

ISSN 0207-6918



КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

Научный журнал

2010
4 (34)

Калининград
Издательство
Российского государственного университета им. Иммануила Канта

Кантовский сборник: научный журнал. – 2010. – 4 (34). – 117 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

© Российский государственный университет
им. И. Канта, 2010

Международный редакционный совет

- Л. А. Калинин, д-р филос. наук, проф. (Российский государственный университет им. И. Канта, Россия) — председатель;
А. Вуд, д-р философии, проф. (Стэнфордский университет, США);
Б. Дёрфлингер, д-р философии, проф. (Университет Трира, Германия);
Й. 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 им. И. 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. Конев, д-р филос. наук, проф. (Самарский государственный университет);
И. Д. Копцев, д-р фиол. наук, проф. (Российский государственный университет им. И. 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. М. А. Бонч-Бруевича); А. Г. Пушкарский (Российский государственный университет им. И. Канта) — ответственный секретарь; А. Н. Саликов (Российский государственный университет им. И. 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. Konev (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-Bruevich Saint-Petersburg State University of Telecommunications); Prof. A. N. Kruglov (Russian State University for the Humanities); 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

К 70-летию Владимира Александровича Жучкова

Кантианцу Владимиру Александровичу Жучкову – 70 (Калинников Л.А.) 7

Круглов А.Н. Немецкая докантовская философия: белое, серое или разноцветное пятно? 10

Практическая философия Канта

Герлах Г.-М. Кант и Берлинское просвещение (перевод с немецкого А.Ю. Шачиной и С.В. Шачина под редакцией И.Д. Копцева) 13

Калинников Л.А. О нравоцентричности трансцендентальной антропологии Канта, или О роли морали в природе человека 21

Рецензии философии Канта

Чернов С.А. О трансцендентальном мистицизме 34

Логика и аргументорика

Ермолаев В.К. Аргументация Канта в схолии к теореме VI в диссертации "Nova dilucidatio": интерпретации Т. Пиндера и Й. Шмукера 46

Публикации

Сеземан В.Е. Теоретическая философия Марбургской школы (с послесловием В.И. Повилайтиса) 60

Арендт Х. О политической философии Канта: курс лекций. Лекция шестая (перевод с английского А.Н. Саликова) 80

Разыскания. Архивы. Документы

Саликов А.Н. Русские в «Кант-штудиен» 87

Рябов П.В. Российское кантианство и неокантианство начала XX века в неопубликованных мемуарах А.А. Борового 97

Обзоры и рецензии

Сокулер З.А. Герман Коген и философия диалога (Белов В.Н.) 104

Научная жизнь

«Модели рассуждений – 4: аргументация и риторика» (Груфанова А.С., Хизанишвили Д.В.) 111

Объявления 116

CONTENTS

The seventieth birthday of Vladimir Zhuchkov

The Kantian Vladimir Zhuchkov is 70 (<i>Kalinnikov L. A.</i>).....	7
<i>Kruglov A. N.</i> German pre-Kantian philosophy: a blank, grey, or multicoloured spot?.....	10

Kant's practical philosophy

<i>Gerlach H.-M.</i> Kant and the Berlin Enlightenment (translated from German by A. Yu. Shachina, S.V Shachin, edited by I. D. Koptsev)	13
<i>Kalinnikov L. A.</i> On the morals-centeredness of Kant's transcendental anthropology and on the role of morals in the human nature	21

The receptions of Kant's philosophy

<i>Chernov S. A.</i> On transcendental mysticism	34
--	----

Logic and argumentorics

<i>Yermolaev V. K.</i> Kant's argumentation in the scholia to theorem VI in "Nova dilucidatio": T. Pinder and J. Schmucker's interpretations	46
--	----

Publications

<i>Sesemann V. E.</i> The theoretical philosophy of the Marburg school (afterword by V. J. Povilaitis)	60
<i>Arendt H. H.</i> Lectures on Kant's political philosophy: Lecture 6 (translated from English by A. N. Salikov)	80

Research. Archives. Documents

<i>Salikov A. N.</i> Russians in Kant-Studien	87
<i>Ryabov P. V.</i> Russian Kantianism and Neo-Kantianism of the beginning of the 20th century in the unpublished memoirs of A. A. Borovoi.....	97

Reviews

<i>Sokuler Z. A.</i> Hermann Cohen and the philosophy of dialogue (<i>Belov V. N.</i>)...	104
---	-----

Conferences

The all-Russian "Models of Reasoning – 4: argumentation and rhetoric" research workshop (<i>Trufanova A. S., Khizanishvili D. V.</i>)	111
---	-----

<i>Announcements</i>	116
----------------------------	-----

КАНТИАНЦУ
ВЛАДИМИРУ
АЛЕКСАНДРОВИЧУ
ЖУЧКОВУ — 70

Философия Канта и кантоведение, в том числе и в первую очередь в форме неокантианства, приобрели в России необычайную популярность в конце XIX — начале XX века. Российскому сознанию явилась философия достоинства человеческого разума и единства человечества, обязанного своим преуспеянием, равно как и прозябанием, только самому себе, только своей активной деятельности в творении себя и мира вокруг. Однако революционные события второго десятилетия XX века уничтожили кантианство в пору его юношеского цветения... увы, вместе с большинством кантианцев.

Второе пришествие кантоведения и кантианства произошло в середине 60-х годов XX века, в условиях «оттепели», и начало набирать ход с 1974 года, с 250-летнего юбилея И. Канта, впервые широко отмеченного в Советском Союзе. А второе пришествие — мы это понимаем — неизмеримо труднее первого, так как связано оно с прохождением через небытие. Как и первое, второе пришествие кантианства потребовало своих подвижников, одним из которых стал Владимир Александрович Жучков. Канта он стал изучать со студенческих лет в МГУ, затем в аспирантуре Института философии АН СССР и, оставшись в Институте после защиты кандидатской диссертации, продолжает заниматься этим всю свою жизнь. Всем знающим и любящим его ясно, что с дороги этой он уже никогда и никуда не свернет.

Однако вряд ли столь успешной была бы его деятельность, если бы российская культура не сохранила свое «реликтовое» семя, не дав ему исчезнуть бесповоротно. В почти анабиотической форме, но это семя жило и давало всходы... Учителем В.А. Жучкова был Валентин Фердинандович Асмус. Учитель и стал для Володи Жучкова путеводной звездой по жизни.

Я в этих строках в его честь буду называть его так на правах друга, создавая, что официальные формы общения чужды его душе, поскольку они совершенно не то, что априорные формы чувственности, рассудка или разума... Официальные формы носят легальный характер, а он как истинный кантианец ценит моральные отношения.

Сделать Иммануила Канта, этого гениального профессора из Кёнигсберга, понятным для как можно большего круга людей — цель его жизни. Вот почему наряду с работами, посвященными интерпретации системы Канта как целого и ее труднейших аспектов, Володя Жучков отдает много сил изданию трудов великого философа, переводам на русский язык текстов, без которых многое в наследии Канта осталось бы за семью печатями, делает все для того, чтобы как можно удобнее было изучать и правильно понимать философию Канта, эту квинтэссенцию мировой философской мысли.

Своих учеников профессор Жучков любит удивить парадоксально звучащим обращением: «Господа, не читайте Канта!» Естественна ответная растерянность: «Как, почему?? Сами-то Вы только этим, по сути дела, и занимаетесь?»

Просто он считает, что к такому ответственному шагу в жизни нельзя относиться необязательно, как к чему-то рядовому и обыденному: ну, почитал, ничего не понял и ... бросил. Результат вполне ожидаем. Но в итоге ты, может быть, лишаешь себя самого важного в своей жизни: совершить революцию в себе и стать личностью, приобретя в результате умопостигаемый характер, то есть от бесхарактерности перейти к поведению на основе твердых принципов. А значит, чтобы столь разочаровывающего следствия избежать, надо, чтобы решение читать Канта стало твердым решением твоей воли — раз, и надо к этому чтению подготовиться — два. Надо познакомиться с состоянием философии до Канта и с рецепцией его идей умными головами — после, как минимум.

Видимо, этим обусловлено самое пристальное внимание Жучкова как историка немецкой философии к периоду немецкого Просвещения вообще и творчеству Христиана Вольфа в частности. Ему самому надо было разобраться в истоках коперниканского переворота в философии, свершенного Кантом, но не только... Надо обеспечить возможность подготовки к чтению Канта широкой публикой.

Я познакомился с ним, когда за день или два перед открытием I Всесоюзных Кантовских чтений, посвященных 250-летию автора великих «Критик...», он привез из Института философии бюст Канта для университетского музея Канта, открытие которого входило в программу юбилея. Для II Кантовских чтений им были привезены бюсты Фихте и Шеллинга. Как личную миссию, возложенную на себя обязанностями кантианца, воспринял Володя дело становления и развития кантоведения здесь, в Калининграде. Он помогал этому делу всеми силами, изобретая необходимые формы, не только лично выступая с докладами на всех конференциях, устраиваемых нами, но и пропагандируя их среди специалистов Москвы; он публиковал отчеты в журналах «Вопросы философии» и «Философские науки»; содействовал распространению «Кантовского сборника», когда это был еще ежегодник, а не журнал с возможностью подписки; обеспечивал взаимодействие с сектором западной философии Института философии Академии наук в совместных планах... То есть это был полномочный представитель калининградского кантоведения в столице.

По мере становления и укрепления калининградской кантоведческой школы, теперь уже в Балтийском федеральном университете имени Иммануила Канта, с формированием собственных молодых специалистов, возложенная им на себя миссия изменила формы, но не стала быть от этого менее необходимой.

Как человек целеустремленный и творческий и в то же время необычайно добрый, Володя Жучков обладает уникальным качеством поддерживать оптимизм в своих многочисленных друзьях и знакомых, когда обнаруживались в их делах какие-то трудности, казалось бы, совершенно не прилагая к тому никаких усилий. Московский дом его постоянно полон гостей, в том числе из провинции — и не потому, что невозможно найти приют в столице на два-три дня, а из стремления в эти дни более тесно пообщаться с ним, может быть, даже из подсознательного намерения получить эту дозу душевного оптимизма от его всегдашней деятельной энергии.

Владимир Александрович Жучков — это адепт дела Канта на земле в том виде, в каком свою миссию понимал сам гениальный философ. Он считал, что не завершил построение системы и она нуждается в дальнейшем совершенствовании и завершении. Но философия как таковая — система принципиально открытая в будущее, поскольку бесконечно познание бесконечного мира, поскольку не исключены новые *коперниканские перевороты*. Он обращал свое внимание на самые трудные вопросы кантоведения, такие, например, как свобода в качестве свойства не только мира нравов, но и природы в одно и то же время. Пожелаем ему и дальше нести свое служение на благо философии.

*Л. А. Калининков,
от имени редколлегии «Кантовского сборника»
и кафедры философии
Российского государственного университета им. И. Канта*

А. Н. Круглов
НЕМЕЦКАЯ ДОКАНТОВСКАЯ
ФИЛОСОФИЯ:
БЕЛОЕ, СЕРОЕ
ИЛИ РАЗНОЦВЕТНОЕ
ПЯТНО?

Рассматриваются некоторые ключевые аспекты в становления современного российского кантоведения, в частности роль, которую сыграл в нем Владимир Александрович Жучков.

This article considers the key aspects of the development of contemporary Russian Kant studies and, in particular, the role of Vladimir Zhuchkov in it.

Ключевые слова: философия в России, российское кантоведение, философия немецкого Просвещения, В.А. Жучков, философия Хр. Вольфа.

Key words: philosophy in Russia, Russian Kant studies, philosophy of German Enlightenment, V. A. Zhuchkov, Chr. Wolff's philosophy.

Как следует понимать философию Канта и что может помочь проникновению в его замыслы и озарения — эти вопросы стоят перед кантоведением с момента его возникновения, и Россия здесь не является исключением. По крайней мере, начиная с послевоенного времени в советском кантоведении явно доминировало истолкование Канта сквозь призму его восприятия в немецком идеализме и последующих философских течениях. Главная причина подобного положения дел носила, конечно, идеологический характер: значение Канта усматривалось в его родоначальствовании в немецкой классической философии, которая, в свою очередь, стала одной из трех составных частей марксизма как всеильного, ибо верного, учения. Однако вряд ли сам этот методологический подход и его популярность можно объяснить только социалистическими реалиями того времени — его основы в значительной степени заложены еще гегельянским взглядом на философию и ее историю. Ценность и непреходящее значение того или иного философа ушедшей эпохи самого по себе, а вовсе не как предтечи, плохо уживались с подобным пониманием истории философии. Из того же XIX века было унаследовано и клише в отношении немецкой докантовской философской мысли. Немецкое Просвещение долгое время находилось, да и по сей день продолжает

находиться в тени французского, причем по каким угодно основаниям, но только не по значимым философским. Хр. Вольф как главная фигура немецкого Просвещения первой половины XVIII века и вовсе был подвергнут осмеянию, и даже немаловажный для России факт учебы у него М.В. Ломоносова дело серьезно не изменил. Что же касается ближайших немецких современников Канта, то они и вовсе, за исключением отдельных редких ссылок, были подвергнуты глубокому забвению. Все это серьезно отразилось и на процессе преподавания истории философии в советских и российских университетах, при которых докантовская немецкая философия XVIII века в лучшем случае служит жалким придатком французского Просвещения. Здесь же следует искать причины почти полного отсутствия каких-либо переводов немецких (или латинских) философских текстов того времени на русский язык. Имеющиеся же в качестве исключения переводы, как правило, были выполнены еще во второй половине XVIII — начале XIX века.

При всей необходимости и полезности истории рецепции того или иного философского учения не стоит упускать из виду, что понимание Канта исходя из И. Г. Фихте, Ф. Шеллинга, Г. В. Ф. Гегеля, К. Маркса, Ф. Энгельса и В.И. Ленина, как это имело место раньше, или же исходя из Э. Гуссерля, М. Хайдеггера, Т. Адорно, Ж. Делеза и др., как это распространено сегодня, может натолкнуть нас на новые, злободневные, интересные, поучительные, экстравагантные и изящные интерпретации; более того, благодаря этому что-то из наследия не самого ясного философа из Кёнигсберга нам стало доходчивее — однако без знакомства с наследием немецкой философии XVIII века многие аспекты кантовской философии попросту остаются совершенно непонятными или, еще хуже, предстают в превратном виде.

Одним из первых среди современных отечественных исследователей философии Канта, кто осознал эту ситуацию и постарался по мере сил и возможности ее исправить, был Владимир Александрович Жучков. В его работе «Немецкая философия эпохи раннего Просвещения (конец XVIII — первая четверть XVIII в.)», посвященной, прежде всего, Э.В. фон Чирнхаузу, Г.В. Лейбницу и Вольфу, с сожалением констатируется, что в марксистской историографии немецкая философская мысль докантовского периода «в значительной мере остается “белым пятном”», «причем не только незаслуженно забытой, но — что еще хуже — воспринимаемой и оцениваемой как “серое пятно”, нечто второстепенное, не игравшее заметной роли в развитии философской мысли Нового времени и века Просвещения» [7, с. 3]. В дальнейшем эта монография была дополнена новым исследованием «Из истории немецкой философии XVIII века (предклассический период)», в центре которого, помимо ряда вольфианцев и эклектиков, впервые в российской литературе оказались такие философские фигуры, как Хр. А. Крузий, И. Г. Ламберт, И. Н. Тетенс. Венчал работу раздел о ранней философии Канта, который появляется здесь не как *deus ex machina*, а как естественное и логичное продолжение предшествующей немецкой традиции. Тем не менее горькая оценка автором уровня российских исследований немецкой философии XVIII века, данная еще в предыдущем исследовании, за прошедшие семь лет не претерпела серьезных изменений (см. [6, с. 3]).

Событием стал выпуск сборника под редакцией Жучкова «Христиан Вольф и философия в России» [9], поспособствовавший определенной реабилитации среди русскоязычной публики Вольфа как мыслителя. Помимо ряда интересных статей, в этой книге в переводе Жучкова впервые вышел сокращенный перевод знаменитой немецкой метафизики Вольфа — «Ра-

зумных мыслей о Боге, мире и душе человека, а также о всех вещах вообще»¹, уже в самом названии зафиксировавшей классическое — по меньшей мере для своего времени — четырехчленное деление метафизики.

Знаковым явлением оказалась и статья Жучкова 1996 года с примечательным названием «И. Н. Тетенс — выдающийся предшественник Канта» [5]. Затем за считанные годы интерес к этому современнику Канта в России стремительно возрос, а появившиеся исследования Жучкова [6, с. 113–144], Т. Б. Длугач [4, с. 305–306], В. В. Васильева [2, с. 67–84; 3, с. 36–52; 1, с. 266–368], В. К. Шохина [10, с. 472–473] и других² привели к тому, что Россия наряду с Италией стала мировым центром изучения философского творчества Тетенса. Ни Тетенса, ни Ламберта, ни Мендельсона сегодня уже не окрестишь ни «скучными карликами мысли», ни «философскими пигмеями» без того, чтобы не испытать сочувствие коллег. Кантовское величие эти новые исследования немецкой мысли не поколебали, а вот понимать философию кёнигсбергского мудреца мы благодаря им стали лучше.

На пути исследования и подлинного понимания немецкого Просвещения российскому кантоведению еще многое предстоит сделать. Однако в том, что философская мысль в Германии докантовского периода перестала быть серой, все меньше остается белой, а напротив, приобретает яркие краски, есть немалая заслуга Владимира Александровича Жучкова.

Список литературы

1. Васильев В. В. История философской психологии. Западная Европа — XVIII век. Калининград, 2003.
2. Васильев В. В. Учение о душе в метафизике XVIII века. Барнаул, 2000.
3. Васильев В. В. Философская психология И. Н. Тетенса и современные мифы о сознании // *Философия сознания: история и современность: материалы научной конференции, посвященной памяти профессора МГУ А. Ф. Грязнова (1948–2001)*. М., 2003.
4. Длугач Т. Б. Кант об основании свободы в «Критике способности суждения» // *Философия и история философии. Актуальные проблемы. К 90-летию Т. И. Ойзермана*. М., 2004.
5. Жучков В. А. И. Н. Тетенс — выдающийся предшественник Канта // *Историко-философский ежегодник '95*. М., 1996.
6. Жучков В. А. Из истории немецкой философии XVIII века (предклассический период). М., 1996.
7. Жучков В. А. Немецкая философия эпохи раннего Просвещения (конец XVIII — первая четверть XVIII в.). М., 1989.
8. Круглов А. Н. Тетенс, Кант и дискуссия о метафизике в Германии второй половины XVIII века. М., 2008.
9. Христиан Вольф и философия в России / под ред. В. А. Жучкова. СПб., 2001.
10. Шохин В. К. Кантовская «абсолютная ценность» и ее значение в истории аксиологической рефлексии // *Иммануил Кант: наследие и проект* / под ред. В. С. Степина, Н. В. Мотрошиловой. М., 2007.

Об авторе

Круглов Алексей Николаевич — д-р филос. наук, проф. кафедры истории зарубежной философии философского факультета Российского государственного гуманитарного университета, akrouglov@mail.ru

About author

Prof. Alexei Kruglov, Department of the History of International Philosophy, Faculty of Philosophy, Russian State University for the Humanities, akrouglov@mail.ru

¹ Здесь же в переводе с латыни А. В. Панибратцева впервые был опубликован отрывок из «Первой философии, или Онтологии» Вольфа.

² Более подробную библиографию см. [8, с. 386–388].

Г. -М. Герлах

КАНТ
И БЕРЛИНСКОЕ
ПРОСВЕЩЕНИЕ¹

Сравниваются понятия просвещения, сформулированные М. Мендельсоном в статье «К вопросу: что значит просвещать?» и И. Кантом в статье «Ответ на вопрос: что такое просвещение?». Подчеркивается непреходящее значение совершенного Кантом «коперниканского переворота», который возлагает на самого субъекта ответственность за все, что он делает и что от него зависит, и открывает возможность (говоря словами Хабермаса) «структурного изменения общества».

This article compares the concepts of enlightenment formulated by M. Mendelssohn in the article "On the question: what does 'to enlighten' mean?" and I. Kant in the article "An Answer to the Question: 'What is Enlightenment?'". The author emphasizes the paramount significance of Kant's Copernican turn, which assigns the agent the responsibility for everything they do and everything that depends on them and facilitates, in Habermas's words, "the structural transformation of the public sphere".

Ключевые слова: просвещение, образование, культура, назначение человека, «коперниканский переворот» И. Канта, публичное и частное применение разума, «структурное изменение общества».

Key words: enlightenment, education, culture, goal of human being, Kant's Copernican turn, public and private application of reason, "structural transformation of the public sphere".

Свою статью я хотел бы начать с небольшой басни, которая появилась в «Берлинском ежемесячнике» ("Berlinischen Monatsschrift") — «центрального печатном органе» позднего Берлинского просвещения — в четвертом номере за 1784 год.

Обезьяна

Басня

Однажды обезьяна ночью
Костер зажгла в кедровой роще,
Как пламя ярко запыхало —
На всю округу закричала:
«Смотрите, братья, чудеса!
Ночь стала днем! О небеса!»

¹ Библиографическое описание статьи: Hans-Martin Gerlach. Kant und die Berliner Aufklärung // Revolution der Denkungsart: Zum 200. Todestag von Immanuel Kant // Sitzungsberichte der Leibniz-Sozietät / Hrsg. von Wolfgang Eichhorn. 2004. Bd. 69. S. 55–64.

Народу тут понабежало —
Всех пламя яркое собрало.
Горела роща, удивляя,
А обезьяны, прославляя,
Кричали Гансу: «Ты велик!
Ты просветил всех нас! Твой лик
В веках останется! Ура!»
Все поглотил огонь костра... [7]²

Этим я хочу связать две проблемы. Первая — личная: я не хотел бы оказаться похожим на обезьяну Ганса в отношении моего маленького сочинения, так как действительно не хочу и не могу рассматривать только как мою «тотально просвещающую задачу» то, что пытался одолеть целый Международный кантовский конгресс, между прочим, девятый, который проходил точно по этой тематике в 2000 году в Берлине. Я также не хочу «поджигать» в этой связи кондовую «кедровую рощу» исследований Канта и Просвещения. Мое намерение сводится скорее к обсуждению совсем маленькой проблемы, в какой-то мере — только одной сноски в самом подлинном смысле слова, которая все же инициировала важную дискуссию, как будто даже принципиальную теоретическую дискуссию, пытавшуюся в конце Просвещения из различных перспектив понять, что же делали уже в течение столетия просветители (очевидно, так и не придя к достаточному согласию), а именно: что же это такое — *просвещать*, чем занимаются, *просвещая*, и о последствиях чего уже продолжительное время начали составлять себе поистине совершенно противоречивые суждения. Здесь круг вновь замыкается на «басне» и ее анонимном авторе, ведь стихотворение подписано только буквой «Ц.» Под «Ц.» же, наиболее вероятно, скрывается как раз тот Иоганн Генрих Цолльнер, настоятель лютеранского храма Святого Николая, который, будучи членом Высшего церковного совета (Oberkonsistorialrat) и Прусской коллегии высшей школы, принадлежал кругу знаменитого «Общества по средам» («Mittwochsgesellschaft»), в котором, помимо Шпальдинга, Мендельсона, Николаи, Энгеля, Кляйна, Суареса, Теллера и других, вращались также издатели «Берлинского ежемесячника» Бистер и Гедике. Бистер — под псевдонимом Э.ф.К. — во втором номере «Ежемесячника» за 1783 год сделал провокационное предложение «впредь не беспокоить духовенство при заключении брака», так как «брачный союз» — это только «контракт, и не более того», а следовательно, необходимы лишь «формальности, без которых не имеют силы важные соглашения — такие, как: задаток, подпись, бумага с печатью, свидетели и т.д.» [3, S. 95–96].

«Одержимому властолюбием (regiersüchtige) духовенству... при этом делать нечего, оно не имеет к этому никакого отношения», и его вмешательство «здесь полностью излишне и не нужно...» [3, S. 96–97]. Я не могу здесь более подробно заниматься обсуждением этой проблемы, хотя в «Ежемесячнике» последней и были посвящены еще несколько статей: придворного проповедника Зака, графа фон Франкенштейна и Юстуса Мёзера. Только один из них важен для нас, и это — тот Й.Х. Цолльнер, который, как просвещенный церковный человек, ощутил себя задетым вызовом Бистера и определил в последовавшей затем статье, почему же «благоразумно»

² Литературный пер. с нем. С.В. Шачина.

все-таки «и впредь давать санкцию религии» на «брачный союз» [8, S. 107]. Он обращает внимание на особенность брачного союза, который по причине своей интимности не может быть подвержен такому же государственному контролю, как любой другой гражданский договор. Однако особенно — и тут обращает на себя внимание аспект критики [своей]³ эпохи и просвещения — во времена деградации нравов, «когда распущенность столь сильно распространяется, когда об отвратительных пороках говорят с улыбкой» и когда «почти никакой обычай нашего Отечества уже не в состоянии выдержать натиск французского шутовства» [8, S. 109–110], нельзя легкомысленно отказываться от религиозного санкционирования брака, хотя, к сожалению, это правда, «что проповедники и ученые уже не столь способны приносить [добрые] плоды», и можно также опасаться, что в будущем станет еще хуже — ведь как раз «во имя просвещения голова и сердца людей» [8, S. 115] все больше приходят в смущение и сбиваются с толку. И в этой связи появляется та знаменитая сноска, которая в истории Просвещения, в его финале, инициировала эту интересующую нас здесь принципиальную дискуссию, ибо Цолльнер спрашивает: «“Что есть просвещение?” — На этот вопрос, который почти так же важен, как и вопрос: “Что есть истина?” — пожалуй, все же надо дать ответ прежде, чем начинать просвещать! И все же я нигде не находил на него ответа» [8, S. 115]. В Германии, подобно тому, как и во Франции, Англии и Шотландии, — и все же, впрочем, совершенно иначе, как показывает современное исследование Просвещения, — просвещали уже в течение столетия, начав с инициированной Томазиусом (Thomasius) в Лейпциге и Галле «реформы высшей школы» [6, S. 31], так и не сумев договориться в отношении принципиального теоретического вопроса, в чем сущность того, чем они тут занимаются. Во Франции Д. Дидро в своей статье о том, что значит быть просвещенным («*clair*’ et *clairvoyant*»), в пятом томе «Энциклопедии» уже в 1755 году критически рассматривал эту проблему. В Германии же она становится предметом принципиальной дискуссии только в 80-е годы XVIII века, в преддверии Французской революции, которая становится как бы политически-практическим следствием этого «века Просвещения». И берлинское «Общество по средам», будучи институциональным представителем позднего Берлинского просвещения, в своем «Берлинском ежемесячнике» ведет эту дискуссию исключительно заинтересованно и исходя из совершенно разных позиций. Однако для дискуссии в Германии это означает также, что критический вопрос: «Что такое просвещение?» — возник внутри самого просветительского движения, а не был предъявлен ему извне возможными противниками просвещения, как это при случае всегда утверждается в различных романтических или постмодернистских критиках. Здесь определение просвещения — это феномен поиска, определения и критики самого себя. Из мнений, высказанных по этому провокационному вопросу в «Берлинском ежемесячнике», нас непосредственно должны заинтересовать два, из которых, однако, только одно приобрело мировую известность, а второе, к сожалению, оказалось почти в полном забвении. Это, с одной стороны, рассуждение Мендельсона: «К вопросу: что значит просвещать?», а с другой стороны, как раз тот ставший всемирно известным «Ответ на вопрос: Что такое просвещение?» Иммануила Канта.

³ Здесь и далее в квадратных скобках пояснение переводчиков.

Что же сделало один из этих ответов всемирно известным и предало забвению (возможно, даже несправедливо) другой, как и все остальные ответы? Что общего и что различного в этих двух определениях понятия «просвещение»? Здесь, не желая потеряться в тонком текстологическом анализе и сложных компаративистских методах, следует прежде всего указать на то, что Кант, конечно, не принимал участия в этих берлинских заседаниях «Общества по средам» лично, в противоположность, например, Моисею Мендельсону; но благодаря Бистеру, выславшему ему ежемесячные новости, он был информирован по важным вопросам дискуссий берлинских деятелей позднего Просвещения, не будучи, однако, вовлеченным в берлинскую повседневность, представлявшую собой фон, на котором разгорался дискурс о просвещении (Aufklärungs-Diskurs) «Общества по средам». Уже одно это могло предоставить Канту бо́льшую независимость и свободу (Freizügigkeit) в его определении того, что такое просвещение. Но это не могло быть непосредственной причиной исключительности и всемирной значимости сочинения Канта, а также расхождения с весьма весомым ответом «мирового мудреца и друга человечества» Моисея Мендельсона, чья толерантная просвещенческая позиция, как известно, стала для Лессинга прообразом для его Натана. Только на этом трансформационном уровне просвещенная толерантность Мендельсона, по моему мнению, приобрела мировое значение, сходное [со значением] кантовского определения просвещения в его маленьком сочинении.

Проследим сначала ответ Мендельсона в его сущностных определениях, чтобы затем обратиться к Канту и при этом сразу установить общее и различное между обоими, что может быть связано с различными философскими позициями, а также с разными жизненными обстоятельствами.

Для Моисея Мендельсона такие слова, как «просвещение, культура и образование в нашем языке еще неологизмы», которые «сподручны лишь книжному языку», а «обыватель» их едва ли понимает [5, S. 444]. Общее им [смысловое] поле, только из которого, однако, и вырастает эта «триада», есть общественная (gesellige) жизнь людей. *Образование*, которое уже не редуцировано до простого приобретения знаний, но означает гармоничное развитие всех человеческих задатков в коммуницирующем сообществе, в свою очередь разделяется на *культуру* и *просвещение*. Культура имеет дело с практической деятельностью человека, его профессиональными способностями, навыками и сноровкой. Просвещение как вторая часть образования «по-видимому, наоборот, относится к теоретическому. К разумному познанию (объективно) и навыкам (субъективно) – к разумному размышлению, о вещах человеческой жизни по мере их важности и их влияния на предопределение человека» [5, S. 445]. И это предопределение человека Мендельсон устанавливает на все времена и для каждого человеческого стремления «в качестве ориентира, на который мы должны направлять свой взор, если мы не хотим потеряться» [5, S. 446]. При этом просвещение и наука так же связаны друг с другом, как культура и общительное обхождение или красноречие. Только взятые вместе они составляют образование. Хотя субъективно они часто разделены, просвещение и культура находятся в тесной взаимосвязи, так же, как теория и практика. Эта исходная структура как бы имеет соответствие в образе человека (im Menschenbild) у Моисея Мендельсона, ибо предопределение человека также следует подразделять «на 1) предопределение человека как человека и 2) предопределение

человека как гражданина» [5, S. 447]. Последнему нужна культура, так как все практическое совершенство имеет свою ценность только в предопределении человека как практически-действующего члена общества, и его «социальное положение и профессия в гражданской жизни определяют права и обязанности каждого члена, требуют... иных умений и навыков... иной культуры и манеры общения (Politur)» [5, S. 447]. И чем больше это пронизывает все сословия, тем больше культуры имеет нация. Однако «человеку как человеку не нужна культура: но ему требуется просвещение» [5, S. 447].

Как это следует понимать? Разве не именно просвещение, будучи самой глубокой задачей универсальной культуры человечества, приводит ее к высочайшим вершинам? Мендельсон не станет этого отрицать, но его образ человека, который он подверг разделению, полагает здесь и другие позиции. Человек как гражданин обязан обществу, должен — соответственно своей профессии и своему положению — как *культурное существо* содействовать его совершенствованию. Это поднимает культурный уровень нации. Человек как человек — в своем антропологически-константном предопределении — не знает никакого сословного установления, никаких общественных различий. Это предопределение в равной мере распространяется на все сословия. Но может, конечно, случиться, что человеческое и гражданское просвещение «вступят в конфликт. Определенные истины, которые могут быть полезными человеку как человеку, иногда вредят ему как гражданину» [5, S. 448]. Что же тогда делать? И далее Мендельсон развивает интересную «стратегию разрешения конфликта», которую мы не можем рассматривать в силу краткости предоставленного нам здесь времени. Следует только заметить, что Мендельсон — еврей, находящийся под защитой Фридриха II, и совладелец крупной берлинской шелковой мануфактуры — полагает, что то государство несчастно, где сущностное предназначение человека не совпадает с таковым гражданина, где просвещение не может распространиться на все сословия без того, чтобы не «подвергнуть конституцию [такого государства] опасности уничтожения. Здесь сомни уста, философия!» [5, S. 449]. И в другой связи с данным конфликтом Мендельсон полагает, что если нельзя распространять определенные полезные и украшающие человека истины, не рискуя при этом в то же время разрушить основы религии и нравственности, то «любящий добродетель просветитель должен действовать осторожно и осмотрительно, и ему лучше стерпеть предрассудок, чем допустить, чтобы истина, столь тесно с ним переплетенная, была бы изгнана» [5, S. 449–450]. Хотя и Мендельсону ясно, что эта максима всегда была и будет «прикрытием лицемерия», которому мы обязаны «варварством и суеверием». Однако он не видит никакого другого решения для друга человечества, который даже в «самые просвещенные времена» должен «принимать в расчет это соображение» [5, S. 450]. Трудно, но не невозможно, говорит он, найти здесь разграничительную линию, ведь необузданное просвещение, без учета этих социальных отношений, может привести к эгоизму, ложной религии и анархии. «Чем благороднее в своем расцвете, тем чудовищнее в своем разложении и гниении» [5, S. 450].

Может быть, Моисей Мендельсон из своей перспективы завершающейся эпохи Просвещения уже видит то, что мы вместе с Адорно и Хоркхаймером называем «диалектикой Просвещения»? Ответ Канта на вопрос Цолльнера (который все же не знал о статье Мендельсона при написании

своей) делает акцент — как и Мендельсон — на безусловной необходимости просвещения, при этом Кант подчеркивает, что мы живем хотя еще и не в просвещенный век, но вполне уже в «век просвещения», и что «он дает нам шанс свободно двигаться к совершенствованию», и существуют «очевидные признаки» того, что в «век Фридриха» «препятствий... на пути к просвещению... становится все меньше и меньше» [2, с. 35]. Оба мыслителя очень преданы этому движению, но по ответу Канта видно, что он дает его с совершенно иной философской точки зрения. При этом мы не должны забывать, что он, как известно, в 1781 году окончательно совершил трансцендентальный поворот, который отныне дал ему фундамент и для [исследования] всех остальных проблемных полей, в том числе и тех, которые проистекали из истории и политики. Достижением просвещенного века следует полагать прежде всего и в первую очередь не множество внешних состояний, но главный пункт — субъект, сам индивид, который должен стараться «выйти» из «состояния несовершеннолетия, в котором он находится по собственной вине» [2, с. 29]. Именно здесь кантовская «революция образа мышления» («*Revolution der Denkungsart*»), как она затем, через пять лет, будет систематически развита (*ausgebaut*) в его «Критике практического разума», становится «революцией образа нравственного мышления» («*Revolution der Gesinnungsart*»), потому что здесь предвестником его разъяснениям наряду с теоретически-разумным предстает практически-волеустремительное, когда он выдвигает девизом просвещения аподиктическое требование: «Имей мужество пользоваться собственным умом!» [2, с. 29]. Таким образом, не недостаток здравого смысла или теоретического знания является причиной нашего несовершеннолетия, а недостаток готовности принимать ответственные решения и мужества отказаться от «мелочной опеки со стороны других», которые тем самым возвышаются до уровня наших «опекунов». Хотя человек давно освободился от абсолютной внешней зависимости от природного мира, над ним доминируют и его связывают механизмы его второй природы — мира культуры, или общества. Но все-таки здесь, в кантовском определении человека как гражданина двух миров (или как должного быть таковым), человек есть свобода. Следовательно, человек должен собственными силами пробиваться к этой свободе, даже если полнота последней может быть достигнута только в человеческом роде, а не уже в отдельном индивиде. Для Канта свобода «предпосылается» как качество воли всех разумных существ. И отсюда вытекает осознание закона, которое исходит из того, что субъективные основы действий суть максимы, «если условие рассматривается субъектом как значимое только для его воли», однако они объективны, то есть суть практические законы, «если оно признается объективным, то есть имеющим силу для воли каждого разумного существа» [1, с. 267]. Однако это долженствование и есть, собственно говоря, воля, так как «для существа, у которого разум не единственное определяющее основание воли, это правило есть императив, то есть правило, которое характеризуется долженствованием, выражающим объективное принуждение к поступку, и которое означает, что если бы разум полностью определял волю, поступок должен был бы неизбежно быть совершен по этому правилу» [1, с. 268]. Но этому, несомненно, препятствует «лень и трусость... столь большей части людей», которые «в течение своей жизни охотно остаются несовершеннолетними» [2, с. 29]. А опекуны вносят сюда еще и свою лепту. Правда, революции ничего не изменят в подобном состоянии, так как они только до-

бавляют новый предрассудок к старым, «которые служат вожжами для огромной бездумной толпы» [2, с. 31]. Что Кант, напротив, считает фундаментальным — так это свобода, а именно — как он полагает — самая безвредная из всех свобод: «свобода во всех случаях публично пользоваться собственным разумом» [2, с. 31]. Здесь Кант — при этом, как представляется, он приближается к позиции Мендельсона, разделившего [понятие] «человек» на человека как человека и человека как гражданина, — совершает деление применения разума на публичное и частное. При этом в просвещенчески-абсолютистский «век Фридриха» («Рассуждайте, сколько угодно и о чем угодно, только повинуйтесь!») [2, с. 36] он может достичь того (и это, по моему мнению, тогда принципиально выходит за пределы концепции Мендельсона), что человек в «частном», т.е. в служебной сфере, исполняет свои обязанности надлежащим образом, следовательно, он должен повиноваться тому, что ему предписывает его консистория, или министерство, или Генеральный штаб — как пастору, финансовому чиновнику или офицеру. Здесь не нужно рассуждать. Но всегда и при любых обстоятельствах он должен все-таки также иметь возможность и обязан использовать ее в интересах просвещения — в качестве ученого (а не в качестве «человека на службе») публично подвергать критике все, что с его точки зрения представляется достойным критики. Это, говоря словами Хабермаса, «структурное изменение общественности» есть вполне буржуазный вызов все еще господствующему повсюду в Европе абсолютизму. Герд Ирлиц по этому поводу пишет в своем справочнике о Канте: «Кант задает тон языку решительной антиабсолютистской направленности, который в целом относится к республиканскому крылу европейского просвещения. Духовная свобода индивида, будучи оплотом всякого дальнейшего прогресса, всецело рассматривается как социальное устройство и потенция человека. Свободное мышление изменит нравственность народа и затем возвысится в ранг либеральных принципов правления» [4, S. 417]. Требование согласия разума и воли в трансцендентально-критическом субъекте, который, покинув свои рамки, предстает перед публичностью общества и который действует, исходя из своего формального принципа категорического императива, представляет собой переход от прежнего просвещения к «новому образу мышления», которому теперь уже не нужно, как маркизу Поза в пьесе Ф. Шиллера «Дон Карлос», выражать требовательную просьбу, обращенную к деспоту Филиппу Испанскому: «Дайте свободу мысли, сэръ!». Кант призывает самого субъекта завладеть свободой мысли, ведь «люди сами в состоянии выбраться постепенно из невежества, если никто не будет стремиться намеренно удержать их в нем» [2, с. 36]. Это, возможно, и есть как раз тот самый последовательно продуманный Кантом во всех областях [его философии] «коперниканский поворот», который позволил его сочинению стать апогеем философского определения просвещения вплоть до наших дней, в то время как другие попытки определить его, выраженные в дискуссиях 80-х годов XVIII века (пожалуй, несправедливо, как мы говорили по отношению к Моисею Мендельсону), исчезли в горниле истории.

