно). Любое привнесение содержания (иллюстрация примерами добродетельных нравственных поступков) нарушает принцип формальности и, соответственно, всеобщности. Экземплификация склонна порождать противоречия и антиномии,

⁹ «...У нас есть уже прирожденное предрасположение к нарушению [закона], а в первом человеке по времени предполагается не оно, а невинность; вот почему нарушение [закона] у него называется *грехопадением*, тогда как у нас оно представляется следствием из уже прирожденной злонравности нашей природы» [8, т. 4, ч. 2, с. 46].

о чем свидетельствуют как примеры Канта, так и противоположные им примеры де Сада, на которые с принятыми оговорками тоже можно распространить формулу категорического императива. Верно, конечно, что «неправильно было бы толковать эти (кантовские. — И.К.) примеры так, будто все они показывают или даже должны научить, как следует фактически вести себя в конфликтных моральных ситуациях. ...Кант конструирует случаи-примеры, назначение которых — указать на необходимость того, как и почему в моральных решениях категорический императив должен обретать свое применение» [17, с. 249]. Однако сомнительность такого рода иллюстраций (хотя и *совершенно неизбежных и оправданных*), приводящих к превратному пониманию категорического императива, тем не менее сохраняется, поэтому следует принять во внимание, что наличие *осознания* нарушения закона (осознание, которое мы можем сопоставить с понятием совести) позволяет нам смягчать свою позицию к нарушителю через понятие прощения, не снимая с нарушителя ответственности.

В-третьих, христианские догмы могут восприниматься как спекулятивные и мистические, мифические и неразумные и т.п., но и Бог в пределах разума (в определенном смысле совпадающий с формой категорического императива как морально-этической нормой и «местом» свободы)¹⁰, являясь, конечно, побуждающим к нравственному действию началом, все же не становится, вопреки надеждам Канта, более строгим и обязательным началом, чем христианская вера.

Таким образом, проблема связи свободы и нравственности для современной культуры остается не менее актуальной, чем в прежние эпохи.

Список литературы

1. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. СПб., 1992.
2. Гудьга А. В. Кант. М., 1977.
3. Гусейнов А. А. Долг; И. Кант. «Основоположение к метафизике нравов» // Этика: учебник / под общ. ред. А. А. Гусейнова и Е. Л. Дубко. М., 1999.
4. Гусейнов А. Предисловие // Скрипник А. П. Категорический императив Иммануила Канта. М., 1978.
5. Кант И. Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного // Сочинения: в 6 т. Т. 2. М., 1964.
6. Кант И. Критика чистого разума // Там же. Т. 3.
7. Кант И. Критика практического разума // Там же. Т. 4. Ч. 1. М., 1965.
8. Кант И. Об изначально злом в человеческой природе // Там же. Т. 4. Ч. 2.
9. Кант И. О мнимом праве лгать из человеколюбия // Кант И. Трактаты и письма. М., 1980.
10. Кант И. Религия в пределах только разума // Там же.
11. Клемме Х. Ф. Форма добра // Иммануил Кант: наследие и проект / под ред. В. С. Степина, Н. В. Мотрошиловой. М., 2007.
12. Рикёр П. Память, история, забвение. М., 2004.
13. Сад Д. А. Ф. де. Жюстина, или Несчастья добродетели. URL: <http://www.litru.ru/?book=6768&page=134> (дата обращения: 17.07.2010).

¹⁰ «Такие представления (о существовании бога и вечности. — И.К.), порождаясь моралью, будут иметь смысл лишь для морали, а именно: служить регулятивными идеями для поведения. Без морали (допустим, до ее возникновения) не может существовать не только бог и бессмертие, но даже представление о них. ...Кантовская этическая теория ставит целью не опровержение бытия бога, а моральное доказательство его существования» [16, с. 119].

14. Сад Д. А. Ф. де. Жюстина, или Несчастливая судьба добродетели. М., 1991.
15. Сад Д. А. Ф. де. Философия в будуаре. Тереза-философ. М., 1991.
16. Скрипник А. П. Категорический императив Иммануила Канта. М., 1978.
17. Фегер Г. Как категорический императив обретает свое применение? // Иммануил Кант: наследие и проект / под ред. В. С. Степина, Н. В. Мотрошиловой. М., 2007.
18. Фуко М. Использование удовольствий // Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. М., 1996.
19. Хельд К. Подлинная экзистенция и политический мир // Вопросы философии. 1997. №4.
20. Шеллинг Ф. Философия искусства. М., 1966.
21. Янкелевич В. Прощение // Янкелевич В. Ирония. Прощение. М., 2004.

