

ISSN 0207-6918
e-ISSN 2310-3701



КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

Научный журнал

2016
Том 35
№2

Калининград
Издательство
Балтийского федерального университета им. Иммануила Канта
2016

Кантовский сборник : научный журнал. — 2016. — Т. 35, № 2. — 125 с.

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

Издается с 1975 г.

Выходит 4 раза в год

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

Учредитель

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

Адрес редколлегии:
236041, г. Калининград, ул. А. Невского, 14, БФУ им. И. Канта,
кафедра философии
e-mail: kant@kantiana.ru

© Балтийский федеральный университет
им. И. Канта, 2016

Международный редакционный совет

- Л. А. Калинин, д-р филос. наук, проф. (Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Россия) — председатель;
А. Вуд, д-р философии, проф. (Стэнфордский университет, США);
Б. Дёрфлингер, д-р философии, проф. (Университет Трира, Германия);
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. Штарк, д-р философии, проф. (Марбургский университет, Германия)

Редакционная коллегия

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

International editorial council

- Prof. L. A. Kalinnikov (I. Kant Baltic Federal University, Russia) — chair;
Prof. A. Wood (Stanford University, USA); Prof. B. Dörflinger (University of Trier, Germany);
Prof. 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. W. Stark (University of Marburg, Germany)

Editorial board

- Prof. L. A. Kalinnikov (I. Kant Baltic Federal University) — editor-in-chief;
Prof. V. A. Bazhanov (Ulyanovsk State University); Prof. V. N. Belov (Sochi Institute of Peoples' Friendship University); Prof. V. V. Vasilyev (Lomonosov Moscow State University); Prof. N. A. Dmitrieva (Moscow State Pedagogical University);
Prof. V. A. Konev (Samara State University); Prof. I. D. Koptsev (I. Kant Baltic Federal University); Prof. A. N. Kruglov (Russian State University for the Humanities);
Dr A. I. Migunov (Saint-Petersburg State University); A. G. Pushkarsky (I. Kant Baltic Federal University) — executive editor; Prof. D. N. Razyev (Saint Petersburg State University);
Prof. T. G. Rumyantseva (Belarusian State University); Prof. G. V. Sorina (Lomonosov Moscow State University); Dr V. A. Chaly (I. Kant Baltic Federal University) — international liaison; Prof. K. F. Samokhvalov (Sobolev Institute of Mathematics of the Russian Academy of Sciences); Prof. S. A. Chernov (Bonch-Bruevich Saint-Petersburg State University of Telecommunications)

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

СОДЕРЖАНИЕ

Главному редактору Кантовского сборника Леонарду Александровичу Калининкову – 80!

Поздравления Л. А. Калининкову (Х. Ф. Клемме, С. А. Чернов).....	7
Человек книги (В. А. Конев)	8
Наши разногласия: к юбилею ведущего кантоведа современной России (В. Н. Белов)	10
Проводник в «звездно-моральный» мир (Т. Г. Румянцева)	15
Уравнение профессора Л. А. Калининкова (В. Х. Гильманов)	16
О моем учителе Л. А. Калининкове (А. И. Троцак)	19
Теоретическая философия Канта	
Предисловие переводчика (А. И. Троцак).....	21
Каими М. Некоторые заметки о понятии и назначении теории схематизма Канта в «Критике чистого разума» (пер. с англ. и предисл. А. И. Троцака под ред. В. О. Белоноговой и В. А. Чалого).....	22
Чернов С. А. Метафизика науки	30
Практическая философия Канта	
Саттар А. С. Этика Канта и Фихте как один из источников философии Шопенгауэра.....	49
Тауснева А. С. Эстетическая теория И. Канта в свете герменевтического проекта Х.-Г. Гадамера	67
Рецепции философии Канта	
Калининков Л. А. Гениальность как норма, или Относительно гернгутерства в судьбе и творчестве А. А. Фета.....	73
Неокантианство	
Воробьев М. В. Теория социальной педагогики Пауля Наторпа и ее актуальность для современного российского образования.....	94
Публикации	
Гильманов В. Х. Альберт Швейцер и Кант. Предисловие к публикации	106
Швейцер А. Философия религии Канта (от «Критики чистого разума» до «Религии в пределах только разума»). Предисловие. Часть I. (пер. с нем. В. Х. Гильманова)	109
Обзоры и рецензии	
Философия Канта и основания практической философии (П. А. Владимиров).....	119

CONTENTS

Editor-in-Chief Leonard Kalinnikov is 80!

Congratulations to Leonard Kalinnikov (<i>H.F. Klemme, S.A. Chernov</i>)	7
The man of the book (<i>V.A. Konev</i>)	8
Our dispute: On the anniversary of modern Russia's leading Kant scholar (<i>V.N. Belov</i>)	10
The guide in the world of stars and morals (<i>T.G. Rumyantseva</i>).....	15
The equation of Prof Kalinnikov (<i>V. Kh. Gilmanov</i>).....	16
About prof. L.A. Kalinnikov as my teacher (<i>A.I. Trotsak</i>).....	19

Kant's theoretical philosophy

Preface of translator (<i>A.I. Trotsak</i>)	21
<i>Caimi M.</i> Some remarks on the concept and function of Kant's theory of schematism in the <i>Critique of Pure Reason</i> (translated from the English by <i>A.I. Trotsak</i> , edited by <i>V.O. Belonogova</i> and <i>V.A. Chaly</i>)	22
<i>Chernov S.A.</i> The metaphysics of science.....	30

Kant's practical philosophy

<i>Sattar A. S.</i> Kant's and Fichte's ethics as sources of Schopenhauer's philosophy	49
<i>Tausneva A.S.</i> Kant's aesthetic theory in the light of H.G. Gadamer's hermeneutic project.....	67

Receptions of Kant's philosophy

<i>Kalinnikov L.A.</i> Genius as a norm or the Moravian Church in the life and works of <i>A. A. Fet</i>	73
--	----

Neo-Kantianism

<i>Vorobiev M. V.</i> Paul Natorp's social pedagogic theory and its relevance to modern russian education.....	94
--	----

Publication

<i>Gilmanov V. Kh.</i> Albert Schweitzer and Kant. A preface to publication.....	106
<i>Schweitzer A.</i> Kant's philosophy of religion: From the <i>Critique of pure reason</i> to the <i>Religion within the boundaries of mere reason</i> . Preface. Part 1. (translated from the German by <i>V. Kh. Gilmanov</i>)	109

Reviews

Kant's philosophy and the foundations of practical philosophy (<i>P.A. Vladimirov</i>)	119
--	-----

ГЛАВНОМУ РЕДАКТОРУ КАНТОВСКОГО СБОРНИКА ЛЕОНАРДУ АЛЕКСАНДРОВИЧУ КАЛИННИКОВУ — 80!