Конечно, проект «Просвещение» с тех пор продолжили писать на новый лад — способом критического трансцендентализма. Разум мог спасти, поднявшись в более высокую сферу и критически призвав свое время к ответу. Разуму открылся путь в великие мировоззренческие и философские модели немецкого идеализма от Фихте через Шеллинга к Гегелю,

и он пережил диалектический полет ввысь, пока опять не разбился, потерпев неудачу перед лицом требований новой политической и общественной практики. В начале этого процесса, в знаменитые 40-е годы XIX столетия, после смерти Гегеля стоят Фейербах, младогегельянцы, Кьеркегор и Маркс, а в конце этого столетия появляется ницшеанская тотальная критика просвещения от имени «нового Просвещения».

Список литературы

1. *Кант И.* Критика практического разума // Кант И. Основы метафизики нравственности. М., 1999. С. 247–459.
2. *Кант И.* Ответ на вопрос: «Что такое просвещение?» // Кант И. Собрание сочинений: в 8 т. / под общ. ред. А. В. Гульги. М., 1994. Т. 8. С. 29–37.
3. *Biester J. E.* (псевдоним – E. v. K.) Vorschlag, die Geistlichkeit nicht mehr bei der Vollziehung der Ehen zu bemühen // Was ist Aufklärung? Beiträge aus der “Berliner Monatsschrift” / Hrsg. W. Hinske. Darmstadt, 1990. S. 95–96.
4. *Irritz Gerd.* Kant-Handbuch // Kant, Immanuel. Leben und Werk. Stuttgart; Weimar, 2002. S. 417.
5. *Mendelssohn M.* Über die Frage: was heißt aufklären? // Was ist Aufklärung? Beiträge aus der “Berliner Monatsschrift”. Darmstadt, 1990. S. 444–451.
6. *Schneiders W.* Hoffnung und Vernunft // Aufklärungsphilosophie in Deutschland. Hamburg, 1990. S. 31.
7. *Zöllner J. H.* Der Affe: Ein Fabelchen // Was ist Aufklärung? Beiträge aus der “Berliner Monatsschrift” / Hrsg. W. Hinske. Darmstadt, 1990. S. 370.
8. *Zöllner J. H.* Ist es rathsam, das Ehebündnis nicht ferner durch die Religion zu sancieren? // Was ist Aufklärung? Beiträge aus der “Berliner Monatsschrift” / Hrsg. W. Hinske. Darmstadt, 1990. S. 107.

Об авторе

Герлах Ганс-Мартин – д-р философии, проф. философии Университета Иоанна Гуттенберга г. Майнца, Германия, conrath@uni-mainz.de

About author

Dr. Prof. Hans-Martin Gerlach, Faculty of Philosophy, Johannes Gutenberg University of Mainz, conrath@uni-mainz.de

Л. А. Калинин

**О НРАВОЦЕНТРИЧНОСТИ
ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ АНТРО-
ПОЛОГИИ КАНТА, ИЛИ О РО-
ЛИ МОРАЛИ
В ПРИРОДЕ ЧЕЛОВЕКА***

Посвящаю Владимиру Жучкову,
ценителю поэзии Канто-
вых «Критик...»

Доказывается, что философская система Канта есть система трансцендентальной антропологии, играющей роль метода в разработке Кантом антропологии прагматической. Сущность трансцендентальной антропологии заключена в метафизике нравов. Эта роль нравственности выражается в примате практического разума по отношению к теоретическому. Человечество обязано своим возникновением и существованием практическому разуму. Моральность в системе Канта представляет собой сущность человечности.

This article proves that the philosophical system of Kant is a system of transcendental anthropology, which acts a method in Kant's pragmatic anthropology. The essence of transcendental anthropology is the metaphysics of morals. This role of morals manifests itself in the primacy of practical reason over the theoretical one. The humanity owes its development and existence to the practical reason. In Kant's system, morality is the essence of humanity.

Ключевые слова: трансцендентальная антропология, нравственный закон, телеологический метод, постулаты практического разума, мораль, вещь в себе.

Key words: transcendental anthropology, moral law, teleological method, postulates of practical reason, morals, thing-in-itself.

Конечная цель есть та же, которая не нуждается ни в какой другой цели как условия своей возможности.

И. Кант. Критика телеологической способности суждения

Логический интерес разума (достигать понимания) никогда не бывает непосредственным; он всегда предполагает цели применения разума.

И. Кант. Основы метафизики нравов

Философская система Канта — это система трансцендентальной антропологии. Мы знаем, что три знаменитых вопроса чистого разума в его единстве (т. е. в единстве одновременно как практического, так и спекулятивного разума), сформулированные Кантом в «Каноне чистого разума», есть аналитическое разделение одного единственного вопроса: *что такое человек?*

* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ — грант № 08-03-00430а.

1. И. Кант как создатель трансцендентальной антропологии и антропологии как науки о человеке

...Самый главный предмет в мире... это человек, ибо он для себя своя последняя цель.

И. Кант. Антропология с прагматической точки зрения.

Согласно системе трансцендентального идеализма, человек — единственный предмет в мире, заключающий в себе начала и концы метафизики. Никакой другой предмет не занимает Канта сам по себе; он занимает его только как условие человеческого бытия, условие деятельного существования человека. Если антропология с прагматической точки зрения «заслуживает название *мироведения*, — подчеркивал Кант, — несмотря на то, что человек — только часть земных созданий» [7, с. 351], то мы имеем полное право обратить это Кантово суждение и сказать, что философия, заключающая в себе исследование активно-деятельностных отношений человечества вкупе с проявленной им частью мира к миру как он существует в себе и по себе, тем более заслуживает названия трансцендентальной антропологии.

Ведь система, изложенная в трех «Критиках...», построена в соответствии со структурой человеческой деятельности, которую можно определить как преобразование предметной сферы (выделенной человеком части мира вещей в себе) соответственно предварительно поставленной цели с помощью адекватных этой цели способов ее достижения, т. е. средств деятельности. Это означает, что в деятельности как системе присутствуют три элемента:

- 1) цель деятельности,
- 2) способ деятельности, средства достижения цели,
- 3) предмет деятельности, или то, что надлежит преобразовать, чтобы это нечто удовлетворяло цели.

Однако деятельность — это способ бытия разумного существа, вследствие чего она протекает на двух уровнях: первоначально процесс развертывается в сознании человека, а уж затем материализуется, воплощается, становится фактом наличной действительности. Сначала строится духовная модель деятельности, и лишь затем эта модель реализуется. А это означает, что и духовная модель состоит из тех же трех элементов, служащих ее подмоделями: нам требуется модель цели, модель средства и модель предмета деятельности. Первая модель — это *ценность*, представляющая нашу потребность (или интерес); вторая модель — это норма, представление об алгоритме действий, результатом которого была бы достигнутой целью; наконец, третья модель — это *знание* предмета, представление об его структуре и возможностях.

Кант называет эти процедуры нашего сознания по формированию трех указанных видов моделей *функциями души*, соответственно:

1) моделирование ценностей — *чувством удовольствия и неудовольствия*, которое исходит из целесообразности и находит высшее свое выражение в искусстве, поскольку искусство — это специализированная деятельность по созданию ценностей;

2) моделирование норм — *способностью желания*, находящего выражение в *практическом разуме*, устремленном к *конечной цели*, реализуемой в *моральной свободе*;

3) моделирование знаний — *познавательной способностью*, ищущей *закономерности природы* и находящей полное свое выражение в специализированном виде познавательной деятельности — науке (см. [6, с. 152–154; 7, с. 199]).

Трем функциям человеческой души и посвящены три великие «Критики...» Иммануила Канта, заключающие в себе содержание трансцендентальной антропологии, лишь дополняемое и конкретизируемое в других его сочинениях.

Ответ на вопрос: что такое человек? — читается на страницах главных работ Канта приблизительно так: человек — это активный деятель, формирующий среду своего обитания, руководствуясь своими потребностями, в удовлетворении которых он опирается на знания об объективном мире, помогающие ему найти необходимые для этого средства. Предстает перед нами с этих страниц *трансцендентальный идеал человека* как творца самого себя посредством создания своего мира, как существа, творящего мир ценностей, в котором все более определяющую роль обязаны играть художественно-эстетические ценности, и добывающегося уподобления этим ценностям преднаходимого объективного мира с помощью знаний, организуемых наукой, для чего использующего мир формируемых им технологий, направляемых морально-правовой технологией как базовым условием творчества себя. Сама дефиниция способности желания (соответствующая практическому разуму) дается Кантом как *«способность быть посредством своих представлений причиной действительности предметов этих представлений»* [7, с. 175–176].

Можно повторить здесь строчки эпитафии, немного продолжив их: «Конечная цель есть не что иное, как все предназначение человека, и философия, исследующая эту цель, называется моралью. Ввиду этого преимущества философии перед всеми остальными видами деятельности разума древние разумели под именем философа одновременно и главным образом моралиста» [В 868; А 840]. И это, конечно, недаром, так как философия впервые появляется именно как моральная философия. Такова она почти полностью в Древней Индии, моральной является философия Древнего Китая, и в Древней Греции философия начинается в деятельности так называемых мудрецов, знатоков человеческой души и человеческих нравов. Подобно древним, Кант и сам был гениальным философом-моралистом.

В свете трансцендентальной антропологии, сердцевина которой — философия нравов, большой интерес представляет одна из последних работ Канта «Антропология с прагматической точки зрения» (1798), подготовленная к печати еще им самим и рассматриваемая им в качестве учебного пособия по курсу прагматической антропологии, который он начал читать по зимним семестрам с 1772 года. Значение этой работы Канта оценивается по-разному, но в основном — чрезвычайно высоко. В ней видят в этом случае эмпирический базис Кантовой теоретической философии, особенно практической философии, интерес к которой рос у него с начала 60-х годов, свидетельством чего является известное его эссе «Наблюдение над чувством прекрасного и возвышенного» (1764). Интерес этот очень быстро стал преобладающим. Однако нередки и такие оценки, какую дает, например, антропологическим идеям кенигсбергского моралиста П. С. Гуревич в своей работе «Философская антропология», явно отталкиваясь от содержания «Антропологии с прагматической точки зрения» и не утруждая себя необходимостью обдумать роль этого труда во всем наследии философа: «Когда Кант рассуждает о *новой* (курсив здесь и далее в цитате мой. — Л. К.) облас-

ти философской рефлексии, о суверенном статусе человека, он заслуживает в глазах последователей философского ранга антрополога. Что касается его конкретных *наитий* о человеке, то его собственные соображения при всем величии мысли Канта кажутся частными и как бы оказываются *маргиналиями*. Кант оставил множество ценных заметок к познанию человека: об эгоизме, об искренности и лжи, о фантазии, о ясновидении и мечтательности, о душевных болезнях и шутках. Однако приходится констатировать, что из всех этих постижений не сложилась человеческая целостность. Выходит, Канта можно считать философским антропологом лишь потому, что он отмечал значение этой темы, а вовсе не по той причине, что он ответил на коренные вопросы человеческого бытия или, по крайней мере, внес весомый вклад в реальное постижение человека» [2, с. 45].

Такая оценка практической антропологии Канта совершенно не верна. Она не учитывает не только интенций философа на создание антропологии как особой науки о человеке, но и состояние научных попыток в этой области в его время. Можно, не колеблясь, утверждать, что «Антропология с прагматической точки зрения» уровнем решения антропологических проблем превосходила не только попытки такого рода в веке XVIII, но, по сути дела, и в XIX, по крайней мере, что касается первой половины XIX века, — без сомнения. Кант прекрасно понимал, в чем сила его книги, когда писал: «*Общее знание* здесь всегда идет впереди *локального знания*, если первое систематизировано и направлено философией; без этого всякое приобретенное знание есть не более как разрозненные сведения и не дает науки» [8, с. 353]. Можно сравнить его «Антропологию...», например, с известной книгой К. А. Гельвеция «О человеке», завершенной им в 1779 году, и увидеть, что последняя содержит конгломерат самых различных знаний: исторических, политических, социальных, этических, юридических, эстетических, педагогических, психологических и т. д. И если есть здесь намек на систему, то только благодаря общей педагогической установке, которую Гельвеций строго не выдерживает. Еще более наглядно будет сравнение «Антропологии...» с исследованием немецкого антрополога Ф.-Й. Галля (1758–1828), увидевшем свет в конце первой четверти XIX века. Свою работу Ф.-Й. Галль строит как перечень двадцати семи первичных способностей человека, из которых девятнадцать он считал общими для животных и человека, а остальные — специфически человеческими. Уже их перечень говорит о полнейшем отсутствии системы или даже какой-либо логической упорядоченности. Вот эти первичные способности в той последовательности, что приводит Галль: 1) инстинкт размножения; 2) любовь к потомству; 3) привязанность; 4) инстинкт самозащиты и защиты своего имущества; 5) хищнический инстинкт; 6) хитрость; 7) чувство собственности; 8) гордость; 9) тщеславие; 10) осторожность; 11) память на вещи; 12) чувство жилых мест; 13) память на лица; 14) чувство слов; 15) чувство языка и речи; 16) чувство цвета; 17) музыкальное чувство; 18) чувство чисел; 19) чувство механики. Кроме этих способностей, общих для людей и животных (?), называются собственно человеческие способности: 20) зоркость в сравнении; 21) дух метафизики; 22) дух насмешки; 23) поэтический талант; 24) доброта; 25) способность к подражанию; 26) религиозное чувство; 27) твердость (цит. по [19, с. 12]). Что бы сказал П. С. Гуревич по поводу такой антропологической концепции?

Кант постоянно повторял, что набор эмпирических знаний какого-либо рода может стать наукой только в том случае, если наличествует ее теоретическая часть, построенная на априорных основаниях. И можно ви-

деть, что система трансцендентальной антропологии лежит в основании антропологии прагматической, и здесь есть все три части, соответствующие трансцендентальной антропологии: 1) *о познавательной способности*, 2) *чувство удовольствия и неудовольствия* и 3) *о способности желания*; правда, по сравнению с порядком, в каком эти три части трансцендентальной антропологии были изложены в трех «Критиках...», в антропологии прагматической *чувство удовольствия и неудовольствия* (т. е. ценности и оценки) оказалось передвинутым на второе место.

Антропология с прагматической точки зрения неотъемлема у Канта от истории; философ мыслит физическую природу человека развивающейся в предыстории, в своей же собственно человеческой сущности человек развивается уже в ходе истории как таковой. В трактате «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» (1784) рассматриваются те же проблемы, что и в «Антропологии...». Анализируется здесь природа человека как целого, то есть как существа *живого* (в индивидуально-эмпирической его сути) и как существа *разумного* (в трансцендентально-родовой его сущности). Первый аспект связан с предысторией человечества, второй — с подлинной его историей.

Среди работ Канта предыстории посвящены, например, два трактата о происхождении рас (1775 и 1785 годах), трактат «Предполагаемое начало человеческой истории» (1786), рецензия на сочинение Москати «О существенном различии в строении тела животных и людей» (1771). «Антропология с прагматической точки зрения» связана у философа уже с *собственно историей*.

История человечества поддается метафизически-теоретическому просчету, полагает Кант, поскольку есть факты, на которые можно с достоверностью опереться, рассматривая как прошлое, так и, особенно, будущее исторического бытия человечества. Чего стоит в этой связи идея *научных революций*, переживаемых человечеством в ходе развития науки как фактора, влияющего на нравственно-политические процессы? А нравственно-политические процессы и есть направляющий вектор истории. «И это вселяет в нас надежду, что после некоторых преобразовательных революций осуществится наконец то, что природа наметила своей высшей целью, а именно всеобщее *всемирно-гражданское состояние* как лоно, в котором разовьются все первоначальные задатки человеческого рода» [9, с. 21], — пишет Кант в 1784 году. Только что победоносно закончилась война за независимость североамериканских колоний (1775—1788) образованием США как демократической республики. Это историческое событие и было той *преобразовательной революцией*, которая возбудила у философа *надежду* на справедливость его воззрений; когда же свершилась и еще одна преобразовательная революция, да к тому же в формах значительно более решительных, Кант пришел к убеждению, что можно быть *оптимистом*¹ относительно своих теоретических прогнозов. Великая французская революция сопровождалась нежелательными эксцессами, формы такого рода процессов должны быть изменены, и он верил, что человечество научится на этих примерах сдерживать свои страсти, подчинять их практическому разуму. В конечном итоге исторический прогресс человечества заключается только в его нравственном прогрессе.

¹ Эта оценка дается Кантом в его трактате «Спор факультетов», в разделе «Спор философского факультета с юридическим», который готовился им первоначально в качестве самостоятельной работы под говорящим названием: «Возобновление вопроса: Находится ли человеческий род в постоянном продвижении к будущему?»

2. Определяющая роль нравственности в природе человека, или Проблема примата практического разума

Конечная цель есть не что иное, как все предназначение человека, и философия, исследующая эту цель, называется моралью.

И. Кант. Критика чистого разума

Эмпирическая антропология строится Кантом как прагматическая не случайно. Она рассматривает функции души человека с точки зрения их важности для него, с точки зрения их максимальной ценности и осуществимости, а таковой функцией оказывается именно практический разум. Мыслитель неоднократно подчеркивал, что практической антропологии должна быть предпослана «метафизика нравственности, тщательно очищенная от всего эмпирического» [12, с. 223]. Это, конечно, не означает, что между эмпирической антропологией и чистым практическим разумом невозможны (или даже не нужны) посредствующие звенья, — как раз наоборот: необходимо в конечном итоге иметь дело не только с *чистым практическим* разумом, но с «*практическим* разумом вообще» [10, с. 327]. С позиций трансцендентальной антропологии совершенно естественной оказывается фундаментальная, основополагающая для всей системы Канта идея о первичности практического разума по отношению ко всем остальным его функциям. Он (практический разум) обладает приматом по отношению как к разуму теоретическому, так и разуму аксиологическому, ибо, обеспечивая активно-деятельностное существование человека теоретический разум с его знаниями и аксиологический разум с его целями-ценностями есть условия, необходимые для осуществления деятельности, но достаточными они становятся только благодаря практическому разуму. Лишь практический разум непосредственно действителен — только с включением воли осуществляется переход от актов аксиологической и теоретической рефлексии к практике, к акту реального действия.

Ведь только здесь, только вместе с активностью деятельного человека рождается *над-природная* реальность (называемая нередко *второй природой*), получает проявление реальность интеллигибельная; *метафизическая* реальность получает возможность быть связанной с физической реальностью, претворяя и обогащая эту последнюю. В конечном счете, преобразование природы, придание ей форм, удовлетворяющих потребностям людей, осуществляется только благодаря тому факту, что непосредственное отношение к природе *опосредуется взаимоотношениями людей между собой* — в предельном случае как «совокупностью всех мыслящих существ, к которой мы сами принадлежим как разумные существа (хотя, с другой стороны, мы также члены чувственно воспринимаемого мира)...» [12, с. 309]. А самую суть этих взаимоотношений составляют *нравственные отношения* между людьми, образующие сущность социальных отношений.

Эту свою идею Кант разъясняет в «Пролегоменах...», где развивает мысль о том, что «метафизика как наука», то есть метафизика, получающая возможность быть связанной с опытом действительным, а тем более — с опытом потенциальным, становится таковой только на почве практического разума. Догматическая же метафизика, ограничивающая себя единственно теоретическим разумом, тем самым лишает себя какой-либо реаль-

ности и вынуждена вечно пребывать в сфантазированных эмпириях, в прекрасноразумных своих мыслях. «Мечтательный идеализм» [13, с. 201] — так называет Кант догматическую метафизику за эту ее ирреальность.

Практический разум, согласно Канту, как известно, конститутивен, а не регулятивен, каким оказывается разум теоретический. Он сам виновник становления совершенно особой *субстанции*, надприродной, образумленной; идеи разума теоретического на почве практического разума становятся постулатами: бессмертная душа и Бог, наполняясь трансцендентальным смыслом, становятся понятиями философии истории (см. [3, с. 12–26], а также [18, S. 327–331]), обеспечивая само существование не естественной истории, а истории социальной, истории человечества. Главное же содержание этого исторического процесса — прогресс в нравственном развитии общества, в моральном совершенствовании все большего числа людей и народов. Развитие технической культуры на базе научных революций — только средство в движении человека к *царству целей*. «Отношение разума вообще к совокупности всех целей ... может быть только практическим» [11, с. 95], — пишет Кант, определяя мораль как *чистую практическую телеологию*, предназначенную «осуществить свои цели в мире» [11, с. 95].

Человек возникает вместе с возникновением сознания, а сознание рождается в качестве практического: практический разум обладает приматом по отношению к теоретическому с момента становления разума как такового. Нравственность ведет к формированию познавательной функции разума, а не наоборот. Наши предки именно благодаря *нравам* как особой форме отношений друг к другу приобрели возможность значительно эффективнее использовать среду. Отношение к сородичам полностью во власти отдельных членов рода, в отличие от отношения к явлениям среды обитания. Нравы — это задатки *добраго*, которые, начав превалировать над задатками животного-злого, обеспечили переход от животного состояния к человеческому. Кант посвятил этой проблеме, по сути дела, большую часть трактата «Религия в пределах только разума» (1793), играющего решающую роль в его антропологии — как трансцендентальной, так и эмпирической. Антропологическая суть этого важнейшего трактата Канта ускользает из поля зрения, хотя сам он утверждал, что в этом трактате дается ответ на вопрос: что такое человек? — Развивается идея самостоятельного человека.

Становление человечества завершается как теологический акт, который, согласно Канту, *случаен*. *Случайность* неразрывно связана с появлением, возникновением *нового* в мире не только человеческой деятельности, но в мире вообще. Можно с полным правом утверждать, что Кант своей телеологией вступает на путь формирования идей *синергетики*. Случайность в условиях неопределенности и напряженной неравновесности играет определяющую роль. Случайность креативна, инновационна.

Идея примата практического разума в полной мере развертывается им в учении о телеологии и *телеологическом методе*. Подлинной системой с целями, целенаправляющей и целереализующей системой, является деятельность человека. Системы же природы, даже биологические, должны рассматриваться нами как квазителеологические — *как если бы* телеологические. Ведь природа, особенно неорганическая, в большей части своих явлений механистична, в ней действуют механические отношения и законы. Она подчинена в этом смысле методу механицизма. Мы усматриваем наличие квазителеологических, или телеономических, отношений в при-

родном мире, только пользуясь аналогией с самим собой, со своей способностью руководствоваться целями сознательно.

Я не буду останавливаться здесь на телеологической методологии Канта во всем богатстве ее принципов², рассмотрю только принцип телеологического детерминизма. Согласно детерминизму механистическому, *причина предшествует во времени и порождает следствие*. Согласно же телеологическому детерминизму, «вещь существует как цель природы, если она сама собой есть (хотя и в двояком смысле) и причина, и действие» [7, с. 393], или «вещь, которую как продукт природы вместе с тем следует признать возможной только как цель природы, должна к себе самой относиться и как причина, и как действие» [7, с. 397]. Это означает, что телеологический детерминизм рассматривает отношение причины и следствия как процесс их *взаимодействия*. Кант предусмотрительно ввел эту категорию в группу категорий отношения в системе категорий рассудка в «Трансцендентальной аналитике», хотя обратился к ее обстоятельному изучению только в «Аналитике телеологической способности суждения».

Для моей цели исключительно важна фундаментальная идея Канта о том, что механицизм с его принципами представляет собой *частный случай* телеологического метода как универсального метода изучения мира. Стоит лишь абстрагироваться, например, в принципе телеологического детерминизма от обратного действия следствия на причину, как мы получаем механицизм. И вообще во всех процессах познания куда важнее то, что окружающий нас мир познается по аналогии с человеком, нежели человек — по аналогии с миром, хотя это выглядит парадоксально в свете стремления общественных наук подражать естественным. По сути дела, отношение телеологического метода к механицизму в системе Канта предстает для нас *первым случаем в истории теоретического познания применением принципа соответствия*.

По механическим законам осуществляется взаимодействие тел природы, где состояние системы полностью определяется действием на нее среды. Телеологические законы — это законы самодетерминации систем, влекущие за собою их способность изменять состояние окружающей ее среды. Отношения, как видим, прямо противоположные: не среда определяет состояние системы, а система — состояние среды. Именно это и происходит в человеческой деятельности: в процессе ее среда изменяется так, чтобы удовлетворялись потребности человека, среда очеловечивается, антропоморфизируется.

В общем случае, поскольку телеологические законы — это законы взаимодействия, соответствующие им отношения системы и среды выглядят следующим образом: *не столько* среда определяет состояние системы, *сколько* система определяет состояние среды; взаимодействие причины и следствия оказываются аналогичными: *не столько* причина определяет следствие, *сколько* следствие определяет причину. Аналогичны, конечно, и все другие методологические принципы: соотношение цели и средства, единичного и общего, элемента и системы, индивида и общества и т. д.

Однако лишь сфера *чистого практического разума*, интеллигибельная по своей природе, — сфера морали, — где телеологические законы действуют в своей строгой, абсолютной форме, где взаимодействующие стороны достигают *тождества*: здесь причина и есть следствие, цель и есть средство, общее и есть единичное ...

² Этому посвящена моя работа «Категорический императив и телеологический метод» — см. [4].

Природные системы — системы квазицелевые, а потому телеологические принципы по отношению к ним играют регулятивную роль, выступают как регулятивные принципы; мы применяем их условно. Здесь действует принцип *als ob*, как если бы эти системы преследуют некую цель. Относительно же сферы морали телеологические законы оказываются конститутивными. Они в своей строгой форме выступают законами самой морали. Категорические императивы, эти, по словам В. С. Соловьева, «безукоризненные и окончательные формулы нравственно принципа» [17, с. 478], строятся телеологически — другими они просто не могут быть. *Нравственный закон есть в то же самое время закон телеологии.*

«Поступай так, чтобы максима *твоей* воли могла в то же время иметь силу принципа *всеобщего* законодательства» [10, с. 347] (курсив в дефиниции мой. — Л. К.). Твоя единичная, личная воля есть выражение всеобщей воли, а всеобщая воля есть выражение твоей единичной, личной воли — единичное есть всеобщее, всеобщее есть единичное. Взаимодействие противоположностей достигает тождества.

«Поступай так, чтобы ты никогда не относился к человечеству, как в твоём лице, так и в лице всякого другого, только как к средству, но всегда в то же время и как к цели» [12, с. 169]³. Средство всегда должно быть целью, а цель — средством в одно и то же время.

Примат практического разума по отношению к разуму теоретическому в этих особенностях телеологии достигает своей полной определенности, ибо он конституирует особую — социальную — реальность, чего теоретический разум сделать не в состоянии: «разуму, идеи которого всегда были за пределами, когда он хотел действовать спекулятивно, моральный закон впервые в состоянии дать объективную, хотя только практическую, реальность и превращать его *трансцендентное* применение в *имманентное* (быть действующими причинами в сфере опыта посредством самих идей)» [10, с. 368–369]. Именно наличием социальной, нравственно-практической, деятельностной реальности отличается трансцендентальная антропология от догматической метафизики.

3. Мораль как сущность человечности

О человеке (а также и о каждом разумном существе в мире) как моральном существе уже нельзя спрашивать, для чего (*quod in finem*) он существует.

И. Кант. Критика способности суждения

Ядро практического разума — это мораль, это чистый практический разум, пронизывающий всю сферу нравов и освящающий ее. Как бы ни отличались нравы различных и многообразных племен и народов своими обычаями, традициями, нормами естественного, а тем более положительного, права мораль в них — *тождественна*. Она общечеловечна и абсолютна, и в этом смысле ее характеризует универсальность, категорическая необходимость. В системе нравов мораль играет роль конечной цели, она в ходе эволюции нравов уподобляет все виды нравственных норм, и в пер-

³ Этот перевод более удачен, хотя и менее дословен, чем данный в шеститомнике, так как акцентирует внимание на цели, что более соответствует интенции Канта.

вую очередь нормы права, себе, своим особенностям. Процесс этой эволюции, разумеется, мыслится бесконечным, поскольку человек не может превратиться в бесплотного ангела, считает Кант. Важны постоянство и определенность этого процесса в направлении к цели.

Особенности же моральных норм таковы:

1) субъективная абсолютность, т.е. обязательность по отношению ко всем субъектам вообще, как физическим, так и любым групповым и юридическим;

2) отношение к природе, потенциально же — к миру вообще, т.е. к природе как совокупности всех явлений (*natura materiater spectata*)⁴, как к целому⁵;

3) хронологическая абсолютность, т.е. всевременность и всепространственность;

4) автомативированность, выражающаяся в том, что мораль одновременно и средство, и цель. И средство для достижения самой себя: а это означает, что в моральном поступке человек предельно свободен;

5) автосанкционированность; это означает, что моральный человек сам себя награждает и наказывает в актах одобряющей или укоряющей или даже карающей совести.

Мораль — самое главное свойство, делающее человека человеком, поскольку только она обеспечивает возможность взаимодействия людей как определяющего условия деятельности. Мораль для Канта равна социальности; философом выстроена цепочка равенств: мораль = социальность = человечность = разумность = деятельность. В морали заключены все эти свойства.

Какова же онтологическая природа морали? Каковы ее основания? Что такое «добро» и «зло» в качестве категорий морали? Как их определить, как сформулировать логическое определение?

На все эти вопросы Кантом дан убедительный ответ! В. С. Соловьев, например, хорошо его расслышал, почему и писал в начале своей статьи «Кант», что «завершительная роль принадлежит Канту... в области этики (именно в “чистой”, или формальной, ее части)» [17, с. 441], а в конце ее пояснил смысл этой «завершенности»: «...он утвердил безусловный примат практического разума, или нравственной воли, как предваряющего условия должной действительности; он дал безукоризненные и окончательные формулы нравственному принципу и создал чистую и формальную этику как науку столь же достоверную, как чистая математика...» [17, с. 478]. Однако далеко не всех убеждает Кантова точка зрения на поставленные вопросы, что вполне естественно. Ведь некий флер набрасывается на тексты Канта сознанием интерпретатора; флер этот то плотнее, то реже — плотность его меняется, у каждого этика-интерпретатора она своя. Вообще обойтись без этого покрывала не удастся, видимо, никому.

⁴ См. [В 163]. Кант об этой допускаемой, возможной «совокупности всей эмпирической реальности» [В 610; А 582] чуть выше говорит совершенно определенно: «...поскольку то, что составляет самое вещь (в явлении), а именно реальное, должно быть дано, (причем) без этого его нельзя было бы мыслить, — а то, в чем дано реальное (содержание) всех явлений, есть единый всеохватывающий опыт, — постольку материю для возможности всех предметов чувств необходимо допускать как данную в виде некоторой совокупности...» [В609-610; А 581-582].

⁵ Анализ свойств моральных норм (в их отличие от правовых) осуществлен мною в статье «И. Кант о специфике морали и ее роли в системе нравов» — см. [5]. Но данное свойство дополняет перечень. Естественно, что право относится не к природе как целому, а к отдельным ее явлениям (Луне, например), фрагментам, артефактам.

Как Кант отвечает на вопрос о бытии морали, об особенном виде этого бытия?

Мораль — это *система отношений* между людьми, благодаря которой люди и становятся людьми. Это такие отношения, в которых человек относится к каждому другому человеку, не исключая и самого себя (а значит, в лице каждого к человечеству как к целому), как к *своей собственной абсолютно высшей ценности*. Нет для человека иной более значимой для него ценности, чем другой человек, другие люди, — вне зависимости от того, сознает он это или не осознает. Только существование других людей делает меня, делает каждого из нас человеком; только благодаря отношениям с другими людьми можно существовать по-человечески, то есть деятельно. Вне таких отношений нельзя быть человеком.

Из анализа свойств моральных норм, свойств категорических императивов, проявляющихся в виде этих норм, можно обнаружить, что система моральных отношений характеризуется *фрактальностью*, что мораль фрактальна. Фрактальность как свойство системы заключается в том, что части такой системы подобны самой системе как целому. Моральность отдельного человека ничем не отличается от моральности человечества. Вот почему мораль обеспечивает единство человечества — и синхронное, и диахронное. Будучи направляющим элементом в системе нравов как целом, мораль действует в качестве фактора, обеспечивающего развитие *фрактальности системы нравов*. Уподобляя себе обрядовые нормы, нормы традиций и права, мораль действует в направлении сближения нравов различных народов, способствует стиранию, преодолению их различий. Это мораль делает человека *гражданином мира*, чем открывается дорога к федеративному союзу государств как гаранту вечного мира на Земле.

Моральные отношения, подобно любым связям и отношениям вообще, умопостигаемы. Кроме синтетических априорных процедур сознания, другого пути к осмыслению этих отношений не существует. Моральные мотивы в их чистом виде исключительно редко реализуются в поведении людей; они всегда окутаны облаком прагматических, гипотетически относительных мотивов. Николай Гартман, решая проблему путей открытия ценностей, в своей фундаментальной «Этике» писал: «...разнообразные ценности таким образом живут в человеческих сердцах, что они *прямо не схватываются мышлением*, сознательно ищущим ценности, и даже их структура не анализируется. Но *такое схватывание* (курсив мой. — Л. К.; Гартман явно обращается здесь к идее *синтеза схватывания* Канта [В 160] как осознанию наличия явления) и анализ имеют место, и осуществить их может только философия» [1, с. 123]. Поскольку моральные отношения проявляются в самом бытии человека именно в качестве человека, они и для философии трудноосознаваемы.

И. Кант показал, что мораль не является естественным природно-натуральным свойством человека как существа живого. Натурализм бессилен что-либо объяснить в морали, поскольку это надприродное явление, имеющее место только как условие разумно-деятельностного существования, как проявление умопостигаемой реальности, но никак не реальности *трансцендентной*, а *имманентной* природному миру в качестве абсолютного целого. Мораль в своем бытии противостоит *телесной* природе, она есть проявление природы *нетелесной*.

Дж. Мур более века спустя назвал попытки обоснования морали сведением ее к природе, равно как и выведение ее как следствия трансцендентной реальности, «натуралистической ошибкой» [16, с. 72], повторив анализ

Канта. Он, правда, ошибочно понимая Кантову философию религии, счел, что Кант сам делает натуралистическую ошибку второго вида, т. е. все-таки обосновывает мораль теологически; и, чтобы избежать ошибки в двух ее видах, сам ввел идею особой внетеологической трансценденции — аксиологической, трансцендентного мира ценностей; тогда как обоснование морали у Канта было избавлено от подобных *вымыслов*.

Проблема оснований морали образует сложный клубок проблем, связанный с принципом детерминизма и принципом свободы морального действия, по сути дела, выраженный в третьей антиномии космологической идеи чистого разума. При рассмотрении этой антиномии системы Канта, как правило, не обращается внимания на то обстоятельство, что антиномия решается великим мыслителем с помощью телеологического метода и спонтанно-телеологических актов. В доказательстве тезиса Кант использует Спинозову идею субстанции как *causa sui* (а это и есть принцип телеологической причинности), не называя здесь его имени: «Если бы причиняющее мир начало существовало всегда, то и следствие его не возникло бы во времени, а существовало бы всегда» [В 473; А 445]. И далее: «Следовательно, утверждение, будто всякая каузальность возможна только по законам природы, взятое в своей неограниченной всеобщности, противоречит само по себе, и потому таковая каузальность не может быть принята в качестве единственной» [В 475; А 447]. А в доказательстве антитезиса речь идет о том, что природа (мыслим мы ее как мир явлений или в совокупности со всеми возможными явлениями — вещами в себе) не допускает свободы как трансцендентного произвола, как «лишенной законов способности свободы» [В 479; А 451], но не исключает законов свободы, свободы с ее особыми законами — законами телеологии, которые здесь *конститутивны*.

Проблема оснований морали находит выражение в особой *антиномии практического разума*. Тезис этой антиномии может быть выражен в следующем суждении:

В мире как целом закон детерминизма действует неукоснительно, а мораль принадлежит этому миру.

Антитезис этой антиномии возникает из соотношения таких суждений:

1. Любые природные факторы не есть основание морали.
2. Бог (как трансцендентная сущность) не есть основание морали.

Объединяем эти суждения и получаем антитезис:

Мораль не имеет ни природной, ни трансцендентной причины; мораль не имеет какой-либо внешней причины вообще.

Синтез этих тезиса и антитезиса может быть только одним:

Мораль есть причина самой себя, мораль есть causa sui: она автономна, а не гетерономна.

Это означает, что возникновение морали в телеологическом акте знаменует возникновение человека, появляется метафизическая реальность, не вытекающая из мира явлений.

Как видим, и здесь без важнейшего понятия системы Канта «вещь в себе» обойтись абсолютно невозможно, и В. А. Жучков прав, что без этого понятия нельзя ни войти в систему, созданную великим профессором Альбертины, ни выйти из нее.

(Продолжение следует.)

Список литературы

1. Гартман Н. Этика. СПб., 2002.
2. Гуревич П. С. Философская антропология: учебное пособие. М., 1997.
3. Калинин Л. А. Постулаты практического разума в свете кантовской философии истории // Кантовский сборник. Вып. 8. Калининград, 1983. С. 12–26.
4. Калинин Л. А. Категорический императив и телеологический метод // Кантовский сборник. Вып. 13. Калининград, 1988. С. 25–38.
5. Калинин Л. А. И. Кант о специфике морали и ее роли в системе нравов // Кантовский сборник. 2009. №2 (30). С. 61–73.
6. Кант И. Первое введение в Критика способности суждения. 1789–1790 // Кант И. Собр. соч. М., 1966. С. 99–159.
7. Кант И. Критика способности суждения // Там же. Т. 5. С. 161–529.
8. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Там же. Т. 6. С. 349–587.
9. Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Кант Там же. С. 5–23.
10. Кант И. Критика практического разума // Там же. Т. 4(1). С. 311–501.
11. Кант И. О применении телеологических принципов в философии // Там же. Т. 5. С. 65–97.
12. Кант И. Основы метафизики нравственности // Там же. Т. 4(1). С. 211–310.
13. Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике... 1783 // Там же. С. 67–209.
14. Кант И. Основоположение к метафизике нравов // Кант И. Сочинение на немецком и русском языках. М., 1997. Т. 3. С. 39–275.
15. Риньоль Л. Френология и дешифровка рас: знание, власть и прогресс человечества // Новое литературное обозрение. 2008. №5 (93). С. 12–15.
16. Мур Дж. Принципы этики. М., 1984.
17. Соловьев В. С. Кант // Соловьев В. С. Соч.: в 2 т. М., 1988. Т. 2.
18. Kalinnikov L. A. What Sense is concealed in the Postulates of Practical Reason? // Proceedings: Sixth International Kant Congress. (The Pennsylvania State University, 1985) / ed. by G Funke, Th. M. Seebonm. Vol. II, 2. Lanham, 1989.