Об авторе

Кузин Иван Владиленович — канд. филос. наук, ст. преп. философского факультета СПбГУ, iaffet@newmail.ru

About the Author

Dr. Ivan V. Kuzin, Assistant Professor, Faculty of Philosophy, Siant Petersburg State University, iaffet@newmail.ru

К ЮБИЛЕЮ В. Н. БЕЛОВА

Владимир Николаевич Белов родился 9 августа 1960 г. в г. Камышине Волгоградской области. В 1984 г. окончил исторический факультет СГУ им. Н.Г. Чернышевского. В 1992 г. досрочно защитил диссертацию на соискание ученой степени кандидата философских наук, а в 1997 г. диссертацию на соискание ученой степени доктора философских наук на тему «Обыденное сознание: бытийственность, феномены, целостность».

С 2001 г. проф. Белов — заведующий кафедрой философии культуры и культурологии Саратовского государственного университета им. Н.Г. Чернышевского. С 2002 по 2006 г. занимает должность декана философского факультета, а с 2006 по 2010 г. — декана факультета философии и психологии.



Автор более 150 публикаций в региональных и центральных российских изданиях; ряда работ на немецком, французском и итальянском языках, а также нескольких монографий и учебных пособий (автор и соавтор).

Под руководством В.Н. Белова защищены две докторские и восемь кандидатских диссертаций; он руководит спецсеминаром студентов «Философия культуры», «Русское и немецкое неокантианство».

В.Н. Белов — ведущий российский специалист по истории Марбургской школы неокантианства, философии Германа Когена и истории русского неокантианства; руководитель научной школы по исследованию немецкого и русского неокантианства. В исследованиях философии неокантианства всегда отстаивал позицию, что данное направление, господствовавшее в мировой философской мысли на рубеже XIX—XX вв., не было тупиковым развитием трансцендентального критицизма Канта. Напротив, оно, творчески продолжая традицию трансцендентальной философии, открыло новые возможности этой философии, став, по сути, отправной точкой для некоторых современных философских школ и течений. В частности, можно указать на философию культуры, которая в рамках неокантианства впервые приобрела самостоятельный дисциплинарный статус, и на философию диалога, немислимую без этических и иудейских штудий Германа Когена.

В истории русского неокантианства В.Н. Белов выделяет несколько периодов, свойственных и немецкому неокантианству. Также он обосновывает мысль о творческом подходе русских неокантианцев к идеям своих немецких учителей и коллег. Временное и пространственное соседство с русской религиозной философией — ведущим направлением в истории русской философии — и постоянное напряженное соперничество с ее представителями, которое, кстати, шло на пользу обеим сторонам, а в конце концов, всей русской философии, наложили отпечаток на приоритетность

тем русских неокантианцев, среди которых находится место темам веры, иррационального, мистики.

В 2002 г. В. Н. Белов организовал в Саратове первую в России международную конференцию, посвященную философии Германа Когена, осуществил первый перевод на русский язык одного из основных трудов родоначальника марбургского неокантианства «Теория опыта Канта» (*Kants Theorie der Erfahrung*), публикация которого была поддержана грантом Института им. Гёте. Был руководителем с российской стороны (с итальянской стороны — профессор А. Пома) международного проекта по обмену студентами, аспирантами и преподавателями между университетами Саратова и Турина по теме «Немецкое и русское неокантианство» (2003—2008).

В. Н. Белов — член президиума Международного когеновского общества (г. Цюрих). Он — постоянный автор «Кантовского сборника», а с 2008 г., когда это издание было преобразовано во всероссийский научный журнал, вошел в его редакционную коллегию.

Мы поздравляем Владимира Николаевича с 50-летием и желаем ему прежде всего творческого долголетия, которое, как мы все надеемся, в полной мере отразится на всей дальнейшей работе «Кантовского сборника».

Х. Арендт

О ПОЛИТИЧЕСКОЙ
ФИЛОСОФИИ КАНТА:
КУРС ЛЕКЦИЙ

Лекция пятая¹

Я сказала, что хотела бы показать совпадения и различия позиции Канта, которую он как философ занимает по отношению к области человеческих дел, с позицией других философов, прежде всего Платона. Пока же давайте ограничимся следующим важнейшим моментом: позицией философов по отношению к самой жизни, какой она дана человеку на Земле. Если вы вспомните «Федон» и обоснование в нем того, что философ в определенной мере любит смерть, то вы вспомните, что Платон, хотя он и презирает радости тела, не жалуется, что страдания перевешивают удовольствия. Решающим здесь является скорее то, что удовольствия, как и страдания, отвлекают ум и ведут его в ложном направлении, что тело — это обуза, если ты занят поисками истины, потому что истина, бестелесная и недоступная чувственному восприятию, может быть воспринята лишь при помощи глаз души, которые, в свою очередь, бестелесны и недоступны чувственному восприятию. Другими словами: истинное познание доступно лишь уму, не обремененному чувствами.