Практически вся творческая жизнь Леонарда Александровича Калининкова неразрывно связана с изданием Кантовского сборника. Статьи профессора Калининкова были во всех его выпусках. В 2015 году Кантовскому сборнику исполнилось 40 лет. А сейчас мы празднуем 80-летие его главного редактора!

Редколлегия



Поздравления Л. А. Калининкову

21–25 апреля 1993 года в Светлогорске проходил первый семинар по философии Канта, организованный совместно марбургскими и калининградскими философами. В то время я работал в Марбургском университете над диссертацией о Кантовой философии субъекта, и профессор Буркхард Тушлинг, который организовывал это мероприятие с немецкой стороны, пригласил меня поучаствовать в нем — большая удача! Посещение Светлогорска, Калининграда, беседа с русскими коллегами оставили в памяти неизгладимый след. В день рождения Канта профессор Калининков произнес у его могилы вдохновенную речь, которая меня лично очень впечатлила. Не ожидал, что Кант как человек и философ пользуется в этом городе таким большим уважением. Сейчас профессору Калининкову исполняется 80 лет. Желаю ему крепкого здоровья, новых творческих успехов и всего самого наилучшего!

*Хайнер Ф. Клемме, проф.,
Галле-Виттенбергский университет им. Мартина Лютера*

* * *

Дорогой Леонард Александрович!

Где-то в «Антропологии» Кант пишет, что скромность сама собою появляется в сознании человека, чувствующего свое призвание к выполнению трудной задачи. Вы взяли на себя труднейшую задачу изучения, истолкования, изложения, популяризации кантовской философии — одной из глубочайших и труднейших для понимания во всей истории «мировой мудрости». Этим и объясняется, я думаю, та спокойная готовность к постоянному духовному труду, совместной творческой работе, та душевная теплота и дружелюбие, которые хорошо известны всем, кому довелось общаться-

ся с Вами. То, что Вам удалось сделать на этом трудном и благородном поприще, вызывает восхищение и уважение. Все, кому дорого дело философии в ее «всемирно-гражданской» функции, искренне благодарны Вам за неутомимую деятельность в качестве ученого-кантоведа, философа, просветителя, организатора замечательных Кантовских чтений, редактора «Кантовского сборника», за превосходные статьи и книги. Думается, однако, что Ваш творческий потенциал далеко не исчерпан, главное еще впереди, поэтому желаю Вам неизменной телесной крепости, душевной бодрости, духовной ясности, новых вдохновляющих идей, плодотворной работы на благо нашего общего дела!

*С. А. Чернов,
д-р филос. наук, проф.,
Санкт-Петербургский государственный университет телекоммуникаций
им. М. А. Бонч-Бруевича,
почетный работник высшего образования РФ,
член Немецкого кантовского общества*

Человек книги

Какое, милые, у нас
Тысячелетье на дворе?
Б. Пастернак

Кто из ныне пишущих про современность и культуру не говорит о крутом повороте/развороте, который совершает история. Просвещение исчерпало свои ресурсы, и наступает постпросвещение. Modern age сменяется постмодерном. Человеку, для которого свобода являлась как познанная необходимость, приходит на смену человек, для которого свобода стала испытанием пределов, трансгрессией. Ясный и понятный профиль человека, начертанный на прибрежном песке рукой Просвещения, смывает волной истории, а на его месте появились миллионы и миллионы селфи, мозаика которых даже не претендует на какое-то единство. Поистине — распалась связь времен.

Именно в подобные времена обнаруживается особая значимость таких людей, как Леонард Александрович Калининков, внимательная мысль которых рождает тексты, сами по себе демонстрирующие неизбежность переключки времен, идей, людей. Калининков — человек книги. Это человек внимательного, неспешного чтения классиков (и не только) философии и литературы, чтения, открывающего удивительный мир симфонии культуры. Сохраняя свою преданность изучению философии И. Канта, Леонард Александрович с особой тщательностью изучает жизнь кантовских идей в европейской культуре, но прежде всего — в культуре России. Его исследовательские работы — «Кант в русской философской культуре», «И. Кант в русской поэзии», «А. Шопенгауэр и И. Кант в философско-поэтическом мировоззрении А. А. Фета», «Э. Т. А. Гофман и И. Кант. Преодоление романтизма» — показывают не только влияние кантовской мысли на тех или иных ученых и литераторов, они демонстрируют саму жизнь культуры, реальное историческое движение духовной жизни народов.

Особое, умное чтение текста художественных произведений, при котором видимы не только слои самого текста (например, фабула, сюжет), но и перекличка его с другими текстами, — вот что демонстрирует Леонард Александрович. Это отношение к тексту как к культурному достоянию достигается помещением его в культурный и социальный контекст. Социальные напряжения мысли многообразны и меняются время от времени, но они *«инвариантны по форме»*, — справедливо замечает юбиляр, — а некие резонаторы сознания гениев улавливают эту инвариантную форму, идя много далее конкретного содержания исторических задач эпохи». Вот эти резонансы, благодаря которым культура дышит, и интересуют Л. А. Калининкова.

Современная философия «изобрела» особый метод — деконструкцию, мода на ее применение захватила многие направления в гуманистике. Но Л. А. Калининков не подвержен модным трендам, он даже нигде и не упоминает о деконструкции или гипертекстах, так как его интересует не философская мода, а жизнь интеллекта, его способность сопрягать времена, пространства, культуры. Поэтому, чтобы показать культурный ореол, например, одного стихотворения А. Фета «Никогда», чтобы услышать, как «в метрике стиха живет философская мысль», Леонард Александрович проведет читателя через текст 41 параграфа «Мира как воли и представления» Шопенгауэра, через дискуссию Фета с Л. Н. Толстым и Н. Н. Страховым, через отношения поэта с И. С. Тургеневым и т. д. В этой демонстрации культурных переплетений, в прослушивании эха великих идей (замечу, что сложность услышать *эхо многих* голосов зафиксирована даже в самой грамматике — трудность образования родительного падежа множественного числа от слова «эхо»), в обнаружении многоголосия культуры творчество Л. А. Калининкова абсолютно современно, но в то же время оно укоренено в классической традиции, исходит из презумпции уважения к тексту. Современное творчество Л. А. Калининкова и потому, что обращено оно к виртуальности, но такой виртуальности, которая была основанием реальных событий культуры.