Об авторе

Калинников Леонард Александрович – д-р филос. наук, проф. кафедры философии исторического факультета Российского государственного университета им. И. Канта, kant@kantiana.ru

About the Author

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

С. А. Чернов

О ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОМ
МИСТИЦИЗМЕ

Критический анализ общего замысла «преодоления Канта», предпринятого кн. Е.Н. Трубецким в книге «Метафизические предположения познания» (1917).

This article offers a critical analysis of the general idea of “overcoming Kant”, presented by Ye.N. Trubetskoy in the book “The metaphysical assumptions of knowledge” (1917).

Ключевые слова: трансцендентализм, кантианство, мистицизм, антропологизм, психологизм, гносеология, обоснование знания, онтология, метафизика всеединства, абсолютное сознание.

Key words: transcendentalism, Kantianism, mysticism, anthropologism, psychologism, epistemology, substantiation of knowledge, ontology, metaphysic of all-unity, absolute consciousness.

Главные труды Евгения Николаевича Трубецкого (1863–1920), принадлежавшего к старинному княжескому роду, восходящему к Дмитрию Ольгердовичу Брянскому, Черниговскому, Стародубскому и Трубческому, внуку великого князя литовского Гедимина, убитому на Ворскле в 1399 году, достаточно хорошо известны. Я имею в виду прежде всего «Мирозерцание Вл. С. Соловьёва» [4], начатое летом 1909 года в Бегиचे, опубликованное в двух томах в 1913 году и содержащее помимо систематического изложения идей учителя имманентную критику его взглядов; триптих, посвященный философскому осмыслению русской религиозной живописи [5–7]; наконец, «Смысл жизни» [9], написанный в трудное, трагическое время подведения итогов. Гораздо меньше «повезло» написанному и опубликованному в самое неподходящее для такого дела время *опыту преодоления Канта и кантианства* [8], давно ставшему библиографической редкостью, не вызвавшему заметного интереса у исследователей и до сих пор, насколько мне известно, не переизданному. В этой статье я хотел бы обратить

внимание тех, кто интересуется философией Канта, на эту книгу и выразить свое отношение к ее общему замыслу.

Уже обе диссертации Е.Н. Трубецкого показывают влияние Вл. Соловьёва, высоко ценившего миссию западного христианства во всемирно-историческом процессе, а также преобладающий интерес князя к *идеалу* в жизни человека и общества — такому идеалу, который не только парит в бесконечной вышине над грешной действительностью и служит ей мериллом, но в конечном счете способен к такому полному *преображению* мира, в котором исчезает различие между сущим и должным. Итоговый же «Смысл жизни» уже со всей ясностью показывает то, что постоянно остается «за кадром» его обстоятельного «преодоления Канта», которое, как я убежден, никоим образом не имело чисто «логического», «имманентного», научного и «гносеологического» характера, как это старательно подчеркивает сам автор, но было обусловлено всем складом его ума и характера, его заветными убеждениями, его пониманием ценностей и смысла жизни. Все его философские поиски должны были найти ответ на один главный вопрос: как обрести *смысл* в этом ужасном мире, томящемся в суете очевидной бессмыслицы и вызывающем ощущение не просто немумолимо надвигающейся, но уже происходящей *полной катастрофы*? Выдвижение этого вопроса в центр философской проблематики придает ему фундаментальное *метафизическое* измерение: смысл жизни человека обусловлен смыслом *бытия* вообще и сущностью *знания* как такового. Найти этот смысл — первое условие возможности всякого знания — и спастись от катастрофической мировой бессмыслицы Трубецкому удалось в одном лишь христианстве. В основе всех его рассуждений об «ошибках» Канта лежит не *логика* обоснования и доказательства: в сущности, они целиком направляются непоколебимой *верой* в истинность библейского Откровения, в бесконечную космическую силу Христа как вечного духовного центра вселенского организма и мировой истории, в Богочеловечество, которое «всей тварью ожидается с надеждою» [3, с. 171]. Одна-единственная сила заставила князя бороться с Кантом, опровергать и преодолевать его — та же самая великая сила, которая заставила столь рационально, ясно и логично мыслившего Вл. Соловьёва верить вполне буквально, что «*есть завет всемирный, восстанавливающий все человечество, а через него и всю природу*», и что «*лев будет питаться травой*» [3, с. 77–78].

Автор книги сам указал, что изложенные в ней мысли «находятся в прямой преемственной связи» [8, с. 306] с «Теоретической философией» Соловьёва и «стремятся к точному выполнению» [там же] намеченной им программы: «Следует провести далее и тем самым смирить горделивую аналогию, которую Кант проводил между Коперником и собою; он, Кант, как некий *Коперник философии*, показал, что земля эмпирической реальности, как зависимая планета, вращается около идеального *солнца* — познающего ума. Однако астрономия не остановилась на Копернике, и теперь мы знаем, что центральность солнца есть лишь относительная и что наше светило имеет свой настоящей центр где-то в бесконечном пространстве. Также и кантовское солнце — познающий субъект — должно быть лишено неподобающего ему значения. Наше *я*, хотя бы трансцендентально раздвинутое, не может быть средоточием и положительною исходною точкою истинного познания, причем философия имеет перед астрономией то преимущество, что центр истины, находящийся не в “дурной”, а в хорошей

бесконечности, может быть всегда и везде достигнут — изнутри» [1, с. 212]. Эта задача своеобразной антикантианской *христианско-птолемеевской контрреволюции* составляет, однако, лишь часть значительно более широкой еретической программы, также намеченной Соловьевым и последовательно выполняемой в книге Трубецкого применительно к кантианству — использовать «определения чистой логической мысли, которые с таким совершенством были развиты в новейшей германской философии» для «полного логического усвоения» предметов христианской веры [3, с. 82]. Таким образом, задача автора была двойкой: сделать логически яснее свою веру при помощи Канта и «исправить» Канта при помощи христианской веры. Надо отметить, что Трубецкой ясно сознавал неизбежность как вытекающих из подобного замысла антиномий (и не боялся их четко формулировать и всесторонне обсуждать), так и обвинений с двух противоположных сторон: «одни будут упрекать меня в ложном мистицизме, другие, напротив, — в ложном рационализме» [8, с. 66].

Вторая главная философская опора всего замысла Трубецкого также была дана Соловьевым, который вслед за Ф.Г. Якоби не только признавал возможность *непосредственного восприятия абсолютной действительности* в мистическом опыте, но и усматривал *непрерывное участие* этого «мистического элемента» вообще во *всяком* акте познания. «В основе истинного знания, — писал он, — лежит мистическое или религиозное восприятие, от которого только наше логическое мышление получает свою *безусловную* разумность, а наш опыт — значение безусловной реальности» [2, с. X]. Чувственное восприятие и мышление, опыт и разум, пояснял он далее, «срастаются» друг с другом, превращаясь в *знание*, объективное и истинное, лишь потому и благодаря тому, что мы обладаем *верой*: «каждый раз, как мы действительно познаем какой-нибудь предмет, мы... утверждаем и его безотносительное бытие, утверждаем его не только как ощущаемое и мыслимое нами, но и как сущее независимо от нас... Мы *ощущаем* известное действие предмета, *мыслим* его общие признаки и *уверены* в его собственном или безусловном существовании... если бы я не был уверен, что известный предмет существует независимо от меня, то я не мог бы относить к нему своих понятий и ощущений; тогда сами эти понятия и ощущения были бы только субъективными состояниями моего сознания... Таким образом, объективное познавательное значение моих ощущений и понятий зависит от уверенности в независимом, безусловном существовании их предмета... Это безусловное существование... которое не может быть предметом ни эмпирического, ни рационального познания и которым, однако, это познание обуславливается, — составляет, очевидно, предмет некоторого особого, третьего рода познания, который правильнее может быть назван верою» [2, с. 325–326]. А эта «вера», в свою очередь, возможна лишь потому, что и познающий субъект, и познаваемый объект соединены друг с другом «внутренне», «в самых основах своего существа, или в том, что есть безусловное в обоих», и это безусловное *необходимо* должно быть и в познаваемом предмете, и в познающем субъекте, и оно «требуется и предполагается самими условными фактами и формами нашего познания» [2, с. 326–327]. Эту мысль Соловьёв еще более усилил в неоконченных этюдах по «Теоретической философии»: если ранее он стер в вере (или мистической интуиции) грань между объектом и субъектом познания, то теперь он стер грань и между отдельными субъектами. Весь смысл его критики метафизического инди-

видуализма и *субстанциальности* познающего «я» сводится, по мнению его ученика, к тому, что вне *безусловной Истины* отдельный эмпирический человеческий субъект — ничто [4, т. 2, с. 237]. Эти размышления своего учителя Трубецкой объединил в двух понятиях — понятии *безусловного* и идее *абсолютного сознания*, которые и служат краеугольным камнем всего «преодоления» Канта и кантианства. Согласно основному философскому убеждению Трубецкого, понятие *всеединства* чисто логически приводит и к понятию *всеединого сознания*, поскольку всеединство не было бы всеединством, если бы оно было просто всеединым бытием и не включало в себя также полноты сознания — полного осознания всеединства. Иначе говоря, Бог, как абсолютное, безусловное и всеединое, не только *есть всё*, но и мыслит себя, *знает* о себе (обо всём) *всё*. Если бы Бог просто был «всем во всем», но не сознавал этого и не знал об этом, не мыслил самого себя, то это нанесло бы ущерб его совершенству или полноте, и тем самым он не был бы Богом.

Основополагающая мысль «Коперника философии» понята его критиком совершенно верно: центр тяжести всей кантовской системы — в признании *самостоятельности человека как познающего субъекта*. Хотя человек конечен и первые условия его бытия и знания от него не зависят и ему неизвестны, но данный ему в чувственном восприятии окружающий мир и себя самого он познает сам, как истинный *субъект*, создатель и носитель своих мыслей, и не зависит в своем познании ни от какого другого, сверхчеловеческого, более высокого разумного начала, не имеет никакого «вышестоящего субъекта», которому был бы подзаконен в своей познавательной деятельности, иными словами — *автономен*, имеет высшие законы и формы своего познания и своей деятельности в себе самом. Знание же не существует само по себе, оно впервые *создается* человеком, оно — продукт спонтанной активности, творческой деятельности человека. Поэтому первая задача «в борьбе с Кантом» для Трубецкого, как и для Соловьёва, — *лишить человека* в его познании «неподобающего ему значения центрального светила», лишить его автономии, самодеятельности и самостоятельности, поставить его в зависимость от абсолютного, безусловного, бесконечного, сверхчеловеческого субъекта. Именно такова исходная точка для «правильной оценки» учения Канта: основанием достоверности любого *знания* не может быть доверие человеческому уму, поскольку этот ум не имеет точки опоры в самом себе и может найти ее лишь вне себя, в чем-то вышнем и безусловном. Ярко и образно Трубецкой поясняет суть своего антикоперниканского переворота: «Оказывается, что наше человеческое познание есть в некотором роде как бы *солярный процесс* — процесс приобщения человеческого сознания к солнечной энергии Всеединого и Безусловного. Всеединое предполагается нашей познающей мыслью так же необходимо, как солнце предполагается жизнью растения. Поэтому гносеологическое учение, которое хочет понять нашу познающую мысль исключительно *из нее самой*, в ней самой и ни в чем другом обосновать возможность познания, совершает ту самую ошибку, в какую впал бы ботаник, если бы он захотел объяснить возможность растительного процесса *без солнца* — одними силами и способностями самого растения» [8, с. 308–309].

Трубецкой особо подчеркивает при этом, что преодоление Канта должно быть осуществлено не путем «внешней» критики, т.е. простого противопоставления критицизму иных принципов, иного взгляда, иных

убеждений и т.п., но — путем значительно более сильной и убедительной имманентной критики, критики «изнутри», достоинство которой в том, что она не только признает и сохраняет все великие достижения Канта, благодаря которым его система столь привлекательна для многих его последователей, но и идет в том же направлении, что и Кант, но — дальше него, глубже него, выявляя не осознанные им самим, но необходимые предпосылки и предположения (метафизические) его собственного учения и тем самым доводя «до конца» его собственный «трансцендентальный метод». Таким образом, критический трансцендентализм, вполне понявший самого себя, должен стать мистическим, а христианский мистицизм, достигший логической и философской ясности, должен стать трансцендентальным.

Кант, согласно исходному уверению Трубецкого, хотел построить теорию познания без всякой метафизики. Между тем всякое познание как таковое неизбежно и всегда покоится на метафизических предположениях, поэтому построить гносеологию без опоры на онтологию в принципе невозможно. По этой же причине каждый последователь Канта вынужден был выходить за пределы его «гносеологизма» — к той самой метафизике, которую (якобы) отрицал учитель. Поэтому необходимо признать ограниченную истинность «коперниканского переворота»: априорные формы мышления, несомненно, есть, и именно они делают возможным опыт, но это открытие Канта составляет лишь «первую ступень гносеологии» [8, с. 13]. Вторая же ступень — признание, что человек, как мыслящий субъект, — не высшее, не безусловное начало в познании; следовательно, и априорное коренится не в человеческом, а в сверхчеловеческом, абсолютном сознании. Таким образом, главный лозунг нового, мистического трансцендентализма — долой догматический антропологизм! Отождествление априорного с формами человеческого сознания — догматично. В этом пункте Кант — догматик. Вполне справедливо поставленный им трансцендентальный вопрос «не доводится до конца»: «точка зрения Канта не дает сколько-нибудь удовлетворительного разрешения вопроса о возможности опыта» [8, с. 104]. Вопрос поставлен верно, ответ же ложен в силу антропологизма и психологизма Канта, от которых он, правда, отрекся, но лишь на словах, а не по существу. Довести этот кантовский вопрос об условиях возможности знания до конца — значит вскрыть при помощи рефлексии, или, попросту говоря, осознать, ту изначальную и совершенно необходимую метафизическую или онтологическую предпосылку, которая скрывается за всяким познавательным суждением. Кант первым обратил внимание на то, что во всяком суждении мы не просто «связываем понятия». Отнюдь не случайно мы связываем их посредством глагола, означающего бытие. Любое суждение просто своей формой (S есть P) всегда притязает на объективную значимость. Трубецкой усиливает мысль Канта до бесконечности: никакое притязание на объективную значимость нашего суждения (что сам предмет обладает данным свойством, а не «я мыслю», что он им обладает) было бы вообще невозможно, если бы мы одновременно не мыслили безусловную (вечную) истинность нашего суждения и тем самым не предполагали существование абсолютного сознания, в котором только и могут располагаться вечные истины, подобно тому, как бесконечный ряд натуральных чисел может разместиться целиком лишь в бесконечном интеллекте. Таково высшее априорное условие возможности всякого знания, любого познавательного суждения: «безусловная мысль есть трансцендентальное условие всего, что есть» [8, с. 21].

Направляя свое внимание на любой, самый ничтожный и мимолетный предмет, мы тем самым неявно и незаметно для самих себя уже *предположили* всеобъемлющее и всеединое сущее; подумав о неуместной назойливости мухи, мешающей мне читать, я не только помыслил *вечную истину*, но уже предположил и существование *абсолютного сознания*, которое вечно мыслит и эту муху, и ее назойливость, и мою досаду по этому поводу. «Всякая истина, будь она даже истиной какого-либо мимолетного факта, является неизбежно *вечной*» [8, с. 22]. Положив муху как реальный объект, я уже тем самым предположил *всю истину*, которая «объемлет в себе всё мыслимое», всё сущее, всё, что было, всё, что будет, всё, что может и не может быть. В этом заключается даже глубинная *сущность* всякого познавательного акта — связать познаваемое в данную секунду с тем, «что безусловно и необходимо есть», отнести его к «действительному всеединству». Реальное всеединое, постоянно и непрерывно присутствующее инкогнито во всех наших мыслях, и есть то «центральное светило», которое «Коперник философии» не заметил, а потому оставил без внимания. «Во всяком познании, чего бы оно ни касалось, — есть некоторый *transcensus*, — *выход познающего субъекта к Безусловному*. Главная ошибка Канта — именно в том, что он этого не заметил» [8, с. 17]. Не заметив главного — вездесущего и всезнающего Бога, — Кант и принял человека за истинного субъекта познания, впал в иллюзию «антропологизма» и «психологизма», иначе говоря, встал на позицию «ложного имманентизма».

Отсюда следует, что если я что-нибудь знаю, то знаю об этом не только я, а, строго говоря, совсем и не я; и если моя мысль истинна, то эта мысль — не «моя». Если бы истина была достоянием человека и одних только *человеческих мыслей*, то она не только не была бы истиной — этой мысли вообще не было бы. Истина не человеком «вымышлена», она существует *независимо от человека и от какого-либо психологического (эмпирического) субъекта*. Если бы не было «всеединой мысли», вневременно и разом мыслящей всё, что есть во всей бесконечной Вселенной, всё, что было и навсегда исчезло, всё, чего еще нет, но что будет, то не было бы ни одной самой незначительной человеческой мыслишки — «истинная мысль и абсолютная мысль суть термины равнозначащие» [8, с. 23]. Более того, не было бы и ложных мыслей, заблуждений, галлюцинаций, пьяного и безумного бреда — «если бы не было абсолютного сознания о моем сне, не было бы и сна»; «объективная бль или галлюцинация, — всё равно, — всё это истинно... во всей своей конкретности» [8, с. 48]. Дело в том, что абсолютная мысль — не просто «мысль», это — *конкретная интуиция*, в которой охвачено во всей полноте всё бесконечно конкретное многообразие того, что было, есть и будет, которая *имманентна* всему этому многообразию и бесконечному разнообразию, включающему в себя и любое безобразие, и в которой нет всего лишь *человеческого* различия между чувственностью и мышлением, единством и множеством, в которой «всё освещено насквозь, все залито немеркнущим светом солнечного сияния, *всё явно...*» [8, с. 26]. Неспособность помыслить эту *абсолютную полноту сознания* (которую, однако, как мы помним, каждый человек *уже предполагает* в каждом акте познания!), неумение *выйти за пределы наших человеческих понятий* обнаруживается «роковая рассудочность» не только Канта, но и его последователей — Фихте, Шеллинга, Гегеля, и даже всей «философской мысли Нового времени». Может показаться, что, дойдя до этого пункта и выйдя за пределы рассудка, было бы уместно пре-

даться безрассудству, полноте невыразимых мистических интуиций и растворить свой атман в Брахмане. Однако концепция *трансцендентального* мистицизма не приемлет *алогизма*. Трубецкой — не Бердяев, видевший в рациональности «помрачение», а в мистицизме — «здоровье и нормальность». Выход за пределы человеческих понятий и человеческого сознания вообще должен быть осуществлен *в рамках* ясного рассудка и вполне логически последовательного рассуждения. «Безусловное сознание, единым взором объемлющее все возможное и действительное — и полноту вечно пребывающего, и бесконечные временные ряды, в недвижимом спокойствии Истины вмещающее всё то, что было, есть и будет, — такова точка опоры нашего познания, таков тот центральный свет вселенной, вокруг которого вращается вся солнечная система нашего человеческого ведения. Это основное предположение нашего познания осталось у Канта нераскрытым; и, таким образом, его Коперниково открытие не получило своего необходимого завершения» [8, с. 33].

Итак, Кант смело поставил вопрос о безусловном основании достоверности знания, без решения которого невозможно было двигаться вперед, что и приковало всеобщее внимание философов к его учению, но ответ «Критики чистого разума» явно не соответствовал ее вопросу, поскольку *антропологически* обосновать безусловную истинность знания в принципе невозможно. *Антропологизм* и есть такое направление философской мысли, которое выдает человеческое за безусловное, но нелепость подобного предприятия очевидна — при всем уважении достоинства человека слишком очевидны его конечность, несовершенство, зависимость и условность самого его существования. Эту мысль Трубецкой применяет к основным положениям «Критики чистого разума», следуя шаг за шагом в порядке своего изложения ее структуре и, по существу, просто повторяя ее по поводу каждой крупной проблемы, рассматриваемой Кантом.

Например, априорные суждения о пространстве и времени действительно возможны, но исключительно благодаря тому, что *предполагают определенное о них сознание как безусловное*. Геометрия как наука и любая отдельная геометрическая теорема возможны лишь потому, что и само пространство (как и всё бесконечное время) налично и имеется в «безусловном сознании» вместе со всем, что в них находится, находилось или будет находиться, и *всё* геометрическое знание (нынешнее, будущее, вообще всё возможное) в каком-то смысле вечно *уже есть* в том же абсолютном сознании.

Равным образом и всеобщие формы нашей мысли, категории, такие как, например, закон причинности, действительны безусловно, априори, для всей природы, для всякого опыта ее познания, но не потому, что они составляют необходимую форму *нашей*, человеческой мысли, а лишь потому, что они действительно *совершенно независимо от того, существуем или не существуем мы и даже самый род человеческий*, проще говоря — потому, что это формы мысли Бога. Суть мистического трансцендентализма в том, что Бог определяется как истинный «трансцендентальный субъект», то есть первое и высшее *условие возможности* всякого бытия и всякого знания. Если бы материал *наших* суждений уже не был связан категориями *безусловно*, т. е. *до нас и независимо от нас, людей*, то и мы не были бы способны ничего связать объективно, как знание о *предмете*. В рамках же антропологизма и психологизма Канта в принципе невозможно выйти за пределы субъективных представлений, к *самому* предмету.

В этом свете полностью переосмысливается и кантовское понятие «я». Поскольку человек у Трубецкого, собственно, перестает быть подлинным субъектом своих мыслей, то и «я» перестает быть чистым *действием* самосознания, существующим лишь в самом этом акте: «Хотя бы даже я не думал о себе и даже забыл о себе, — все-таки я есмь... мое я... положено как *сущее* в Безусловном» [8, с. 87]. Кант идет за Декартом: я мыслю, следовательно, я существую как истинный субъект всех своих чувств и мыслей. Прав, однако, Баадер: я есть, и я мыслю лишь потому, что *меня мыслят*. Поэтому и знаменитая трансцендентальная апперцепция Канта, первоначальное синтетическое единство которой он, поддавшись соблазну антропологизма и психологизма, считал высшим принципом всей философии, есть не что иное, как *интуиция нашего «я» в безусловном сознании*, априорная уверенность (делающая возможным любое познание), что я со всеми моими представлениями целиком «растворен» в абсолютном сознании, которое вместе со мной чувствует абсолютно всё, что я чувствую, и мыслит всё, что я мыслю, хотя и не заблуждается вместе со мной, потому что чувствует и мыслит вообще «всё», будучи одновременно и во мне, и вне меня, имманентным и трансцендентным: «в безусловном сознании ... развернут от начала до конца весь ряд представлений каждого сознающего человеческого субъекта»; «все мои представления в нем от века даны» [8, с. 90].

Ограниченно прав Кант и в своем учении о познании как *синтезе* представлений по априорным формам. Новое (для нас) знание выражается в форме синтетических суждений, однако вся задача этого синтеза в нашем, *человеческом* сознании состоит лишь в частичном воспроизведении того «абсолютного синтеза», который «от века» уже есть в безусловном сознании. В этом пункте особенно отчетливо видна не преемственность, а *прямая противоположность* взглядов Канта и Трубецкого: для первого знание *создается творческим актом* человеческой деятельности, поэтому возможно действительно *новое знание*, есть истинное *развитие* познания и т.п.; для второго же никакого творчества и ничего нового в мире, по существу, вообще нет (потому что творение присуще не миру, или твари, но лишь Творцу), и человек только повторяет, воспроизводит то, что в каком бы то ни было смысле вечно «уже есть». То, что в Боге (абсолютном сознании) просто дано (связь *моих* представлений, данная *до моего рождения* и *независимо* от моего существования!), мне «задано»: «От века данный в безусловном сознании, абсолютный синтез моих представлений мне не дан, а задан» [8, с. 93]. Трубецкого не смущает неизбежно возникающее здесь противоречие, и он уверенно пишет: «*Мои восприятия действительно даны в безусловном сознании*: они действительно в нем положены и осознаны *раньше моего появления на свет*» [8, с. 105–106]. (курсив мой. — С. Ч.). Увы, «мы можем познавать только то, что безусловно и от века осознано» [8, с. 132]. В творческой активности человека как единственного и истинного субъекта своих представлений, в признании его свободы и автономии — суть, смысл и соль трансцендентализма, поэтому преодоление Канта через *усвоение* его истины, как это с самого начала представляет Трубецкой, оказывается чисто *словесным*: связь всего изложения с учением Канта сохраняется лишь в виде отдельных терминов, смысл которых совершенно изменяется при погружении в контекст метафизики всеединства.

Так, категории — не функции единства среди наших представлений, не формы спонтанного синтеза чувственного многообразия, а формы проявления первоначальной интуиции Безусловного, способы отнесения лю-

бого вообще мыслимого содержания к изначальному всеединству, осознание его включенности в абсолютное сознание, в котором уже от века «предложена целая система категорий». Априорность категорий заключается не в том, что лишь благодаря им возможен всякий опыт: они «обоснованы в Абсолютном и тем самым независимы от всякого нашего опыта, ибо они необходимо предшествуют опыту всех человеческих существ, какие имеют родиться» [8, с. 103] «Подзаконность» мира Богу — вот «основное априорное определение» всего «другого» по отношению к Богу, т. е. мира в целом и всей твари, содержащейся в нем.

Не обошел Трубецкой своим вниманием и знаменитейшую проблему «вещи в себе», которая легко решается, исходя из той же предпосылки. Кант прав, что познаем мы лишь явления, поскольку в познании вообще можем иметь дело лишь с собственными представлениями. «Внесознательной действительности нет вовсе, и вещи могут существовать не как “вещи в себе”, а лишь как *вещи в абсолютном сознании*» [8, с. 132]. Критическая, трансцендентальная точка зрения легко распознает в том, что до Канта считалось «самой вещью», реальностью, — всего лишь представление. Наука, например, стремится узнать подлинное устройство мира, используя субъективные явления человеческого опыта (то, что нам, людям *является*) лишь в качестве вспомогательного материала. Но это не означает, что наука описывает «вещи сами по себе», «как они есть». Она описывает *абсолютное явление*, ведь атомы, молекулы, движение планет вокруг Солнца и т. д. — все это *содержания сознания* (в этом Кант прав), но — *не нашего* только сознания, лишь поэтому мы и способны говорить о независимом от человека и его сознания их существовании. Как, например, быть с тем, что «возникновение солнечной системы», «формирование Земли», «возникновение жизни» на ней и т. д. — это, собственно, *представления* современной науки, то есть *человеческие* представления, но Солнце, Земля и жизнь на ней существовали до появления человека и всех его представлений? Выход один — да, представления, но — не наши, а абсолютного сознания, которое *имманентно* нашему, временному и субъективному. Лишь в силу присутствия абсолютного сознания в человеческом и погруженности человеческого в абсолютное мы способны сознавать ограниченность своего знания, то есть подняться над самими собой, собственной человеческой точкой зрения. Мы способны совершить *трансцензус* и *выйти из себя*, оставаясь одновременно *в самих себе*, в кругу собственных представлений. Проблема познания может быть разрешена лишь посредством такого рода *transcensus*, который по самому смыслу своему означает *выход* из человеческого сознания и *переход* в сознание иное, абсолютное, но в то же время несомненно, как это видно из всего предыдущего, что познание возможно исключительно в силу *имманентности* абсолютного сознания — нашему, человеческому, «так что мы можем найти его, *оставаясь в пределах* нашего сознания» (курсив мой. — С. Ч.). Итак, для обоснования знания необходимо *выйти из* нашего сознания, *оставаясь в его пределах!* Это противоречие не смущает Трубецкого, он видит в нем необходимую «антиномию познания», которая образует гносеологический аспект онтологической антиномии Абсолютного и его Другого, трансцендентности-имманентности, которая внутренне присуща метафизике всеединства.

В этой антиномичности Трубецкой видит не слабость, например, собственной концепции, которая не может свести концы с концами, а (в известной мере следуя здесь Канту) неизбежное следствие ограниченности

самого человеческого разума, который пока еще не достиг «высшего и окончательного совершенства» [8, с. 177]. Вслед за Кантом он полагает, что антиномичность не составляет достоинства или преимущества рассуждения, не присуща естественному, или истинному, состоянию мышления, что она представляет собой временное состояние познания и должна быть в конечном счете преодолена. В абсолютном сознании (в истине) никаких антиномий нет: Трубецкой склонен и божественное мышление подчинить законам логики. Кантовско-соловьевская выучка оберегает его от экзальтированных фантазий и глупостей, наподобие бердяевского заявления о том, что категориальная форма мышления — результат «повреждения грехом». Понятие «алогического», или «логически бесформенного», должно быть окончательно отброшено. Нет вообще ничего реального, возможного, должного или даже просто мыслимого, что не имело бы своей категории, своего *a priori*. Иначе говоря, необходимо «довести до конца принцип универсальности логической формы», потому что «всё вообще познаваемое до всякого нашего познания и суждения связано категориями, подчинено логической форме» [8, с. 304].

Весьма интересна в этом отношении данная в книге критика «алогизма» и иррационалистического увлечения интуицией, противопоставляемой дискурсивной ясности. В широком распространении подобных настроений Трубецкой видит «грозные симптомы быстро надвигающегося умственного упадка» [8, с. 179]. Его позиция кое в чем близка кантовской. «Интуиция сама по себе, — пишет он, — не проверенная рефлексией дискурсивной мысли, представляет собою сомнительный, далеко не всегда надежный источник знания... необходимо проверить интуицию каким-либо объективным критерием... дискурсивная мысль — рефлексия — является в обоих случаях необходимым орудием... Только после перекрестной проверки всеми доводами за и против, всеми средствами мысли — можно полагаться на интуицию... не следует забывать, что для исцеления мысли необходимо ее собственное деятельное сотрудничество и что помимо нее ни чувство, ни подвиг добра, ни какая-либо другая сила, ей посторонняя, не освободит ее от ее внутренних противоречий» [8, с. 172–180]. Заметим, правда, что аналогичная защита верховного права разума у Канта, направленная против Якоби, была не вполне справедливой — в том смысле, что под приведенной выдержкой из книги Трубецкого охотно подписался бы и сам автор «философии чувства и веры». Кстати сказать, вполне в духе Якоби выдержана и эмоциональная критика Трубецким физико-теологического доказательства бытия Бога, основанная, надо полагать, и на личном опыте переживания событий войны и русских революций: «оно от начала до конца построено на *фальсификации* опытных данных... Верить в Бога можно только *вопреки* той целесообразности, которая замечается во внешней природе, а не *благодаря ей*... Пошлость физико-теологического доказательства заключается в том, что оно ищет доказательств Божественной Мудрости именно там, где отклонение от нее твари наиболее очевидно и наглядно» [8, с. 192–193].

Вторая часть книги посвящена критике неокантианства, явления куда менее интересного и значительного, чем учение Канта. В этой части нет ничего нового в философском отношении, поскольку мысли Когена, Риккерта и Ласка «вращаются в том же заколдованном кругу, что и "Критика" Канта» [8, с. 226]. Все они также представляют собой заранее обреченные на неудачу

попытки обосновать достоверность познания в «антропологических» границах. Например, учение Риккерта, подобно кантовскому, остается «не создавшей себя метафизикой». Риккерт совершенно верно усматривает основной вопрос теории познания в том, каким образом и благодаря чему *имманентные* нашему сознанию представления имеют *трансцендентное* значение, то есть значение *познания* независимо от нас существующего предмета. Антропологизм делает это затруднение непреодолимым, и в конечном итоге Риккерт вынужден признать единство трансцендентного и имманентного необъяснимым чудом, что означает простой отказ от всякого построения теории познания. Построить ее и тем самым понять *возможность* знания и *обосновать* его можно лишь одним путем — признав, что сама противоположность трансцендентного и имманентного есть лишь в одном из *планов сознания*, а в другом, высшем плане сознания ее попросту нет. Для всеединого сознания «всё имманентно», хотя для меня оно отчасти имманентно, отчасти трансцендентно, поскольку никакое конечное сознание не может вместить в себя абсолютное. «Абсолютное сознание и есть то подлинно трансцендентное, с чем должен сообразоваться процесс нашего познавания, но, поскольку наше познание сообразуется с абсолютным сознанием и ему следует, последнее тем самым из трансцендентного становится нам имманентным; постольку сверхпсихическое становится смыслом психического, а психическое приобретает значение безусловного. В этом и заключается разрешение основного вопроса теории познания... *Наше познание возможно как нераздельное и неслиянное единство мысли человеческой и абсолютной*» [8, с. 316].

В науке есть понятие *слишком сильной* гипотезы. Например, существование Бога, который является достаточной причиной всего существующего и происходящего, с научной точки зрения — слишком сильная гипотеза: она объясняет сразу всё, причем совершенно единообразно («на всё воля Божья»), следовательно, не объясняет ничего. Обоснование познания, предпринятое Трубецким в его преодолении Канта, пожалуй, даже сильнее слишком сильного. Постулат абсолютного сознания не может обосновать возможность и достоверность человеческого познания по той простой причине, что в его слепящем свете *человеческое* познание просто исчезает, как исчезают вообще все различия — между мыслью и ее предметом, бытием и сознанием, истиной и заблуждением, действительным и возможным, тем, что было, тем, что есть, и тем, что будет. И последнее: «антропологизм» Канта не идет ни в какое сравнение с антропологизмом самого непримиримого критика антропологизма и психологизма в обосновании познания. Дело не только в том, что «абсолютное сознание» целиком и полностью строится Трубецким из человеческого, поскольку его просто не из чего больше строить. Признавая человека «главным предметом в мире», Кант не считал и не мог считать, исходя из своих принципов, историю человечества, и тем более явление Иисуса из Назарета, центром и средоточием не только всей истории мироздания, но и грядущего преображения Вселенной и ее возвращения в божественное единство.

Список литературы

1. Соловьёв В.С. Теоретическая философия // Соловьёв В.С. Собр. соч.: в 9 т. 1-е изд. СПб., 1903. Т. 8.
2. Соловьёв В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьёв В.С. Собр. соч. и писем: в 15 т. М., 1993. Т. 2 (репринтное изд. со 2-го изд. собр. соч. В.С. Соловьёва под ред. С. М. Соловьёва и Э. Л. Радлова).

3. Соловьёв В. С. Чтения о Богочеловечестве // Там же. Т. 3.
4. Трубецкой Е. Н. Мирозерцание Вл. С. Соловьёва. М., 1913. Т. 1–2.
5. Трубецкой Е. Н. Умозрение в красках. Вопрос о смысле жизни в древнерусской религиозной живописи: публичная лекция. М., 1915.
6. Трубецкой Е. Н. Два мира в древнерусской иконописи. М., 1916.
7. Трубецкой Е. Н. Россия в ее иконе // Русская мысль. 1918. №1–2.
8. Трубецкой Е. Н. Метафизические предположения познания. Опыт преодоления Канта и кантианства. М., 1917.
9. Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. М., 1918.

Об авторе

Чернов Сергей Александрович — д-р филос. наук, зав. кафедрой философии Санкт-Петербургского государственного университета телекоммуникаций им. М. А. Бонч-Бруевича, stchernov@sut.ru

About author

Prof. Sergey Chernov, head of the Department of Philosophy, Bonch-Bruевич Saint-Petersburg State University of Telecommunications, stchernov@sut.ru

В. К. Ермолаев

**АРГУМЕНТАЦИЯ КАНТА
В СХОЛИИ К ТЕОРЕМЕ VI
В ДИССЕРТАЦИИ
"NOVA DILUCIDATIO":
ИНТЕРПРЕТАЦИИ
Т. ПИНДЕРА
И Й. ШМУКЕРА**

Рассматривается возражение Канта против онтологического доказательства в его ранней работе «Новое освещение принципов метафизического познания». Обсуждаются альтернативные интерпретации кантовской аргументации, предложенные Т. Пиндером и Й. Шмукером. Автор приходит к выводу, что ни одна из этих интерпретаций не имеет преимуществ перед традиционной.

This article considers Kant's objection to the ontological argument in his early work "A New Elucidation of the First Principles of Metaphysical Cognition". The alternative interpretations of Kant's argumentation offered by T. Pinder and J. Schmucker are discussed. The author comes to the conclusion that none of these interpretations has advantages over the traditional one.

Ключевые слова: онтологическое доказательство, докритический период, "Nova dilucidatio", Т. Пиндер, Й. Шмукер.

Key words: ontological argument, pre-critical period, "Nova dilucidatio", T. Pinder, J. Schmucker.

Сокращения: ND, "Nova dilucidatio" – «Новое освещение первых принципов метафизического познания».

В 60-х годах прошлого века Т. Пиндер и Й. Шмукер поставили под сомнение традиционную интерпретацию кантовского аргумента в схолии к теореме VI в диссертации "Nova dilucidatio" и предложили альтернативные интерпретации.

Напомним, что, согласно традиционной интерпретации, возражение Канта против картезианского (онтологического) доказательства в схолии к теореме VI основывается на принципиальном запрещении переходить от понятия к существованию мыслимой в нем вещи, т. е. придавать «идеальным» суждениям «реальное» содержание (см. первую статью [1]). Ближайшим предшественником Канта в таком «логическом» опровержении онтологического доказательства считается Крузий [3, §235]. Эту интерпретацию поддерживают такие исследователи, как Д. Генрих [5], П. Лаберже [6], Дж. Сала [7].

1. Интерпретация Т. Пиндера

В своей диссертации Т. Пиндер отверг традиционную интерпретацию кантовского аргумента в схолии к теореме VI, заметив, что «только очень поверхностное чтение кантовского текста ... могло привести к мнению, что Кант имеет в виду то же самое [что и Крузий в §235 «Метафизики»]» [10, S. 105]. Возражение Канта, считает Т. Пиндер, действительно восходит к Крузию, «но не к его критике картезианского доказательства [в §235], а к §320 его “Метафизики”, в котором отвергается вольфовская интерпретация понятия независимой вещи (как вещи, которая содержит в себе основание своего существования)» [10, S. 106].

Возражение Канта имеет, согласно Т. Пиндеру, следующий смысл: «...если вы ссылаетесь на картезианское доказательство [чтобы оправдать понятие вещи, содержащей в себе свое собственное основание], то я отвечаю вам, что вы забываете о важнейшем различии в понятии основания: вы переходите от вопроса о “реальном основании” (ratio existentiae) к ответу посредством “идеального основания” (ratio veritatis)» [там же].

Далее Т. Пиндер замечает, что понять эту аргументацию трудно потому, что Кант объясняет ее смысл лишь позднее — в схолии к теореме VIII, где рассматривается различие между основанием истины и основанием существования:

Прежде всего я должен был провести тщательное различие между основанием истины и основанием существования, хотя и могло показаться, что всеобщность принципа, определяющего основания в сфере истин, распространяет этот принцип и на существование. Ибо, если ничто не истинно, т. е. если никакой предикат не присущ субъекту без определяющего основания, то отсюда следует, что и предикат существования не может не иметь такого основания. Однако для утверждения истины не требуется предшествующе-определяющего основания — для этого достаточно тождества между предикатом и субъектом. Когда же речь идет о существующих вещах, то, напротив, возникает вопрос о предшествующе-определяющем основании, и если этого основания нет, то вещь существует с безусловной необходимостью; если же существование случайно, то ему не может не предшествовать основание, как это достаточно мной доказано [2, с. 281–282]¹.