Это не может быть точкой зрения Канта, так как для его теоретической философии характерна зависимость любого познания от слаженности и взаимодействия чувственности и рассудка, а его «Критика чистого разума» по праву может быть названа оправданием, если не прославлением, чувст-

¹ Продолжение, начало см. в Кантовском сборнике 2009. 1(29). С. 122–128; 2009. 2(30). С. 126–132; 2010. 1(31). С. 112–117 и 2010. 2(32). С. 109–113.

Перевод с английского выполнен по изданию: *Arendt H. Lectures on Kant's Political philosophy/ edited and with an interpretative essay by Ronald Beiner. Chicago, 1982* — и сверен по немецкому изданию: *Arendt H. Das Urteilen. Texte zu Kants politische Philosophie/ Herausgegeben und mit einem Essay von Ronald Beiner. Aus dem Amerikanischem von Ursula Ludz. München, 1985.*

Все примечания к данному тексту принадлежат переводчику.

венности. Даже в юности — когда он, находясь под влиянием традиционной философии, высказывал платоновскую враждебность к телу (он жаловался, что тело сдерживает «быстроту мыслей» [*Hurtigkeit des Gedankens*] и тем самым ограничивает ум и создает ему помехи²) — он не утверждал, что тело и чувства являются главными источниками заблуждения и зла.

На практике это имеет два важных следствия. Во-первых, для Канта: философ объясняет тем самым данные опыта, которые мы все имеем. Кант не утверждает ни того, что философ может покинуть платоновскую пещеру или участвовать в парменидовском восхождении на небо, ни того, что философ должен стать членом секты. Для Канта философ остается человеком, таким же как ты и я, который живет в окружении обычных людей, а не своих единомышленников-философов. Во-вторых, оценка жизни относительно удовольствия и неудовольствия — которую Платон и другие считали задачей одних лишь философов, указывая при этом на то, что многие вполне довольны жизнью, какова она есть, — по утверждению Канта, может ожидаться от любого обычного человека, наделенного здравым рассудком, и того, кто вообще когда-либо задумывался о жизни.

Оба эти следствия, в свою очередь, есть очевидно не что иное, как две стороны одной монеты, имя которой — равенство. Рассмотрим три известных места из сочинений Канта. Два первых — из «Критики чистого разума» — представляют собой ответы на критические замечания:

Но неужели вы требуете, чтобы знание, касающееся всех людей, превосходило силы обыденного рассудка и открывалось вам только философами? Именно то, что вы порицаете, служит лучшим подтверждением правильности высказанных выше положений, так как теперь обнаруживается то, чего нельзя было предвидеть вначале, а именно что в вопросе, касающемся всех людей без различия, природу нельзя обвинять в пристрастном распределении своих даров, и в отношении существенных целей человеческой природы высшая философия может вести не иначе, как путем, предназначенным природой также и самому обыденному рассудку³.

Вместе с этим пассажем рассмотрите и самый последний абзац «Критики чистого разума»:

Открытым остается только *критический* путь. Если читатель благосклонно и терпеливо прошел этот путь в моем обществе, то он может теперь судить, нельзя ли, если ему угодно будет оказать также свое содействие, превратить эту тропинку в столбовую дорогу и еще до конца настоящего столетия достигнуть того, чего не могли осуществить многие века, а именно доставить полное удовлетворение человеческому разуму в вопросах, всегда возбуждавших жажду знания, но до сих пор занимавших его безуспешно⁴.

Третье место, которое часто цитируют, автобиографично:

Сам я по своей склонности исследователь. Я испытываю огромную жажду познания, неутолимое беспокойное стремление двигаться вперед или удовлетворение от каждого достигнутого успеха. Было время, когда я ду-

² Кант И. Всеобщая естественная история и теория неба // Собр. соч.: в 6 т. М., 1964. Т. 1. С. 251.

³ Кант И. Критика чистого разума. В 859. Канон чистого разума. Разд. 3: О мнении, знании и вере // Собр. соч.: в 6 т. М., 1964. Т. 3. С. 678.