Умение читать книги — великое искусство, и Леонард Александрович, владеющий им в совершенстве, щедро делится этим искусством с читателями своих книг. В эпоху, когда появилось поколение молодых людей, наделенных выражением лица, которое никогда не смотрело в книгу, быть человеком книги и приверженцем рукописного письма, сохраняя изящный почерк, — значит быть живой традицией, соединяющей время людей нового антропологического типа, людей гаджетов и виртуальности, с временем людей живого общения.

Дорогой Леонард Александрович, сердечно поздравляю Вас со знаменательным юбилеем! Будьте здоровы, и пусть не оставляет Вас сила желания — читать, писать, говорить, чувствовать!

В. А. Конев,
д-р филос. наук, проф.,
Самарский национальный исследовательский университет
им. С. П. Королева,
заслуженный деятель науки РФ

Наши разногласия: к юбилею ведущего кантоведа современной России

Конечно, можно было бы сказать, что наши разногласия с Леонардом Александровичем Калининковым состоят в том, что я не верю, что этому энергичному и мудрому человеку уже 80 лет. Однако время неумолимо и 80 — уже факт.

Можно было бы указать как на наши разногласия на защиту докторской диссертации Л. И. Тетюева «Современный проект трансцендентальной философии» в 2002 году, на которой автор этих строк выступил консультантом, а Леонард Александрович — официальным оппонентом. Но остановлюсь на менее значимых и принципиальных разногласиях, касаемых наших оценок неокантианства. Речь идет, прежде всего, о статье Л. А. Калининкова «О необходимости переоценки неокантианства в свете современной интерпретации системы И. Канта»¹. Статья во многом провокационная, с достаточно резкими и однозначными оценками, но в то же время основательная, с серьезной доказательной базой, что дает возможность поспорить с ее автором, и это, собственно, я и намереваюсь сделать.

Итак, если совсем кратко изложить суть идеи Л. А. Калининкова, то она заключается в следующем: неокантианство не является никаким новым кантианством, никаким развитием Канта, а совсем напротив, есть отход, отказ от него, есть неофихтеанство; и если у Фихте уже нет ничего общего с кантианством, то тем более у так называемого, совершенно напрасно называемого, по мысли Калининкова, неокантианства, то есть неофихтеанства, эта пропасть с учением Канта еще более масштабная, она просто фатальна для судеб Марбургской и Баденской философских школ. И главным аргументом, который наш автор разворачивает и обосновывает с разных сторон, становится системный характер критицизма великого кенигсбергского мыслителя; эта система выверена во всех своих основных частях и требует лишь «прорисовки» и детализации. В этом, собственно, и состоит суть кантианства, и никакое неокантианство при таком подходе к учению Канта невозможно в принципе. Здесь следует указать и на то, что подобная точка зрения на неокантианство не является оригинальной, присущей лишь отечественному автору. Можно привести слова известного немецкого историка философии Герберта Шнедельбаха, который заявляет: «Если марбургское неокантианство из того факта, что все, что есть, есть только через мышление, заключает, что тогда, строго говоря, и есть только мышление, то этот "логический идеализм" ближе Фихте, чем Канту»².

Основной причиной, которая обуславливает все резко негативные оценки Калининковым неокантианства, стала, на мой взгляд, та, что он не принимает варианта различения буквы и духа кантовской системы философии, они для него едины и неразделимы: если мы принимаем букву кантовской трансцендентальной философии, то должны и в своих самостоятельных размышлениях всегда этой буквы твердо держаться. Как это сделать реально в практике научного исследования? Ответ, по мнению нашего

¹ Доклад, результатом которого и стала данная статья, вызвал бурную дискуссию на одной из конференций — см.: Белов В. Н. Международная научная конференция «Неокантианство немецкое и русское: от логики познания к "социальной педагогике"» // Кантовский сборник. 2008. № 2 (28). С. 141 — 143.

² Schnädelbach H. Philosophie in Deutschland 1831 — 1933. Frankfurt/M., 1983. S. 242.

отечественного кантоведа, содержится в «принципе осмотрительности», который гласит: «Если кажется тебе, что Кант в чем-то ошибается, ищи сначала ошибку в своем собственном разуме!»³. Великолепно! По моему мнению, такое утверждение было бы более естественным в рамках гегелевской метафизической системы, закрытой, законченной, содержащей все свои идеи и принципы внутри себя. Но никак не в рамках открытой для самостоятельных усилий последователей системы трансцендентального идеализма.

Глава марбургского неокантианства Герман Коген приложил немало усилий как для прояснения понимания буквы и духа кантовской философии, так и для реального воплощения в своей работе этого понимания. Именно не В. Виндельбанд с его знаменитым выражением⁴, которое осталось только красивым словосочетанием, не поясняющим конкретно, что значит каждая из частей данного выражения. Как раз такое пояснение мы находим в работах марбургского неокантианца. Стоит обратить внимание на верное замечание одной из современных исследовательниц неокантианства У. Ренц по поводу этой программы интерпретации Канта со стороны Виндельбанда и ее отличие от подобной у Когена: «Виндельбанд рассматривает Канта не с точки зрения единства его системы, а с точки зрения противоречия, которое якобы присутствует в кантовском мышлении»⁵. Осмысливая в конце своей жизни главные творческие импульсы, лежащие в основе всех усилий и их обуславливающие, Коген замечает: «...в моем стремлении восстановить Канта и освободить его дело ото всех существующих недоразумений объединились и должны были объединиться две точки зрения. Одна была направлена на документальное обоснование основных кантовских понятий, даже приблизительное понимание и знание которых было утеряно. Этот факт был установлен в результате спора, который разразился тогда между великими исследователями Тренделенбургом и Куно Фишером.

Но другой точкой зрения была истинно историческая, определяющая Канту место в ряду мировых философских мыслителей»⁶.