В следующем параграфе Кант снова затрагивает эту тему, разъясняя попутно значение терминов «основание истины» и «основание существования» («основание действительности»):

Всякий, кто рассмотрит любое из наших утверждений, убедится, что я тщательно различаю основание истины и основание действительности. В первом речь идет только о таком полагании предиката, которое обуславливается тождеством между понятиями, содержащимися сами по себе [absolute] или в связи с чем-нибудь в субъекте, и предикатом; предикат же, который уже содержится в субъекте, лишь раскрывается. Во втором случае по отношению к предикатам, которые полагаются присущими субъекту, вопрос ставится не о том, определено ли их существование, а о том, чем оно определено; если, кроме безусловного полагания самой вещи, нет ничего, что исключало бы противоположное, то считается, что она существует сама по себе и с безусловной необходимостью; если же она существует случайно, то по необхо-

¹ Перевод уточнен по оригиналу [AA, I, S. 396–397].

димости должны быть другие вещи, которые, определяя так, а не иначе, уже предшествующим образом исключают противоположное существованию [2, с. 284 – 285]².

В весьма содержательном примечании Т. Пиндер указывает, что понятие основания истины в теореме VIII и теореме IX не совпадает с понятием последующе-определяющего (т. е. апостериорного) основания (*ratio consequenter determinans*), о котором говорится в теореме IV. В этой теореме Кант, по-видимому, приравнивает последующе-определяющее основание к основанию познания (*ratio cognoscendi*) и этим вносит путаницу в свое разделение оснований [10, S. 255 – 256].

Действительно, соотношение между этими двумя парами понятий (предшествующе- / последующе-определяющее основание и основание истины / существования) представляется в ND не вполне ясным. Но, скорее всего, Кант следует здесь Крузию, который разделяет понятие основания (*ratio*) на *ratio essendi* и *ratio cognoscendi*, а последнее, в свою очередь, на *ratio a priori* и *ratio a posteriori* [3, S. 54 – 56; 4, S. 261, 263]. Согласно этой классификации, «идеальное» основание (т. е. основание познания, *ratio cognoscendi*) может быть не только апостериорным, но и априорным. Когда Крузий указывает, что сущность Бога является не основанием существования его атрибутов, а основанием их познания, он имеет в виду именно априорное основание познания. То же самое, по мнению Т. Пиндера, имеет в виду и Кант: «Ошибка картезианского доказательства бытия Бога [согласно Канту] состоит в том, что тождество субъекта и предиката, которое могло бы служить лишь основанием истины, принимается или выдается за основание существования» [10, S. 107].

Интерпретация Т. Пиндера обсуждалась, по-видимому, только Дж. Салой, который признал, что «истолкование Пиндера заслуживает внимания и, кроме того, простейшим способом разрешает ту несогласованность [в аргументации Канта], которая возникает при сопоставлении текста [схолии] с *Pror.* VI в одном случае, и с §235 крузиевской "Метафизики" в другом» [7, S. 59]. И все же, по мнению Дж. Салы, текст схолии и общий рисунок аргументации говорят в пользу традиционного истолкования.

Дж. Сала выдвинул также одно возражение против интерпретации Т. Пиндера. Согласно Т. Пиндеру, когда Кант говорит «но [это происходит] только идеально, а не реально», он указывает на смешение (идеального) основания истины и (реального) основания существования в картезианском доказательстве.

Однако, — отмечает Дж. Сала, — речь здесь идет не о каком-то [неопределенном] основании истины (то, что в нашем распоряжении имеется основание, оправдывающее истинность нашего высказывания «Бог существует», для Канта столь же бесспорно, как и для картезианцев), но о таком основании истины, которое, якобы, заключается в понятии Бога как *omnitudo realitatis*. Если бы Кант признал, что это понятие является основанием истины, он бы согласился и с тем, что посредством понятия мы познаем (реальное!) существование Бога. Ибо истинное высказывание — это такое высказывание, которое выражает познание действительности. Поэтому я не могу найти в различении Канта никакого другого смысла, кроме следующего: понятие Бога вынуждает нас, если мы хотим избежать противоречия, мыслить эту сущность как существующую ("*exsistentia quoque ipsius in ideis*", но именно "*tantum*"), но при этом оставляет нас все же в неведении, существует ли она "*realiter*" [7, S. 60].

² Перевод уточнен по оригиналу [AA, I, S. 398].

Итак, суть возражения Дж. Салы состоит в том, что если бы Кант считал суждение «Бог существует» истинным (на основании одного лишь логического анализа понятия о Боге), то он должен был бы также признать «истинным» (правильным) и картезианское доказательство. С этим мнением, однако, трудно согласиться. Дж. Сала упускает из виду различие между идеальными и реальными истинами. Как уже говорилось, истинные суждения, с точки зрения Канта (и Крузия), бывают двух видов — идеальные и реальные. Идеальные суждения выражают лишь связь понятий, как это имеет место, например, в априорном суждении «Бог существует». По мнению Канта, для утверждения (идеальной) истины (*ad veritatem firmandam*) достаточно тождества, существующего между предикатом и субъектом (см. первую из приведенных цитат). Поэтому нет ничего противоречивого (для Канта) в том, чтобы считать идеальное суждение «Бог существует» истинным и отвергать картезианское доказательство. Именно в этом и заключается, собственно говоря, кантовский аргумент (согласно традиционной интерпретации, которой придерживается и Дж. Сала).

Что касается интерпретации Т. Пиндера, то, на наш взгляд, она вполне уместна в отношении первых предложений кантовского рассуждения:

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 [2, с. 277]³.

Далее, в соответствии с истолкованием, предложенным Т. Пиндером, Канту следовало бы сказать: «Однако это означает лишь, что понятие все-реальной вещи является идеальным основанием для познания (идеальной) истины "Всереальная вещь существует", но отсюда не следует, что сущность этой вещи является реальным основанием ее существования». В таком случае аргументация Канта приобрела бы явное сходство с аргументацией Крузия:

Когда хотят, чтобы утверждение о том, что Бог содержит основание своей действительности в самом себе, имело какой-то смысл, то должны подразумевать не реальное основание, — в котором Бог, ввиду своей необходимости и своего совершенства, не нуждается и которого он не может иметь, — а идеальное основание, — что означает: Бог имеет такую сущность, из которой, коль скоро ее полагают существующей, можно понять, почему он всегда был и будет [3, S. 608].

Кант, однако, продолжает свое рассуждение иначе — так, что оно начинает походить на «логическое возражение», которое подразумевается в традиционной интерпретации схолии.

Помимо некоторого несоответствия общему рисунку кантовской аргументации, интерпретация Т. Пиндера обладает, как нам кажется, еще одним — и весьма существенным — недостатком. Дело в том, что запрет на смешение двух видов оснований не является прямым опровержением картезианского доказательства. Во всяком случае, у Крузия эти вопросы: 1) о различении двух видов оснований и 2) о значимости картезианского доказательства — рассматриваются отдельно. В §320 его «Метафизики», на ко-

³ Перевод уточнен по оригиналу [AA, I, S. 394].

торый ссылается Т. Пиндер, речь идет лишь о том, что, хотя понятие Бога является идеальным основанием для познания истинности суждения «Бог существует вечно», отсюда, однако, не следует, что сущность Бога становится реальным основанием его вечного бытия. Проблема картезианского доказательства здесь вовсе не затрагивается. И наоборот, когда Крузий опровергает доказательство Декарта, он говорит лишь о том, что предикат аналитического суждения должен соответствовать субъекту суждения (из анализа идеального субъекта S можно получить только идеальный предикат P и т. д.), и ничего не говорит о смешении двух видов оснований.

Таким образом, в интерпретации Т. Пиндера, по-видимому, смешиваются два близких, но все-таки различных вопроса:

1) может ли идеальное полагание некоторого (произвольно образованного) понятия S служить основанием для реального полагания содержащегося в нем предиката P (т. е. для познания истинности реального суждения «S есть P»)?

2) можно ли — при условии, что полагание субъекта S является идеальным основанием для полагания предиката P (т. е. для утверждения идеальной истины «S есть P»), — считать, что вещь S является реальным основанием атрибута P в том случае, если S существует?

Для пояснения этого различия обратимся к текстам Крузия. В «Метафизике» Крузий определяет идеальное и реальное основание следующим образом:

То, что называют обоснованным, и порождение чего приписывают чему-то другому, есть либо только познание [вещи] в уме, либо сама вещь вне мысли [о ней]. Поэтому основание является либо основанием познания, которое можно назвать также идеальным основанием (*principium cognoscendi*), либо реальным основанием (*principium essendi vel fiendi*). Основанием познания является такое основание, которое порождает познание какой-то вещи вместе с убеждением [в его истинности?] и которое рассматривается [только] как таковое. Реальным основанием является такое, которое полностью или частично порождает или делает возможной саму вещь вне мысли [3, S. 54 — 55].

В одном из следующих параграфов (§37) Крузий указывает на опасность смешения двух видов оснований:

Нередко вместо мысли [о вещи], причиной которой, собственно, служит лишь идеальное основание, полагают вещь, и при этом называют все-таки его [идеальное основание] основанием вещи. Я имею в виду, что иногда нечто называют основанием вещи, хотя оно является лишь основанием познания [ein Erkenntnisgrund] мысли об этой вещи. <...> На это следует обратить особое внимание, чтобы не думали, будто, положив некоторое понятие, из которого можно легко вывести другое понятие, объяснили тем самым и реальное основание вещи, представляемой в этом последнем [понятии] [3, S. 58 — 59].

Сходное замечание (с важным для нас добавлением) можно найти и в «Логике»:

В обычной речи вместо мысли, основанием которой, собственно, является лишь идеальное основание, часто полагают вещь, и при этом называют его [идеальное основание] все-таки основанием вещи; на это следует обратить особое внимание, чтобы избежать смешения; например, говорят, что бесконечное совершенство божественной сущности есть основание его всеведения, святости и т. д. <...> Но при этом указывают ... лишь на основание познания. Когда речь идет об основных свойствах Бога, то ни в каких других [основаниях] и не нуждаются [4, S. 266].

Прежде чем обсуждать эти фрагменты, приведем еще одно замечание Крузия из §235 «Метафизики», в котором он критикует картезианское доказательство: «Этот вывод может потому ввести в заблуждение, что первое его положение является аксиомой, а второе — определением» [3, S. 436]. Положение, которое Крузий называет аксиомой, гласит: «... сущность, обладающая всеми возможными совершенствами, обладает также и существованием» [там же]. Иначе это утверждение можно выразить так: «... 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» [3, S. 437]. Из этого можно заключить, что понятие совершенства является идеальным основанием для познания (полагания) предиката существования.

Мысль, выраженная в этих фрагментах, на наш взгляд, такова: допустим, что путем логического анализа из понятия S можно извлечь понятие P ; тогда полагание S является идеальным основанием для полагания P ; но это не означает, что предикаты, мыслимые в понятии S , являются реальным основанием предикатов, мыслимых в понятии P , — даже в том случае, если те и другие действительно существуют. Иначе говоря, вопрос о различении (а соответственно и смешении) двух видов оснований не зависит от вопроса о существовании каких-либо вещей. Априорное суждение «Совершеннейшее существо обладает всеведением (существованием)» следует считать идеальной истиной независимо от того, существует такое существо в действительности или нет. При этом полагание совершенства является идеальным основанием для полагания (предиката) всеведения или существования. С другой стороны, даже если подобное существо существует, его совершенство нельзя считать реальным основанием его всеведения или существования. Высказывание «Совершеннейшая вещь обладает существованием» является, по мнению Крузия, аксиомой, т. е. идеальной (априорной) истиной. Доказательство *a contingentia mundi* придает этой истине реальность. Тем не менее мы не вправе утверждать, что сущность этой вещи — реальное основание ее существования.

Вопрос, который здесь рассматривается, отличается, на наш взгляд, от того, который возникает при обсуждении картезианского доказательства. В последнем случае речь идет о том, может ли идеальная истина «Бог существует» считаться реальной, — иначе говоря, может ли логический анализ идеального (произвольно образованного) понятия Бога привести к реальному суждению «Бог существует». Крузий отвечает на этот вопрос отрицательно: из идеального определения, по его мнению, можно вывести только идеальное заключение. Допустим, что в картезианском доказательстве это правило нарушают; означает ли это, что сторонники доказательства смешивают идеальное основание с реальным?

Конечно, смешение оснований можно понимать и так, что оно будет включать в себя указанную ошибку — выведение реального заключения из идеальных посылок. Однако такое словоупотребление, по-видимому, не соответствовало бы терминологии Крузия. Кроме того, если под смешением оснований будет пониматься подмена идеального суждения реальным, то интерпретация Т. Пиндера ничем не будет отличаться от традиционной. И там и тут речь будет идти о недопустимом смешении двух видов высказываний. Поэтому, если Т. Пиндер противопоставляет свою интерпретацию традиционной, то он должен определять ошибку «смешения ос-

нований» иначе, а именно так, как она характеризуется в приведенных выше цитатах из Крузия. Но тогда упрек в смешении оснований становится неприложимым к картезианскому доказательству. В этом доказательстве ничего не говорится о вещи, которая является причиной самой себя; в нем лишь утверждается, что существует совершеннейшая, или всереальнейшая, вещь. Можно ли такую вещь считать причиной самой себя — этот вопрос в доказательстве не затрагивается.

Посмотрим теперь, действительно ли Крузий в §320 опровергает картезианское доказательство, исходя из указанного разделения двух видов оснований, как полагает Т. Пиндер. Соответствующий отрывок уже цитировался, но для удобства мы приведем его еще раз:

Когда хотят, чтобы утверждение о том, что Бог содержит основание своей действительности в самом себе, имело какой-то смысл, то должны подразумевать не реальное основание, — в котором Бог, ввиду своей необходимости и своего совершенства не нуждается и которого он не может иметь, — а идеальное основание, — что означает: Бог имеет такую сущность, из которой, коль скоро ее полагают существующей, можно понять, почему он всегда был и будет [3, S. 608].

Это замечание Крузий делает, обсуждая вопрос о том, зависят ли действия Бога от его сущности и природы вещей. По его мнению, такая зависимость не является «истинной зависимостью, которая может ограничить Бога». Когда говорят о зависимости действий Бога от его собственных свойств и свойств вещей, то «объясняют лишь те обстоятельства, которые относятся к внутренней возможности вещей, и указывают лишь основания познания, из которых человеческий разум может ее [эту возможность] понять» [3, S. 607]. Далее Крузий замечает: «это всего лишь игра слов, когда говорят, что Бог зависит от самого себя, что он существует благодаря самому себе, что он имеет реальное основание своей действительности в самом себе» [там же]. На самом деле, полагает он, здесь имеют в виду лишь то, что у Бога (и его свойств) нет никакого реального основания. Далее следует процитированное замечание о различии между идеальным и реальным основаниями.

Как нам представляется, Крузий в этом параграфе не опровергает картезианское доказательство, а только возражает против неправильного употребления термина «основание». Хотя мысль о совершенстве Бога является основанием представления о его (вечном) существовании, это не означает, с точки зрения Крузия, что совершенство Бога реально (вне ума) обосновывает его действительность. Речь идет не о том, можно ли из понятия Бога вывести его реальное существование, а о том, можно ли сказать, что сущность Бога является реальным основанием этого существования. Поэтому, если Т. Пиндер предполагает, что Кант, опровергая картезианское доказательство, имеет в виду буквально то же самое, что и Крузий в §320, то с ним трудно согласиться.

2. Интерпретация Й. Шмукера

Помимо Т. Пиндера новую интерпретацию схолии предложил Й. Шмукер. Стараясь представить философское развитие Канта как можно более последовательным, Й. Шмукер истолковывает возражения против онтоло-

гического доказательства в ND и в более поздних кантовских работах сходным образом. По его мнению, тот аргумент, который Кант использовал против картезианского доказательства в 1755 году, оставался для него и в будущем «определяющим» [9, S. 13, 29–30].

Свою интерпретацию кантовской критики Й. Шмукер изложил в статье «Die Frügestalt des ontotheologischen Argument in der Nova Dilucidatio...» (1967). В более поздних работах («Joseph Moreaus Interpretation der Kantischen Gottesbeweiskritik», 1972; «Kants vorkritische Kritik der Gottesbeweise», 1983) эта интерпретация излагается им несколько подробнее, но без каких-либо изменений. Первоначальное изложение («Die Frügestalt...») обладает одним важным преимуществом — Й. Шмукер здесь указывает на возможность двух истолкований термина «истинное» в приложении к какому-либо понятию (вопрос об интерпретации этого термина, на наш взгляд, ключевой для понимания кантовской схолии). Поэтому в своем анализе мы будем опираться преимущественно на текст 1967 года.

В статье «Die Frügestalt...» Й. Шмукер интерпретирует кантовскую аргументацию следующим образом:

Что же составляет суть опровержения картезианского доказательства в Nova Dilucidatio? Кант говорит там: *Novi quidem ad notionem ipsam Dei provocari, qua determinatam esse existentiam ipsius postulant, verum hoc idealiter fieri, non realiter, facile perspicitur* [Хотя я знаю, что в таких случаях обращаются к самому понятию Бога, утверждая, что оно определяет его существование, но это происходит только идеально, а не реально, — как нетрудно заметить]. Это предложение, взятое само по себе, могло бы, без сомнения, выражать также и опровержение посредством логического возражения; но последующее ясно показывает, что смысл кантовского опровержения заключается не в этом, а скорее в том, что понятие о сущности Бога, из которого исходит это доказательство, является произвольным [willkürlicher], и поэтому признаки могут высказываться о нем лишь на том же самом уровне, на котором они связаны с ним, а именно на чисто мыслительном уровне. *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* [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. Если, следовательно, созданное этим путем понятие истинно, то истинно и то, что он существует]. Кант подчеркивает здесь, очевидно, сконструированность [das Konstruktive] этого понятия, поскольку мы просто полагаем по определению: Бог есть та сущность, которой необходимо при-суще существование, которая необходимо существует благодаря самой себе. Такой сущности я должен, естественно, в силу принципа тождества, приписать также и существование, но именно лишь на мыслительно-идеальном уровне. [И] если я должен отсюда перейти к утверждению реального существования, то следует прежде всего доказать, что эта "praeconcepta notio" [произвольно созданная идея] истинна [wahr ist]. Что означает в этой связи истинность этого понятия? Ближайший смысл [этого выражения] тот, что эта идея согласуется с действительностью. Следовательно, если я мог бы установить в опыте, — стало быть, с помощью непосредственного усмотрения [eine unmittelbare Intuition], — что понятию того сущего [des Seienden], в котором существует [existiert] все совершенство, соответствует некоторая действительность, или если бы я мог это строго доказать, — как это пытается сделать Кант с помощью своего доказательства из возможностей, — тогда и только тогда должен был бы я связывать с этим понятием реальное существование. Но ес-

ли это понятие — сущее, в котором вся реальность существует соединенной, — является лишь произвольным и искусственным понятием, посредством которого я представляю всю реальность существующей в некоем сущем, то и существование, которое, без сомнения, включается в это понятие, является также лишь мыслимым: *in ideas tantum versatur* [остаётся лишь в области мыслимого]. <...> Кант уже в диссертации отмечает, что доказательство истинности этого сконструированного понятия является единственным способом заключить от него к действительному существованию Бога. <...>

<...> Когда мы спрашиваем, почему Кант [в диссертации] отвергает вывод от понятия *ens, in quo est omnitudo realitatis*, соответственно, *ens, in cuius notione existentia inclusa est*, к реальному существованию, то ответ, предлагаемый текстом, гласит: поскольку мы имеем дело с искусственным [*einen konstruktiven*] понятием, объективную возможность которого нельзя установить аналитически из него самого, а только из его согласия с действительностью. Эта мысль будет развита в Bg [«Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога»] в том направлении, что понятие, которое включало бы в себя существенным образом существование, принципиально невозможно, поскольку существование ни в коем случае не может быть существенным признаком или предикатом [8, S. 49–50].

При чтении этого фрагмента возникает следующий вопрос: чем же, собственно, отличается интерпретация, предлагаемая Й. Шмукером, от традиционной? Традиционно аргумент Канта истолковывается как «логическое возражение», исходящее из разделения всех аналитических суждений на «идеальные» и «реальные», т. е. на суждения с «предполагаемым» и «реально существующим» субъектом (см. первую статью [1]). Нам кажется, что, акцентируя внимание на произвольности (искусственности) понятия всереальной вещи, Й. Шмукер не выходит за рамки «логической» интерпретации. Разберем приведенный текст подробно.

В первом абзаце Й. Шмукер просто пересказывает кантовскую аргументацию, и его пересказу присуща та же неотчетливость, что и оригинальному изложению самого Канта. Истолкованный буквально, аргумент Канта приобретает характер тавтологии: если понятие всереальной вещи непусто, то оно непусто; если же оно пусто, то оно пусто. Фразу 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 остаётся лишь в области мыслимого [в идее]» — лучше, по-видимому, истолковывать как указание на принцип, лежащий в основе логического возражения, а именно: характер вывода должен соответствовать характеру посылок, и если посылки идеальны, то и заключение должно быть идеальным (другая формулировка: характер аналитического суждения должен соответствовать характеру анализируемого понятия). Если же отказаться, как это делает Й. Шмукер, от традиционной интерпретации, то указанная фраза Канта становится пустой тавтологией.

Во втором абзаце Й. Шмукер отмечает решающий, по его мнению, момент в кантовской критике — указание на произвольность понятия всереальной вещи. Из понятия, образованного согласно произвольной дефиниции, нельзя вывести заключения о реальном существовании предмета, соответствующего этому понятию, — так формулирует Й. Шмукер точку зрения Канта. Но если обратиться к цитатам из Крузия (приведенным в первой статье [1]), то станет ясно, что эта формулировка ничем не отличается от логического возражения. Согласно Крузию, заключения из идеаль-

ных посылок имеют лишь условную реальность: они могут считаться реальными лишь в том случае, если доказано (каким-то независимым способом) существование мыслимой вещи. То же самое говорит Й. Шмукер: «Необходимое реальное существование из них [произвольно образованных понятий] можно вывести лишь в том случае, если можно доказать, что они истинны, что им соответствует некая действительность...». Невозможность получить из идеального (произвольного) понятия реальное аналитическое суждение обосновывается в логическом возражении принципом: характер аналитического суждения определяется характером его субъекта. По сути дела, то же самое предполагает Й. Шмукер (во всяком случае, в его рассуждении трудно обнаружить какое-то другое основание для критики картезианского доказательства). Таким образом, точка зрения, изложенная в процитированном фрагменте, ничем не отличается от традиционной.

Для полноты обзора приведем также отрывок из работы Й. Шмукера «Kants vorkritische Kritik der Gottesbeweis»:

Мнение, согласно которому Кант опровергает в *Nova Dilucidatio* онтологический аргумент посредством так наз. логического возражения, основывается, по нашему убеждению, на весьма неадекватном анализе текста. Безусловно, формулировки и последовательность мыслей Канта в его очень кратком, сжатом до нескольких предложений замечании относительно картезианского доказательства в *Pror.* VI таковы, что при первом взгляде на них почти неизбежно возникает впечатление, что они развиваются в русле указания на незаконный *transitus ad aliud genus* [переход в другой род]. Однако при более тщательном рассмотрении выясняется, что причина, по которой он отвергает доказательство, иная.

Novi quidem ad notionem ipsam Dei provocari, qua determinatam esse existentiam ipsius postulant, verum hoc idealiter, non realiter, facile percipitur [Хотя я знаю, что в таких случаях обращаются к самому понятию Бога, утверждая, что оно определяет его существование, но это происходит только идеально, а не реально, — как нетрудно заметить]. Последнее предложение, без сомнения, является тем тезисом Канта, с помощью которого он отвергает мнение своего противника, полагающего, что существование Бога — естественно, его реальное существование — необходимо определяется уже самим понятием Бога, и поэтому может быть логически выведено из одного только понятия Бога. — отвергает, подчеркивая, что это предполагаемое выведение совершается лишь на уровне мысли и ничего не говорит о реальном порядке [вещей]. Но Кант отрицает здесь тезис своего противника (что понятие Бога как таковое определяет уже его реальное существование) не потому, что он считает заключение от понятийного порядка к реальному принципиально незаконным, но потому, что для него проблематичной является объективная значимость — соответственно, реальное значение — онтологического понятия Бога (*ens, in quo est omnitudo realitatis*). Его сомнение относится, стало быть, к упомянутому выше первому предположению онтологического аргумента [о том, что понятие *ens realissimum* является возможным и выражает некую объективно значимую сущность]. То, что именно это является здесь подлинным основанием опровержения, однозначно вытекает из приводимого ниже обоснования указанного тезиса:

Notionem tibi formas entis cuiusdam, in quo est omnitudo realitatis: per hunc conceptum te ipsi et existentiam largiri oportere confitendum est [Образуют понятие некоторого существа, содержащего в себе всю полноту реальности, и надо признать, что в силу этого понятия такому существу следует приписать и существование]. Это положение означает следующее: мы можем образовать

понятие о некоем существе, в котором без всякого ограничения в степени соединены все реальности, стало быть, понятие существа, обладающего наивысшей реальностью. В этом понятии мыслится, во всяком случае, также и существование, поскольку существо [сущее], в котором заключена совокупность всего реального, мы должны мыслить существующим. Но этим — таков смысл дальнейшей аргументации Канта — еще не решается вопрос о значимости онтологического аргумента. Ибо эта посылка аргументации может истолковываться двояким способом: во-первых, так, что понятие *ens, in quo est omnitudo realitatis*, представляет существо, в котором все реальности соединены и существуют независимо от нашего мышления, и в этом случае существование, мыслимое в понятии этого существа, означает *reales existere*; во-вторых, так, что указанное понятие выражает лишь такое существо, в котором все реальности только мыслятся соединенными, стало быть, только мыслимое существо, и тогда существование, мыслимое в понятии этого существа, означает, естественно, также лишь мыслимое [существование]: *existentia quoque ipsius in ideis tantum versatur* [существование его также остается лишь в области мыслимого].

Но в отношении онтологического аргумента, по Канту, речь идет только о последнем случае — это видно уже из того, каким образом Кант начинает указанное предложение: *Notionem tibi formas entis cuiusdam...* Ибо, если я искусственно образую понятие о некоем определенном существе, в котором соединены все реальности “*sine gradu*”, т. е. в наивысшей степени, то этим еще не гарантируется, что подобное понятие должно иметь объективное реальное значение. Во всяком случае, подчеркивает далее Кант, при построении аргумента следует исходить из различия этих двух возможных значений — если хотят в точности понять, чего можно достигнуть посредством этого аргумента: *si in ente quodam realitates omnes sine gradu unitae sunt, illud existet; si unitae tantum concipiuntur, existentia quoque ipsius in ideis tantum versatur* [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]. Это дает правильную формулировку аргумента, посылки которого действительно очевидны и в котором в качестве следствия выводится лишь то, что на самом деле содержится в посылках: *Notionem entis cuiusdam nobis formantes* (здесь снова повторяется прежнее “*notionem tibi formas entis cuiusdam*”), *quod Deum appellamus, eo modo illam determinavimus, ut existentia ipsi inclusa sit* [создавая себе понятие о некоем существе, которое мы называем Богом, мы определили его так, что в него включено и существование]. Безусловно, здесь, в соответствии со сказанным ранее, имеется в виду особое определение Бога как существа, в котором мыслятся соединенными все реальности, и притом в наивысшей степени; однако ясно, что эта общая формулировка относится ко всем определениям Бога, которые в силу самой дефиниции тем или иным образом определяют существование как принадлежащее к его сущности, — например, к тем, которые определяют Бога как сущность, обладающую абсолютной способностью к бытию, или *ens de cuius essentia est existere* [вещь, сущность которой состоит в том, чтобы существовать]. Ибо главное, что здесь должно быть сказано, заключается в том, что понятие Бога, которое мы с помощью определения составили так, что оно включает в себя существование, именно постольку включает в себя существование, поскольку мы определили его таким образом, что оно включает в себя существование. Но отсюда следует — и Кант подчеркивает это также в решающем замечании в разделе IV теологической главы Трансцендентальной диалектики, — что мы можем а priori вывести из этого понятия существование только потому, что мы предварительно вложили это существование в него посредством определения, ничего не сказав при этом об объективном порядке сущего. Подобно тому, как само это определение является конструктивно-искусственным и в результате находит-

ся “in ideis tantum”, так и мыслимое в нем существование остается ограниченным уровнем мыслимого: *in ideis tantum versatur*. Стало быть, единственная возможность с помощью этого аргумента перейти к реальному существованию может состоять лишь в доказательстве того, что это определение сущности Бога является не просто мыслительной конструкцией, но представляет некое существо, в котором все бесконечные реальности соединяются, а не просто мыслятся соединенными, т. е. что оно [это понятие] истинно: *Si vera igitur praeconcepta notio, verum quoque illum existere* [9, S. 16–18].

Это, на первый взгляд, весьма обстоятельное изложение имеет один важный дефект: в нем не разъясняется, что следует понимать под «объективной значимостью» (*die objektive Gültigkeit*) или «реальным значением» (*die reale Bedeutung*) понятия. Более того, данный термин употребляется Й. Шмукером, по-видимому, в двух прямо противоположных смыслах. Говоря о том, что сомнения Канта относятся к «первому предположению онтологического аргумента», Й. Шмукер имеет в виду, как будто, возможность понятия Бога: формулировка логического возражения на предыдущей странице начинается словами «Если бы даже понятие об *ens realissimum* выражало некую объективно значимую сущность или возможность [*Selbst wenn der Begriff des ens realissimum ein objektiv gültiger Wesens- oder Möglichkeitsbegriff wäre*]...» [9, S. 16]. При таком истолковании объективным значением будет обладать любое понятие, выражающее некоторую возможную (не обязательно существующую) вещь (в этом значении употребляет термин «*res objectiva*» С. Веренфельс – см. [1]).

Дальнейший текст, однако, наводит на мысль, что таким объективным значением, с точки зрения Й. Шмукера, обладает лишь непустое понятие. Посылку картезианского доказательства (о том, что понятие всереальной вещи включает в себя предикат существования) следует, по мнению Й. Шмукера, разделить на два альтернативных утверждения:

- 1) понятие всереальной вещи включает в себя существование, и при этом оно непусто, т. е. подразумеваемая вещь существует в действительности (С. Веренфельс в подобном случае употребляет выражение «*res realis*»);
- 2) понятие всереальной вещи включает в себя существование и при этом является пустым (т. е. подразумеваемой вещи в действительности не существует).

Объективным значением указанное понятие – как считает, по-видимому, Й. Шмукер – будет обладать лишь в первом случае. И только установив, что именно этот случай имеет место, мы можем извлечь из понятия *ens realissimum* предикат действительного существования: «Стало быть, единственная возможность с помощью этого аргумента перейти к реальному существованию может состоять лишь в доказательстве того, что это определение сущности Бога является не просто мыслительной конструкцией, но представляет некое существо, в котором все бесконечные реальности соединяются, а не просто мыслятся соединенными, т. е. что оно [это понятие] истинно».

Нетрудно заметить, что в этом случае формулируемый Й. Шмукером аргумент полностью совпадает с логическим возражением. Таким образом, при указанном понимании «объективного значения» интерпретация Й. Шмукера ничем не отличается от традиционной.

Интерес представляет другое истолкование, при котором «объективное значение» понятия отождествляется с возможной вещью, мыслимой в дан-

ном понятии (*res objectiva*). Согласно этому истолкованию, истинным понятием является такое понятие, которое выражает некоторую объективную, т. е. существующую не обязательно в области реального, но, по крайней мере, в области возможного, сущность. Й. Шмукер сам указывает на это альтернативное истолкование в работе 1967 года (приводимый ниже отрывок — продолжение отрывка, цитировавшегося выше):

При этом следует заметить, что указанная интерпретация выражения «если созданное таким путем понятие истинно» представляет собой лишь одно возможное истолкование, наряду с которым мыслимо и другое: если эта *praesenscepta notio* является истинным понятием, т. е. выражает объективную возможность, то в этом (и только в этом) случае можно от нее [нею] заключить к реальному существованию Бога. Другими словами, в таком случае здесь предвосхищалась бы точка зрения Refl. 3706 (заметки из рукописного наследия Канта (L BL Kuffner 1). — В. Е.): если бы некоторое понятие необходимым образом включало в себя существование как признак, как предикат, то от него можно и должно было бы непосредственно заключать к реальному существованию. Но и в этом случае еще не утверждалось бы, что такое понятие принципиально невозможно, поскольку существование никогда не должно мыслиться как предикат [8, S. 50–51].

Как указывает Й. Шмукер, при такой трактовке термина «истинное» аргументация ND оказывается сходной с аргументацией R3706 — и там и здесь допускается переход от идеальных посылок к реальному заключению. Вопрос теперь, следовательно, состоит лишь в том, имеется ли в области возможного некое сущее, отвечающее понятию *ens realissimum* и содержащее в себе предикат существования. В R3706 на этот вопрос дается отрицательный ответ: такой возможной сущности нет, потому что существование не является предикатом. В рассматриваемой схолии, однако, Кант причисляет существование к предикатам, поэтому его ответ должен быть другим, а именно: правильность картезианского доказательства зависит от того, удастся ли предварительно обосновать возможность всереальной вещи (при условии, что существование считается предикатом). Отсюда вытекает важное следствие: при указанной интерпретации рассуждение схолии (взятое само по себе, т. е. отдельно от теоремы VII) перестает быть опровержением картезианского доказательства — оно сводится к требованию уточнить формулировку доказательства (в духе Лейбница).

Й. Шмукер оставляет это следствие без внимания. Он ничего не говорит о том, какова, по его мнению, должна быть цель кантовского рассуждения в том случае, если выражение «истинное (понятие)» истолковывается как «возможное», «непротиворечивое (понятие)». На наш взгляд, однако, такое истолкование может послужить основанием для новой интерпретации.

Список литературы

1. Ермолаев В. К.. Аргументация Канта в схолии к теореме VI в «*Nova dilucidatio*»: традиционная интерпретация и связанные с нею проблемы // Кантовский сборник. 2010. № 3(33). С. 52–63.
2. Кант И. Новое освещение первых принципов метафизического познания // Кант И. Соч.: в 6 т. М., 1964. Т. 1. С. 263–314.
3. Crusius C. A. Entwurf der notwendigen Vernunft-Wahrheiten [Метафизика]. Leipzig, 1753.

4. *Crusius C. A.* Weg zur Gewissheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntnis [Логика]. Leipzig, 1762.
5. *Henrich D.* Der ontologische Gottesbeweis. Tübingen, 1960.
6. *Laberge P.* La Théologie Kantienne précritique. Ottawa, 1973.
7. *Sala G. B.* Kant und die Frage nach Gott: Gottesbeweise und Gottesbeweiskritik in den Schriften Kants. Berlin, 1990.
8. *Schmucker J.* Die Frühgestalt des ontotheologischen Argument in der Nova Dilucidatio und ihr Verhältnis zum „Einzig möglichen Beweisgrund“ von 1762 // Studien zu Kants philosophischer Entwicklung. Hildesheim, 1967. S. 39–56.
9. *Schmucker J.* Kants vorkritische Kritik der Gottesbeweise. Wiesbaden, 1983.
10. *Pinder T.* Kants Gedanke vom Grund aller Möglichkeit: Diss. Berlin, 1969.

Об авторе

Ермолаев Владимир Константинович — магистр философии, докторант 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

В. Е. Сеземан
ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ
ФИЛОСОФИЯ
МАРБУРГСКОЙ ШКОЛЫ¹

I

В исторических судьбах критической философии в последнюю треть XIX века решающую² роль сыграла *Марбургская философская школа* во главе с ее маститым родоначальником *Германом Когеном*. Даже при самом беглом обозрении философской литературы, вышедшей из среды неокантианства наших дней, сразу бросается в глаза характерная особенность этой школы, существенно отличающая ее от всех остальных направлений современного критицизма; одна только Марбургская школа пытается создать путем преобразования и перестройки учения Канта прочно обоснованную и охватывающую все отрасли знания *систему философии*. Особенность эта далеко не случайная; напротив, она коренится в самом существе философского мышления Г. Когена и его последователей. — Систематическая тенденция, несомненно, роднит Марбургскую школу с теми течениями философского умозрения, которые господствовали в учениях ближайших преемников Канта — Фихте, Шеллинга, Гегеля. И здесь и там главной задачей философского творчества провозглашается завершение начатого, но не доведенного Кантом до конца дела: построения на расчищенной крити-

¹ Текст приводится по изданию: *Сеземан В. Э.* Теоретическая философия Марбургской школы // Новые идеи в философии. 1913. № 5. С. 1—34. В статье Сеземан для выделения пользуется разрядкой текста, которая в данной публикации заменена курсивом. Источник любезно предоставлен В. Н. Брюшинкиным. Текст подготовлен к печати В. С. Филимоновой и А. А. Бобровой.

² Мы говорим: *решающую*, но не руководящую роль. Труды Когена долго не находили соответствующего их философскому значению признания. Тем не менее влияние их не замедлило отразиться на направлении мысли некоторых из наиболее выдающихся представителей неокантианства (Ланге, Риль и др.) уже в 70-х и 80-х годах прошлого столетия, когда появились первые труды Г. Когена. Только в последние годы учение его получило более широкую известность в философском мире и добилось, наконец, и в пределах самой Германии заслуженной оценки. Об этом свидетельствуют вышедшие на днях и посвященные Г. Когену по случаю исполнившегося ему семидесятилетия 1) выпуск *Kant-Studien* (В. XVII, Н. 3) и 2) сборник статей его ближайших учеников и сотрудников (*Philosoph. Abhandlungen* Н. Cohen Margebracht. В., 1912).

кой почве системы философии. За этим сходством скрывается, однако, не менее существенное различие: спекулятивные увлечения заставили философию романтизма забыть как раз о том мотиве кантовского мышления, который всецело определяет его научный и критический характер: о требовании ориентировать философию на положительной науке. В систематических построениях Фихте, в особенности же Шеллинга и Гегеля, позитивная наука утрачивает всякую самостоятельность; она целиком поглощается диалектическим деспотизмом философии. Философия не довольствуется ролью объединительницы всех научных дисциплин, а вторгается в их внутреннюю жизнь и предугадывает каждой из них ее принципы и методы. Критический идеализм Марбургской школы, напротив, не посягает на автономность положительной науки. Он ограничивается более скромной задачей: раскрытием внутреннего логического единства всех сторон и направлений точного знания. Это значит: он не навязывает единства наукам извне, а черпает логические методы и приемы для его нахождения и установления из их собственных недр. — Итак, ориентирование на науки и стремление к систематическому единству знания — это две руководящие тенденции того направления критического идеализма, которое представляет Марбургская школа. Или вернее: это не две самостоятельные тенденции, а два момента, два аспекта единой самодовлеющей философской идеи. Как, с одной стороны, систематическое единство знания неосуществимо вне ориентирования на науку, так, с другой стороны, и внутренняя структура положительной науки требует для своего завершения логического объединения всех отраслей знания в единство философской системы. Вот — лейтмотив учения Когена и его последователей, которые послужили и нам руководящей нитью в настоящем очерке теоретической философии Марбургской школы.