⁴ Кант И. Критика чистого разума. Трансцендентальное учение о методе. Гл. 4. В 884. Канон чистого разума. История чистого разума // Там же. С. 694.

мал, что все это может сделать честь человечеству, и я презирал чернь, ничего не знающую. Руссо исправил меня. Указанное ослепляющее превосходство исчезает; я учусь уважать людей и чувствовал бы себя гораздо менее полезным, чем обыкновенный рабочий, если бы не думал, что данное рассуждение может придать ценность всем остальным, устанавливая права человечества⁵.

Философствование, или разумное мышление, выходящее за пределы того, что вообще можно познать, за границы человеческого познания, является для Канта общей человеческой «потребностью» — потребностью в разуме как человеческой способности. Она не противопоставляет немногих многим. (Если у Канта и существует четкое разграничение между немногими и многими, то речь при этом идет скорее о нравственности: «большое место» человеческого рода — ложь, которая трактуется как своего рода самообман. «Немногие» — это те, кто честны по отношению к самим себе.) Однако с исчезновением этого векового различия произошло нечто примечательное. Стремление философа к занятию политикой утеряно; у него нет больше особого интереса к политике; отсутствует своекорыстие, а поэтому и нет притязания на власть или такие законы, которые бы защитили философов от притязаний многих. Кант согласен не с Платоном, а с Аристотелем, согласно которому не философы должны править, а правители должны быть готовы слушаться философов⁶. С другой стороны, он не согласен с точкой зрения Аристотеля, в соответствии с которой философский образ жизни является высшим, а политический образ жизни в конечном итоге существует ради «*bios theōrētikos*». С отказом от этой иерархии, и тем самым с отказом от всех иерархических структур, полностью исчезает древнее напряжение между философией и политикой. В результате политика и необходимость писать какую-либо политическую философию, «наводить порядок в сумасшедшем доме», прекращает быть для философов неотложным делом. Политика, словами Эрика Вайля [Eric Weil], больше не есть «une préoccupation pour les philosophes; elle devient, ensemble avec l'histoire, problème philosophique» (она больше не является «исключительно источником беспокойства для философов; она скорее — вместе с историей — настоящая философская проблема».)⁷

Кроме того, когда Кант говорит о бремени, которое, как кажется, лежит на самой жизни, он указывает на удивительную природу удовольствия, о которой в другом контексте рассуждает и Платон; а именно на тот факт, что любое удовольствие изгоняет неудовольствие, что жизнь, которой известны лишь радости, в действительности не знала бы всех удовольствий — человек был бы не способен их почувствовать или наслаждаться ими — и что, поэтому, совершенно чистое благополучие, не омрачаемое ни воспоминаниями о нужде, которая ему предшествовала, ни страхом потери, которая обязательно за ним последует, не существует. Счастье как устойчивое и постоянное состояние души и тела для людей невысказимо на Земле. Чем больше [испытываемый] недостаток [в чем-либо] и чем больше неудоволь-

⁵ Кант И. Приложение к «Наблюдениям над чувством прекрасного и возвышенного» // Там же. Т. 2. С. 204.

⁶ Aristotle's epistle to Alexander, "Concerning Kingship" // Barker E. The Politics of Aristotle. Oxford, 1958. P. 386.

⁷ Weil E. Kant et le problème de la politique // La philosophie politique de Kant. Paris, 1962. S. 32 (Anm.2).

ствие, тем интенсивнее будет удовольствие. Здесь есть лишь одно исключение — это удовольствие, которое мы ощущаем, когда соприкасаемся с красотой. Это удовольствие Кант называет, сознательно выбирая для этого другое слово, «благоволением, лишенным интереса». Позднее мы увидим, какую важную роль играет это слово в той политической философии, которую Кант никогда не написал. Он сам делает соответствующий намек, когда в «Размышлениях» (работа была издана посмертно) пишет: «Существование прекрасных вещей свидетельствует о том, что человек находится в гармонии с миром и сам согласует свое созерцание вещей с законами своего созерцания» [Die schönen Dinge zeigen an, dass der Mensch in die Welt passe und selbst seine Anschauung der Dinge mit den Gesetzen seiner Anschauung stimme]⁸.