Чрезвычайно примечательны и другие рассуждения Когена, в которых он дает представление о своем отношении как к процессу «понимания», так и к моменту «выхода за пределы» интерпретируемой философской системы: «... понимать, — пишет он в работе «Kants Begründung der Ethik», — значит не судить о подобной проблеме духовной истории и не выявлять неразрешимые противоречия, но в кажущихся противоречиях все же находить руководство, которое не только психологически, но и логически и по существу учреждает связь ... первоначальных основных идей»⁷.

³ Калинин Л. А. О необходимости переоценки неокантианства в свете современной интерпретации системы И. Канта // Неокантианство немецкое и русское: между теорией познания и критикой культуры / под ред. И. Н. Грифцовой, Н. А. Дмитриевой. М., 2010. С. 61.

⁴ «Понять Канта — значит выйти за его пределы» (Виндельбанд В. Прелюдии : философские статьи и речи / пер. со 2-го нем. изд. М. И. Левиной // Виндельбанд В. Избранное: дух и история. М., 1995. С. 21).

⁵ Ренц У. Карлики на плечах гиганта? Рецепция Канта в неокантианстве // Неокантианство немецкое и русское: между теорией познания и критикой культуры. С. 25.

⁶ Коген Г. Теория опыта Канта / пер. с нем. В. Н. Белова. М., 2012. С. 78.

⁷ Cohen H. Kants Begründung der Ethik. 3 Aufl. // Cohen H. Werke. Herausg. H. Holzhey. Hildesheim ; Zürich ; N. Y., 2001. Bd. 2. S. 482.

Обратимся же к более внимательному анализу логики рассуждений и выводам проф. Л. А. Калининкова, которые он из них делает. «Вторая же причина (после восприятия кантовской философии как системы, содержащей внутренние противоречия. — В. Б.), — отмечает он, — граничившая с предрассудком уверенность, что *правильная*, единственно верная система философии может быть только *монистической системой*, что, конечно же, сопряжено с монотеизмом как базисом всей христианской культуры. В свете такой исходной установки кантианство изначально нуждается в исправлении под догматизм»⁸. Опять же достаточно спорное утверждение, во всяком случае, в отношении Когена. Известно его стремление более выверенно и непротиворечиво соотнести в системе критицизма логику и этику, но он был последовательным противником как редукции этики к логике по образцу Гегеля, так и, наоборот, примат практического разума трактовать расширительно, как это сделали Фихте и баденские неокантианцы. Так, отвечая на обвинения В. Виндельбанда в свой адрес в «натурализации этики»⁹, Г. Коген настаивает на необходимости учета кантовского различения бытия как объекта логики и должностования как содержания этики. Следовательно, этика никоим образом не может быть натурализована. «В различении обоих видов реальности, видов познавательной значимости, — заключает немецкий философ, — состоит теоретическая пронизательность критического идеализма, в сопоставлении обоих видов — этическая сила и величие кантовской системы»¹⁰.

Если и заявлять о монистичности философской системы Когена, то сразу следует предложить и ряд необходимых пояснений и уточнений: не монизм, но систематическое единство, не единство философской системы, но систематическое единство культуры. Монизма как такового не обнаруживается внутри когеновской системы, не представляется она монистическим философским монолитом и по отношению к другим вариантам трансцендентальной философии. Особенно характерен здесь спор об иудаизме Когена и его месте в системе когеновской философии¹¹.

Еще одно утверждение проф. Калининкова также вызывает недоумение. Он заявляет: «Философия Канта сохраняет всю свою значимость в XXI веке, тогда как неокантианство вызывает в настоящее время, по-видимому, лишь историко-культурный интерес. Конечно, и это немало. К тому же непреходящее значение получили многие детально разработанные неокантианцами аспекты гносеологии и аксиологии»¹². Мало того, что совре-

⁸ Калининков Л. А. О необходимости переоценки неокантианства в свете современной интерпретации системы И. Канта // Неокантианство немецкое и русское: между теорией познания и критикой культуры. С. 58.

⁹ Натопр П. Кант и Марбургская школа // Натопр П. Избранные работы. М., 2006. С. 140.

¹⁰ Cohen H. Kants Begründung der Ethik. 3 Aufl. S. 299.

¹¹ За более подробной аргументацией по обозначенным темам не-монизма когеновской системы философии отсылаю к опубликованным уже работам: Белов В. Н. Этика в системе философского критицизма Германа Когена // Этическая мысль. Вып. 14. С. 174–200; Его же. Является ли Герман Коген неокантианцем? // Кантовский сборник. 2015 №3. С. 38–46.

¹² Калининков Л. А. О необходимости переоценки неокантианства в свете современной интерпретации системы И. Канта // Неокантианство немецкое и русское: между теорией познания и критикой культуры. С. 58.

менная философия культуры немислима без методологических открытий немецкого неокантианства, о чем свидетельствуют многочисленные публикации как в России, так и за границей, активно обсуждается тема истоков философии диалога в когеновской философии религии. К этой дискуссии, отстаивая позицию непосредственной связи философии религии марбургца и современной философии диалога, присоединились и некоторые отечественные исследователи, в частности З. Сокулер¹³ и И. Дворкин¹⁴.

Следующее спорное заявление проф. Калининкова требует прояснения: «Сами неокантианцы особенно охотно сопоставляют свою позицию не с Фихте (возможно, охлаждающим душем служит здесь именно наличие заявления Канта), а с Гегелем, но подчеркивают в качестве недостатка его системы тягу к достижимости абсолюта, к неустранимому догматизму; самим же им кажется, что догматизма удалось избежать»¹⁵. О том, что это не так, по крайней мере в отношении Когена, я уже писал. Но хотел бы еще раз, ссылаясь на мнение русских учеников и последователей марбургского мэтра, подчеркнуть истинные устремления основателя марбургской школы: философская система Когена пыгается — с разной степенью успеха — реализовать искомый синтез философских систем Канта и Гегеля. Именно синтез, а не эклектику или редукцию, что под силу только самостоятельной философской программе. С. Рубинштейн замечает по этому поводу: «Можно было ожидать, что эта мысль, которая провозглашена порождающей основой бытия, которая сама порождает всё его содержание, что она окажется самопорождающейся и самоконструирующейся, то есть конструирующейся из самой себя, из абстрактной сущности понятия, строящей все содержание мысли. Словом, можно было ожидать построения конструкций Гегеля, в логике которого все содержание бытия строится в диалектическом саморазвитии понятия. Этот мотив, бесспорно, имеется и у Когена, но в него, по логике Когена, влетает другая. Если бросить хотя бы беглый взгляд на то, как фактически строится его логика, то станет очевидным, что в ней снова вступает в свои права трансцендентальный метод Канта в той форме, которую ему придал Коген в своих работах о Канте»¹⁶.