II

Что же означает это систематическое единство? В конечном итоге всякое философское учение хочет быть системой философии. В чем же отличительная особенность систематизма Марбургской школы? — Ответ на этот вопрос мы найдем, если обратимся к тем произведениям Г. Когена, которые посвящены интерпретации Канта. Уже в первом из них, в «Кантовой теории опыта», рельефно выступает своеобразный характер его концепции критического идеализма и его позиции по отношению к современному кантианству. Традиционное понимание Канта основывается, главным образом, на двух мотивах, которые по существу независимы один от другого и поэтому могут породить из себя два различных направления критической мысли. Один мотив, получивший главенствующее значение в гносеологии Шопенгауэра, — это учение трансцендентальной эстетики об идеальности пространства и времени. Пространство и время суть субъективные формы созерцания. Поскольку же пространственно-временные отношения обуславливают и внешний и внутренний опыт, постольку и весь мир, доступный человеческому опыту, есть не что иное, как представление познающего субъекта. — Вот квинтэссенция того *критического феноменализма*, который благодаря влиянию Шопенгауэра первоначально господствовал во вновь возродившемся во второй половине XIX века кантианстве. Другой мотив, который послужил исходной точкой для второго наиболее влиятельного в современном критицизме направления³ — это учение о ка-

³ Виндельбанда, Риккерта и др.

тегориях («дедукция чистых рассудочных понятий»), т. е. проведенное Кантом разграничение между *априорными*, *рациональными* и *апостериорными*, *эмпирическими* элементами познания. Иначе говоря: между *формой* и *материей* (содержанием) познания.

Коген не примыкает ни к тому, ни к другому направлению. Правда, он не отрицает исторического значения феноменалистической точки зрения для критической философии и отнюдь не отвергает различия априорных и апостериорных факторов знания. Но он считает и тот и другой мотивы второстепенными моментами Кантова учения, которые служат другой, более существенной и принципиальной задачей: *установлению и обоснованию внутреннего систематического единства научного знания*. Эту задачу феноменализм самостоятельно решить не способен. Он выводит структуру знания из духовной организации познающего субъекта, т. е. рассматривает знание прежде всего как психический, совершающийся в сознании процесс и объясняет однородность структуры знания из единства его психологического происхождения. Однако такое генетическое объяснение не в состоянии обеспечить те внутренние логические связи, которые составляют специфическую особенность научного знания, а потому и устанавливаемое им единство познания носит чисто внешний характер, не вырастает органически из объективного состава науки.

Словом, доказательство единства психологического генезиса знания еще не предрешает вопроса о его логическом и систематическом единстве. — Но и второе из вышеуказанных направлений критицизма не удовлетворяет критерию систематичности. Поскольку оно кладет в основу гносеологии различие формальной и материальной сторон знания, оно насквозь проникнуто дуалистической тенденцией и потому не способно собственными силами, без помощи посторонних предпосылок, ответить на систематические запросы точного знания.

Вот те логические основания, по которым Коген отводит центральное место в первой части Кантовой критики не трансцендентальной эстетике и не дедукции категорий, а *учению об «основоположениях чистого рассудка»*. Здесь и категории и формы чистого созерцания (пространство и время) выводятся из того состояния одиночности и изолированности, в каком их рассматривает «трансцендентальная эстетика» и аналитика понятий, и вступают в теснейшие взаимные связи и сочетания. И только в этих связях и сочетаниях раскрывается подлинная «трансцендентальная» сущность категорий: из искусственного обособления элементов знания они превращаются в объективные определения предмета опыта, в «основоположения» научного знания, определяющие его логическую структуру и осуществляющие в себе неразрывное единство его формы и его содержания.

Однако «основоположениями чистого рассудка» не исчерпаны все трансцендентальные условия научного знания. Основоположения достаточны для обоснования математики и математического естествознания. Но эти дисциплины не захватывают предмета опыта во всей его конкретной полноте, а ограничиваются только изучением самых общих и основных форм определяющих его закономерностей. Бесконечное разнообразие явлений природы не растворяется без остатка в принципах механики. В особенности проблема органического мира нуждается для своей научной обработки в новом, немеханическом принципе. Систематическая тенденция объективного знания не позволяет поэтому остановиться на одной только математике и физике, а требует расширения его за пределы этих дисциплин.

лин, установления новой группы наук, которая изучала бы не исчерпанные первой группой стороны эмпирической действительности. Таким образом, к математическому естествознанию присоединяется в виде необходимого его дополнения *описательное естествознание*, которое имеет своим объектом органическую природу. Принцип, на который оно опирается, — формальной целесообразности. В самом широком смысле он означает зависимость частей от целого, обусловленность элементов логического многообразия от их систематического единства. Логическая значимость этого принципа поэтому не ограничена областью одних биологических наук. Как «идея чистого разума», он требует не только восполнения математического естествознания описательным, но вообще завершения всего научного знания в единой всеобъемлющей системе наук. Действительно, всестороннее и исчерпывающее познание природы способна дать одна лишь совокупность не только эмпирически существующих, но всех вообще возможных наук. Но эта совокупность не может равняться простой сумме разнообразных научных сведений, а должна вылиться в форму самодовлеющей системы знания, ибо объектом ее служит не случайное многообразие разрозненных явлений, а природа как единое завершенное в себе целое.

Правда, такая система наук как в целом, так и в частях эмпирически неосуществима; вследствие бесконечности и неисчерпаемости опыта она остается недостижимым идеалом, вечным заданием для научного мышления. Но именно в этой *идеальности и сверх-эмпиричности* заключается фундаментальное значение принципа систематического единства: он преодолевает односторонность и ограниченность конститутивной категориальности и служит знанию «регулятивной» идеей, т. е. той конечной, идеальной целью, которая определяет все его принципы и методы исследования.

Таким образом, согласно концепции Когена, в идее чистого разума находит свое логическое завершение та систематическая тенденция, из которой выросли основоположения чистого рассудка. Учение об идеях составляет систематическое средоточие второй части Критики — «трансцендентальной диалектики». В нем поэтому должно искать, по мнению Когена, и решение труднейшей проблемы кантовской диалектики — *проблемы вещи в себе*. В толковании феноменализма вещь в себе есть прежде всего отрицательное понятие, обозначающее границу человеческого познания, дальше которой оно идти не может. Эта граница устанавливает непримиримый дуализм двух миров: имманентного мира явлений и трансцендентного мира вещей в себе. Однако с систематической концепцией критической философии допущение такого дуализма не может быть совмещено. Во всеобъемлющей, самодовлеющей системе знания нет места понятию абсолютной трансцендентности (вещи в себе). Для устранения этого противоречия Когену остаются только два выхода: либо совершенно изгнать из критической философии понятие вещи в себе, либо приписать ему такое значение, которое дало бы возможность вскрыть за противоположностью вещи в себе и явления их внутреннее систематическое единство. Следуя указаниям Канта учения об идеях, Коген избирает этот второй путь.

Логическое содержание понятия вещи в себе — если отвлечься от его метафизической подкладки — исчерпывается двумя неразрывно связанными признаками: абсолютной объективностью и полной независимостью от сферы субъективного бытия. Но эти же самые признаки определяют также и то понятие знания, которое систематическая философия должна

считать своим вечным идеалом: знания, вполне адекватного своему объекту, т. е. знания, которое целиком складывается из определения самого объекта и не включает в себе никаких посторонних, субъективных элементов. Можно поэтому утверждать, что в конечном итоге идеалом объективного познания является познание вещи в себе. В этом смысле вещь в себе (или ноумен) означает не что иное, как объективную сторону регулятивной идеи разума, идеи совершенной системы наук. Поскольку осуществление этой системы лежит вне пределов эмпирической действительности, постольку и вещь в себе *трансцендентна* по отношению к положительному знанию. Но, с другой стороны, она ему *имманентна*; именно как движущая цель, как конечный и вместе с тем бесконечно далекий идеал, постепенно осуществляющийся в непрерывном прогрессе научного знания.

Вот основные мотивы того «научного» идеализма, в котором Коген находит подлинный смысл учения Канта. В этих мотивах уже намечается в общих чертах вся философская программа Марбургской школы. Правда, в «Кантовой теории опыта» оригинальные воззрения Когена еще не получили вполне адекватного выражения; здесь он еще всячески приурочивает их к терминологии и архитектонике «Критики чистого разума»; здесь он еще ограничивается *толкованием* Канта, выдвигая лишь повсюду логически-систематическую сторону его учения. Однако последовательное проведение именно этой точки зрения заставляет его наконец выйти за пределы кантовских традиций и построить на новых началах самостоятельную систему философии. Решительный шаг в этом направлении делает его «Логика чистого познания»⁴, вышедшая в 1902 году. В пространственном введении Коген выясняет главнейшие систематические недостатки кантовской гносеологии, вкратце намечает те пути, по которым должно идти дальнейшее развитие исто-критического научного идеализма⁵ и по которым движется и «Логика чистого познания».

Самое серьезное затруднение для идеалистической философии, исходящей от Канта, представляет понятие *данности*. Кант различает в составе знания два разнородных элемента: один — категориальные синтезы — есть вклад самого мышления; другой — чувственное многообразие — дается мышлению извне в формах чистого созерцания. Иначе говоря, чувственное многообразие проистекает, по Канту, из другого источника, чем категориальные синтезы, и потому как таковое не подлежит ведению логической мысли.

Уже ближайшие преемники Канта заметили, что допущение подобной двойственности в составе знания в корне подрывает его внутреннее единство. Между совершенно разнородными и независимыми друг от друга элементами необходимой систематической связи быть не может; ибо всякий логический синтез требует для своего осуществления полной коррелятивности, т. е. взаимной обусловленности и зависимости объединяемых им элементов. Это значит: он требует, чтобы единство было единством многообразия и многообразие — многообразием единства, словом, чтобы один и тот же логический акт породил оба члена логического соотношения. Следовательно, со строго логической точки зрения чувственное многообразие должно быть рассматриваемо как данное мышлению в таком же смысле, в каком и категориальное единство — в смысле *задания или проблемы*. Только тогда, когда мышление безусловно авто-

⁴ Cohen H. Logik der reinen Erkenntnis. В., 1902. — Прим. ред.

⁵ Исто-критического научного идеализма — здесь в смысле подлинно критического научного идеализма. — Прим. ред.

номно, когда оно не принимает никакой другой данности, кроме данности самого задания, самой проблемы, им самим же ставленной и разрешаемой, только тогда оно носит исто-систематический⁶ характер и способно построить и обосновать самодовлеющую систему наук. Предположение какой бы то ни было другой данности сразу нарушает его самостоятельность и сводит на нет систематическое единство порождаемого им знания.

Данность — основное понятие догматической теории знания. Критическая гносеология заменяет его понятием *проблемы*. Проблема есть прежде всего единство проблемы. Но это единство развертывается в множественность частных проблем. Другими словами, критическая философия не *предполагает*, а *построяет* как единство предмета, так и многообразие его определений. Если положительные науки и допускают, каждая в своих пределах, некоторые абсолютные непроблематические данности, т.е. такие предположения, которые они принимают без дальнейшего доказательства, то делают это только потому, что в силу своей собственной ограниченности они вынуждены предоставить обоснование и оправдание этих предположений другим, более объемлющим наукам. В системе же наук, т.е. в области философии, вместе с ограничениями понятия проблемы исчезает и последняя видимость абсолютной непроблематической данности; она целиком растворяется в понятии проблемы. В этом смысле должно вышивать и требуемое трансцендентальной точкой зрения ориентирование философии на факт науки. Факт науки превращается для нее в проблему науки вообще как единого систематического целого.

Таким образом, понятие проблемы приобретает значение руководящего начала во внутреннем развитии научного идеализма. В нем пресекаются и преломляются все определения истинного (систематического) знания. Выше мы уже указали, какой критерий научный идеализм прилагает к точному знанию: оно сплошь должно быть порождено мышлением. Это значит: оно возможно лишь там, где достижима полная *логическая определенность и однозначность*. Вот это требование логической определенности и фиксируется в понятии проблемы; мало того, оно реализуется через его посредство в научном и философском знании. Проблема ставит вопрос о трансцендентальных условиях возможности объекта и прокладывает путь к его решению, т.е. к установлению определяющих структуру объекта логических закономерностей. Чистое знание поэтому должно быть сплошь проблематично; ибо только сплошная проблематичность способна обеспечить непрерывность логических связей, обуславливающих его определенность и однозначность. Логические элементы не могут входить в состав знания наподобие частиц, вкрапленных в неоднородную с ними среду; иначе в самом знании наличествовали бы логические неопределенности, т.е. полосы незнания. И далее: логические элементы не могут быть ничем иным, кроме *логических связей и отношений*, и потому допущение их прерывности и разобщенности было бы равносильно их отрицанию и уничтожению их логической сущности. *Непрерывность* — неотъемлемый признак чистого мышления; это — закон, который обосновывает все вообще возможные закономерные связи в составе научного знания. Непрерывность поэтому служит основной характеристикой того принципа, который Коген провозглашает путеводной звездой своей логики: принципа или суждения⁷ изначала (Ursprung). Этот принцип в сжатой фор-

⁶ Исто-систематический характер — здесь в смысле истинно, имеет подлинно систематический характер. — Прим. ред.

⁷ Кантовским «основоположениям» по существу отвечают в логике Когена различные «классы суждений».

муле содержит квинтэссенцию научного идеализма. Он требует, чтобы все многообразие логических определений объекта знаний происходило из единого источника и чтобы это единство происхождения логических элементов сохраняло свою силу, свою руководящую роль на всех ступенях развития объективного знания. Выполнение же этого требования, т.е. полное взаимное проникновение единства и многообразия или, выражаясь иначе, логических актов объединения и расчленения, синтеза и анализа зависит от наличия одного условия: от сплошности логических связей, т.е. возможности непрерывных переходов от единства к множеству и обратно — от множества к единству.

Из этой характеристики принципа изначально уже явствует что в конечном итоге это — тот же принцип систематического единства, который был нами сформулирован в начале настоящего очерка, лишь приспособленный к задачам философской логики, т.е. углубленный и обогащенный двумя основными определениями объективного знания: *проблематичностью и непрерывностью*. В этих двух определениях заключается фундаментальное логическое преимущество систематической концепции Когена перед учением Канта. В принципе изначально спаяны воедино два самостоятельных кантовских принципа, не сведенных в «Критике чистого разума» к высшему единству: с одной стороны, регулятивная идея как принцип систематического единства и трансцендентальная апперцепция, с другой — как последняя основа категориальных синтезов. Действительно, кантовское учение об идеях чистого разума покоится на признании бесконечности и неисчерпаемости предмета опыта. Напротив, аналитика понятий и основоположений чистого рассудка исходит из факта математического естествознания (Ньютоновой физики) как из завершенной в себе и потому конечной системы знания. Только на почве такого предположения была возможна сделанная Кантом попытка дать исчерпывающий перечень всех вообще возможных в научном знании категориальных синтезов. Однако историческое развитие математики и физики за последнее столетие представило неопровержимое доказательство тому, что эти науки, несмотря на свойственную им точность и априорность, подвержены такой же эволюции, как и чисто эмпирические науки, т.е. эволюции, которая не исчерпывается одною лишь разработкой детальных вопросов, но захватывает в такой же мере и глубочайшие их основы. Вот почему прогрессу научного знания должен соответствовать такой же бесконечный процесс выявления новых категориальных форм и синтезов.

Отсюда вытекает необходимость той поправки, которую Марбургская школа вносит в учение Канта. Не на факт науки должна ориентироваться философия, ибо факта науки как завершенной в себе данности нет, — а в процессе ее постепенного становления (*fieri*) и развития. И не действительная наука может руководить философией — это привело бы либо к полному упразднению ее самостоятельного значения, либо вернуло бы ее в докритическое состояние, — а только раскрывающаяся в развитии наук *идея научности*. В этом — критическое значение понятия проблемы: оно предохраняет философию от всяких уклонений в сторону эмпирического позитивизма или беспочвенного догматизма. Научное знание — вечная проблема. Это значит: оно по существу проблематично, потому что его объект бесконечен, и оно никогда не достигает окончательных результатов. Всякий ответ рождает дальнейшие вопросы, и всякое решение чревато новыми, более глубокими заданиями.

Наконец, из проблематического характера научного знания проистекают еще две другие свойственные ему черты: его *методологичность и гипотетичность*. — Если знание никогда не достигает полного систематического

го завершения, то ему не может быть доступна полная адекватность предмету опыта. Оно лишь приближается к нему как к своему трансцендентному пределу. Постепенный прогресс науки представляет как бы тот путь, который ведет к объекту; отдельные стадии его развития — этапы этого пути. В этой незавершенности знания кроется последняя причина его методологической окраски. Оно не столько схватывает самый объект, сколько указывает путь (*μέθοδος*) к полному его постижению. И принципы знания поэтому прежде всего — орудия, *методы*, ценность и значение которых обусловлены их пригодностью для определения конкретных явлений действительности. Методологический характер знания отнюдь не противоречит его объективной значимости; наоборот, его методологичность и объективность находятся в неразрывной коррелятивной зависимости. В методологичности знания выражается его непосредственная направленность на противоположащий ему объект. И объективность его, с другой стороны, обеспечивается ничем иным, кроме как его методологичностью.

Дальнейшая характеристика научного знания — его *гипотетичность*. Раз установлено, что сущность знания заключается в его систематическом единстве, то логический центр его необходимо должен определяться не тем или другим из образующих его факторов, взятых в отдельности, т.е. не только его последними принципами, но и не исключительно его фактической стороной, а взаимною связью и внутреннею согласованностью того и другого момента. Принципы и факты связаны не отношением односторонней, односторонней зависимости, а отношением строгой коррелятивности и взаимной обусловленности. Принципы объясняют и обосновывают факты, подчиняя их общим закономерным связям. Но, с другой стороны, и факты служат критерием истинности и методологической плодотворности принципов; только оная ставка принципов с фактами способна выяснить, насколько они удовлетворяют своему назначению — объяснению всего многообразия конкретного бытия. Всякое открытие новых фактических данных, всякое расширение и уточнение научных исследований отражается поэтому не только на экстенсивном росте знания, но ведет также неизбежно к перестройке его логического фундамента, к преобразованию его методологических начал и предпосылок. Следовательно, логическая значимость принципа остается всегда относительной; она обусловлена качественным составом подведенного под него многообразия фактов. Вот в этой относительности логических принципов и обнаруживается их гипотетический характер. Они — гипотезы (*ὑποθέσεις*), но не в смысле простой догадки, лишенной объективной достоверности, или рабочей гипотезы, обслуживающей исключительно практические интересы науки, а в том смысле, в каком употребляет этот термин Платон в применении к идеям, т.е. в смысле основоположений, на которых зиждется объективная достоверность и внутреннее единство научного знания⁸.

Правда, на первый взгляд может показаться, что признание за логическими принципами лишь относительной, гипотетической значимости ведет роковым образом к абсолютному релятивизму, сближающему логический

⁸ Эта концепция идеи составляет — согласно толкованию Марбургской школы — внутреннюю пружину Платонова идеализма. Историческое и систематическое значение его поэтому должно быть учитываемо не по теории о двух мирах (чувственном и умопостигаемом), а по учению об *идее-гипотезе* как логической основе истинного знания. Платон — родоначальник того научного идеализма, который, снова возродившись в эпоху Ренессанса, проходит красною нитью через учение Декарта и Лейбница и, наконец, достигает своего систематического завершения в лице Канта.

идеализм с противоположной ему точкой зрения — с эмпирическим прагматизмом. Однако между этими двумя формами релятивизма лежит непреодолимая пропасть. В одном случае релятивизм основывается на предположении ненужности и бесполезности для практических целей человеческого познания какого бы то ни было безусловного и безотносительного начала. В другом — оно проистекает, наоборот, из категорического требования абсолютно достоверной, негипотетической основы знания. Требование это ограничивается лишь критической оговоркой, признающей, что в пределах положительного знания оно не может быть вполне удовлетворено, т.е. что наука никогда не доходит до таких логических начал, в которых не было бы ни малейшего остатка условности и относительности. Неосуществимость этого требования, однако, отнюдь не делает его иллюзорным и не лишает его всякого логического значения. Оно остается вечной проблемой, вечным постулатом, находящим свою реализацию не в тот или другой момент исторического развития философии и науки, а в самом процессе бесконечной и в своей бесконечности незавершаемой эволюции знания.

Основные систематические линии научного идеализма Марбургской школы теперь нами намечены. Однако за дальнейшим их развитием в построениях Когена и его последователей *мы следить не будем*. В узких рамках нашей статьи это была бы невыполнимая задача, тем более, что в таком случае пришлось бы упомянуть и о философских разногласиях между отдельными представителями Марбургской школы, которые сейчас не представляют для нас существенного интереса. Мы обратимся поэтому к другому вопросу, имеющему для научного идеализма решающее значение: как осуществляет он в логике выставленное им самим требование ориентирования философии на точную науку? И каковы доказательства, приводимые им в пользу того, что указанные выше систематические мотивы относятся не только к области отвлеченного философского умозрения, но проникают также в конкретную проблематику положительных наук, словом, что их философское значение представляет лишь оборотную сторону, необходимый коррелят их научного значения? Прежде всего вопрос этот касается (как это было у Канта) той отрасли знания, которая, служа необходимой предпосылкой всех остальных наук, вместе с тем являет собою образец точного и объективно достоверного знания: *математики* и математической части *физики*. В многочисленных логических исследованиях Марбургской школы, относящихся к этой области, заключается, несомненно, одна из крупнейших ее заслуг, которую придется особенно отметить будущему историку философии: она впервые ясно и определенно поставила вопрос о логических основах современной математики и физики и вместе с тем дала образцы планомерной и методической его разработки. В следующем мы ограничимся, конечно, лишь указанием важнейших, относящихся к этой проблеме, пунктов.

III

Коренное отличие современной математики от античной, отличие, которому она обязана своим быстрым развитием и методологическим превосходством, основано всецело на признании ею одного принципа, который Античности остался навсегда чуждым: *принципа бесконечного*. К открытию и установлению его привели не одна, а целый ряд проблем, относящихся к различным отраслям математической науки. В арифметике это была проблема ряда (иррационального числа), в геометрии — проблема

касательной, в механике — проблема движения. Все эти проблемы ведут свое начало из древности. Но античная математика не могла дать на них удовлетворительного ответа; она стояла еще целиком на почве Архимедова принципа, по которому объектом математики может быть только то, что доступно точному измерению. Это определение, а *limine* исключающее из ведения математики бесконечное, раз и навсегда отрезало научной мысли Античности путь к разрешению целого ряда основных проблем, неразрывно связанных с понятием бесконечности, прежде всего к решению проблемы непрерывного. Раз подчинившись принципу Архимеда, она никогда более не могла выйти за пределы прерывного и дискретного бытия.

Прямо противоположную точку зрения занимает современная математика. Отвергнув безусловную обязанность Архимедова принципа, она не только признала математическую правомерность понятия бесконечного, но вместе с тем провозгласила его руководящим началом, основным методом всех применяемых ею способов счисления. Прежде бесконечное мыслилось как понятие преимущественно отрицательное, уничтожающее и поглощающее в себе определенность (измеримость) конечного. Теперь оно приобрело новое положительное значение: высшего начала, порождающего из себя и определяющего собою мир бесконечного бытия.

Впервые право гражданства в математике было признано за понятием бесконечного Лейбницем, у которого оно и получило в дифференциальном счислении точную математическую формулировку. Правда, первоначально в более узком значении *бесконечно малого*. Дифференциал как бесконечно малое, согласно определению Лейбница, — есть то, что предшествует всякому протяжению, что само еще не есть количество, но вместе с тем уже заключает в себе закономерность всякого количества и всякого протяжения. Новейшие исследования Кантора, Веронезе⁹ и других не только подтвердили, но и значительно расширили и обобщили установленное Лейбницем положение. Они показали, что не только бесконечно малому, но и в такой же мере и *бесконечно большому* может быть присвоено строго определенное математическое значение, что введение принципа бесконечного в математику значительно расширяет круг доступных ей проблем и открывает ей путь к обнаружению тех основных методологических нитей, которые могли бы связать все ее разрозненные части в одно стройное систематическое целое.

Где же логические корни научной плодотворности этого принципа и каково вообще логическое значение этого внутреннего преобразования, которое испытала под его влиянием математика? — Вполне справедливо указывают на то, что современная математика, в противоположность античной, отличается *качественным*, а не количественным характером. Действительно, сущность числа она усматривает не в его количественной исчислимости, а в свойственной ему *качественной закономерности*. Ибо однозначная определенность и отличимость числа обусловлена исключительно этой качественной закономерностью и не зависит вовсе от его количественного значения (его конечности и бесконечности). Всякое число необходимо входит как член в какой-нибудь закономерный построенный ряд чисел и занимает в нем определенное место. Если известен закон ряда и даны отношения искомого числа к остальным его членам, т. е. отношения, которыми обуславливается занимаемое им в данном

⁹ Имеется в виду Джузеппе Веронезе (1854—1917), знаменитый итальянский математик, один из основоположников проективной геометрии гиперпространств. В своих «Основаниях геометрии» во многом пришел к тем же выводам, что и Д. Гильберт. — *Прим. ред.*

ряде место, то, независимо от его количественного значения, выполнены все условия, которые необходимы и вместе с тем достаточны для его полного и исчерпывающего определения. Количественные же значения математических чисел и величин (их исчислимость и измеримость) представляют лишь частные случаи их качественных значений и потому применимы только в пределах конечного. Что это так, т.е. что принцип Архимеда, действительно, не охватывает всей сферы математического бытия, а имеет силу лишь в ограниченной ею части, явствует уже из того, что, даже оставаясь в границах конечных рациональных чисел, математика сплошь и рядом наталкивается на такие задачи, которые, без выхода за пределы конечного, либо вовсе не разрешимы, либо разрешимы только при допущении некоторой погрешности, противоречащей самому существованию математики как точной науки (например, когда в результате арифметических действий над конечными рациональными числами получаются иррациональные или мнимые числа). Вместе с введением принципа бесконечного в математику сразу устраняются все эти затруднения. *Sub specie infiniti*¹⁰ раскрывается полная независимость основных законов математического объекта от его количественных определений, математика освобождается от условных ограничений, которые налагает на нее сфера конечного, и понятие числа, благодаря сведению всех количественных определений к обобщающим их качественным закономерностям, расширяется до тех пределов, которые отвечают его истинной логической сущности. Только при помощи этого нового орудия — принципа бесконечного — математика прокладывает себе путь к исчерпывающему анализу понятия числа и установлению всех вообще возможных его разновидностей. Прерывность дискретного числа растворяется теперь в сплошности непрерывных величин, и ряд целых рациональных чисел разрастается в систему рядов чисел, связанных между собою постепенностью переходов и строго определенной закономерностью взаимных отношений. Словом, повсюду, где царила простая рядоположность и случайная разрозненность, водворяется теперь непрерывная связность и систематическая законченность.

Всеми этими успехами математика обязана исключительно принципу бесконечного. В этом его научно-методологическая ценность и в этом же его трансцендентально-логическое значение. В области математики он осуществляет тот же самый систематический мотив, который в логике приводит принцип изначала. Вернее, он есть не что иное, как этот самый принцип, облеченный в математическую форму и примененный к математическому бытию. Вот почему ему присущи функции подлинно систематического начала: порождения многообразия элементов из единого источника (дифференциал как закономерная основа непрерывных величин) и объединения их в одном завершенном в себе целом (интеграл как совокупность членов ряда). В этом смысле принцип бесконечного действительно «созидает» реальность математического объекта как объективно необходимого и автономного (т.е. обладающего своей собственной закономерностью) образования научного мышления.

Итак, мы видим, что анализ методологической структуры математического принципа бесконечного приводит нас обратно к его логическому источнику — к принципу изначала. Да иначе и быть не может. Если логика чистого познания избрала своим лозунгом ориентирование на точной нау-

¹⁰ *Sub specie infiniti* (лат.) — по форме бесконечного числа. — Прим. ред.

ке, то это относится прежде всего к математике. И потому именно математическое понятие бесконечного послужило образцом для логической формулировки принципа изначала.

Эти общие выводы, вытекающие из анализа понятия бесконечного, не изменятся по существу, а получают еще новое подтверждение, если мы рассмотрим знание с другой точки зрения, которая обыкновенно считается исключительной принадлежностью так называемой формальной логики: с точки зрения практикующегося математикой *образования понятий*. И в этом вопросе расходятся взгляды Античности и Нового времени. Согласно традиционному учению логики, восходящему к Аристотелю, общие понятия, которыми оперирует наука, представляют результат сравнения сходных между собой предметов, выделения общих им признаков и отвлечения от их индивидуальных различий. Эта абстракционная теория в самом корне эмпиристична. Она предполагает существование внешних объектов как самодовлеющую данность и ставит логический акт образования понятий в безусловную зависимость от их воздействия на познающего субъекта. К математике как к чисто конструктивной науке, не опирающейся в своих построениях на непосредственные данные опыта, абстракционная теория применима только с большой натяжкой. В области арифметики, например, она способна объяснить разве только возникновение понятия целых рациональных конечных чисел. Уже при объяснении отрицательных и дробных чисел она наталкивается на непреодолимые затруднения. Но с полной очевидностью обнаруживается ее логическое бессилие при сопоставлении с такими математическими понятиями, какими по преимуществу орудует современная математика. Ведь в эмпирической действительности нельзя указать ничего такого, что было бы адекватно или представляло хотя бы малейшее сходство с мнимыми и иррациональными числами, дифференциалом или интегралом и т. д. Тем не менее вплоть до последнего времени эмпирические предубеждения настолько прочно держались в научном мышлении, что и математики, и логики отказывались признавать за этими новыми разновидностями понятия числа такое же объективное значение, такой же реальный смысл как за целыми рациональными числами, и рассматривали их как чисто условные символы, которые, правда, пригодны для математических операций, но которые при переводе математических формул на язык действительности утрачивают всякую значимость.

Однако при такой концепции числа остается совершенно непонятным и загадочным, почему реальный смысл математических символов внезапно испаряется, как только мы переступаем границу конечных рациональных чисел, тогда как переходы от одной группы чисел к другим совершаются по имманентным им законам, без всяких скачков, с нигде не нарушаемой непрерывностью. Непонятно также, каким образом эти математические символы, лишенные реального смысла, могут служить точным выражением таких объективных явлений, какие представляют собою пространство, движение в пространстве и т. п. Все эти по существу неразрешимые недоумения возникают, конечно, только в том случае, если исходить из эмпирического взгляда абстракционной теории, по которому все вообще математические операции в конечном итоге сводятся к счету данных мышлению извне предметов.

Но теория эта помимо указанного недостатка страдает еще и другим существенным пороком: она предполагает именно то, что подлежит объяснению. В самом деле, сам акт сравнения объектов и определения их сходства оказался бы невыполним, если бы в его основу не была положена известная точка зрения, т. е. если бы заранее не было установлено то направление, в котором будет идти процесс сравнения, тот распорядок, в котором будут располагаться сравниваемые объекты. Вот эта точка зрения, это направление, этот распорядок и есть то логически-новое, что не «дается» мысли вместе с отдельными объектами, а осуществляется в познании лишь через посредство самопроизвольного акта самого мышления. Абстракция в процессе образования понятий — момент вторичный и логически несущественный. Ибо задача научного познания — не разобщать общие и единичные признаки объектов, а раскрывать их необходимую связь, не игнорировать индивидуальные различия конкретных явлений, а выводить их из управляющих ими общих законов. Если же ограничить логическую функцию понятия исключительно изолированием общих признаков, то это неизбежно ведет к разрушению внутреннего единства общего и единичного, и все отвлеченные понятия превращаются в подобия каких-то самостоятельных субстанций, которые, с одной стороны, совершенно оторваны от мира действительности, но, с другой стороны, именно ему обязаны всем своим, правда крайне бедным и неопределенным, содержанием. Для объективного знания подобные субстанциализированные абстракции не могут иметь ни малейшей ценности. Да они никогда и не служили орудием точной науки и если когда-либо вообще оказывали на нее влияние, то только в отрицательном смысле, как моменты, тормозившие ее внутреннее развитие (как об этом свидетельствуют судьбы понятия бесконечного в истории математики).

Напротив, те понятия, которые исконно руководили эволюцией науки и которым она обязана своей объективной достоверностью, обладают совершенно иной логической структурой. Структура эта, однако, долго оставалась незамеченной, и только методологии современной математики удалось вполне выяснить ее специфические особенности.

Выше мы уже указывали на то, в чем современная математика усматривает основную характеристику понятия числа: не в том, что оно является якобы символом отвлеченных от предметов опыта свойств, а в той внутренней закономерности, которая ему свойственна как самостоятельному образованию научного мышления. Она не интересуется количественным значением отдельных чисел, а рассматривает их, прежде всего, как частные случаи известных общих математических отношений, порождающих из себя законосообразно построенные ряды чисел. Итак, основная характеристика числа — это его принадлежность к ряду однородных чисел. Его количественное значение, с этой точки зрения, признак вторичный, относительный, ибо зависит целиком от того места, которое оно занимает в том или другом ряде чисел. Вот почему ряд как целое, как совокупность закономерно связанных между собою чисел логически первее каждого входящего в него члена (числа), взятого в отдельности. — Каково же математическое значение этих численных рядов? Каждый из них представляет не что иное, как развитие известной математической функции, т. е. содержит в себе совокупность всех тех количественных значений, которые последовательно принимает данная функция в пределах, предначертанных управляющим ею законом. Следовательно, последнюю основу понятия числа со-

ставляет понятие математической функции, т.е. законосообразности математических отношений. Все математические, все числовые понятия — по существу *функциональные понятия, понятия отношений*. Доказательством тому служит вся современная математика. Признание функциональной сущности понятия не только устраняет все затруднения, которые с абстрактной точки зрения вызывают понятия бесконечного, иррационального и прочего, но выясняет также логическую возможность и даже необходимость полной математической равноправности этих новых видов чисел с конечными рациональными числами. Ведь сущность математической функции зависит не от того или другого доступного ей количественного значения, а исключительно от качественного характера, определяющего ее количественные изменения закона.

Функциональная структура понятий не составляет специфической особенности чистой математики (арифметики, алгебры). Она свойственна в одинаковой мере и ее остальным отраслям, а также области математически обоснованного естествознания. Не только понятие отвлеченного члена, но также и основные понятия геометрии, механики, физики, химии (как, например, понятия пространства, времени, атома, химического элемента) постепенно утрачивают в современной науке (или уже утратили вполне) свой субстанциальный характер и превращаются в функциональные понятия, в понятия отношений. В области геометрии первый шаг в этом направлении сделал Декарт, которому удалось при помощи открытой им аналитической геометрии свести основные отношения пространства на отношения чисел. Впоследствии дифференциальная и проективная геометрии и новейшие учения о пространственных многообразиях высшего порядка завершили этот логический процесс, представив исчерпывающее доказательство тому, что все пространственные образования, равно как и само пространство, целиком сводятся для научной мысли к известным функциональным отношениям, точнее, к различным типам функциональных отношений, находящих свое адекватное выражение в закономерно развивающихся рядах численных значений.

То же самое мы видим в *механике*. И здесь понятиям пространства и времени приписывается значение не реальных вместимостей сущего, а последних координат той системы отношений, которой определяются все вообще возможные в природе формы движения. — Точно так же и понятие *атома* не служит символом какой-нибудь вещи в себе, а исполняет лишь логическую функцию субстрата, объединяющего собою совокупность тех фундаментальных динамических отношений, на которые разлагаются сложные явления физического мира. Атом физики не есть атом-субстанция, а атом как элемент системы атомов. — Не иначе трактуется физикой и понятие *энергии*. Научное значение его не в том, что в нем раскрывается внутренняя сущность материи, а в том, что оно фиксирует известную закономерность (эквивалентность) в соотношении различных групп физических явлений.

Примеру физики следует и *химия*. И она рассматривает элементы не как отдельно существующие материальные субстанции, и исключительно как различные функциональные значения тех типовых соотношений химических свойств, которые развертываются в периодической системе элементов. — Этот перечень можно было бы еще значительно пополнить. Но и приведенных примеров вполне достаточно для выяснения научно-методологического значения функциональных понятий. Значение же это коре-

нится в самом существе их логической структуры, т.е. в том, что они удовлетворяют основному логическому требованию — требованию систематического единства.

В самом деле, коренной недостаток абстракционной теории — в ее дуализме; она разобщает общее и единичное. Чем шире объем понятия — говорит она — тем беднее и ограниченнее его содержание. Но если вместе с ростом общности понятия растет и его неопределенность и отдаленность от полноты конкретной действительности, то самые общие понятия должны, очевидно, обладать наименьшей познавательной ценностью. Итак, с точки зрения абстракционной теории весь процесс обобщения и образования отвлеченных понятий представляется совершенно непригодным для целей объективного познания. Напротив, в функциональных понятиях общее и единичное объединены отношением полной имманентности и взаимного проникновения. Общее есть закон единичного, необходимое условие его эмпирической реальности; а единичное есть экземпляр, частный случай общего закона, один из возможных случаев его конкретного осуществления. В функциональных понятиях общность не покупается ценой оскудения содержания и утраты однозначной определенности. Напротив, оно само есть высшая определенность, последний источник определенности единичного. Объем и содержание функционального понятия не связаны отношением отрицательной зависимости, а наоборот, содержание понятия (т.е. выражаемый им закон) определяет в положительном смысле его объем (т.е. пределы конституируемой им группы объектов).

Итак, мы видим, что проблема образования общих понятий сводится в конечном итоге к одному основному вопросу: как должно быть мыслимо отношение общего к единичному? Абстракционная теория решает его в дуалистическом смысле: она противопоставляет общее единичному как неоднородное и потому обособленное от него начало. *Функционализм* выдвигает другую точку зрения: он понимает отношение общего и единичного как внутреннее логическое единство, т.е. как неразрывную коррелятивность и взаимную обусловленность. Но эта точка зрения (как показывают вышеприведенные примеры) может быть последовательно проведена только в том случае, если предположить безусловное *логическое первенство* понятия как сложного целого, как синтетического единства, как непрерывной в себе совокупности элементов перед отдельными элементами объединяемого и определяемого им многообразия. Эта основная предпосылка функционализма, в которой заключается его *raison d'être*¹¹, как видно, — прямой вывод из высшего философского принципа систематического единства. А потому и научная его плодотворность — непосредственное следствие его философски-систематической обоснованности. Отсюда явствует вместе с тем, что функциональные понятия не составляют отличительной особенности математики и математической физики, а являются достоянием всякого исто-научного¹² знания. Каждое понятие, притязующее на научное значение, должно быть по своей логической структуре функциональным, т.е. должно представлять собою подобие, частный случай, конкретное применение идеи системы к той или другой ограниченной области знания, к той или другой научной проблеме.

¹¹ *Raison d'être* (фр.) — обоснование. — Прим. ред.

¹² Исто-научного знания — подлинно научного знания. — Прим. ред.

Конечно, не все научные понятия логически вполне однородны. Основные понятия математики существенно отличаются от таких же понятий естественно-научных дисциплин, как, например, биологии. Вместе с усложнением проблемы науки усложняется, развивается и дифференцируется и логическая структура системы — понятия. Можно даже утверждать (как это делает Коген в своей логике), что в математике только еще намечается систематическая тенденция понятия, полного же развития и завершения она достигает в той отрасли естествознания, которая имеет своим объектом не отдельные стороны предмета опыта, а *весь* предмет как *конкретное целое*, т. е. в описательном естествознании и прежде всего в его центральной области, в науке об органическом мире — *биологии*. — Организм определяется биологией как сложное и вместе с тем неделимое целое, как система органов. Функции и строение каждого из них обуславливаются исключительно его отношением к целому, его значением для целого. Но, с другой стороны, каждый орган обладает своей специфической функцией; он не может быть заменен любым другим органом в том же смысле, как, например один член математического ряда другим, ибо между органами существуют не только количественные, но и качественные различия. Таким образом, в расчлененности организма, в качественной дифференцированности его частей впервые сполна раскрывается внутренняя структура системы-понятия. Организму же как системе-понятию отвечает биология как система-наука. Биология изучает организмы не как самодовлеющие единичности, а подчиняет их единицам высшего порядка — родовым группам организмов; группы же эти, связанные между собой непрерывными переходами и единством филогенетического происхождения, она, в свою очередь, объединяет в единой системе, в едином царстве живых существ.