Представим на миг, что Кант написал бы теодицею, богооправдание Творца перед судом разума. Мы знаем, что он этого не сделал; напротив, он написал трактат «О неудаче всех философских попыток теодицеи» и доказал в «Критике чистого разума» невозможность любого доказательства бытия Бога (он перенял позицию Иова: пути Господни неисповедимы). Таким образом, если бы он и написал какую-либо теодицею, то факт красоты вещей в мире играл бы в ней важную роль — настолько же значимую, как и знаменитый «моральный закон во мне», т. е. факт человеческого достоинства. (Теодицеи основываются на аргументе, что если мы взглянем *на целое*, то увидим, что единичное, по отношению к которому выражается недовольство, является неотъемлемой частью этого целого и как таковое оправданно в своем существовании.) В одной из своих ранних работ [1759] об оптимизме Кант разделял похожую точку зрения: «...целое есть наилучшее и... все хорошо ради целого»⁹. Я сомневаюсь, что позднее он был бы способен написать бы нечто подобное написанному в этой работе: «Я восклицаю всякому творенью... Да здравствуем же мы, мы есть! [Heil uns, wir sind]». Но это восхваление — восхваление «целого», т. е. мира; в юности Кант был еще готов принять жизнь лишь благодаря одному факту своего существования в мире.) Это является также причиной, почему он с такой необычной горячностью критикует «мудрец[ов] (или философ[ов])», которые «изощрялись в дурных, порой отвратительных сравнениях» «с целью опорочить наш земной мир, пристанище людского рода»¹⁰. Его [земной мир] сравнивали:

С *ночлежным домом* (караван-сараем), вроде того дервиша, который рассматривал человека на его жизненном пути как случайного постояльца, вынужденного вскоре уступить свое место другому; с *исправительным домом*... с местом исправления и очищения падших, исторгнутых с небес духов... с *сумасшедшим домом*... с *клоакой*, куда спускаются нечистоты из других миров... отхожее место для всей Вселенной¹¹.

Итак, давайте теперь придерживаться следующей идеи. Мир прекрасен и потому является подходящим местом для жизни человека, но ни один отдельно взятый человек не захотел бы прожить свою жизнь еще раз. Человек, как существо моральное, есть цель сама по себе, однако человеческий

⁸ Kant I. Reflexionen zur Logik, Nr. 1820 a [AA, Bd. 16, S. 127].

⁹ Кант И. Опыт некоторых рассуждений об оптимизме // Собр. соч.: в 6 т. М., 1964. Т. 2. С. 47.

¹⁰ Кант И. Конец всего сущего // Собр. соч.: в 8 т. М., 1994. Т. 8. С. 209—210.

¹¹ Там же.

род подчинен прогрессу, что, естественно, тем или иным образом вступает в противоречие с представлением о человеке как о моральном и разумном творении и как цели самой по себе.

Если я права в том, что у Канта существует политическая философия и что, в отличие от других философов, он никогда так и не написал ее, то кажется вполне очевидным, что мы должны быть в состоянии найти ее во всей его системе, если мы вообще ее можем найти, а не только в тех немногих трактатах, которые обычно под этим названием издаются. Если бы его основные труды, с одной стороны, вообще не содержали бы никаких политических импликаций и если бы, с другой стороны, периферийные тексты, обсуждающие политические вопросы, содержали бы лишь периферийные, с его собственно философским творчеством не связанные мысли, то наша постановка вопроса была бы бессмысленной и, в лучшем случае, выражением антикварного интереса. Было бы прегрешением против самого кантовского духа заниматься этим, потому что страсть к учености не была присуща Канту. Так, в «Размышлениях [об антропологии]» [Reflexionen zur Anthropologie], он пишет: «Я не буду... превращать свою голову в пергамент, чтобы нацарапать на нем старые полуистлевшие сведения из архивов» [«Ich werde... meinen Kopf nicht zu einem Pergament machen, um alte halbverloschene Nachrichten aus Archiven darauf nachzukritzeln»]¹².

Давайте начнем с того, что вряд ли кого-либо удивит сегодня, но что тем не менее имеет смысл рассмотреть. Ни до, ни после Канта, никто, за исключением Сартра, не написал столь знаменитой философской работы, которая называлась бы «Критикой». Мы знаем слишком мало или слишком много о том, почему Кант выбрал это непривычное и какое-то надменное название, которое звучит так, как будто он не хотел ничего иного, кроме как подвергнуть критике всех своих предшественников. Без сомнения, он вкладывал в это название более широкое смысловое значение, но и негативный смысл также играл у него определенную роль. «Вся философия чистого разума направлена исключительно на эту негативную пользу»¹³, а именно: сделать разум «чистым», обеспечить, чтобы никакой опыт, никакое чувство, не могли бы проникнуть в разум. Слово [критика] могло прийти ему на ум благодаря «эпохе критицизма», т.е. Просвещения, и он замечает, что оно «чисто негативное», «которое и составляет собственно просвещение»¹⁴. В этом контексте просвещение означает процесс очищения, освобождение от предрассудков и авторитетов:

Наш век есть подлинный век критики, которой должно подчиняться все. Религия на основе своей святости и законодательство на основе ее величия хотят поставить себя вне этой критики. Однако в таком случае они справедливо вызывают подозрение и теряют право на искреннее уважение, оказываемое разумом только тому, что может устоять перед его свободным и открытым исследованием¹⁵.