Для другого русского последователя Г. Когена — Б. Яковенко — развитие философской мысли в целом носит прогрессивный поступательный характер. Главными пунктами на этом пути самоопределения философии, приобретения ею осознания своей самостоятельности и самодостаточности является трансцендентализм Канта и Гегеля. Причем если, как замечает русский неокантианец, «Кант указал философии предмет», то «Гегель уточнил его указанием границ и смысла философского метода»¹⁷. Поэтому основную заслугу Когена Яковенко видит в том, что тот «воссоединил в се-

¹³ См.: Сокулер З. А. Герман Коген и философия диалога. М., 2008.

¹⁴ См.: Дворкин И. Философия диалога в поисках пути // Философские диалоги'2013. Вып. 7. Киев, 2013. С. 112–171.

¹⁵ Калининков Л. А. О необходимости переоценки неокантианства в свете современной интерпретации системы И. Канта // Неокантианство немецкое и русское: между теорией познания и критикой культуры. С. 60.

¹⁶ Рубинштейн С. Л. О философской системе Г. Когена // Историко-философский ежегодник 92. М., 1994. С. 10–11.

¹⁷ Яковенко Б. О теоретической философии Германа Когена // Логос. 1910. Кн. 1. С. 201.

бе оба эти деяния и выдвинул их не только как основы нынешней философии, но и как основы философии вообще»¹⁸. Таким образом, Яковенко полагает, что Коген — как лучший восприимчивый традиции трансцендентализма, то есть истинной философии, — смог проникнуть в глубины систем своих великих предшественников, овладеть преимуществами и философии Канта, и философии Гегеля; при этом, исправляя Канта посредством Гегеля, а последнего, соответственно, посредством первого, добиться их непротиворечивого и искомого синтеза.

Поэтому и приведенные аргументы проф. Л. А. Калининкова следует рассматривать не с точки зрения соответствия или несоответствия предложенных Когеном решений проблем, связанных с взаимодействием теоретического и практического разума и с построением выверенной в своих составляющих частях, стройной и строгой системы, кантовским интенциям по данным проблемам, но с точки зрения его собственной, завершенной в основных аспектах системы философии. Что не отменяет, безусловно, и необходимость сравнения с кантовской системой, но не в качестве ее обновителя или даже популяризатора, а как самостоятельного игрока на поле философской традиции трансцендентальной философии. С такой оценкой своей позиции, на мой взгляд, согласился бы и сам Коген. О чем может свидетельствовать одна интересная мысль, высказанная им в «Предисловии к первому изданию» второй его фундаментальной работы — «Kants Begründung der Ethik» (1877) — в отношении систематической философии: систематическая философия ассоциируется у него с самостоятельным философским творчеством. Углубление в критический идеализм на основе систематики не может, по убеждению немецкого философа, быть филологической работой, это всегда только философская работа. И уточняет: работа методическая. Идеалом такой системы, базирующейся на методической работе, является наука, поэтому философия, повторяет Коген фундаментальное положение своего подхода, которое он начал доказывать в «Теории опыта Канта», может быть философией только в качестве науки¹⁹.

Таким образом, с оценкой проф. Л. А. Калининкова неокантианства как неофихтеанства следует соглашаться лишь наполовину, то есть отнести к неофихтеанству философскую позицию Баденской школы неокантианства. Что же касается Марбургской школы, и особенно его основного представителя Германа Когена, то такая однозначная оценка представляется слишком схематичной и поверхностной.

Не соглашусь и с мнением отечественного кантоведа относительно того, что неокантианство испортило и ухудшило настоящее понимание кантовской системы философии. Я полагаю необходимым и продуктивным как для исследования Канта, так и для постоянной актуализации его учения существование и кантианства, и неокантианства, взаимоотношения которых не ослабляют, а усиливают кантовскую философскую позицию.

В заключение хотелось бы подчеркнуть еще один момент в профессиональной характеристике нашего юбиляра: при всей строгости и последовательности в выдерживании и отстаивании своей позиции Л. А. Калининков всегда очень внимательно относится к противоположному мнению и всегда

¹⁸ Яковенко Б. Указ. соч. С. 201 — 202.

¹⁹ См.: Cohen H. Kants Begründung der Ethik. S. V — VI.

готов к открытой и честной полемике. Свидетельством может служить тот факт, что при всей критичности в отношении неокантианства именно он — как главный редактор журнала «Кантовский сборник» — стал инициатором появления в нем рубрики «Неокантианство».

*В. Н. Белов,
д-р филос. наук, проф.,
Сочинский институт (филиал) РУДН*

Проводник в «звездно-моральный» мир

Сегодня, в дни юбилея Л. А. Калининкова, нам, белорусам, трудно соперничать с его коллегами из Балтийского федерального университета им. И. Канта в деле перечисления заслуг этого замечательного ученого и человека. Хотя и мы прекрасно знаем о том, сколько за свои 50 лет работы в Калининграде сделал он для творческого развития, интерпретации и популяризации кантовских идей. Знаем мы и о том, какова его роль в создании и сегодняшнем успешном развитии такого уникального издания, как Кантовский сборник; сколько усилий он приложил не только в профессионально-академической деятельности, но и в деле распространения идей немецкого мыслителя через периодическую печать, телевидение, лекции для населения. Как, глубоко владея основополагающими принципами столь сложного учения, он умеет популярно изложить и заинтересовать идеями И. Канта совсем юных — школьников. Кстати говоря, знаем мы и о том, что многие из них только благодаря Леонарду Александровичу пришли в свое время на философское отделение университета и стали первоклассными специалистами в области кантоведения — теперь уже полноправной отрасли историко-философских исследований, бурно развивающейся по всему миру, в том числе и благодаря усилиям профессора Калининкова.

Нам, философам из соседнего государства — Беларуси, остается только присоединиться к поздравлениям своих коллег-россиян, а также поделиться своими впечатлениями от знакомства как с самим президентом Российского кантовского общества, так и с его работами и выступлениями.