Однако в самом широком своем значении (как логическая непрерывность, как чистое начало) принцип систематического единства не связан границами какой-нибудь отдельной области положительной науки; он является тем последним источником, которым питается объективное знание вообще. Систематической завеской проникнуты в одинаковой мере все моменты, все ступени знания: и понятие, и наука, и система наук. А потому и все эти моменты, и ступени носят на себе печать проблематичности и незавершенности. Не только всеобъемлющая система философии, но также и каждое отдельное понятие, каждая отдельная научная дисциплина знаменуют собою вечную проблему, в постепенном, но никогда не завершаемом решении которой осуществляется бесконечный прогресс объективного знания.

IV

Последние выводы привели нас опять к исходному пункту нашего очерка; но вместе с тем они дают нам ключ к уразумению *гносеологического* смысла изложенных выше систематических построений Марбургской школы.

Логическая сущность объективного знания, как мы видели, заключается в его систематическом единстве. Поэтому и принципы знания, отвечающие своему логическому назначению, должны быть *систематическими* принципами, т. е. должны устанавливать и определять не отдельные элементы знания, а прежде всего их необходимую связь и их внутренние соотношения. Это значит — если подвести итоги всем предыдущим рассуждениям, — что все принципы знания сводятся и должны быть сводимы в конечном результате на *категории* отношения; ибо только категории отношения могут обес-

печить знанию строгую систематичность. Для гносеологической характеристики знания это логическое верховенство понятий отношения имеет решающее значение: оно сообщает знанию вполне определенную *идеалистическую* окраску. В самом деле, если объективное знание строится исключительно при помощи категорий отношения, то ясно, что познавательная ценность каждого его элемента, каждой его ступени обуславливается ее отношением, ее связью со всеми остальными элементами или ступенями знания, словом, что каждому суждению, каждому положению или принципу науки в отдельности может быть приписываемо не абсолютное, а только относительное значение, не безусловная, а только условная достоверность. Эта условность и относительность составляют неотъемлемый признак всякого знания. В пределах положительной науки исчерпывающее познание всех определяющих предмет опыта связей и отношений не может быть достигнуто. Достижимо оно только во всеобъемлющей системе знания. Ей и только ей одной поэтому присуща безусловная значимость, абсолютная объективность и достоверность. Но завершенная система знания — вечный *идеал*, трансцендентной эмпирической действительности; *идеальной* поэтому должна быть и объективная значимость научного знания, т. е. она должна быть мыслима не как реальная данность, а как непрерывно реализующаяся в бесконечном развитии научного знания идея.

Вот, где последние корни научного идеализма Марбургской школы. В противоположность критическому феноменализму он отличается строго *объективным* характером. Девиз его — положение Парменида, провозглашающее тождество бытия и мышления. С одной стороны, это значит, что в пределах опыта объект может быть лишь постольку объектом, поскольку он есть объект познания. Но, с другой стороны, это положение высказывает и обратную мысль, что познание (мышление) есть лишь в такой мере подлинное познание, в какой оно есть познание объекта. Этому требованию отвечает только познание, которое свободно от каких бы то ни было посторонних необъективных элементов, иначе говоря, знание точной науки. Ориентирование на науку является поэтому вернейшим залогом объективности научного идеализма, и вместе с тем оно предохраняет его от догматической односторонности феноменализма и психологизма: т. е. от абсолютизации корреляции субъекта и объекта путем подчинения ей всех конститутивных принципов знания. Корреляция субъекта и объекта с систематической точки зрения есть только одна из тех категорий отношения, которые обуславливают структуру знания, но отнюдь не последнее и основное его условие. Его логическая значимость поэтому не менее условна и относительна, чем значимость всех остальных принципов знания. — Научный идеализм не знает другого абсолюта, другого не-гипотетического начала, кроме идеи *систематического всеединства*.

Послесловие к публикации

Публикуемая статья «Теоретическая философия Марбургской школы» принадлежит *Василию Эмильевичу Сеземану* — мыслителю, идеи которого в последнее время вызывают все больший интерес. Он родился в 1884 году в Выборге. Его отец был шведом, а мать — немкой, но имя его на равных правах принадлежит и европейской, и русской культуре. Вскоре после рождения сына семья Сеземанов переезжает в Санкт-Петербург. До 1902 года

он обучается в немецкой гимназии в Петербурге, после этого решает продолжить дело отца, который был врачом. Однако спустя год он оставляет Военно-медицинскую академию и приступает к изучению философии и классической филологии в Санкт-Петербургском университете.

Завершив обучение в нем (1909), Сеземан уезжает в Германию, где в течение двух лет изучает философию, психологию и эстетику в университетах Марбурга и Берлина в духе Когена, Наторпа, Кассирера. Именно в эти годы у него сложились дружеские отношения с Николаем Гартманом — мыслителем, сформулировавшим основные положения так называемой критической (или новой) онтологии.

В 1911 году Сеземан возвращается в Россию и, ожидая вакансии в университете, преподает ряд гуманитарных предметов в гимназиях Санкт-Петербурга. С 1913 года в качестве приват-доцента читает лекции по философии в Петербургском университете. С началом Первой мировой войны он как медицинский работник добровольцем уходит на фронт. По возвращении в Петербург Сеземан продолжает преподавательскую работу. В годовом 1918 году он занимает место доцента в педагогическом институте в Вятке и преподает психологию и педагогику. Через год уезжает в Саратов, где в 1920 году получает звание профессора и одно время работает вместе с Франком и Федотовым. В 1921 году Сеземан возвратился в Петроград.

Позже вместе с семьей ученый выехал в Хельсинки для того, чтобы встретиться с матерью. Назад он не вернулся. Спустя некоторое время Сеземан переезжает в Берлин, где не только зарабатывает на жизнь частными уроками, но и принимает активное участие в общественной и философской жизни русской эмиграции. Он публиковался даже в евразийских изданиях — в качестве примера можно сослаться на его статью «Сократ и проблема самопознания»¹. Однако в этих его работах нет евразийской идеологии — скорее, там можно обнаружить своеобразную критику западной культуры и цивилизации. По замечанию Флоровского, в те годы «Евразийские временники» не были еще «партийным» изданием» и участие в них таких людей, как Франк, Сеземан, Арсеньев, свидетельствовало, скорее всего, именно об этом. Также Сеземан принял участие в деятельности Русского научного института в Берлине.

В 1923 году Сеземан был приглашен в открытый годом ранее Каунасский университет. В Каунасе Сеземан получил неплохой и стабильный заработок, что дало ему возможность обратиться к научным занятиям и завершить построение собственной философской системы, основные положения которой отражены в ряде трудов, посвященных актуальным проблемам истории философии, гносеологии, логики и эстетики. И если первые каунасские работы он писал по-немецки и по-русски, то в дальнейшем, достаточно быстро выучив язык, — исключительно по-литовски, что, несомненно, способствовало становлению философской культуры в Литве.

В 1939 году Сеземан вместе с университетом переехал в Вильнюс, где работал до закрытия университета нацистами в 1943 году. Затем он преподавал немецкий язык в русской средней школе в Вильнюсе.

После войны он возвращается к преподавательской работе в университете. В 1950 году Сеземан был обвинен в антисоветской деятельности и послан в лагерь (город Тайшет Иркутской области). Но и там мужество не по-

¹ Сеземан В. Сократ и проблема самопознания // Евразийский временник. Берлин, 1925. Кн. 4. С. 224—267.

кидает мыслителя: он становится постоянным участником интеллектуальных «посиделок» и даже читает импровизированные лекции по истории философии.

Сеземан вернулся в Литву через восемь лет и продолжил активную научную деятельность: в последние годы жизни он преподавал логику на историко-филологическом факультете Вильнюсского университета, перевел на литовский язык трактат Аристотеля «О душе», подверг новой редакции довоенный спецкурс «Проблема свободы», который был опубликован в Литве спустя двадцать пять лет после смерти философа². Умер Василий Эмилевич Сеземан 29 марта 1963 года.

Философия Сеземана была заметным явлением в духовной жизни русской эмиграции. Упоминает мыслителя в своей истории русской философии Зеньковский (1948–1950); достаточно подробно его философия разбирается в исследованиях Яковенко (1938) и Лосского (1951). Эти авторы философию Сеземана причисляют к построениям в духе *новейшего трансцендентализма*, или *трансцендентального онтологизма*. Современные литовские исследователи (А. Лозурайтис, Л. Алинионите) называют его концепцию *критическим реализмом*. В отечественной науке предпринимаются попытки увязать философские построения мыслителя со становлением и развитием *неокантианства* в России (сошлемся на обстоятельные работы В.Н. Белова). Существуют и другие интерпретации.

Творческое наследие Сеземана обширно: ему принадлежат специальные работы по эстетике, истории философии³. Он подверг детальной философской разработке проблему свободы, дал философское истолкование феномена культуры. Однако глубже всего ученый разработал вопросы, относящиеся к сфере гносеологии, — философским проблемам познания он посвятил несколько сочинений⁴.

Следует учесть, что для философа теория познания лишь на первый взгляд кажется вопросом специальным и отвлеченным, менее значимым, чем проблемы этики, эстетики, религии. То место, которое с древности до настоящего времени занимает гносеология в системе философского знания, свидетельствует об обратном.

Самостоятельной дисциплиной, указывает Сеземан, теория познания становится у софистов и позже, в философии Платона и Аристотеля⁵. Гно-

² *Sezemanas V. Laisves problema // Problemos. 39. P. 83–107; 40. P. 103–120; 41. P. 99–118 (1988–1989).*

³ Серьезный обзор печатных и рукописных работ Сеземана представлен в книге *Lietuvos filosofinės minties istorijos šaltiniai*. Vilnius, 1991. Т. 2. P. 269–288.

⁴ Вызывают интерес работы Сеземана, хранящиеся в литовских архивах. Назовем лишь несколько фондов из библиотеки Вильнюсского университета: *Чистая философия*. Гносеология. Метафизика. (VUB RS F 122–96); *О совершенстве* и несовершенстве (VUB RS F 122–98); *Самопознание* и объективация (VUB RS F 122–102) и др.

⁵ «В мировоззрении этих философов проблема познания не просто связана с проблемой бытия — она переплетена с ней, даже и отчасти совпадает. Например, в платонизме проблемы познания совпадают с онтологической проблематикой, потому что, по Платону, идеи обладают подлинным бытием. Наряду с этим они оказываются и проблемами этики, потому что мораль — не что иное как познание — познание самого себя. Наконец, родство души с идеями является и основной проблемой религии, потому что от познания идей зависит спасение и освобождение от греха». (*Sezemanas V. Raštai. Gnoseologija*. Vilnius, 1987. P. 209) (Фрагменты «Гносеологии» даны в нашем переводе. — В.П.).

сеологический импульс также пронизывает философию Декарта, Спинозы, Гегеля, Канта. Более того, утверждает философ, «всегда, когда рождается новая оригинальная философская система, она своеобразно освещает проблему познания, и ее своеобразие в первую очередь происходит от нового понимания и интерпретации гносеологии». Респектабельность гносеологии предопределяется и тем, что сама философия понимается Сеземаном как закономерное проявление человеческого духа и культуры. К тому же и пример европейской культуры убеждает его в том, что «ни один фактор культуры не проник так глубоко во все другие области культуры и не имеет такого влияния, как познание»⁶. В концепции философа познание оказывается процессом, влияющим на становление таких различных сфер культуры, как этика, эстетика, религиозная мистика, мифология.

Именно в связи с интересом Сеземана к проблемам теории познания следует рассматривать и его статью «Теоретическая философия Марбургской школы». Опубликована она была в журнале «Новые идеи в философии» (1913. №5), непериодическом издании, выходявшем под редакцией Лосского и Радлова в Санкт-Петербурге. С 1912 по 1914 год в издательстве «Образование» вышло 17 номеров. В отечественной историко-философской литературе отмечается, что наряду с такими изданиями, как «Вопросы философии и психологии» и «Логос», «Новые идеи в философии» стали площадкой для представления русской публике новых течений в гносеологии.

Статья Сеземана открывает этот номер, за ней следуют еще четыре работы (Э.Л. Радлов. Мистицизм в современной философии (с. 35–63); Л. Нельсон. Невозможность теории познания (с. 64–92); П. Наторп. Кант и Марбургская школа (с. 93–132); Р. Эйслер. Сознание и бытие (с. 133–138)).

В. И. Повилайтис

Об авторе

Повилайтис Владас Иона — канд. филос. наук, доцент кафедры философии исторического факультета Российского государственного университета имени Иммануила Канта, povilaitis@yandex.ru

About author

Dr. Vladas Jono Povilaitis, Associate Professor, Department of Philosophy, Faculty of History, IKSUR, povilaitis@mail.ru

⁶ *Sezemanas V. Raštai. Gnoseologija. Vilnius, 1987. P. 210.*

Х. Арендт
О ПОЛИТИЧЕСКОЙ
ФИЛОСОФИИ КАНТА:
КУРС ЛЕКЦИЙ

Лекция шестая¹

Мы уже обсуждали понятие «критика», которое Кант, в соответствии со своим собственным пониманием, перенял у Просвещения; и если мы в нашем изложении и вышли за пределы трактовки самого Канта, то остались все же в его духе. Как он сам говорил, последующие поколения часто «пони-ма[ют] автора лучше, чем он сам себя»². Мы говорили, что Кант, хотя негатив-ный дух критицизма никогда не поки-дал его ум, понимал под «критикой» не критику «книг и систем, а критику способности разума вообще»³; таким образом, мы говорили, что он полагал найденным выход из тупика стериль-ной альтернативы догматизма и скеп-тицизма, обычно разрешаемой в науке «полны[м] индифферентизм[ом] – мат[ерью] Хаоса и Ночи»⁴. В диалоге между скептиком и догматиком я рас-сказывала вам о скептике, который пе-ред лицом стольких истин (или, точ-нее, людей, каждый из которых пре-тендует на обладание истиной, и ожес-точенной битвы между ними) восклицает: «Истина не существует!», и тем самым произносит волшебное слово, которое объединяет всех догматиков. В эту битву вмешивается критик и прерывает спор: «Вы оба, догматик и скеп-тик, похоже, имеете одинаковое поня-тие истины, а именно, что истина есть нечто, по определению исключающее другие истины, так что все они взаим-но друг друга исключают. Возможно, — говорит он, — что-то с вашим поня-

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; 2010. 2(32). С. 109–113; 2010. 3(33). С. 113–119.

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

Все примечания к данному тексту принадлежат переводчику.

² *Кант И.* Критика чистого разума [В 370] // Кант И. Сочинения: в 8 т. М., 1994. Т. 3. С. 284.

³ Там же [А XII]. С. 11.

⁴ Там же [А X]. С. 10.

тием истины не в порядке. Возможно, — добавляет он, — люди как смертные существа имеют представление об истине, но не могут обладать ею. Давайте сначала исследуем эту нашу способность, говорящую нам, что истина существует». Без сомнения, «критика ограничивает спекулятивный разум, в действительности она негативна»⁵; но на основании этого «отрицать эту *положительную пользу* критики все равно, что утверждать, будто полиция не приносит никакой положительной пользы, так как главная ее задача заключается в предупреждении насилия одних граждан над другими для того, чтобы каждый мог спокойно и безбоязненно заниматься своими делами»⁶. После того как Кант закончил свою «Критику чистого разума», анализ нашей познавательной способности, Мендельсон назвал его *Alles-Zermalmer* — «всееразрушающим», т. е. разрушителем всякой веры в возможность что-либо *знать* в так называемых метафизических вопросах и в то, что может существовать такая «наука», как метафизика, имеющая такую же действительность, как и все остальные науки.

Но Кант сам явно не видел деструктивную сторону своего предприятия. Он не понимал, что в действительности разрушил весь механизм, сохранявшийся, хотя часто и подвергаемый критике, многие столетия вплоть до настоящего времени. Он полагал, совершенно в духе своего времени, что «потеря затрагивает лишь монополию школ, а никоим образом не интересы людей», которые в результате освободятся от «утончен[ых], хотя и бесплодн[ых] различений[ий]», которые в любом случае никогда не «доходили... до широкой публики и [не] могли... иметь на их убеждения хоть какое-нибудь влияние»⁷. (Я цитирую здесь из двух предисловий к «Критике чистого разума», адресованных тем, к кому Кант обращается в другом месте как к «читающей публике».) И предметом критики вновь становятся «дерзкие притязания школ», считающих себя «единственными знатоками и хранителями» истин — истин, которые не только являются «общечеловеческ[ими] интерес[ами]», но к которым «так же легко может прийти громадное (по нашему мнению, наиболее достойное уважения) большинство людей»⁸. Об университетах достаточно. Что касается правительств, Кант добавляет, что если бы они считали вмешательство правильным, то было бы намного мудрее «способствовать свободе такой критики... а не поддерживать смехотворный деспотизм школ, которые громко кричат о нарушении общественной безопасности, когда кто-то разрывает их хитросплетения, между тем как публика их никогда не замечала и потому не может ощущать их утрату»⁹.

Я прочитала вам больше, чем планировала изначально: частично, чтобы создать впечатление об атмосфере, в которой были написаны эти книги, и частично потому, что последствия, даже если дело не дошло до вооруженного восстания, были в конечном итоге намного серьезнее, чем предполагал Кант. Что касается атмосферы: дух Просвещения не продержался долго на высоком уровне, и лучше всего его можно продемонстриро-

⁵ Арндт не совсем точно цитирует Канта. У Канта: «Критика, поскольку она ограничивает чувственность... негативна». (см.: *Кант И. Критика чистого разума*. [В XXV] // Кант. И. Указ. соч. Т. 3. С. 28).

⁶ Там же [В XXV]. С. 28.

⁷ Там же [В XXXII]. С. 32.

⁸ Там же [В XXXIII]. С. 33.

⁹ Там же [В XXXV]. С. 34.

вать, если сравнить с позицией следующего поколения, очень точно выражаемой молодым Гегелем: «По природе своей философия есть нечто эзотерическое, не для толпы сотворенное и к приготовлению для вкусов толпы неприспособленное; она потому и философия, что прямо противоположна рассудку, а тем более здравому человеческому смыслу, под которым понимается пространственная и временная ограниченность извечного рода, поколения людей; относительно здравого смысла мир философии в себе и для себя есть мир перевернутый»¹⁰. Дело в том, что «начало философии должно быть возвышением над истиной, которую дает общее сознание, и предчувствием высшей истины»¹¹.

Если мы мыслим в категориях прогресса, то это, конечно, «возвращение» к тому, чем философия была в самом своем начале, и Гегель повторяет рассказанную Платоном историю о Фалесе, выражая сильное негодование по отношению к смеющейся фракийской крестьянке¹². Кант в какой-то мере сам виноват в том, что его критическая философия едва ли не сразу была понята как другая «система» и как таковая подвергнута критике следующим поколением, когда дух Просвещения, вдохновивший ее, был утрачен.

Тем не менее когда это «возвращение» вместе с системами немецкого идеализма, поколением детей Канта, исчерпало себя, поколение, которое могло бы быть его внуками или правнуками — от Маркса до Ницше — по видимому, решило, под влиянием Гегеля, вообще покинуть философию. Если вы мыслите в категориях истории идей, то можете сказать, что следствием «Критики чистого разума» могло бы быть либо господство критического мышления, либо «понимание», что разум и философское мышление больше не нужны и что «критика» означает разрушение всего, к чему она прикасается — в противоположность представлению Канта о «критике» как об установлении пределов и очищении.

Есть и другая книга, в которой слово «критика» использовано в названии и упомянуть которую я забыла. «Капитал» Маркса первоначально назывался «Критика политической экономии», а в его предисловии ко второму изданию упомянут диалектический метод как одновременно «критический и революционный». Маркс знал, что делал. Он, как и многие после него и Гегель до него, называл Канта «философом Французской революции». Для Маркса, но не для Канта, критика была тем, что соединяет теорию с практикой, устанавливает отношения между ними и, как говорится, является связующим звеном. Пример Французской революции, события, которому предшествовала эпоха критицизма и Просвещения, послужил

¹⁰ Гегель Г. В. Ф. О сущности философской критики вообще // Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет: в 2 т. М., 1972. Т. 1. С. 279–280.

¹¹ Hegel G. W. F. Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie... (1802) // Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe, a. a. O. Bd. I. S. 243.

¹² Имеется в виду история, рассказанная Платоном в диалоге «Теэтэт» [174a-d], о том, как Фалес, созерцая движение небесных светил, не заметил у себя под ногами колодец и упал в него, а какая-то фракийская служанка посмеялась над ним, потому что он стремится знать, что на небе, но не замечает того, что под ногами. Возможно, этот факт не имеет существенного значения, но, пожалуй, имеет смысл отметить, что в американском и немецком изданиях «Лекций» фракийская девушка называется «фракийской крестьянкой», в то время как в греческом оригинале употребляется словосочетание «thratte... therapainis», которое совершенно точно переводится в отечественном издании диалогов Платона как «фракийская служанка».

поводом для точки зрения, что вслед за *теоретическим* демонтажем *l'ancien régime*¹³ последовал *praxis* его разрушения. Вот каким образом — пример кажется убедительным — «идея охватывает массы». Вопрос здесь не в том, правда ли, что именно так возникает революция; вопрос, скорее, в том, что именно вкладывал Маркс в это понятие, поскольку он рассматривал колоссальное предприятие Канта как величайший труд Просвещения и вместе с Кантом верил, что революция и просвещение взаимосвязаны. (Для Канта «средний термин», который связывает и обеспечивает переход от теории к практике, — это суждение; он держал при этом в уме практикующего специалиста, например врача или правоведа, сначала изучающих теорию, а затем практикующих медицину или право, и эта практика заключается в применении изученных правил к конкретным случаям)¹⁴.

Мыслить критически, прокладывая тропу мышления через предрассудки, через непроверенные мнения и убеждения есть древнее занятие философии, которое мы можем проследить в той мере, в какой оно является предприятием сознательным, до сократовской роли повитухи в Афинах. Кант знал об этой связи. Он прямо говорил, что желает «сократическим методом» заставить замолчать всех противников, «совершенно ясно доказывая [их] незнание»¹⁵. В отличие от Сократа он верил в «будущую систему метафизики»¹⁶, но то, что в итоге оставил потомкам, были *критики*, а не система. Метод Сократа состоял в освобождении своих собеседников от всех необоснованных убеждений и ложных призраков, наполнявших их умы¹⁷. Согласно Платону он делал это при помощи искусства *krinein*, т.е. посредством выделения, обособления и различения (*technē diakritikē* — искусство различать)¹⁸. Согласно Платону (но не Сократу) результатом является «очищение души от мнений, препятствующих знанию»¹⁹; согласно Сократу исследование не приводит к знанию, и среди его партнеров не было такого, кто не разрешался бы от бремени «ложным призраком»²⁰. Сократ ничему не учил и не имел ответов на вопросы, которые задавал. Он практиковал поиск истины ради самого поиска истины, не ради знания. Если бы он знал, что такое мужество, справедливость, благочестие и т.д., то никогда бы не ощутил желаний их исследовать, т.е. размышлять о них. Уникальность Сократа заключается в этой концентрации на самом мышлении, независимо от результата, без скрытого мотива или скрытой цели для всего предприятия. Жизнь без подобного поиска не стоит того, чтобы жить — речь именно об этом. Что он в действительности делал, так это посредст-

¹³ L'Ancien régime — королевский строй (во Франции).

¹⁴ Кант И. О поговорке «Может это и верно в теории, но не годится для практики» // Кант И. Указ соч. Т. 8. С. 158.

¹⁵ Кант И. Критика чистого разума [В XXXI] // Там же. Т. 3. С. 32.

¹⁶ Там же [ВXXXVI]. С. 34.

¹⁷ Платон. Теэтет [148 и далее] // Платон. Собр. соч. в 4 т. М., 1993. Т. 2. С. 199–202.

¹⁸ Платон. Софист [226–231] // Там же. С. 287–295.

¹⁹ Там же [231 e]. С. 295.

²⁰ В оригинале у Ханны Арендт стоит Windegg — «яйцо-болтун», «яйцо без зародыша», т.е. нечто пустое и бесплодное. В русском языке нет соответствующей идиомы. В греческом оригинале употреблено слово «eidolon», которое переводится на русский язык как «призрак», причем само выражение выглядит как «eidolon, kai me alethes», т.е. «призрак, и к тому же ненастоящий». Поэтому я перевожу это слово исходя из греческого оригинала платоновского «Теэтета» [151 c] и его перевода на русский в отечественном издании диалогов Платона — «ложный призрак».

вом рассуждения раскрывал перед общественностью мыслительный процесс — тот диалог, который беззвучно происходит во мне между мной и мной самим; он устраивал *представление* на рыночной площади точно так же, как флейтисты выступали на пиру. Это чистой воды представление, чистой воды действие. И точно так же, как игрок на флейте следует определенным правилам, чтобы хорошо исполнить пьесу, Сократ обнаружил, что существует лишь одно правило, имеющее власть над мышлением, — правило «последовательного мышления» (как назвал его Кант в «Критике способности суждения»²¹) или, как оно стало называться позднее, аксиома непротиворечивости. Эта аксиома, которая для Сократа была как «логической» (не говори и не думай никакой бессмыслицы), так и «этической» (лучше быть несогласным со многими, чем, *будучи единым целым*, быть несогласным с самим собой, т.е. противоречить самому себе)²², стала у Аристотеля первым принципом мышления, но лишь мышления. И все же благодаря Канту, все моральное учение которого собственно на этом и основывается, она снова стала частью этики; потому что этика у Канта также опирается на мыслительный процесс: поступай так, чтобы ты мог пожелать, чтобы максима твоего поступка стала всеобщим законом, т.е. законом, которому ты сам бы подчинялся. Это снова то же самое всеобщее правило — не противоречь самому себе (имеется в виду не ты сам, а твоё мыслящее «Я»), определяющее и мышление, и действие.

Сократический метод имел для Канта значение и по другой причине. Сократ не был членом какой-либо секты, не основал школы. Он стал олицетворением философа, потому что вступал в беседу со всеми, приходящими на рыночную площадь — был незащищен, открыт для обсуждения любого вопроса или требования и жил в соответствии со сказанным. Школы и секты, выражаясь языком Канта, являются непросвещенными, потому что они зависят от учения их основателя. Уже начиная с Академии Платона они всегда находились в оппозиции к «общественному мнению», к обществу в целом, к «ним»; но это не означает, что они не опираются ни на какой авторитет. Образцом является здесь школа пифагорейцев, конфликты которой могли разрешаться апелляцией к авторитету основателя, к *autos ephe, ipse dixit*, «он так сказал». Иными словами: бездумному догматизму многих противостоит хотя и элитарный, но в равной степени бездумный догматизм немногих.

Если мы еще раз рассмотрим отношение философии к политике, то ясно, что искусство критического мышления всегда имеет политические последствия. В случае с Сократом последствия были трагическими. В отличие от догматического мышления, которое в действительности может распространять новое и «опасное» учение, но делать это за защитными стенами школы, заботящейся об *arcana*, тайном, эзотерическом учении, а также в отличие от спекулятивного мышления, редко кого беспокоящего, критическое мышление в принципе своем антиавторитарно. А что касается авторитетов, самое худшее — это то, что их нельзя ни поймать, ни ухватить. Обвинение Сократа на суде в том, что он якобы вводит в полисе новых богов, было ложным, выдуманным; Сократ ничему не учил, и уж тем более не учил он о новых богах. Однако другое обвинение, что он якобы портил мо-

²¹ Кант И. Критика способности суждения [В 158] // Кант И. Указ. соч. Т. 5. С. 135.

²² См.: Платон. Горгий [482 с] // Платон. Указ. соч. Т. 1. С. 522.

лодежь, было выдвинуто не без основания. Беда людей критического мышления в том, что «повсюду, куда ни упадет их взор, они сотрясают опоры известнейших истин» (Лессинг). Это, несомненно, случай Канта. Кант был «всеразрушающим», хотя он никогда не выходил на рыночную площадь и хотя «Критика чистого разума», представляющая собой одну из сложнейших, впрочем, безусловно, не самых непонятных книг в философии, вероятно, никогда не станет популярной у любимой Кантом «читающей публики». Дело, скорее, в том, что Кант, в отличие от почти всех других философов, испытывал по этому поводу горькое сожаление и никогда не оставлял надежды, что когда-нибудь станет возможным популяризировать его идеи и его «тропинка» для немногих когда-нибудь станет «столбовой дорогой» для всех²³. В свойственном ему апологетическом тоне, пишет он Мендельсону 16 августа 1783 года, двумя годами спустя после публикации «Критики чистого разума»: «...Результаты своих по меньшей мере двенадцатилетних размышлений я обработал в течение каких-нибудь четырех или пяти месяцев как бы на ходу... гораздо менее заботясь об изложении, которое облегчило бы читателю его усвоение... поскольку без всего этого и при более длительной отсрочке с целью придать сочинению популярность оно, вероятно, вообще не было создано, тогда как последняя ошибка со временем может быть устранена, если только существует само произведение, пусть еще в недостаточно обработанном виде»²⁴.

Критическое мышление, согласно Канту и Сократу, само представляет себя «на проверку свободному и открытому мышлению», и это означает, что чем больше людей примет в ней участие, тем лучше. Поэтому Кант в 1781 году, сразу после выхода в свет «Критики чистого разума», «набросал план ее популяризации». «Потому что... каждое философское сочинение», как он пишет в 1783 году, «должно быть изложено доступно, иначе под покровом мнимого глубокомыслия может таиться бессмыслица»²⁵. На что Кант рассчитывал в своей надежде на популяризацию — и это столь нетипично для философа, принадлежащего к племени с обычно сильными сектантскими тенденциями, — так это на постепенное увеличение круга испытующих. Эпоха Просвещения — это эпоха «публичного применения разума»; поэтому важнейшей политической свободой для Канта была не «*libertas philosophandi*», как это было для Спинозы, а свобода слова и печати.

Слово «свобода», как мы видим, имеет у Канта много значений; но политическая свобода определяется везде в его трудах совершенно недвусмысленно: «*во всех случаях публично пользоваться собственным разумом*»²⁶. «Под публичным же применением собственного разума, — продолжает он, — я понимаю такое, которое осуществляется кем-то как *ученым* перед всей читающей публикой». Есть ограничения, на которые указывают слова «как ученым»; ученый — это не то же самое, что и гражданин; он принадлежит к общности совсем другого рода, а именно к «сообществу граждан мира», и

²³ Кант И. Критика чистого разума [В 884] // Кант И. Указ. соч. Т. 3. 1994. С. 622.

²⁴ Кант — Мендельсону [16 августа 1883 г.]. Избранные письма // Там же. Т. 8. С. 513.

²⁵ Кант — Гарве [7 августа 1783 года]. Избранные письма // Там же. С. 507.

²⁶ Кант И. Ответ на вопрос: Что такое просвещение? // Там же. С. 31.

в этом качестве он обращается к публике. (Пример Канта совершенно ясен: офицер на службе не имеет права отказаться выполнять приказ. «Однако по справедливости ему как ученому нельзя запрещать делать замечания об ошибках в воинской службе и предлагать это своей публике для обсуждения»²⁷ — как ученому, т. е. как гражданину мира.)

Свобода слова и мысли, как мы ее понимаем, это право индивидуума на выражение себя и своего мнения, дающее возможность побудить других разделить его точку зрения. Это предполагает, что я способен совершенно самостоятельно формировать свое мнение и требую от правительства права на его пропаганду. Точка зрения Канта на этот вопрос совершенно другая. Он полагает, что сама мыслительная способность зависит от своего публичного применения. Без «проверки посредством свободного и публичного исследования» невозможно никакое мышление и никакое формирование мнения. «Разум создан не для того, чтобы существовать изолированно, но чтобы он был помещен в общество»²⁸.

Позиция Канта по этому вопросу поистине примечательна, потому что это позиция не политического человека, но философа или мыслителя. Мышление, и здесь Кант согласен с Платоном, — это немой диалог с самим собой (*das Reden mit sich selbst*); и то, что мышление является «уединенным делом» (как однажды заметил Гегель), — есть то небольшое, в чем сходятся во мнении все мыслители. Таким образом, то, что вы нуждаетесь или можете выносить общество других в момент глубокого погружения в мысли, далеко от истины; с другой стороны, пока вы не сможете каким-либо образом сообщить и представить на пробу другим, устно или письменно, то, что вы поняли во время пребывания наедине с самим собой, способность, осуществляющаяся в уединении, будет исчезать. Словами Ясперса: истина это то, что я могу сообщить. Истина в естественных науках зависит от эксперимента, который может быть повторен другими; она нуждается в общезначимости. Чем она должна обладать — так это тем, чего Кант требовал в «Критике способности суждения» от суждений вкуса — «всеобщей сообщаемостью»²⁹. «В самом деле, сообщать друг другу прежде всего то, что касается самого человека, — это естественная человеческая склонность»³⁰.

Перевод с английского А. Н. Саликова.

О переводчике

Саликов Алексей Николаевич — канд. филос. наук, старший научный сотрудник Института Канта Российского государственного университета имени Иммануила Канта, salikov123@mail.ru

About translator

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

²⁷ Кант И. Ответ на вопрос: Что такое просвещение? // Кант И. Указ. соч. Т. 8. С. 32.

²⁸ Kant I. Reflexionen zur Anthropologie. № 897 // Kants gesammelte Schriften. Bd. 18. S. 267.

²⁹ Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Указ. соч. Т. 5. С. 136.

³⁰ Кант И. О поговорке «Может это и верно в теории, но не годится для практики» // Там же. Т. 8. С. 195.

А. Н. Саликов

**РУССКИЕ
В «КАНТ-ШТУДИЕН»¹**

Представлена вводная часть исследовательского проекта, посвященного изучению публикаций отечественных мыслителей в «Кант-штудиен», ведущем периодическом журнале мирового кантоведения и главном печатном издании Кантовского общества. Идея этого проекта была сформулирована проф. В.Н. Брюшинкиным. Излагается краткая история указанного журнала.

This article is an introduction to the research project dedicated to the study of the publications of Russian thinkers in "Kant-Studien", the leading periodical of Kant studies and the main journal of the Kant Society. The idea of the project was formulated by V.N. Bryushinkin. The article offers a short history of the journal.

Ключевые слова: отечественное кантоведение, философия Канта, «Кант-штудиен», русская философия, неокантианство, русское неокантианство.

Key words: Kant studies in Russia, Kant's philosophy, "Kant-Studien", Russian philosophy, Neo-Kantianism, Russian Neo-Kantianism.

История рецепции философии Канта в России насчитывает более двух веков и на сегодняшний день довольно таки хорошо изучена. Известна и роль немецкой университетской мысли в формировании и развитии отечественного понимания философской системы Канта². В значительно меньшей степени исследован не совсем очевидный, но крайне важный для самоидентификации и самооценки отечественного кантоведения вопрос об обратном процессе, т.е. о влиянии российских мыслителей на немецкое кантоведение (в узком контексте) и роли отечественных авторов в германоязычном философском пространстве (в широком контексте)³.

¹ Работа выполнена при поддержке совместной программы Немецкой службы академических обменов (DAAD) и Министерства образования и науки РФ «Иммануил Кант».

² Среди последних по времени работ по этой тематике хотелось бы отметить «Философию Канта в России в конце XVIII – первой половине XIX веков» (2009) А.Н. Круглова и «Русское неокантианство: “Марбург” в России» (2007) Н.А. Дмитриевой.

³ Идея проекта исследования публикаций российских авторов по философии Канта в германоязычном пространстве была сформулирована проф. В.Н. Брюшинкиным пару лет назад. Данная публикация – первый шаг в осуществлении этого проекта.

Для ответа на этот вопрос как нельзя лучше подходит анализ публикаций в старейшем и авторитетнейшем печатном издании международного кантоведения — в философском периодическом журнале «Кант-штудиен» (Майнц, Германия)⁴, являющемся своего рода «старшим братом» российского «Кантовского сборника», итальянского «Studi kantiana» (Пиза, Италия), британского «Kantian Review» (Кардифф, Великобритания). За столетнюю историю журнала в нем было опубликовано несколько тысяч статей, сообщений и рецензий, поэтому, говоря языком социологов, выборка из этого объема публикаций более чем репрезентативна. Что может дать подобный анализ для понимания роли отечественных философов в развитии мирового кантоведения? Во-первых, наличие и количество публикаций в «Кант-штудиен» свидетельствует о степени вовлеченности в интернациональное кантовское движение. Во-вторых, публикации в «Кант-штудиен» отражают определенный исследовательский уровень авторов⁵, значимость и актуальность полученных ими результатов для кантоведов и кантианцев из других стран. Из всего этого складывается и картина состояния отечественного кантоведения и отечественной философской мысли в целом. Естественно, здесь необходимо учитывать и то обстоятельство, что, к примеру, советские авторы, по понятным причинам, долгое время при всем желании не могли публиковаться в «Кант-штудиен», то же самое относится и к периоду национал-социалистической диктатуры в Германии, когда старый «Кант-штудиен» практически перестал существовать, а созданный службой Розенберга «эрзац» с тем же названием публиковал работы ограниченного круга авторов, руководствуясь при этом далеко не научными соображениями. Дополнительный фактор, негативно сказывающийся на количестве публикаций, — языковой барьер, с которым в той или иной степени сталкиваются все философы, чьим родным языком не является немецкий, английский или французский. Тем не менее языковой барьер никогда не мешал публикации наиболее значимых и выдающихся работ, хотя бы и в переводе. Анализ более чем вековой истории «Кант-штудиен» и публикаций в нем отечественных мыслителей интересен еще и тем, что позволяет обозначить некоторые вехи развития отечественного кантоведения начиная с конца XIX столетия и заканчивая началом XXI века. Всего за период с 1896 по 2010 год в «Кант-штудиен» было опубликовано около ста работ российских авторов или же о них. Не все эти работы равноценны: среди них есть теоретические статьи, обзоры отечественной философской литературы, рецензии на книги, библиографии, отчеты о конференциях. Не всех авторов можно в полной мере считать «русскими», если иногда это и можно сделать, то с большими оговорками. Так, к примеру, можно ли отнести к отечественным философам поляка Лютославски, литовского еврея Соловейчика, балтийского немца Николая Гартмана, грузина Шалву Нуцубидзе, украинца Ивана Мирчука? В действительности же оказывается, что Лютославски или Гартман имеют куда большее отношение к отечественной философии, чем, скажем, потомок старинного дворянского рода Александр Кудашев⁶, которого к «русским» авторам мы при всем

⁴ Название журнала "Kant-Studien" переводится на русский язык как «Кантовские исследования».

⁵ Все работы, поступающие в «Кант-Штудиен», проходят через жесткое сито отбора, который осуществляет большая группа независимых экспертов.