¹² Kant I. Reflexionen zur Anthropologie, Nr. 890 [AA, Bd. 15, S. 388].

¹³ Jaspers K. Kant. Leben, Werk, Wirkung (Serie Piper, 124). München, 1975. S. 137. Это высказывание Канта цитируется не вполне точно и без указания на источник. Ср.: Кант И. Критика чистого разума, В 823 // Кант И. Собр. соч.: в 8 т. М., 1994. Т. 3. С. 581.

¹⁴ Кант И. Критика способности суждения. §40, Прим. // Кант И. Собр. соч.: в 8 т. М., 1994. Т. 5. С. 135.

¹⁵ Кант И. Критика чистого разума [А XI Прим.] // Там же. Т. 3. С. 11.

Результатом этой критики является *Selbstdenken*¹⁶, т.е. «[умение] пользоваться своим собственным умом». Пользуясь своим собственным умом, Кант открыл «скандал разума», т.е. то, что не только традиция и авторитеты ведут нас в ложном направлении, но и сама способность разума. Поэтому «критика» означает попытку открыть «источники и границы» разума. Кант, таким образом, полагал, что его критика выступает всего лишь «пропедевтикой к системе» и «критика» противопоставляется здесь «доктрине». Кант, по всей вероятности, верил в следующее: то, что в традиционной метафизике было неправильным, не было самой «доктриной». Таким образом, «критика» означает «набросать *архитектонически*, т.е. основанный на принципах, полный план с речительством за полноту и надежность всех частей этого здания»¹⁷. Как таковая критика сделает возможным дать оценку всем остальным философским системам. Это тоже связано с духом XVIII века, с его огромным интересом к эстетике, искусству и критике искусства, целью которых было установить правила для вкуса и нормы в искусствах.

И, наконец, самое важное: слово «критика» находится в двойной оппозиции — к догматической метафизике, с одной стороны, и к скептицизму — с другой. Ответ в обоих случаях: критическое мышление. Да не погибнет ни одна из этих альтернатив! Как таковое критическое мышление — это новый путь мышления, а не только подготовка к новой доктрине. Следовательно, дело обстоит совсем не так, как если бы за кажущимся негативным предприятием критики могло бы следовать кажущееся позитивное построение системы. Это и есть то, что произошло в действительности; но, с кантовской точки зрения, это был лишь другой догматизм. (Кант не был в этом пункте никогда полностью ясным и недвусмысленным; если бы он знал, до какого рода упражнений в чистой спекуляции его «Критика» откроет дорогу Фихте, Шеллингу и Гегелю, то, возможно, он выражался бы немного яснее.) Сама философия, согласно Канту, стала критической в эпоху критицизма и Просвещения — в эпоху, когда человек достиг зрелости.

Большой ошибкой было бы полагать, что критическое мышление находится где-нибудь между догматизмом и скептицизмом. Критицизм — скорее путь, который позволяет избежать этой альтернативы. (Говоря биографически: это путь Канта, чтобы преодолеть как старые метафизические школы — Вольфа и Лейбница, так и новый скептицизм Юма, который пробудил его из догматического сна.) Все мы тем или иным образом начинаем как догматики. Мы либо догматичны в философии, либо решаем все проблемы, опираясь на веру в догмы церкви, в откровение. Наша первая реакция против этого, вызванная неизбежным опытом многих догм, утверждающих, что они владеют истиной, — скептицизм: вывод, что ничего подобного истине не существует, что поэтому я могу либо произвольно выбрать догматическое учение (произвольно с точки зрения истины, т.е. мой выбор может просто определяться посредством различных интересов и быть совершенно прагматичным), либо просто пожалеть плечами по поводу столь безнадежного предприятия. Настоящий скептик, один из тех, кто утверждает: «Истины не существует», — незамедлительно получит ответ догматика: «Но в этом твоём утверждении скрывается то, что ты все-таки веришь в истину; ты требуешь истинности для своего утверждения, что ис-

¹⁶ Самостоятельное мышление (нем.).

¹⁷ Кант И. Критика чистого разума [В 27] // Собр. соч.: в 8 т. М., 1994. Т. 3. С. 57.