Мы впервые приехали в Калининград для участия в широко известных теперь и в нашей стране Кантовских чтениях только в 2004 году. С тех пор и я, и мои ученики — О. Познякова, А. Дудчик, А. Бархатков — теперь уже не просто аспиранты, а кандидаты философских наук, доценты, стараемся не пропустить ни одного мероприятия, посвященного философии И. Канта или знаковым фигурам — землякам великого философа, творчество которых немислимо вне идей их знаменитого соотечественника. Каждый раз, когда мы посещаем город на Преголе, наши души и сердца наполняются какими-то особыми живительными флюидами, а по возвращении домой к своим студентам и коллегам хочется говорить и писать об этом замечательном мыслителе и человеке, передавая «схваченное» здесь, у вас, молодым, побуждая их мыслить, жить и поступать по Канту.

Одним из тех, кого по праву можно назвать проводником в мир кантовских идей, стал профессор Л. А. Калининков. После того как я впервые услышала его речь в день рождения великого кёнигсбержца, для меня стало

своего рода традицией передавать каждому новому курсу философов, приступающих к изучению немецкого идеализма, навсегда запомнившиеся слова Леонарда Александровича о том, что мысли И. Канта по-прежнему не перестают вдохновлять новые поколения на поиски ответов на главные смысловые вопросы: что мы можем знать, что мы должны делать, на что смеем надеяться...

Коммуницируя с Калининградом в основном благодаря столь редким и каждый раз долгожданым для нас Кантовским чтениям, мы в то же время всегда в курсе того, что происходит в области кантовских исследований — и в вашем прекрасном городе, и в России, и в интеллектуальном пространстве мирового кантоведения, — именно благодаря Кантовскому сборнику (отдельное и большое спасибо Анатолию Геннадьевичу Пушкарскому). И здесь не перестаешь поражаться, как плодovit и многогранен в своих талантах Л. А. Калининков, сколь грандиозен исследовательский кругозор главного редактора этого журнала! Ему мало говорить об И. Канте как о великом философе — создателе трансцендентальной антропологии, моральной философии и философии истории. Он не перестает открывать нам самые неожиданные стороны кантовского гения. И вот под влиянием работ Леонарда Александровича начинаешь перечитывать «Медного всадника» и «Житейские воззрения кота Мурра», совсем по-другому воспринимаешь поэзию Фета; находишь, а потом и просто любишь «звездно-моральной» темой там, где ее вроде бы и не замечал, и т. п. И вдруг осознаешь, сколько новых предметных полей и тем открыто Калининковым — этим замечательным человеком и ученым: Кант и Гаман, Кант и Гофман, Кант и Гиппель, Кант и русская литература...

Но особо восхитила меня одна из последних больших работ Леонарда Александровича, посвященная месту Канта в русской поэзии. И без того любимые Пушкин и Цветаева, Брюсов и Блок приобрели какую-то фантастическую притягательность. Начинаешь понимать, что всё это не просто «поклонники Канта», а где-то и сам Кант... Благодаря этой книге многие юноши и девушки у нас в Минске полюбили философию *Того*, без *Которого* она немислима вот уже почти триста лет.

Спасибо Вам, дорогой Леонард Александрович, за Ваш «прыжок из мира» И. Канта в наш сегодняшний мир, за «русского» И. Канта, который благодаря Вам стал и продолжает становиться для всех нас чуточку понятнее и ближе, за то, что Вы помогаете постигать смысл той «действительно нужной человеку науки... из которой можно научиться тому, каким надо быть, чтобы быть человеком».

Т. Г. Румянцева,
д-р филос. наук, проф., заслуженный работник
Белорусского государственного университета (Минск)

Уравнение профессора Л. А. Калининкова

В книге второй Трансцендентальной диалектики уже ставший «критическим» Кант, размышляя о паралогизмах трансцендентальной психологии, полагает, что в основу истинной науки «чистого разума о природе нашей мыслящей сущности... мы можем положить только простое, само по

себе совершенно лишенное содержания представление: Я, которое нельзя даже назвать понятием, так как оно есть лишь сознание, сопутствующее всем понятиям. Посредством этого Я, или Он, или Оно (вещь), которое мыслит, представляет не что иное, как трансцендентальный субъект мысли = X, который познается только посредством мыслей, составляющих его предикаты, и о котором мы, если его обособить, не можем иметь ни малейшего понятия; поэтому мы постоянно возвращаемся здесь в кругу...»¹. В этом пассаже и многих других мысль Канта постоянно возвращается в круг, центр которого инициирует главный вопрос его философии — что такое человек? чему равен X?

Смог ли профессор Л. А. Калининков решить это уравнение в отношении самого себя за 80 лет? Ведь это сложнейшее уравнение в отношении неизбывной тайны души как субстанции², которая, по убеждению Канта в его споре с Мендельсоном, есть величина не постоянная. «В ней нет никакой экстенсивной величины», но «все же нельзя отрицать у нее, как и у всего существующего, интенсивной величины... а эта интенсивная величина может убывать через бесконечное множество меньших степеней... и может превратиться в ничто если не путем деления, то путем постепенного ослабления (remissio) ее сил...»³

Кто знает, может быть, в самом деле, можно за 80 лет при постоянном психоаналитическом усилии мониторить состояние внутренней душевной субстанции, «постоянно вращаясь здесь в кругу», но уравнение «интенсивной величины» профессора Калининкова давно решено в круге его творческой судьбы теми, кто вошел в этот круг: X = ...! Когда весной 1982 года, готовясь к сдаче философского минимума, мы, аспиранты и соискатели разных специальностей, встретились на занятиях с Л. А. Калининковым, то случилось то, что можно назвать первым эмпирическим опытом идейного максимума философии Канта. Она, конечно, оставалась тогда еще для большинства ноуменом, но ее феноменологическая суть открылась в опыте «интенсивной величины» по имени профессор Калининков. После его кантоведческих размышлений мы, слоняясь по улицам вечернего города, тоже размышляли о шансах «категорического императива» как принципа морально-нравственной каузальности, открывающего ну если не дверь, то хотя бы форточку в моральную онтологию человеческой истории. И в ходе этих перипатетических метаний, пересекавших в том числе «философскую тропу» Канта, родилось нечто общее, объединившее тогдашний «философский минимум» тех, кто попал в круг предикатов мысли Л. А. Калининкова: «Но ведь она, эта моральная онтология, возможна! Чтобы так думать и говорить, как этот профессор, нужно уже быть голосом этой онтологии, доказывая ее энтелехию!» X = ...!