⁶ Александр Кудашев Alexander Kudasheff — немецкий журналист, философ. Родился в 1951 году в Буэнос-Айресе (Аргентина). Отец — русский, мать — немка. Изучал философию, политику, историю в Мюнхене, Гамбурге и Кёльне.

желании причислить никак не можем. Поэтому сам по себе фактор этнической принадлежности не играет в нашем исследовании решающей роли, куда важнее для нас принадлежность или сопричастность к отечественному языку и культуре, к отечественной философской традиции. Каждый из принятых во внимание авторов имеет свою, подчас очень непростую, судьбу, однако во всех случаях прослеживается, в большей или меньшей степени, очевидная связь с Россией. Но прежде чем приступить к собственно анализу публикаций, небезынтересным было бы для отечественного читателя проследить историю самого «культурного» для кантианцев всего мира журнала.

Официальной датой рождения «Кант-штудиен» считается 15 апреля 1896 года, когда в свет вышла первая часть (Heft) первого номера (Band), хотя журнал в полном объеме читатели смогли увидеть лишь спустя год, весной 1897 года. Появление журнала не было случайным, оно стало закономерным итогом почти столетнего развития кантоведения после смерти Канта. Еще в первой трети XIX века отдельные философы указывали как на необходимость обращения к Канту для преодоления философских проблем настоящего [2], так и на возможную роль критицизма в решении философских задач будущего [5]. Начиная с середины XIX века в Германии набирает силу так называемое «кантовское движение», исходной точкой которого следует считать, пожалуй, 1860 год, когда Куно Фишер опубликовал свою книгу «Жизнь Канта и основы его учения» [4] и посвятил Канту два тома в своей «Истории новейшей философии» [3]. Когда же спустя пять лет вышла книга Отто Либмана «Кант и эпигоны» [8], лозунг «Назад, к Канту!»⁷, завершающий каждую ее главу, стал центральной идеей набирающего силу кантовского движения. Слово «движение» может произвести обманчивое впечатление, как будто бы существовала одна цельная школа мысли, все члены которой были едины во взгляде на кантовскую философию. В действительности же существовало порядка пяти-шести «школ», каждая из которых боролась со всеми остальными. Два наиболее крупных течения оформились со временем в Марбургскую (Коген, Наторп, Форлендер), с преобладающим в ней интересом к логике, и Баденскую, или Юго-Западную (Виндельбанд, Риккерт, Кон), с ее практически-ценностной ориентацией, школы неокантианства. Но и внутри самих школ существовали значительные расхождения в понимании Канта и значимости его философии. В кантовском движении ощущается явный недостаток целостности и единства, внутри него пылает ожесточенная «война всех против всех», как во введении [14, S. II] к своему комментарию к «Критике чистого разума» охарактеризовал ожесточенные бои «без правил» в философской среде XIX века Ханс Файхингер, будущий основатель «Кант-штудиен». Таким образом, к концу XIX столетия созрела насущная необходимость в печатном издании, которое бы стало форумом, где могли бы вестись цивилизованные дискуссии, обмен информацией, как в своего рода клубе, объединяющим любителей Канта и преследующим, несмотря на многообразие точек зрения, единую для всех цель — исследование философии Канта. Именно таким изданием и задумывал «Кант-штудиен» его создатель, Ханс Файхингер. Помимо Файхингера в работе над изданием журнала приняли участие

⁷ [Es] muss auf Kant zurückgegangen werden (букв. «Необходимо вернуться к Канту») [7].

крупные ученые из Германии и других стран: Эрих Аддикес, Вильгельм Дильтей, Бенно Эрдман, Алоиз Риль и Вильгельм Виндельбанд и др. «Кант-штудиен» с момента своего основания имел международный характер: в его редколлегию входили Эмиль Бутру (Париж), Карло Кантони (Милан), Эдвард Кейрд (Глазго), Джеймс Эдвин Крейгтон (Корнелл), Норманн Кемп Смит (Оксфорд). Язык публикуемых в «Кант-штудиен» материалов был, как правило, немецким, но допускались и работы на французском и английском языках.

В своем вступительном слове к первому номеру «Кант-штудиен» [15, S. 1–8] Файхингер определяет цели и задачи нового журнала. Одной из главных задач «Кант-штудиен» его создатель видел развитие историко-философских исследований наследия Канта. Файхингер указывает и те области, которым, по его мнению, кантоведы должны уделить особое внимание. Это прежде всего прояснение различия между синтетическими и аналитическими суждениями, построение таблицы категорий, развитие аналогичного опыта. В то же время журнал не должен ограничиваться проблемами метафизики и теории познания, в его задачу входит освещение всего связанного с философией Канта спектра проблематики. Другое, не менее важное, предназначение «Кант-штудиен» его создатель видел в освобождении систематической интерпретации Канта от ложных точек зрения. По мнению Файхингера, Кант является своего рода «ключом» к современной философии, потому что вся современная философия выросла из философии Канта или оппозиции к ней. Таким образом, полагал он, мы должны очистить кантовскую философию, если хотим в полной мере понять современную мысль. «Ареной» для ученых дискуссий, целью которых стало бы углубление понимания кантовской философии, должен был стать «Кант-штудиен», что в действительности впоследствии и произошло. Существенное значение придавал Файхингер и выполнению обязательств по отношению к почитателям Канта, живущим за пределами Германии, особенно учитывая то, что эта часть кантоведов активно занимается изучением системы критицизма. Поэтому в штаб «Кант-штудиен» входили американец Крейгтон, англичанин Кейрд, француз Бутру и итальянец Кантони. По замыслу Файхингера, журнал должен стремиться стать образцом научной честности и добросовестности и постараться избежать, с одной стороны, апологетики Канта, с другой стороны, не впасть в полемику ради полемики, что было характерно для многих дискуссий XIX века. Несмотря на то, что основное внимание «Кант-штудиен» должно было фокусироваться на философии Канта, тем не менее, по замыслу Файхингера, на страницах журнала должно находиться место и для публикаций по самым разным темам, включая естественные науки, теологию и юриспруденцию [15, S. 1–8].

Первый номер «Кант-штудиен» вышел в издательстве Леопольда Фосса⁸ и имел объем около 500 страниц. Уже первые выпуски журнала получили самый благоприятный отзыв как в самой Германии, так и за ее пределами, о чем с гордостью пишет Файхингер в №4 (1900 г.) [13, S. 467–468]. В период с 1896 по 1913 год (с №1 по 18) редакции журнала удавалось выдерживать кантовскую тематику, и предметом практически всех материалов

⁸ Verlag von Leopold Voss (Leipzig und Hamburg).

журнала в той или иной мере был Кант и его философия. Естественно, это не относится к рубрике, в которой размещались обзоры на книжные новинки из самых разных областей философии. Однако уже в №19 из пятнадцати статей лишь три были посвящены непосредственно Канту и его философии. Похожая картина наблюдалась и в последующие годы. А вот в №24 (1920 г.) о Канте вообще не было ни одной статьи. Таким образом, отчетливо намечается тенденция превращения «Кант-штудиен» из журнала, посвященного исключительно Канту, в издание более широкой, общепублицистической направленности, в котором Кант и его философия являются центральной, но не единственной темой.

Несмотря на то что «Кант-штудиен» нашел множество читателей как в самой Германии, так и за ее пределами, количество постоянных подписчиков оставалось недостаточным, чтобы покрыть все расходы, связанные с изданием журнала. Сгладить непростую финансовую ситуацию не могли и пожертвования, которые состоятельные друзья «Кант-штудиен» вносили в кассу редакции. Лишь благодаря профессору Вальтеру Зимону (Walter Simon), государственному советнику из Кёнигсберга, «Кант-штудиен» удалось выйти из затруднительного положения и выпустить первые три номера. Дефицит бюджета, по расчетам Файхингера, составлял порядка 500–600 марок в год⁹. Так не могло долго продолжаться, и 12 февраля 1904 года Файхингер основывает Кантовское общество — по аналогии с другими уже существующими в Германии обществами, образованными для поддержания выпуска того или иного журнала [12, S. 344–350]. Помимо издания «Кант-штудиен» в задачу Кантовского общества входило проведение общих собраний его членов, развитие философской жизни в местных отделениях, объявление и присуждение премий, а также участие в издании собрания сочинений Канта в Берлинской академии наук [6, S. 385–390]. Кроме того, по замыслу Файхингера Кантовское общество должно было заниматься привлечением в «Кант-штудиен» лучших авторов и следить за качеством публикуемых в журнале материалов, учреждением премий за исследования по философии Канта, поддержкой молодых ученых и научных публикаций по Канту (особенно диссертаций), награждением почетными премиями заслуженных кантоведов [12, S. 344–350]. Новообразованное общество в момент своего основания насчитывало свыше 40 постоянных и около 30 временных членов. Помимо Файхингера одними из первых в него вошли Дильтей, Риль, Зиммель, братья Макс и Альфред Веберы, уже упомянутый профессор из Кёнигсберга Вальтер Зимон¹⁰, Отто Либман, Бруно Баух, будущий соиздатель «Кант-штудиен», Фриц Медикус, активный автор последующих лет. Среди тех, кто желал содействовать дальнейшему изданию «Кант-штудиен», были люди и не имеющие к науке непосредственного отношения: адвокат Леви (Амстердам), фабрикант Вайзе (Халле), книготорговец Шерль (Берлин), фройляйн Грабе (Фрайбург) [12, S. 344–350] и др. Таким образом, в Кантовское общество входили не только философы-профессионалы, но и представители самых различных профессий. Всех их объединял интерес к философии Канта.

⁹ Интересно, что в первый же год удалось собрать общую сумму 9 185 марок, что было примерно в двадцать раз больше требуемой на издание журнала суммы.

¹⁰ Зимон пожертвовал на развитие «Кант-штудиен» 1000 марок, что было довольно крупной суммой по тем временам.

С момента основания журнала «Кант-штудиен» содержал следующие рубрики: научные статьи (Abhandlungen), рецензии (Recensionen), сообщения (Mitteilungen), объявления о публикации¹¹ (Selbstanzeigen), обзор журналов (Zeitschriftenschau), разное (Varia), указатель (Register) с перечнем упомянутых в журнале имен, понятий, текстов Канта. Структура «Кант-штудиен» за последние сто с лишним лет не претерпела существенных изменений, хотя новые рубрики в нем появились. С №3 (1899 г.) появляется рубрика «Библиографии», в которой дается перечень работ, посвященных Канту за определенные годы. С №10 (1905 г.) в «Кант-штудиен» публикуется годовой отчет (Jahresbericht) о деятельности Кантовского общества, ограничивающийся, как правило, финансовыми и техническими вопросами. Весьма примечательны сообщения о жизни Кантовского общества в первые десять – пятнадцать лет его существования, по которым видно, как оно росло и развивалось. Вскоре после образования Кантовского общества сформировались локальные группы, которые объединяли интересующихся философией Канта в определенной местности. По годовым отчетам журнала можно проследить, как росло количество этих групп и число их участников. В годовом отчете №34 за 1929 год упоминаются 34 подобные локальные группы, насчитывающие около 4500 членов, к 1933 году их число возросло до 5000, таким образом, Кантовское общество было на тот момент самым большим философским обществом в мире. Группы преимущественно образованы были в немецкоязычных странах, однако некоторые отделения Общества существовали и за их пределами, например в Бостоне (США). Отчеты, которые ежегодно публиковал «Кант-штудиен», дают наглядное представление о деятельности каждой из групп. Многие отделения Кантовского общества приглашали к себе с докладами известных философов того времени, среди них были и российские мыслители: Федор Степун, Николай Лосский и др. Некоторые локальные группы Общества смогли пережить трудные годы национал-социалистической диктатуры и первых послевоенных лет, например группы Миндена и Эрлангера¹². Таким образом, область влияния «Кант-штудиен» и Кантовского общества была весьма широкой. Также следует упомянуть издаваемый с 1906 года «Дополнительный выпуск» (Ergänzungsheft) к «Кант-штудиен», где, как правило, публиковались тексты диссертаций, посвященных Канту. Среди них были и диссертации отечественных философов Сергея Гессена и Генриха Ланца. С 1930 года появляется новое приложение к «Кант-штудиен» – «Философские доклады» (Philosophische Vorträge), там печатались наиболее значимые сообщения. Задача этой серии – дать читателям «Кант-штудиен»

¹¹ В этой рубрике авторы информировали философскую общественность о своих недавно изданных монографиях, сопровождая публикуемое объявление кратким изложением содержания опубликованной работы.

¹² На сегодняшний день региональные отделения небольших городов существуют практически лишь на бумаге, имея в своем составе лишь по несколько активных членов. Во вновь созданном в 1954 году Кантовском обществе решено было отказаться от практики региональных отделений. Однако в последние годы, по свидетельству редактора Кант-Штудиен Маргит Руффинг, возобновилась утраченная было практика образования региональных отделений, но теперь с условием, чтобы в их состав входило не менее 25 активных членов. Так, относительно недавно было открыто региональное отделение Кантовского общества г. Киля с его 26 активными участниками.

представление о современной философии во всех ее течениях и оттенках. С 1925 года выходит еще одно приложение к «Кант-штудиен» — «Философский ежемесячник» (*Philosophische Monatsheft*), цель которого — информировать читателя о событиях в культурной жизни Германии и за ее пределами.

Первоначально Файхингер был единственным издателем «Кант-штудиен». Однако в одиночку справиться с выпуском журнала ему было трудно, в 1903 году ему помогали Макс Шелер, а также неокантианец Бруно Баух, который сначала взял на себя обзор книжных новинок, а с 1904 года полностью заменил Шелера. На смену Бруно Бауху в 1918 году (с №22) пришли ученик Дильтея Макс Фришайзен-Кёлер (Халле) и представитель философии ценностей Артур Либерт (Берлин). Последний стал вести вместо Файхингера раздел сообщений о событиях в Кантовском обществе. В 1923 году (№28) Файхингер прекращает работу в качестве ответственного редактора, Фришайзен-Келер и Либерт становятся соредакторами. Но уже на следующий год Фришайзен-Келера сменил Пауль Менцер. С 1923 по 1933 год журнал издается Артуром Либертом и Паулем Менцером. После прихода к власти нацистов в 1933 году Либерт, еврей по происхождению, вынужден был эмигрировать сначала в Белград, где он непродолжительное время издавал собственный философский журнал «Философия» (*Filosofia*), а затем и вовсе за океан — в Бостон. С 1934 года (№39) начинается темная часть истории «Кант-Штудиен»¹³. В конце 1934 года Кантовское общество оказывается между мельничными жерновами службы Розенберга, министерством по науке, министерством пропаганды и службой иностранных дел. Хотя Кантовское общество ни финансово, ни политически до 1933 года не зависело от правительственных структур Германии, с этого момента оно вынуждено было согласовывать все свои важнейшие шаги с различными учреждениями нацистского правительства. К счастью, этого всего не увидел основатель «Кант-штудиен» и Кантовского общества Ханс Файхингер, который умер в 1933 году. В 1934 году Пауль Менцер продолжает издавать «Кант-штудиен», теперь уже совместно с навязанными ему «сверху» Эдуардом Шпрангером и министерским советником Мартином Лёпельманом, причем последний был членом Национал-социалистической партии с 1928 года [7]. Изменения в руководстве журналом не замедлили сказаться и на его содержании. Уже №39 за 1934 год существенно отличался от содержания предыдущих выпусков «Кант-штудиен». Если в №38 за 1933 год публикуется работа по феноменологии Эдмунда Гуссерля (который, как известно, был по происхождению евреем) с его же предисловием, статья Плесснера (немецкий еврей), посвященная Николаю Гартману, обзор недавно вышедшей «Еврейской энциклопедии» Альберта Левковица (немецкий еврей) и рецензия Йозефа Хеллера на книгу Якоба Клацкина (российский еврей, эмигрировавший после революции в Европу) «Еврейский философско-терминологический лексикон», то начиная с 1934 года лица определенного этнического происхождения перестают публиковаться в «Кант-штудиен». Даже Менцер, являвшийся с 1925 года соиздателем журнала, а после войны одним из инициаторов его воссоздания, в какой-то степени поддается охватившему Германию нацистскому мракобесию и публикует в №39 за 1934 год статью под названием «Немецкая философия

¹³ Период с 1933 по 1954 год вычеркнут из официальной истории современными издателями Кант-Штудиен.

как выражение немецкой души» [10], в которой он призывает немецких философов принимать активное участие в преобразении немецкой нации и поиске немецкого решения мировых проблем. Все же статья Менцера не убедила партийных бонз Третьего рейха в его достаточной лояльности к новой власти, и с июля 1935 года временное руководство журналом было поручено более «благонадежному» Хансу Хайзе из Кенигсберга. Вышедший под его редакцией №40 за 1935 год еще более примечателен, чем предыдущий. Открывается номер большим посвящением на смерть Элизабет-Ферстер Ницше, сестры философа Фридриха Ницше, весьма одиозной личности, во многом благодаря которой в массовом сознании надолго укоренился стереотип о Ницше как идеологе национал-социализма. В эти злоециные годы не только «Кант-штудиен» переживает трудный период, но и само Кантовское общество испытывает значительный отток своих членов. Многие не согласны с навязанной нацистами политикой нового руководства Кантовского общества и прекращают свое членство в нем. В 1936 году выходит №41 «Кант-штудиен», после которого издание журнала прекращается. С конца апреля 1938 года официально перестает существовать и старое файхингеровское Кантовское общество. В качестве замены, с подачи нацистских властей, было основано Новое кантовское общество, которое должно было неукоснительно придерживаться линии Национал-социалистической партии. В 1941–1942 годах нацистские власти попытались создать и «Новый "Кант-штудиен"», который должен был отныне «нести свет немецкого гения и величие немецкого духа» (потому что он «жизнеспособнее и плодотворнее любого другого духа» [9, S. 2]) другим культурным нациям Европы (и некоторым за ее пределами)¹⁴. В 1942 году издателем журнала стал уже упоминавшийся кенигсбергский профессор Ханс Хайзе, ставленник службы Розенберга. Следующий выпуск журнала (№44) также был издан под его руководством, но практически весь тираж, за исключением одного экземпляра, был уничтожен при бомбардировке. Последний номер «Новый "Кант-штудиен"» вышел в 1944 году, после чего прекратило существование и Новое кантовское общество и сам «обновленный» журнал.

Издание «Кант-штудиен» возобновилось лишь в 1954 году, когда благодаря инициативе Пауля Менцера (Халле) и Готфрида Мартина (Бонн) в свет вышел очередной номер журнала. Помимо Менцера и Мартина в работе над возобновленным «Кант-штудиен» приняли участие такие известные ученые, как Макс Хоркхаймер (Франкфурт-на-Майне), Хельмут Плеснер (Гёттинген), Льюис Бекк (Рочестер), Херберт Патон (Оксфорд) и Поль Рикер (Страсбург). С 1954 по 1967 год журнал издается в Кельне. С 1968 по 1971 год издательская группа «Кант-штудиен» располагается в Бонне, а с 1972 года редакция журнала переезжает в Майнц, где и находится по настоящий момент.

С 1960 по 1968 год единственным издателем «Кант-штудиен» являлся Готфрид Мартин, который в 1969 году вместе с Герхардом Функе был инициатором создания нового Кантовского общества (Kant-Gesellschaft e.V. Bonn), которое стало преемником Кантовского общества, основанного Файхингером (Kant-Gesellschaft e.V. Halle), и продолжил начатую его предшественником работу. После воссоздания Кантовского общества было возоб-

¹⁴ Имеются в виду, естественно, союзники Германии. Вероятно, поэтому в этот период в Кант-Штудиен появляется множество публикаций венгерских, румынских, финских, итальянских, а также японских авторов. При этом редкие из этих работ действительно касались каким-то образом Канта и его философии.

новлено издание серии «Дополнительного выпуска» к «Кант-штудиен», прервавшееся в 1930 году. К 2010 году в этой серии опубликована 161 монография, значительная часть которых посвящена философии Канта. В 1968 году Мартин передал руководство журналом Герхарду Функе и Йохиму Копперу (оба Майнц), которые совместно издавали журнал до 1983 года. В 1984 году на смену Копперу пришел Рудольф Мальтер, возглавлявший журнал вместе с Функе до 1996 года. С 1996 года Функе издает журнал вместе с Томасом Зеебомом и Манфредом Баумом. С 1999 года в работе над изданием «Кант-штудиен» участвует Бернд Дерфлингер, нынешний первый председатель Кантовского общества, который с 1990 года де-факто был руководителем Кантовского исследовательского центра (Kant-Forschungsstelle) при философском факультете университета г. Майнц, созданного в том же году по инициативе Герхарда Функе на базе редакции «Кант-штудиен». Основными задачами исследовательского центра помимо издания «Кант-штудиен» и различных приложений к нему является исследование критической философии Канта во всей ее широте, изучение ее исторического контекста, рецепции и значения для философских дебатов современности¹⁵. С 2008 года в группе издателей журнала Герхарда Функе заменил Хайнер Клемме — руководитель Кантовского исследовательского центра (Майнц).

В настоящее время каждый годовой номер (Band) «Кант-штудиен» состоит из четырех выпусков (Heft). Общий годовой объем журнала сохраняется на уровне 500–550 страниц и содержит около 20–25 статей: издание вернулось к традиции раннего «Кант-штудиен», теперь подавляющая часть статей посвящена Канту и его философии. Кроме работ на немецком в журнале публикуются работы на английском и французском языках. Значительное место в «Кант-штудиен» занимает обзор важнейших философских книжных новинок, прежде всего имеющих отношение к Канту. Раз в год «Кант-штудиен» публикует обширную библиографию новейших работ по Канту, составлением которой с 1995 года занимается Маргит Руффинг. Наступившая в начале 90-х годов эра всеобщей компьютеризации не могла не затронуть и «Кант-штудиен»: теперь журнал доступен также и в электронном виде, авторы могут пересылать свои материалы по электронной почте. Все это значительно облегчает и ускоряет взаимодействие издателей журнала, авторов, сотрудничающих с ним, и читателей. «Кант-штудиен» традиционно продолжает оставаться интернациональным журналом. В издательский штаб журнала помимо ученых из Германии входят Х.Е. Элиссон (Сакраменто, США), Г. Берд (Манчестер, Великобритания), М. Каими (Буэнос-Айрес), Ж. Феррари (Дижон, Франция), Г. Ла Рокка (Генуя, Италия), А. Вуд (Стэнфорд, США) и другие зарубежные философы. Таким образом, современный «Кант-штудиен», как это и задумывал его основатель Ханс Файхингер, представляет собой большой интернациональный философский форум, место оживленных философских дискуссий, главная цель которых — изучение работ Канта.

Список литературы

1. *Adair-Totef Ch.* Hans Vaihingers's Kant-Studien // Kant-Studien. 1996. №87. S. 390–395.
2. *Beneke F. E.* Kant und die philosophischen Aufgaben unserer Zeit. Berlin, 1832.

¹⁵ См. на сайте www.kant.uni-mainz.de

3. *Fischer K.* Geschichte der neueren Philosophie. Mannheim, 1860.
4. *Idem.* Kant's Leben und Die Grundlagen seiner Lehre. Heidelberg, 1860.
5. *Fries J.F.* Die Geschichte der Philosophie. Halle, 1837, 1840.
6. *Funke G.* Kant-Studien 1896–1996 // Kant-Studien. 1996. №87. S. 385–390.
7. *Leaman G., Simon G.* Die Kant-Studien im Dritten Reich // Ibid. 1994. №85. S. 443–469.
8. *Liebmann O.* Kant und die Epigonen. Stuttgart, 1865.
9. *Lutz G.* Zur Neuen Folge // Kant-Studien. 1942/43. №42. S. 1–2.
10. *Menzer P.* Deutsche Philosophie als Ausdruck deutscher Seele // Ibid. 1934. №39. S. 271–285.
11. *Rintelen F.-J. von.* Kant-Studien und Kant-Gesellschaft // Ibid. 1960/61. №52. S. 258–270.
12. *Vaihinger, Hans.* An die Freunde der Kantischen Philosophie // Ibid. 1904. №9. S. 344–350.
13. *Idem.* Eine französische Kontroverse über Kants Ansicht vom Kriege // Ibid. 1900. №4. S. 467–468.
14. *Idem.* Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft (1881–1892). Stuttgart, 1922. Bd. 1. (Zweite Auflage reprinted Aalen Scientia Verlag, 1970).
15. *Idem.* Zur Einführung // Kant-Studien. 1897. №1. S. 1–8.

Об авторе

Саликов Алексей Николаевич — канд. филос. наук, ст. науч. сотр. Института Канта при РГУ им. Иммануила Канта, salikov123@mail.ru

About author

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

П. В. Рябов
РОССИЙСКОЕ
КАНТИАНСТВО
И НЕОКАНТИАНСТВО
НАЧАЛА XX ВЕКА
В НЕОПУБЛИКОВАННЫХ МЕМУА-
РАХ А. А. БОРОВОГО

Неопубликованные мемуары мыслителя-анархиста Алексея Борового (1875–1935) содержат важную информацию о русском кантианстве и неокантианстве. На основе архивных материалов описываются философские кружки, дискуссии и философские биографии.

The unpublished memoirs of the anarchist writer Alexei Borovoi (1875–1935) contain crucial information on Russian Kantianism and Neo-Kantianism. The article describes philosophical societies, discussions and philosophical biographies on the basis of archive records.

Ключевые слова: мемуары, анархизм, марксизм, русское кантианство и неокантианство, философская биография.

Key words: memoires, anarchism, Marxism, Russian Kantianism and Neo-Kantianism, philosophical biography.

Кантианство и неокантианство в России первой четверти XX века — широкое, многообразное, влиятельное, но до сих пор не вполне исследованное философское направление [1]. Оно далеко вышло за университетские рамки, привело к философскому паломничеству русских в Гейдельберг и Марбург, повлияло на религиозную и общественную мысль, затронув и тех мыслителей, ученых и художников, кто не стал в полном смысле слова (нео)кантианцем.

Одним из них был Алексей Алексеевич Боровой (1875–1935) — юрист, экономист, историк, социолог, философ, крупнейший теоретик российского анархизма, великолепный оратор и музыкант. Боровой был близко знаком со многими ключевыми фигурами российской философской и культурной жизни¹. Среди его знакомых многие имели отношение к неокантианству: композитор А.Н. Скрябин, поэт Андрей Белый (Б.Н. Бугаев), юристы и философы права П.И. Новгородцев, В.А. Савальский, Б.П. Вышеславцев, Д.В. Викторов, Б.А. Кистяковский. Боровой, переживший период бурного увлечения марк-

¹ Из последних работ об Алексее Боровом [4; 6–12].

сизмом в 1896–1902 годах, также был вовлечен в движение «от Маркса к Канту» на грани веков; будучи студентом, а затем приват-доцентом юридического факультета, он наблюдал триумфальное шествие неокантианства в Московском университете 1890–1910-х годов; участвовал в кружках философов, обсуждавших неокантианские идеи; наконец, побывав в 1905 году в Германии в научной командировке, был свидетелем массового приезда в нее российских ученых и философов, жаждавших приобщиться к новой философии. Ценным свидетельством этих (и не только этих) процессов стали монументальные (почти 1900 страниц рукописного текста) воспоминания Борового «Моя жизнь», до сих пор не опубликованные и хранящиеся в Российском государственном архиве литературы и искусства (РГАЛИ)².

Неокантианцем А. А. Боровой никогда не был, он развивался как мыслитель от марксизма к анархизму и к философии жизни. Неокантианский круг проблем (слишком акцентированный на гносеологию для этого философа-антропоцентриста) и стиль философствования (казавшийся ему чересчур сциентистским) в целом были ему чужды. Тем не менее Боровой испытал влияние некоторых гносеологических и историософских идей неокантианства и общался со многими российскими неокантианцами, участвовал в дружеских дискуссиях с ними. Анархист был, скорее, компетентным и заинтересованным свидетелем становления неокантианства в России, отстраненным, но осведомленным наблюдателем, нежели активным участником этого процесса.

Видя в философских построениях Канта и немецких неокантианцев (в оптике сразу и Ницше, упрекавшего кантианство в безжизненном морализме и рассудочности, и Бакунина, считавшего немецкую цивилизацию утонченным «научным» прикрытием для насилия над человеческой личностью) проявление недолюбиваемой им «немецкой души», Боровой считал, что в неокантианстве «рационально» обосновываются «внутренний жандарм» и палочная дисциплина. Размышляя о присущей немцам, по его убеждению, «машинальности» (то есть внутренней несвободе и регламентации), анархист вновь вспоминает кантианство: «Но... в немце как в типе человека, даже не зараженном кантианством, не задумывавшемся над антиномиями «разума», чувствовался разрыв между добросовестнейшей, глубочайшей дискурсией, которую ничто не могло остановить... и таинственным природным "жандармом в груди", умевшим своевременно обкарнать дерзание... он [немец] нес всегда "нравственный закон" внутри себя...» [5, д. 167, с. 149–150]. Неудивительно, что Алексей Боровой, ставший в 1914 году «оборонцем», в хоре антинемецких голосов русских философов особо выделил выступление В. Ф. Эрна, прямо выводящего злодеяния кайзеровского милитаризма из философии И. Канта [5, д. 171, с. 107–109].

При всем критическом отношении Борового к неокантианству, он испытал его влияние во время мировоззренческого кризиса 1902–1903 годов, когда отошел от марксистского «объективизма», «религии прогресса», и «экономического детерминизма», углубленно начал анализировать гносеологическую проблематику, используя многие мыслительные ходы и понятия «критической философии» и активно обсуждая соответствующие вопросы со своими товарищами – философами и юристами, почти

² Подробно о мемуарах Борового см.: [6, с. 126–136]. Отдельные главы и отрывки из них см.: [1, с. 7–85; 2, с. 137–152].

сплошь увлеченными неокантианством. Говоря о своем разочаровании в марксизме в 1901–1903 годах, он отмечает, что на этот процесс отчасти повлиял «дрейф» в сторону Канта многих ведущих российских и зарубежных марксистов: П. Б. Струве, Э. Бернштейна и др. [5, д. 167, с. 19–21]. Да и первое знакомство с философскими работами в 1894–1898 годах – в период учебы на юридическом факультете Московского университета, Боровой начинал с учебных курсов, написанных кантианцами – крупнейшими исследователями истории философии: «На студенческой скамье я начал читать и кое-что штудировать из учебников и монографий – Ибервег-Гейнце, Виндельбанда, Гёффдинга, Паульсена, Куно Фишера» [5, д. 170, с. 7].

Пытаясь в воспоминаниях (написанных в 1928–1935 годах в ссылке) осмыслить истоки своей эволюции от марксизма к бергсонизму, Алексей Алексеевич констатировал: «В перечне философско-литературных "влиятельных" должен иметь место, наконец, и начинавший тогда "гремять" Риккерт. Университетские товарищи поголовно становились тогда риккерт-кантианцами, не замечая тупика, в который учитель вел своих учеников. Скепсис Риккерта по адресу "идиографических" наук, питаемый логической передержкой, не проанализированный, как следует, и соблазнительный "новизной", тоже пробил какую-то брешь в моем марксизме. Слишком легко поверив Риккерту, я стал сомневаться в возможности объективных истин в исследовании исторических процессов. Мое "риккерт-кантианство" отразилось в одной из моих ранних книжек – "Революционное миросозерцание", где я, вопреки логике, соединял скептический идеализм с проповедью революционной практики» [5, д. 167, с. 24].

Обратимся к свидетельствам Алексея Борового о путях проникновения «критической философии» в русскую мысль. Говоря о своем рано умершем друге по университету, юристе П. С. Климентове, Боровой так описывает их общение в 1900–1901 годах: «Раза два в неделю после напряженной дневной работы мы вдвоем предпринимали долгие прогулки, неизменно кончавшиеся любимейшим рестораном московской интеллигенции – "Прагой" (на Арбатской площади). <...> Сидели до самого закрытия ресторана и говорили неизменно на высокие темы. Простое, будничное как-то не могло иметь места в общении с Петром. Мы... спорили... о "неокантианстве" А. Ланге и т. д. Брезжило утро, мы шли пешком по бульварам на Петровку, засиживались подолгу на скамьях, наслаждаясь утренней свежестью и вслух мечтая о будущей деятельности, о планах будущих работ. Никогда до этой дружбы я не жил в атмосфере таких высоких умственных интересов» [5, д. 165, с. 96]. Молодые московские неокантианцы собирались на вечерах у П. С. Климентова в эти годы: «На вечеринках у Петра бывали: магистранты по кафедре философии права В. А. Савальский и Б. П. Вышеславцев, будущие профессора Варшавского и Московского университетов, пом[ощник] присяжного поверенного К. К. Нотгарт, В. М. Фриче, П. С. Коган, популярнейший московский журналист Владимир Евграфович Ермилов, Иван Алексеевич Белоусов, В. А. Гиляровский и др. За ужинами затевались дискуссии. Темы – диалектический материализм, бернштейнианство, неокантианство, символизм, "художественники" и проч.» [5, д. 165, с. 98].

Многих участников этих вечеров Боровой вновь встретил в начале 1905 года во время командировки в Германию. О Гейдельберге анархист вспоминает: «Я повидался с Богданом Александровичем Кистяковским, приготовившим в семинарии Еллинека небольшое, но изящное методологическое

исследование... сделавшее ему имя и в Германии; погулял по городу с моим приятелем — Василием Александровичем Савальским, слушавшим Куно Фишера; навестил Викторова — молодого, очень способного "философа", ученика Грота, позже написавшего работу по "эмпириокритицизму", но рано оборвавшего свою жизнь самоубийством...» [5, д. 167, с. 101]. В Берлине Боровой встретил многих русских философов и ученых [5, д. 167, с. 139].

Вновь неокантианцев встретил Боровой уже в Москве — на религиозно-философских собраниях в доме меценатки М. К. Морозовой, чьим учителем философии был его знакомый Б. П. Вышеславцев [5, д. 168, с. 109]: «"Религиозно-философские" собрания на моей памяти посещали: Е. Н. Трубецкой, Л. М. Лопатин, Андрей Белый, Г. Г. Шпет, А. И. Бачинский, Б. А. Фохт, А. К. Топорков, Викторов (философ), И. А. Ильин, Б. П. Вышеславцев, В. М. Хвостов. ...Один вечер страстно спорили о Марбургской школе» [5, д. 168, с. 110].

Ближайшим товарищем анархиста из числа неокантианцев был В. А. Савальский. А. А. Боровой в своих мемуарах дает яркий портрет Савальского, лаконично соединив описание и анализ: «Василий Александрович Савальский, безвременно умерший в звании профессора философии права Варшавского университета, как характер был на редкость оригинальным человеком. <...>

Савальский был "божьей милостью" философом, отнюдь не в академическом смысле. Он прошел традиционную школу и был оставлен при университете проф. Новгородцевым за сочинение о Спинозе. Потом он стал угарным кантианцем — о Канте мог говорить с утра до ночи. Мы с Климентовым жестоко дискутировали с ним во имя "экономического материализма". Последующими, значительно слабейшими его симпатиями были неокантианцы — Виндельбанд, Владимир Соловьёв. Последней, но пламенной его любовью была Марбургская школа и особенно глава ее — Г. Коген. Этой школе он посвятил свою диссертацию. С непривычной в университетских кругах смелостью, с искренностью и жаром человека, нашедшего истину, он обрушился в ней на московских кантианцев, в том числе и на своего "учителя" — Новгородцева. Диссертация была пропущена, но "карьера" Савальского испорчена. Последователь "марбургского Канта" на Москву более рассчитывать не мог. Он и Новгородцев обменялись полемическими статьями — Савальский солидно и с достоинством, Новгородцев, задетый в философском генеральстве, без всякого достоинства... и Савальский поехал философствовать в Варшаву. Но здесь его работа продолжалась недолго. В самом начале мировой войны он умер от рака. Смерть его ужасно потрясла его друзей. <...>

Савальский был тяжелодум. Он не сверкал фейерверками мыслей. Реплики собеседников давали ему немалую работу. Он гмыкал, размышлял, заключать не торопился, никогда не позволял обхода темы, фальсификации вопроса. Эвристических рецептов Шопенгауэра не признавал и в шутку. Ко всему подходил по существу и каждый вопрос решал по своему *a'fond*. Его окончательные приговоры были всегда оригинальны, глубоки, изящны. Он в полной мере обладал искусством тонкой, исчерпывающей формулировки. И главное, был не только философ, но поэт. Философская проблема была для него лирической поэмой. И только когда он осваивал до конца ее — тональность, ее ритм, он, точно порывом вдохновения, высказывал свое *credo* в безупречно-точной форме. Он был влюблен в «гениальный» философии, и его чувствительность была огромна. Кладбище, базар, качели, проститутка — они мгновенно заряжали его мозг, и самые стертые

привычные явления выросли вдруг в проблемы, которые он тут же важно, почти торжественно пытался разрешать. По части тем напоминал он Зиммеля, превосходившего его талантом и еще более творческой производительностью. Очень хорошо и метко определил его способность философствования — везде, всегда и по каждому предмету — один из его друзей, назвав его Сократом. В Савальском, действительно, было нечто от греческого философа, не нуждавшегося ни в магистерских экзаменах, ни в диссертациях, чтобы стать философом» [5, д. 167, с. 140—146].

Дружил Алексей Боровой с еще одним неокантианцем из Московского университета — философом и юристом Б. А. Кистяковским, которого он выделял из ряда резко ему антипатичных университетских кадетов, ценя в нем благородство, отзывчивость, искренность, ум и трудолюбие, по его мнению, даже чрезмерное в этом «богатыре», «иссушавшем» себя наукой. А Богдан Александрович тепло относился к Боровому и пытался помочь ему в ситуации, когда кадетская профессура в 1910 году сорвала защиту диссертации анархиста.

В мемуарах Боровой так характеризует Кистяковского-мыслителя: «Богдан Александрович Кистяковский был уже немолодым приват-доцентом и пользовался выдающейся научной репутацией, хотя был малопродуктивен. Но то, что он сделал, было сделано мастером, обнаруживало в нем не только огромную эрудицию в области философии и публичного права — но и незаурядную силу аналитика. Уже его ранняя работа, сделанная в семинарии Еллинека, "Gesellschaft und Einzelwesen", оставшаяся, за исключением отрывков, непеведенной на русский язык, создала ему имя в ученом мире. Все его последующие выступления были всегда продуманы, солидны, авторитетны. Наряду с Петражицким, Новгородцевым он считается наиболее выдающимся "философом права".

Он занимал видное место в рядах "идеалистов", писал одну из основополагающих статей в "Вехах", и хотя не состоял официально в партии "кадетов", но считался близким ее правому флангу.

В эту пору³ я мало знал Богдана Александровича. Я сошелся близко с ним в годы эмиграции, когда в течение нескольких месяцев мы работали с ним рядом в Национальной библиотеке, а потом совершали долгие совместные прогулки по Парижу.

В эти же годы Кистяковский, хотя и относился ко мне вполне корректно, но, разумеется, не мог сочувствовать моим позициям. «Ваше "Революционное мирозерцание"⁴, — сказал он мне однажды, — ведет вас в нигилистический тупик». Ему очень импонировало мое ораторское искусство, и он, на редкость косноязычный, говорил, что "мучительно завидует мне". <...>

Скоро я потерял его из виду. Он уехал на родину — Украину. Октябрьская революция его потрясла. Ужасы украинского существования выгнали его в Москву. Один вечер он просидел у меня и произвел впечатление потерявшего себя человека. Вскоре он вновь уехал на Украину, где оставалась его семья, и там скоропостижно скончался при обстоятельствах мне неизвестных» [5, д. 168, с. 279—281].