тины не существует». Кажется, его аргумент одержал победу. Но лишь в этом, первом раунде. Скептик может ответить: «Это чистой воды софистика. Ты отлично знаешь, что имеется в виду, но я не могу это выразить в словах без явного противоречия». На это догматик скажет: «Видишь? Даже язык против тебя». А так как догматик обычно весьма агрессивный собеседник, он будет продолжать и спросит: «Поскольку ты довольно умен, чтобы распознать противоречие, я должен сделать вывод, что у тебя есть интерес разрушить истину; ты – нигилист». Критическая позиция обращается против обоих. Она располагает к себе своей скромностью. Она могла бы сказать: «Возможно, люди и обладают понятием, идеей истины для того, чтобы регулировать свои умственные процессы, но, как конечные существа, к истине неспособны (сократовское: ни один человек не мудр). В то же время они совершенно в состоянии исследовать человеческие способности, какими они нам даны (мы не знаем, кем и как, но мы должны с ними жить). Давайте же проанализируем, что мы можем знать и что мы знать не можем!». Именно поэтому книга Канта носит название «Критики чистого разума».

Перевод с английского А. Н. Саликова

О переводчике

Саликов Алексей Николаевич – канд. филос. наук, ст. науч. сотр. Института Канта РГУ им. И. Канта, salikov123@mail.ru

About translator

Dr. Alexei Salikov, Senior researcher of Kant-Institute, Immanuel Kant State University of Russia, salikov123@mail.ru

ВНИМАНИЮ ЧИТАТЕЛЕЙ!

В Издательстве РГУ им. И. Канта в 2009 г. вышло в свет первое русское издание фундаментального труда классика английской аналитической философии П. Ф. Стросона (1919–2006) «Индивиды» в переводе *проф. В. Н. Брюшинкина и доц. В. А. Чалого*. Именно с этого трактата начался метафизический поворот в лингвистической философии:

Стросон П. Ф. Индивиды. Опыт дескриптивной метафизики / пер. с англ. В. Н. Брюшинкина, В. А. Чалого; под ред. В. Н. Брюшинкина. — Калининград: Изд-во РГУ им. И. Канта, 2009. — 328 с.

Заказать книгу можно по электронному адресу — kant@kantiana.ru

ВНИМАНИЮ АВТОРОВ!

Требования к оформлению статей для «Кантовского сборника»

1. Текст набирается 13 шрифтом через 1,5 интервала.
2. Заголовок статьи: сверху — имя автора, под ним название статьи (в качестве образца см. статьи в последнем выпуске «Кантовского сборника»).
3. Примечания, содержащие авторский текст, даются внизу страницы с постраничной нумерацией.
4. Оформление цитат и ссылок на литературу:
 - 1) для теоретических статей необходим список литературы, который приводится в конце статьи в алфавитном порядке с нумерацией. Сначала приводятся источники на русском языке в алфавитном порядке (если присутствуют источники одного автора — то они приводятся в порядке года издания работ), затем — на иностранных языках;
 - 2) в тексте ссылки на литературу даются в конце цитаты в квадратных скобках: номер источника из списка литературы и через запятую номер страницы — [3, с. 22] или [3, S. 34]; для многотомных изданий — номер источника из списка литературы, затем через запятую номер тома и номер страницы — [3, т. 3, с. 22];
 - 3) 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;
 - 4) ссылки на русские переводы Канта оформляются так же, как и другие источники: имя автора, название произведения, источник (собрание сочинений или отдельное издание). Например, в тексте статьи ссылка на русский перевод «Критики чистого разума» будет выглядеть следующим образом: [1, с. 82–83] (в качестве образца см. статьи в последнем выпуске «Кантовского сборника»);

5) если необходимо дать соответствия с пагинацией, принятой в немецких изданиях Канта, то ссылка оформляется следующим образом: [1, с. 82–83 – В VIII]; так же и с другими русскими переводами произведений Канта;

6) не допускается упоминание в списке литературы собраний сочинений Канта целом, например: *Кант И.* Сочинения: в 6 т. М.: Мысль, 1963–1966. Необходимо давать и название конкретной работы;

7) ссылки на оригинальные тексты Канта приводятся по изданию: *Kant I. Gesammelte Schriften (Akademie-Ausgabe).* Berlin, 1900 ff. – и оформляются в тексте статьи следующим образом: [AA, XXIV, S. 578], где римскими цифрами указывается номер тома данного издания, а затем страница по этому изданию. 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. Остальные издания Канта описываются так же, как и другие работы в списке литературы;

8) 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;

9) в списке литературы оформление источников, опубликованных в интернет-изданиях или других интернет-ресурсах, производится с указанием его точного электронного адреса и обязательным указанием даты (в круглых скобках), когда он был использован. Например: *Walton D. A. Reply to R. Kimball.* [Электронный ресурс]. URL: www.dougwalton.ca/papers%20in%20pdf/07ThreatKIMB.pdf (дата обращения: 09.11.2009).