Этот первый опыт практического разума как истинной сути Кантовой философии был дарован нам ее феноменологической персонификацией — скромным, добрым, но безукоризненно дисциплинированным в суждениях и оценках профессором, который, однако, все еще был для нас X = ...! Но ему уже удавалось то, что почти немислимо в отношении амбициозной

¹ Кант И. Собрание сочинений : в 8 т. М. : Чоро, 1994. Т. 3. С. 304 — 305.

² Там же. С. 304.

³ Там же. С. 311.

юности, нередко проникнутой опасной пассионарностью самоуверенности и творческой дерзости: он стал мягко, но последовательно дисциплинировать наши буйные умы, вводя в необходимый канон чистого разума. Он был для многих первым, кто заставил всерьез задуматься о словах Канта: «Итак, величайшая и, быть может, единственная польза всякой философии чистого разума только негативна: эта философия служит не органом для расширения, а дисциплиной для определения границ, и вместо того, чтобы открывать истину, у нее скромная заслуга: она предохраняет от заблуждений»⁴. Из моего последующего опыта «интенсивной величины» по имени профессор Калининков с его верой в науку и прогресс мне стало ясно, каким сильным нужно быть, чтобы находить энергию для синтетических суждений, способных логически аргументированно согласовывать этику естественно-научного познания и принципы практического разума на сложной границе этико- и физикотеологии...

И вот после первого опыта почти 40 лет назад в «философском минимуме» начинающего филолога я продолжаю оставаться в круге творческой судьбы профессора Калининкова, вольно или невольно думая об уравнении этого уникального явления не только и не столько в моей жизни, сколько в жизни нашего города и университета. Ведь когда он в 1966 году приехал в Калининград, духовный климат этого топоса стал, без сомнения, меняться. Будучи безусловным сыном своего Отечества, он, открывая российское кантоведение в послевоенном Кёнигсберге-Калининграде, не мог не стремиться к тому, чтобы сделать Канта поводом для необходимой общественной и индивидуальной практики морального добра и ответственности. Решая, казалось бы, уже неразрешимую задачу преодоления бытийных разломов и разрывов, профессор Калининков много пишет и делает в поисках путей от Канта к русской философии и поэзии и от них к Канту. Он создает уникальный музей Канта в Калининградском университете. Он организует Кантовское общество в Калининграде и выпуск «Кантовского сборника». Он — как своим научным авторитетом, так и общественным статусом — содействует тому, чтобы университету было присвоено имя Канта... Он движим какой-то поразительной энергией, будучи убежден, что именно «Кант одним из первых» указал на то, что «глубокое и всестороннее развитие как этики, так и эстетики... всем ходом развития современной науки превращается в средство ее (науки) дальнейшего продвижения к истине». Об этом Калининков пишет в своей работе 1975 года «Об основном пафосе "критической" философии»⁵. Откуда эта энергия, которая удивительным образом сохраняется и до сих пор без признаков истощения и *remissio* ее сил? Чему все же равен X?

Думаю, что это уравнение профессора Л. А. Калининкова столь же уникально, как то, во что прозревает Кант в своем критическом исследовании чистого разума и, соответственно, чистой психологии, представляющей собой «мыслящую субстанцию как принцип жизни в материи, то есть как душу и как основание одушевленности; одушевленность, ограничиваемая

⁴ Кант И. Указ. соч. С. 581–582.

⁵ Калининков Л. А. Об основном пафосе «критической» философии // Вопросы теоретического наследия Канта. Калининград, 1975. С. 44–56.

духовностью, дает [понятие] бессмертия»⁶. Это уравнение разрешаемо только в коде бесконечности, о чем в пафосе «Критики практического разума» (в заключении) размышляет и Кант, связывая тайну морального закона с тем, что «бесконечно возвышает мою ценность как интеллигенции через мою личность... по крайней мере, поскольку это можно видеть из целесообразности назначения моего существования через этот закон, которое не ограничено условиями и границами этой жизни, но идет в бесконечное»⁷. Уравнение профессора Калининкова — это уравнение бесконечности в его пафосе веры в то, что он выразил в упомянутой уже работе «Об основном пафосе "критической" философии»: «Человечество достигает Истины, добиваясь ее гармонии с Добром и Красотой». Но это он выразил не только в данной работе, но и во многих других, но самое главное — в работе своего практического разума, то есть в своей удивительной судьбе, остающейся верной Истине, Добру и Красоте.

*В. Х. Гильманов,
д-р филол. наук, проф.,
Балтийский федеральный университет им. И. Канта*

О моем учителе Л. А. Калининкове

Я впервые увидел Леонарда Александровича, когда учился в 11-м классе лицея и заинтересовался проблемой бытия Бога. Доцент кафедры философии и логики (в 1999 году) Н. В. Андрейчук, которая преподавала у нас обществознание, посоветовала встретиться со специалистом по Канту — профессором Калининковым. Я посетил его лекцию и сразу понял, что этот человек чрезвычайно увлечен философией, что он счастлив от того, что делает.

Прочитав в школе некоторые части «Критики чистого разума», я мало что понял. По сути, мне были ясны только метафоры, которыми Кант пользовался при описании вариантов доказательства бытия Бога. Однако, написав конкурсную работу по обществознанию, я занял первое место на конференции «Поиск и творчество». Возможно, и это сыграло свою роль в моем решении поступить на исторический факультет, на специальность «Философия». На кафедре я сразу же спросил, когда у нас будет вести лекции Леонард Александрович. Мне ответили, что только через год.

На занятиях Леонарда Александровича всегда было интересно. Меня поразило то, с каким воодушевлением он рассказывает о жизни каждого философа, подчеркивая этапы становления личности. Один из главных методических приемов профессора Калининкова — демонстрация сложнейшего материала в виде простых схем, образно представляющих философские конструкции.

Мне выпала честь не только быть слушателем его лекций, но и заниматься исследованиями под его руководством: дипломная работа, статьи, а позже и кандидатская диссертация помогли мне глубже понять философию Канта и философию в целом.

⁶ Кант И. Указ. соч. С. 304.