³ Речь идёт о 1906—1910 годах.

⁴ Одна из первых книг Борового (1907 г.), вызвавшая особое недовольство кадетов и приведшая к уголовному преследованию анархиста со стороны властей, в которой он подробно обосновал анархическую этику, противопоставив её оппортунистической «реальной политике» либералов.

Мемуарист не мог «пройти мимо» фигуры профессора П. И. Новгородцева. Этого кадета и мыслителя Алексей Боровой откровенно не любил, но отдавал должное его способностям: «Его популярность сложилась еще в его молодые годы, когда он приехал из заграницы с диссертацией об "Исторической школе юристов" и начал впервые разбрасывать семена "естественного права". Молодежь встретила его восторженно. Но и зрелые аудитории пленяли его интересная, строгая внешность, холодная, но красивая речь, "новые слова". Он сразу стал одним из оплотов реакции против дерзкого и поверхностного «экономического материализма» и был приобщен к сонму славных борцов за идеализм — братьев Трубецких, Лопатина и Грота. Старик Троицкий, уже ранее взорванный блестящими филопамфлетами В. Соловьёва, должен был со своей эмпирией и англичанами уступить место неокантианцам. <...>

Я был тогда в рядах молодежи, только что кончившей университет, и Маркс contra Кант, или наоборот, был излюбленной и бурной темой наших сходбищ. (Климентов, Савальский, способный, но рано умерший Морковников, горячо приспособлявший марксизм к кантианству). <...>

В пореволюционную эпоху Новгородцев был уже настоящим генералом. Он был умен и тонок, но не умел отделаться от позы. Он мог быть величественным, благосклонным и карающим, но ему не было дано быть простым товарищем. <...>

Научным работником он был незаурядным и дал ряд прекрасных — в смысле методологического изящества и широты эрудиции — правдо-философских исследований. "Кризис современного правосознания" принадлежит, бесспорно, к числу значительнейших произведений русской "публицистической" литературы. Оно и на Западе не прошло бы незамеченным» [5, д. 168, с. 259—261].

Этим пристрастным, но ярким портретом можно завершить обзор материалов о российском (нео)кантианстве, содержащихся в мемуарах А. А. Борового. Разрозненные, но ценные своей искренностью свидетельства позволяют лучше понять масштабы и формы кантианского движения в России в начале XX века, ощутить его атмосферу, оценить обсуждаемые в нем философские и научные проблемы, представить себе его ключевых фигур и менее известных деятелей «второго ряда». Не случайно в эти годы Лев Шестов констатировал: «Неокантианство, как известно, является преобладающим направлением в современной философии» [13]. Жаркие дискуссии среди русских неокантианцев и высказанные в ходе них мысли, отразившиеся как в диссертациях и статьях, так и в стихотворениях, картинах, романах и симфониях (вспомним Б. Пастернака, Андрея Белого и А. Скрябина), стали важной частью российской философской культуры первых двух десятилетий XX века.

Список литературы

1. Боровой А. Париж был и остается замечательнейшим фактом моей биографии (Публикация С. В. Шумихина) // Диаспора: новые материалы. СПб., 2004. Т. 6.
2. Еgo же. Моя жизнь. Воспоминания. Гл. 7: Как я стал анархистом. (Подготовка текста и примечания П. В. Рябова) // Человек. 2010. № 3.
3. Дмитриева Н. А. Русское неокантианство: «Марбург» в России: ист.-филос. очерки. М., 2007.
4. Кривенький В. Боровой Алексей Алексеевич // Политические партии России: Конец XIX — первая треть XX века: энцикл. М., 1996.

Документы

5. РГАЛИ. Ф. 1023. Оп. 1.
6. *Рябов П. В.* «Былое и Думы» Алексея Борового // Человек. 2010. № 3.
7. *Его же.* Алексей Алексеевич Боровой и его книга «Анархизм» // Боровой А. А. Анархизм. М., 2009.
8. *Его же.* Анархическая философия Алексея Борового (из истории русского бергсонизма) // Вестник Российского государственного университета им. И. Канта. Вып. 6. Калининград, 2010.
9. *Его же.* Философия классического анархизма (проблема личности). М., 2007.
10. *Его же.* Философия постклассического российского анархизма – terra incognita для историко-философских исследований (к постановке проблемы) // Преподаватель. XXI век. М., 2009. № 3.
11. *Его же.* Хорошо забытое старое: обзор архивного фонда А. А. Борового в РГАЛИ // Культурология: дайджест. М., 2009. № 1 (48).
12. *Талеров П. И.* О жизни и творчестве Алексея Борового – анархиста-гуманиста // Вестник Московского университета. Сер. 12. Политические науки. 2008. № 3.
13. *Шестов Л.* Великие кануны. М., 2007.

Об авторе

Рябов Петр Владимирович, канд. филос. наук, доц. кафедры философии Московского педагогического государственного университета, structura_mpgu@mail. ru.

About the Author

Dr. *Pyotr Ryabov*, Associate Professor, Department of Philosophy, Moscow State Pedagogical University, structura_mpgu@mail. ru.

Сокулер З. А. Герман Коген и философия диалога. — М.: Прогресс-Традиция, 2008. — 312 с.

Когда говорят об идеях, что они опередили свое время, то подразумевают, конечно, не их несвоевременность, но их гениальность и глубину. Без преувеличения и в отношении монографии профессора философского факультета МГУ З. А. Сокулер можно сказать, что она опередила свое время.

Но в данном случае необходимы и некоторые оговорки. Прежде всего связанные с тем, что эта работа опередила свое время именно для отечественного исследовательского пространства. Если для западноевропейского интеллектуала философия диалога — одно из современных перспективных философских направлений, имеющих свою традицию, родоначальника, последователей и уже достаточно солидный багаж исследовательской литературы, то для отечественной философской мысли философия диалога ограничена двумя мало чем друг с другом связанными, пусть и выдающимися, личностями — М. Бахтина и М. Бубера. Если для Запада имена Г. Когена и Ф. Розенцвейга прочно вошли в список классиков западноевропейской и еврейской мысли, то в отечественной литературе изучение их творчества только в самом начале. И уж, конечно, назвать их представителями философии диалога и обосновать не только их связь, но и решающий вклад в первоначало этого философского направления — это такое развитие исследовательской мысли, которое даже для европейского сознания представляется смелым и неоднозначным.

Смелым и оригинальным можно назвать и подчеркивание иудейских корней диалогической традиции в философии. Автор монографии выделяет как бы две сюжетные линии в формировании философского направления под названием философии диалога: трансформация кантовских идей трансцендентальной философии, касающейся всех частей системы — теории познания, этики, философии религии, и либеральная интерпретация иудаизма как религии разума. Обе эти линии удачно согласовались в творчестве одного человека, наследника основных интенций классической немецкой философии, еврея Германа Когена, который и стал родоначальником нового философского направления. Причем если более привычная характеристика Когена как родоначальника Марбургской школы неокантианства естественным образом акцентирует внимание на его следовании духу кантовской трансцендентальной философии и ограниченности тех интерпретаций этой философии, которые произвели марбургцы, то отнесение его творчества к традиции философии диалога открывает новые и широкие перспективы в исследовании этого немецко-еврейского мыслителя. Если в первом случае в качестве главного звена философской системы Г. Когена выделяют теорию познания, которая у него приобретает черты логики познания, то во втором — этику и философию религии. Опять же, если логика познания предлагает для этики и философии религии основной набор проинтерпретированных особым образом идей, то иудаизм задает им общую направленность в этой интерпретативной работе, с одной

стороны, а с другой — предоставляет основание для разведения этики и философии религии.

Оговоримся сразу, что представленная в работе З.А. Сокулер трактовка философского творчества Г. Когена не является единственной и имеет своих как сторонников, так и противников среди западных когеноведов. Условно исследователей творчества немецкого философа можно разделить на две группы: первые делают упор на общетеоретических достижениях Когена, считая его иудейские штудии в конце жизни вполне совместимыми с системными усилиями патриарха Марбургской школы неокантианства. Другие, напротив, полагают влияние иудейских корней решающим для выбора Когеном своей общетеоретической ориентации. При всем желании уйти от однозначного определения своей позиции, что не может не приветствоваться, работу нашего философа все же следует отнести ко второй группе.

Поставленную задачу — раскрыть истоки философии диалога в философской позиции Г. Когена — автор работы решает через представление и обоснование двух взаимосвязанных между собой тем: иудаизма как религии разума и новой концепции субъекта, характерной для этики и философии религии немецкого мыслителя.

Представить иудаизм как религию разума З.А. Сокулер пытается на пути доказательств несправедливого отношения к иудаизму со стороны Канта и правомочности интерпретационных предложений по поводу иудейской религии со стороны Когена, трактующих все положения иудейской веры исключительно средствами и возможностями разума. Аргументы, выдвинутые автором работы против Канта с опорой на позиции как самого Когена, так и его знаменитого предшественника в деле отстаивания иудаизма в качестве религии разума Моисея Мендельсона, можно условно объединить в следующие: элементарно-поверхностное знание иудаизма, субъективно-бессознательное неприятие иудаизма Кантом-протестантом и предложение утопической, по сути, модели религии разума, которая должна противостоять всем ныне существующим религиям. Кантовская модель религии разума предлагает выделить в каждой религии моральную составляющую и убрать все остальные — обрядовую, ритуалистическую, мифическую и другие — как противоречащие разумным основаниям. Ни Мендельсон, ни Коген не возражали против подобной трактовки религии разума, но попытались доказать, что таковой является как раз иудаизм. Уже у Мендельсона Сокулер находит «архимедов рычаг», способный, подправив Канта, полностью оправдать иудаизм перед разумом: новое понимание субъекта, социализирующегося только благодаря сообществу, хранящему и передающему следующим поколениям свои традиции, роль которого и призвана выполнять еврейская община.

Данную интенцию, преодолевающую метафизическую концепцию субъекта Канта, согласно которой субъект выступает самодостаточным разумным индивидом, самозакондателем норм своего социального поведения, успешно развивает и более детально прорабатывает Герман Коген.

Прежде всего он подправляет Канта в *вещи самой по себе*¹ и в интерпретации формальности нравственного закона через законодательство сооб-

¹ Здесь я оставляю терминологию автора работы, но вынужден сделать замечание по поводу правомерности отступления от более привычного и уже укрепившегося за кантовским *Ding an sich* перевода. На мой взгляд, данное изменение ничего принципиально нового не привносит, во-первых; а во-вторых, у самого Канта неоднократно встречается и оборот *Ding an sich selbst*, что как раз и следует переводить как *вещь сама по себе*.

щества. Толкуя объективность кантовской вещи самой по себе гносеологически, как идею, идеал научного познания, стремящегося к законченности и полноте, Коген производит изменения и в характеристике субъекта научного познания, так как кантовская вещь сама по себе касается не только внешних предметов, но и самого трансцендентального субъекта. То, что у Канта носило характер данного человеческому разуму, приобретает у Когена характер заданности, цели развития индивида; то есть субстанциальная характеристика субъекта меняется на экзистенциальную.

Что же касается этического априори субъекта, то, как пишет известный исследователь когеновской этики П. Шмид, «Коген читает Канта не индивидуально, а социально-этически»². То есть нравственный поступок человека имеет свое оправдание только через наличие нравственного сообщества. Переключка с позицией Мендельсона здесь более чем очевидна.

Уже в этой предложенной Когеном интерпретации Канта, по мнению Сокулер, закладывается тот «онтологический поворот» в преобразовании концепции субъекта, который продолжила философия религии марбургского философа. З. А. Сокулер настаивает именно на онтологическом прочтении тех изменений в трактовке субъекта в философии религии Г. Когена, которые чаще всего принимаются за чисто методологические, так как в них речь идет о фундаментальных характеристиках человеческого бытия.

Главными понятиями когеновской философии религии, которые и фундируют его «онтологический поворот» в трактовке субъекта (и здесь автор работы вполне согласуется с позицией большинства исследователей немецкого философа), являются понятия корреляции и единственности (*Einzigkeit*). Понятие единственности становится понятием, определяющим различие философии религии и этики. У Канта, напротив, эти сферы не разведены, и философия религии оказывается тождественной этике. Понятие корреляции, как метод, пронизывает всю систему философии Когена, но особую продуктивность оно приобретает в его философии религии.

В этике, согласно Когену, человек познается в качестве представителя человеческого рода, то есть в единстве (*Einheit*) со всем человечеством. Эту истину открывает этика. Открыть же истину человеческой индивидуальности, исключительности, единственности — задача уже философии религии. Таким образом, философия религии оправдывает себя через учение о человеке, и наряду с этикой немецкий философ стремится придать ей как раз это значение. «Первоначальность различия между “единичностью” и “единством”, — подчеркивает Адельман, — проявляет себя в том, что из

² *Schmid P. A. Ethik als Hermeneutik: systematische Untersuchung zu Hermann Cohens Rechts- und Tugendlehre. Würzburg, 1995. S. 158.* Шмид ссылается при этом на показательный отрывок из работы Когена «Обоснование этики Кантом» (3-е изд.): «Нравственное сознание происходит из мысли сообщества о законах. Как нравственное не коренится в чувстве субъекта, но должно быть обосновано в объективном законе, так и выясняется теперь, что этот закон в действительности покоится на мысли сообщества, в которой только и имеется смысл. Это сообщество закона становится сообществом законодательства и тем самым также законодателем. А оно приводит к сообществу абсолютных целей. Таким образом, сообщество автономной сущности является содержанием формального нравственного закона» (*Cohen H. Kants Begründung der Ethik // Cohen H. Werke. Bd. 2 / Hrsg. H. Holzhey. Hildesheim; Zürich; New York, 2001. S. 227*).

этого проистекает очищающее действие в отношении между “этикой” научной философии и ... “религией”»³.

Коррелятивный подход, по мнению З. А. Сокулер, реализуется Когеном уже в его теории познания, когда вещь сама по себе, понимаемая в качестве бесконечной задачи, идеала полноты и цельности, выступает коррелятом самого познания. Но главную свою роль он выполняет в философии религии марбургского неокантианца, становясь эффективным интеллектуальным орудием для превращения иудаизма в религию разума, то есть помогая разумно объяснить все вероучительные положения и лишая их, таким образом, всякой мифологичности и тайны.

Прежде всего, конечно, Коген ведет речь о коррелятивной связи человека и Бога, которая может быть объяснена единственно исходя из нравственности. В человеческом существовании коррелятивность присуща отношению «Я — Ты». Именно такая корреляция способна непротиворечивым образом связать единство человеческого рода и единственность человека, то есть связать этику и философию религии. Только такой выход предлагается Когеном из понимания единственности человека — это выход не противопоставляет человека обществу, не превращает его в самодостаточную и замкнутую монаду.

Из базовой корреляции Бога и человека, согласно Когену, вытекают и все остальные корреляции: между разумом и Откровением, между бытием и Творением, между историей и мессианизмом. Настаивая на коррелятивной связи этих явлений, немецкий философ не находит в их отношении ничего противоречивого, а в наличии Откровения и Творения — ничего сверхразумного. В иудаизме как религии разума Когена Откровение становится показателем и гарантией самого человеческого разума и его моральности, Творение — становления как возможности совершенствования тварной природы, пророки — будущего справедливого человеческого общества.

Автор работы справедливо отводит мессианизму в иудаизме ведущее место, называя его «кульминацией» религии разума немецкого философа. Вызывает недоумение лишь тот факт, что З. А. Сокулер не привлекла к своему анализу творчества Г. Когена долгое время остававшуюся единственной переведенной на русский язык работу марбургского философа — речь Когена на V Всемирном конгрессе для свободного христианства и религиозного прогресса «Значение еврейства в религиозном прогрессе человечества»⁴, где тот восторгается идеей Мессии, возведя к ней понятие самого человечества: «Воистину, — восклицает Коген, — если бы еврейская религия не принесла ничего, кроме мессианской идеи пророков, оно было бы величайшим культурным источником нравственного человечества»⁵. И здесь же пытается оправдать продолжающееся ожидание евреями Мессии тем, что отмечает невозможность отождествления Мессии и Христа, так как Мессия предназначается для спасения всего человеческого рода, Христос же пришел в мир для спасения каждой отдельной личности.

³ *Adelmann D. Ursprüngliche Differenz. Zwischen Einzigkeit und Einheit im Denken von Hermann Cohen // Man and God in Hermann Cohen's Philosophy / ed. by G. Gigliotti, I. Kajon, A. Poma. Padova, 2003. S. 40.*

⁴ См.: *Коген Г. Значение еврейства в религиозном прогрессе человечества // Теоретические и практические вопросы еврейской жизни. СПб., 1911.*

⁵ Там же. С. 15.

Кроме того, немецкий философ подчеркивает огромное значение еврейского мессианского аффекта надежды, который придавал еврейскому народу силы в самые сложные периоды его истории и который может помочь современному христианству избежать нигилистически-пессимистических настроений.

Справедливости ради нужно сказать, что автор работы почему-то пропустил критические замечания в адрес позиции Когена в понимании им сути иудаизма, лишь намекнув, что таковые имели место быть. Восполняя этот пробел, хотелось бы сослаться на мнение двух отечественных авторов, молодых в те годы еврейских ученых Д. Койгена и А. Гурлянд.

Давид Койген не сомневается в том, что философия Когена «важна для нас лишь в той мере, в какой она необходима для развиваемого им иудаизма. Иудаизм же с ним вырос и составляет скрытый мотив всего его философского направления»⁶. Он считает, что немецким философом во всем его творчестве владела тайная мысль о синтезе философской и еврейской истины. Синтез трансцендентализма Платона и Канта и иудаизма Коген, согласно Койгену, осуществляет, решая антиномии мифологизм-рационализм, индивидуализм-коллективизм, мистицизм-гуманизм. Последовательный рационализм познания, правовой коллективизм нравственности и гуманизм человеческой культуры – главные идеи, которые Коген открывает коррелятивно существующими и в философии, и в иудействе. Поэтому основной заслугой немецкого философа Койген полагает его попытку «согласовать в Новое время сознание иудейское с широкой волной мирового идеализма»⁷.

Однако это согласование, по мнению Д. Койгена, достигается дорогой ценой: слишком вольной интерпретацией учения иудаизма, а то и его прямым извращением со стороны Г. Когена. Историческое иудейство и конкретный иудей придерживаются других воззрений на место реального человека в еврейском вероучении и на его абсолютно рационалистический характер. Российский коллега немецкого философа указывает на то, что, превращая человека в юридическое лицо и растворяя его в государственно-правовых отношениях, Коген несправедливо и тем самым ошибочно отрицает в иудействе нравственно-индивидуальное понятие совести и идею личного бессмертия.

Койген обвиняет немецкого философа в том, что в его системе иудейство потеряло живое дыхание веры, превратившись в рационализированную схему. А реальное иудейство, согласно российскому мыслителю, имеет и свою мифологию, и свою мистику как принципиально нерационализируемые моменты живого еврейского вероучения. Мало того, мифологический элемент иудейства стал неосознаваемым основанием, обусловившим саму философию Когена. Ему, как замечает Койген, не удалось «обойтись без “рождения из ничего”, без “откровения”. Последнее переместилось здесь лишь на другой конец сознания, вместо двигателя оно стало его путеводной звездой»⁸.

⁶ Койген Д. Платоно-кантовский иудаизм // Теоретические и практические вопросы еврейской жизни. СПб., 1911. С. 21.

⁷ Там же. С. 37.

⁸ Там же. С. 34.

На сознательное неприятие мифотворческой компоненты еврейства в философии Г. Когена обращает внимание в серии своих статей и Аркадий Гурлянд. Как и Койген, он считает, что «Коген не только философ-ученый, работающий на общекультурной ниве, но и в лучшем смысле слова выдающийся еврейский мыслитель (не то что мыслитель-еврей!), обоснователь еврейского мировоззрения, давший один из самых интересных синтезов между культурным человечеством и его руководящими идеалами, с одной стороны, и унаследованными от духовного прошлого своего народа религиозными истинами — с другой»⁹.

Этот синтез у Когена Гурлянд считает вполне удавшимся благодаря тому, что немецкий мыслитель стремится строить свою философию, основывая ее на определенной системе ценностей и истин еврейства. Однако такой объективно-ценностный подход, в отличие от субъективно-релятивистского, наряду с однозначными преимуществами и достоинствами сопряжен у Когена и с очевидными недостатками и просчетами. А. Гурлянд находит в философской системе немецкого неокантианца пропасть между его теорией и конкретной практикой еврейской жизни. Говоря о непреходящих вечных общекультурных ценностях еврейской религии, Коген совершенно игнорирует ее историческое измерение; вопросы национальной практики остаются у него вне области внимания и изучения. И это, по убеждению Гурлянда, не просто упущение, это — факт внутреннего противоречия самой философской системы Когена, для которой нравственность обосновывается единственно моментом поступка, действия (*Handlung*).

Наиболее полный синтез философии и религии еврейства, согласно русскому исследователю, осуществлен Когеном в этике. Лишь через пророков научная этика впервые приобретает понимание своего субъекта — понятие нравственной личности, которого ей не могла предоставить эллинская культура. Кроме религии еврейских пророков, «давших миру две великие идеи — основы всякой человеческой нравственности: идею спасающейся через покаяние нравственной личности... и — идею Бога как поруки торжества правды в истории, как залога осуществления нравственного принципа в человеческих и международных отношениях»¹⁰, Коген вскрывает этическое значение мессианской идеи иудаизма, в которой рождаются идея всеобщности, социального равенства и представление о едином человечестве.

Однако в тенденции отождествления этики и еврейской религии, по мнению Гурлянда, заключены как сильные стороны, так и слабости когеновского социально-культурного оправдания еврейства. Религиозную позицию немецкого философа его российский коллега критикует с точки зрения эсхатологической перспективы иудейства. Согласно Гурлянду, именно эсхатологическая перспектива дает возможность от абстрактно-теоретических построений этико-теологии Когена перейти к конкретно-историческому представлению еврейства; именно эсхатология возвращает этике индивидуальное измерение, утраченное в панлогической системе немецкого философа; именно эсхатология рождает мифологическое ощущение души еврейской религии, «убитой» рационалистическими схемами

⁹ Гурлянд А. Проф. Герман Коген // Новый восход. 1914. № 16. С. 8.

¹⁰ Гурлянд А. Пан-этическое обоснование еврейства у Германа Когена // Новый восход. 1914. № 18. С. 36.

марбуржца. Одним словом, российский исследователь считает, что эсхатологическая перспектива открывает другую, проигнорированную Когеном, но не менее важную сторону еврейской религии, представленную уже у пророков, а именно ее иррационализм в апокрифах, мистике, каббале, в которых «затронуты самые сокровенные тайники человеческого сердца, такие струны, благодаря которым эсхатология наша сближается с наиболее глубокими течениями современной мысли и современных религиозных исканий»¹¹.

Прямыми продолжателями традиции философии диалога, которую заложил Герман Коген, по мнению З.А. Сокулер, выступили Франц Розенцвейг и Эмманюэль Левинас. Обоснованию данного утверждения в книге Сокулер также отведено немало места. Принимая во внимание то, что представление части книги, которая посвящена философии диалога Розенцвейга и Левинаса, — предприятие непростое, и то, что автор рецензии не считает себя большим специалистом в исследовании данных мыслителей, он отсылает интересующихся судьбами современной философии к самой книге Зинаиды Александровны Сокулер «Герман Коген и философия диалога».

В. Н. Белов

¹¹ Гурлянд А. Этика и эсхатология // Новый восход. 1914. № 20. С. 38.

**«МОДЕЛИ РАССУЖДЕНИЙ – 4: АРГУМЕНТАЦИЯ И РИТОРИКА»
(Светлогорск, 30 сентября – 2 октября 2010 года)**

С 30 сентября по 2 октября в г. Светлогорске прошел Всероссийский научный семинар «Модели рассуждений – 4: аргументация и риторика», организованный Российским государственным университетом им. И. Канта при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований и Российского гуманитарного научного фонда. В центре внимания четвертого по счету семинара из серии «Модели рассуждений», посвященного проблемам соотношения теории аргументации с логикой, риторикой и когнитивными науками, на этот раз был риторический подход к аргументации. Главными же темами для обсуждения на семинаре стали следующие.

1. Особенности риторического подхода к аргументации.
2. Современные риторические теории аргументации.
3. Взаимодействие логического, когнитивного и риторического подхода к моделированию аргументации.

Формат семинара предполагал на первом заседании два заглавных доклада и их дальнейшее детальное обсуждение. Это доклады А.И. Мигунова (Санкт-Петербург) «Риторические и аргументативные основания дискурса» и В.Н. Брюшинкина (Калининград) «О двойкой роли риторики в системной модели аргументации». А.И. Мигунов в своем выступлении оспорил сложившуюся в работах по аргументации традицию толкования риторики, в соответствии с которой функции последней сводятся лишь к убеждению и красноречию. По мнению докладчика, многими исследователями неоправданно оставляется без внимания фундаментальная – эпистемическая – функция риторики. В.Н. Брюшинкин изложил свое видение функций риторики, в соответствии с которым можно выделить две основные роли, которые она играет в процессе аргументации. На стадии осуществления аргументации риторика выступает в роли средства усиления убеждающего воздействия набора аргументов путем повышения их изобразительности и выразительности. Однако, по мнению В.Н. Брюшинкина, риторика может также выполнять функцию порождения набора аргументов, что было продемонстрировано докладчиком на примере фрагмента текста Ф. Ницше «Так говорил Заратустра». Оба доклада активно обсуждались в течение всего семинара.

Второе заседание открыл доклад Д.В. Зайцева (Москва) «Аргументативные рассуждения в неориторике Х. Перельмана. Квазилогика квазирационального субъекта», в котором он рассмотрел неправильное использование *modus ponens*. В аргументации (в отличие от логики) часто делают заключение от отрицания основания к отрицанию следствия и утверждения следствия к утверждению основания. Это является квазилогикой, такие выводы убедительны для квазирационального субъекта, не обладающего в полной мере логической культурой, но чувствующего присутствие логического вывода. Неориторике Х. Перельмана был посвящен и доклад Н.В. Зайцевой (Москва) «Универсальная аудитория как виртуальный субъект». Она отметила, что понятие универсальной аудитории Х. Перельмана не может не вызывать аналогии с понятиями трансцендентального субъек-

та из «Критики» Канта или со-человечества из «Начала геометрии» Э. Гуссерля. Сам Перельман не скрывал идейного влияния этих философов на его «Новую риторику», в его работе есть ссылки на этих авторов. Более того, само определение универсальной аудитории Перельмана почти слово в слово воспроизводит определение со-человечества Э. Гуссерля. Но феноменологическое обоснование не ограничивается концепцией аудитории как одного из важнейших компонентов аргументации. Именно в феноменологии, по мнению Н. В. Зайцевой, можно найти критерий различения логического и риторического подходов, а также различия аргументации-обоснования и аргументации-убеждения.

Затем В. К. Ермолаев (Рига) в докладе «*Persuader et Convaincre* – проблема терминологического различия двух видов речевого воздействия» осветил проблему перевода на русский язык двух видов речевого воздействия – *persuading* и *convincing*. Шестой параграф книги Х. Перельмана «Новая риторика» называется «*Persuading and Convincing*» и посвящен важной теме – различию между «логической», «объективной», «рациональной» и «не-логической», «субъективной», «не-рациональной» аргументацией. Оппозиция, выраженная этими двумя терминами, играет значимую роль не только в тексте «Новой риторики», но и во многих других классических философских текстах, поэтому удачный выбор русских терминов для передачи смысловых оттенков *persuader/convaincre* имеет большое значение для рассуждений о соотношении логики и риторики. В. К. Ермолаев рассмотрел различные варианты перевода этих терминов и выявил их достоинства и недостатки.

Анализу и сравнению нескольких различных формальных теорий диалога посвящен доклад Е. Н. Лисанюк (Санкт-Петербург) «Риторический подход и агентные структуры в формальной диалектике». Она показала, что «погружение» риторических аспектов вербального взаимодействия в имеющиеся формализованные подходы его анализа становится актуальным вызовом в области изучения аргументации. Риторический и прагматический аспекты, от которых абстрагируется всякая теория логического вывода, отражают субъективный (необщезначимый) характер нестрогих рассуждений. Агентные структуры – это один из формально-логических инструментов выражения субъективного характера рассуждений. Определение прагматического следования должно учитывать не только прагматический, но агентный аспекты.

К. Ф. Самохвалов (Новосибирск) выступил с докладом «О математической деятельности как риторике». Он отметил, что как бы ни выглядела математическая деятельность со стороны, самому математику она представляется внутренним диалогом с собой с целью убедить в чем-то самого себя. В этом качестве математическая деятельность может считаться своеобразной внутренней риторикой (неориторикой). Схематически, но ясно и наглядно, опуская сугубо математические детали, К. Ф. Самохвалов показал, что специфика приемов этой внутренней риторики приводит к появлению в математике априорно-синтетических утверждений.

Завершил второе заседание доклад В. Л. Васюкова (Москва) «Взаимодействие логического, когнитивного и риторического подходов к моделированию аргументации», где была представлена типология неклассической аргументации с выделением следующих типов: релевантная, алетическая, деонтическая, эпистемическая, темпоральная, многозначная, паранепроти-

воречивая, не-фрегевская. Выступающий дал краткую характеристику каждого типа аргументации.

Второй день семинара открыла Е. Г. Драгалина-Черная (Москва) докладом «Семиотический тривий Ч. С. Пирса», в котором она проанализировала взгляды Ч. Пирса на соотношение логики, грамматики и риторики. Докладчица показала, что в семиотическом тривии Пирса отсутствует жесткая трихотомия грамматики, логики и риторики, поскольку его прагматизм подчиняет все «формальные искусства» разгадке главной загадки семиозиса — секрета эффективности знаков. А избавление риторики от традиционной языковой ограниченности приводит к тому, что в «формальное» исследование знаков вовлекается центральное из «реальных искусств» — геометрия. Тему изучения логико-философского наследия Ч. Пирса продолжила А. С. Боброва (Москва). В докладе «Риторика Ч. С. Пирса» она дала обзорное представление о риторике Ч. С. Пирса, а также предложила взгляд на логику в ее широком смысле (логика является иным названием для семиотики) через призму риторики. А. С. Боброва объяснила процесс проникновения в риторику собственно логических элементов с помощью демонстрации взаимоотношений риторики и логики в узком понимании этого термина (как теории рассуждений).

Л. А. Демина (Москва) в докладе «Синтез герменевтического, логического и риторического подходов в анализе смысла и понимания (на примере Античности)», рассматривая античную философию, обосновала необходимость синтеза герменевтического, логического и риторического подходов как условия понимания смысла слов и предложений. Она показала, что в период Античности все эти подходы были слиты воедино (например, в платоновских диалогах), и только впоследствии они разошлись и дисциплинарно самоопределились.

В докладе «Трансцендентальная аргументация: истоки и перспективы» С. Л. Катречко (Москва) привел основания для выделения трансцендентальной составляющей аргументации, которая, по мнению докладчика, задействована не только в философских, но и во всех остальных типах рассуждений. При этом трансцендентальная логика (как составляющая аргументации) занимает как бы «срединное» положение между логикой и риторикой; и одна из задач развитой теории аргументации состоит в том, чтобы уточнить концептуальное различие (соотношение) формальной и трансцендентальной логики, трансцендентальной логики и (нео)риторики.

В. И. Чуешов (Минск) в докладе «Риторика старая и новая» проанализировал различие в подходах к аргументации классической риторики и неориторики Перельмана. В современной научной литературе представлен мультиверсум значений выражения «новая риторика». По мнению В. И. Чуешова, в методологическом смысле понятия «старая риторика» и «новая риторика» являются веберовскими «идеальными типами», не имеющими одного-единственного референта. Их назначение, как и любого другого идеального типа, состоит в упорядочении массива знания, его категоризации, систематизации и фиксации преемственной связи. Новую риторику Х. Перельмана и Л. Ольбрехт-Тытеки можно назвать аргументационно-центричной риторикой, тогда как новую риторику льежской группы — риторикой экспрессивно-центричной. При этом оба вида

риторики, так или иначе, представлены и в старой, и в новой риторике и не исключают, а дополняют друг друга.

Религиозная полемика XVI – XVII веков на Украине стала объектом анализа И. В. Хоменко (Киев) в ее докладе «Особенности логико-риторического подхода к аргументации в полемических произведениях острожских книжников». На основе полемических произведений острожских книжников докладчицей была сделана попытка выделить особенности их логико-риторического подхода к аргументации. Основная методологическая установка острожских книжников состояла в отрицании значимости логических и риторических знаний для построения аргументативных текстов. Однако на практике эта установка ими самими не всегда выполнялась. В их полемических произведениях активно задействованы как риторические, так и логические приемы. По мнению И. В. Хоменко, именно благодаря этому аргументация, содержащаяся в них, и была столь действенной.

Риторику как явление культуры, служащее инструментом вербализации миропонимания, и ее важнейшую роль в качестве такового проанализировала в своем докладе О. И. Марченко (Санкт-Петербург). Она подчеркнула, что риторику следует рассматривать, прежде всего, как науку о закономерностях комплексного многоаспектного моделирования речевой деятельности. Необходимость в риторике возникает при общении людей, в межсубъектных отношениях, а убедительность как главное качество речи, диалога, общения дает возможность рассматривать и другие явления культуры под риторическим углом зрения. Но возможно ли преодолеть конфликтность и противопоставление сферы культуры и сферы интеллекта, а также понятий интеллектуального и досугового? А. Г. Кислов (Екатеринбург) в докладе «Культура интеллектуального досуга» отметил, что эта конфликтность понятий кроется совсем не в отрицании самой возможности интеллектуального творчества как такового, а в нашей неспособности отчетливо дифференцировать рациональные и нерациональные составляющие искусства и творчества, в том, что сам статус интеллектуальной культуры остается весьма неопределенным.

И. А. Герасимова (Москва) в докладе «Логика мечты или невозможного» подняла вопрос об уточнении понятий «возможное» и «невозможное» в отношении дискуссии о будущем. Она описала, что под этими понятиями подразумевают современные физики, и заметила, что самое трудное – определить «невозможное в принципе». Проанализировав в различных аспектах понятие «возможное», И. А. Герасимова предложила свое определение невозможного в принципе – это то, что логически или физически невозможно, поскольку противоречит законам Природы и возможному ходу ее эволюции. В аспекте риторики суждения о будущем просто невозможны без риторических средств, которые призваны организовывать и стимулировать коллективное мышление. А Е. Н. Шульга (Москва) рассмотрела вопрос об определении статуса теории аргументации. В докладе «Проблема обоснования теории аргументации» она показала, что данная теория формирует свой научный аппарат исходя из запросов практического свойства, что делает задачу философского обоснования теории аргументации вторичной по отношению к постоянно расширяющейся сфере ее реального приложения. Для реализации названной задачи необходимо выделить критерии рациональности и общеметодологические требования, предъявляемые к исследовательской деятельности в науке. Рассмотрение условий

рационального теоретического поиска в обосновании теории аргументации, соотнесение этих условий со спецификой организации знания в этой сфере, в частности включение логической, риторической, эпистемологической составляющих, делают проблему обоснования теории аргументации открытой для эвристического поиска.

На семинаре также выступили: Л. А. Калинин (Калининград), Т. В. Носова (Белгород), А. М. Сологубов (Калининград).

В. Н. Брюшинкин и Д. В. Хизанишвили (Калининград) представили проект интеллектуальной обучающей системы «Аргументатор». Цель данной системы – обучение навыкам успешной аргументации в различных областях общественной жизни при помощи интерактивной компьютерной программы. Для этой цели идет разработка компьютерной программы, которая позволяет обучаться способам убеждения некоторого виртуального лица в верности/приемлемости определенных положений или склонять его к выполнению каких-то действий.

Свои доклады на семинаре представили и аспиранты кафедры философии РГУ им. И. Канта. Л. С. Ледак в докладе «Системная модель аргументации в воображаемой логике Н. А. Васильева» рассмотрела, каким образом автор обосновывает возможность иной – воображаемой – логики. С помощью системной модели В. Н. Брюшинкина она проанализировала логические и риторические средства, выявила двойственный характер обоснования, а также предложила объяснение избыточности аргументации. А. В. Мисюк в своем докладе рассмотрел современные интерпретации модели Стивена Тулмина и показал, каким образом эта модель применяется в математике.

Завершали семинар два круглых стола. На первом состоялось обсуждение доклада В. С. Меськова «Приложения постнеклассической методологии к моделированию образовательных процессов». Второй круглый стол, основным докладчиком на котором выступила И. Н. Грифцова (Москва), был посвящен проблемам, связанным с соотношением понятия «аргументация» и группы родственных понятий: «объяснение», «убеждение», «обоснование». На круглом столе выступили Г. В. Сорокина (Москва), Ю. В. Ярмак (Москва), а также Т. В. Носова, Д. В. Зайцев, А. И. Мигунов, В. И. Чуешов, И. В. Хоменко, С. Л. Катречко и др. В результате участники обсуждения решили продолжить дискуссию в письменном виде на страницах электронного журнала РАЦИО. ru.

Результатом семинара стало уточнение значения риторики для анализа аргументации и представление ряда новых моделей взаимодействия риторических, логических и когнитивных средств в ходе разработки и осуществления аргументации. Однако следует отметить не только то, что были достигнуты определенные результаты в решении рассматриваемых проблем, но появление в процессе исследования различных аспектов аргументации ряда вопросов. А это означает, что разработка главной проблематики семинара должна быть продолжена.

А. С. Труфанова, Д. В. Хизанишвили

ВНИМАНИЮ АВТОРОВ!

Требования к оформлению статей для «Кантовского сборника»

1. Текст набирается 13 шрифтом через 1,5 интервала.
2. Заголовок статьи: вверху — 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 построчной сквозной 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) ссылки на литературу даются в тексте в конце цитаты в квадратных скобках: номер источника из списка литературы и через запятую номер страницы — [3, с. 22] или [3, S. 34];
 - 3) для многотомных изданий — номер источника из списка литературы, затем через запятую номер тома и номер страницы — [3, т. 3, с. 22];
 - 4) 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;
 - 5) 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»);
 - 6) 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;
 - 7) не допускается упоминание в списке литературы собраний сочинений Канта целом, например: *Кант И.* Сочинения: в 6 т. М.: Мысль, 1963–1966. Необходимо давать название конкретной работы;
 - 8) 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 обычным образом в списке литературы;

9) 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;

10) 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 источник 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

№4 (34)

Редакторы *Л. Г. Ванцева, М. В. Королева, Е. Т. Иванова*
Корректоры *Е. В. Владимирова, М. В. Бурлетова, Е. А. Алексеева*
Оригинал-макет подготовлен *О. М. Хрустальной*

Подписано в печать 20.12.2010 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 314.

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

(на задней обложке)

В следующем номере «Кантовского сборника»:

В. К. Ермолаев. Аргументация Канта в схолии к теореме VI в диссертации "Nova dilucidatio": проблема логической взаимосвязи теоремы и схолии (продолжение статьи)

Л. А. Калинин. О нравоцентричности трансцендентальной антропологии Канта, или О роли морали в природе человека

Продолжится публикация лекций ***Х. Арндт*** по политической философии Канта