5. Для теоретических статей необходима краткая аннотация на русском и английском языках, объемом не более 500 знаков каждая.

6. Для теоретических статей необходимо привести список ключевых слов (не более 15) на русском и английском языках в начале публикации.

7. В конце статьи приводятся краткие сведения об авторе: Ф. И. О., ученая степень, ученое звание, место работы и занимаемая должность, адрес электронной почты.

8. Редколлегия не рассматривает материалы, оформленные не в соответствии с настоящими требованиями, и оставляет за собой право редактировать все представленные материалы.

ПОДПИСКА

На всероссийский научный журнал «Кантовский сборник» можно подписаться в любом отделении агентства «Роспечать». Индекс издания в каталоге – 80623, каталожная цена – 90 руб., периодичность – 4 номера в год.

КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

Научный журнал

2010

№ 3 (33)

Редактор *Е. Т. Иванова*. Корректор *Е. А. Алексеева*
Оригинал-макет подготовлен *Г. И. Винокуровой*

Подписано в печать 29.09.2010 г.

Бумага для множительных аппаратов. Формат 70×108^{1/16}.
Гарнитура «Book Antiqua». Ризограф. Усл. печ. л. 10,6. Уч.-изд. л. 8,9.
Тираж 500 экз. Заказ 235.

Издательство Российского государственного университета им. И. Канта
236041, г. Калининград, ул. А. Невского, 14

5) если необходимо дать соответствия с пагинацией, принятой в немецких изданиях Канта, то ссылка оформляется следующим образом: [1, с. 82–83 – В VIII]; так же и с другими русскими переводами произведений Канта;

6) не допускается упоминание в списке литературы собраний сочинений Канта целом, например: *Кант И.* Сочинения: в 6 т. М.: Мысль, 1963–1966. Необходимо давать и название конкретной работы;

7) ссылки на оригинальные тексты Канта приводятся по изданию: *Kant I. Gesammelte Schriften (Akademie-Ausgabe).* Berlin, 1900 ff. – и оформляются в тексте статьи следующим образом: [AA, XXIV, S. 578], где римскими цифрами указывается номер тома данного издания, а затем страница по этому изданию. 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. Остальные издания Канта описываются так же, как и другие работы в списке литературы;

8) 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;

9) в списке литературы оформление источников, опубликованных в интернет-изданиях или других интернет-ресурсах, производится с указанием его точного электронного адреса и обязательным указанием даты (в круглых скобках), когда он был использован. Например: *Walton D. A. Reply to R. Kimball.* [Электронный ресурс]. URL: www.dougwalton.ca/papers%20in%20pdf/07ThreatKIMB.pdf (дата обращения: 09.11.2009).

5. Для теоретических статей необходима краткая аннотация на русском и английском языках, объемом не более 500 знаков каждая.

6. Для теоретических статей необходимо привести список ключевых слов (не более 15) на русском и английском языках в начале публикации.

7. В конце статьи приводятся краткие сведения об авторе: Ф. И. О., ученая степень, ученое звание, место работы и занимаемая должность, адрес электронной почты.

8. Редколлегия не рассматривает материалы, оформленные не в соответствии с настоящими требованиями, и оставляет за собой право редактировать все представленные материалы.

ПОДПИСКА

На всероссийский научный журнал «Кантовский сборник» можно подписаться в любом отделении агентства «Роспечать». Индекс издания в каталоге – 80623, каталожная цена – 90 руб., периодичность – 4 номера в год.

КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

Научный журнал

2010

№ 3 (33)

Редактор *Е. Т. Иванова*. Корректор *Е. А. Алексеева*
Оригинал-макет подготовлен *Г. И. Винокуровой*

Подписано в печать 29.09.2010 г.

Бумага для множительных аппаратов. Формат 70×108¹/₁₆.
Гарнитура «Book Antiqua». Ризограф. Усл. печ. л. 10,6. Уч.-изд. л. 8,9.
Тираж 500 экз. Заказ 235.

Издательство Российского государственного университета им. И. Канта
236041, г. Калининград, ул. А. Невского, 14