⁷ Там же. Т. 4. С. 563.

Для себя я бы выделил еще один главный момент. Леонард Александрович не только замечательный преподаватель, но и прекрасный человек, наставник. Он не раз отвечал на мои наивные вопросы о жизни и людях, и я до сих пор во многих ситуациях пользуюсь полученными тогда знаниями.

Многие люди, не только философы или ученые, не могут найти гармонию между своей работой и личной жизнью. Профессор же Калининков — пример человека, которому эту гармонию удалось создать и сохранить вот уже много лет. Он живет так, как учит. И в таком образе жизни не может быть никакого противоречия.

Для меня главное в преподавании — это пример. Если учитель может быть примером и в жизни, значит, его ученики могут быть уверены, что добро и мораль в этом мире существуют, что они должны растить в себе эти начала, передавая их новым поколениям.

Профессор В.Н. Брюшинкин как-то заметил в разговоре: «Леонард Александрович — счастливый человек». И это так.

*А.И. Троцак,
канд. филос. наук,
Балтийский федеральный университет им. И. Канта*

Предисловие переводчика

Данная статья профессора Марио Каими подготовлена на основе его доклада, который был прочитан в Балтийском федеральном университете им. И. Канта 7 октября 2015 года. Статья написана на английском, однако некоторые сноски к тексту (3, 4, 7, 9, 10, 11) были переведены с немецкого языка. В квадратных скобках дается примечание или пояснение переводчика. Курсив в тексте – М. Каими.

Профессор Каими во многих местах доклада использовал понятия «дедукция» и «трансцендентальная дедукция» как синонимы. По его просьбе текст был откорректирован, и употребление этих понятий приведено к единообразию: во всех случаях использован термин «трансцендентальная дедукция».

Особое значение в представляемом тексте играет понятие «субсумция» (в логике – подчинение видового понятия родовому) и глагол «субсумировать». В переводе «Критики чистого разума» Н. Лосского «субсумция» заменяется словосочетанием «опосредствованное подведение» (явлений под категории). В силу сохранения аутентичного смысла этого термина было решено оставить его в качестве латинизма, без соответствующей замены русским словом. Марио Каими под субсумцией понимает специальное выражение (в терминах учения о схематизме), которое подразумевает особое действие по подведению явления под категорию или же действие по применению категории к действительному предмету. Схематизм в этом смысле, по мнению Каими, полностью является толкованием субсумции.

Понятие «детерминация» употребляется переводчиком аналогично понятию «определение», как и «гетерогенность – разнородность», «гомогенность – однородность».

Профессор университета Буэнос-Айреса Марио Каими – специалист в области теоретической философии И. Канта. Основная сфера его исследований – трансцендентальная дедукция и проблема схематизма у Канта. М. Каими окончил факультет искусств, Университет Буэнос-Айреса (1974), защитил докторскую диссертацию в Университете Майнца в 1982 году, будучи с 1976 по 1982 год стипендиатом DAAD. С 1982-го он – научный сотрудник Национального научно-технического и исследовательского совета, профессор истории современной философии факультета искусств в Университете Буэнос-Айреса. В 2010 году Марио Каими получил международную премию имени Канта за свои работы по теоретической философии и популяризацию учения немецкого философа в испаноязычных странах.

По итогам визита в Калининградскую область было подготовлено развернутое интервью с профессором Каими, опубликованное на портале *Kant-online.ru* (<http://kant-online.ru/?p=3165>).

А. И. Троцак

НЕКОТОРЫЕ ЗАМЕТКИ
О ПОНЯТИИ
И НАЗНАЧЕНИИ ТЕОРИИ
СХЕМАТИЗМА КАНТА
В «КРИТИКЕ
ЧИСТОГО РАЗУМА»

М. Каими*

Статья представляет собой краткое введение в учение Канта о схематизме («Критика чистого разума»: А 137-А 147; В 176-В 187). Тот факт, что часть о схематизме располагается в разделе, названном «Учение об основоположениях», а не в «Учении о понятиях», служит основой для отличия учения о схематизме от «Дедукции чистых рассудочных понятий». Это вносит некоторую ясность в части о схематизме. Так, автор приходит к выводу о том, что схематизм – совершенно новое явление по сравнению с «Трансцендентальной дедукцией категорий», а именно – подготовительный этап для использования категорий в качестве предикатов в утверждениях, известных как «Основоположения рассудка», которые больше относятся к феноменам (явлениям во времени и пространстве), нежели к неопределенным понятиям предметов в целом. В соответствии с обоснованием этой интерпретации дается объяснение некоторых главных понятий, таких как схема, воображение, однородность, временная детерминация, а также функции схематизма. Воображение представляется как нечто схожее по функции с рассудком, когда оно подчинено явлениям, данным во времени и пространстве. Рассудок становится воображением, когда он не только подчинен законам логики, но также и законам времени. Однородность (понятие, играющее важную роль в теории схематизма) объясняется ссылкой на работу Тетенса «Философские опыты о человеческой природе и ее развитии» (1777). Эти и другие разъяснения понятий не полностью развиты в статье. Они широко обсуждались в работах автора, и на них приводятся сноски в данном тексте. Статья включает некоторое обсуждение изданной ранее и современной литературы о схематизме.

Ключевые слова: схема, схематизм, категории, воображение, «Критика чистого разума», однородность, временная детерминация.

В трансцендентальной дедукции Кант показал правомерность требования отнесения чистых рассудочных понятий к предметам. Эта правомерность основана на функции данных понятий и заключается в выражении предметов именно как предметов (то есть функция состоит в формировании синтеза представлений в форму предмета).

* Университет Буэнос-Айреса (Аргентина),
Viamonte 430, 1053, Buenos Aires, Аргентина.

Поступила в редакцию: 25.12.2015 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2016-2-1

© Каими М., 2016

Трансцендентальной дедукцией завершается первая книга трансцендентальной аналитики «Аналитика понятий». Следующая книга, «Аналитика основоположений», также носит название «Трансцендентального учения о способности суждения». Первая глава «Аналитики основоположений» называется «О схематизме чистых рассудочных понятий» (А 137–А 147, В 176–В 187).

Природа и назначение этой части широко обсуждались. Конечно, Кант утверждает, что эта часть — одна из самых существенных в «Критике чистого разума»¹. Однако интерпретации текста демонстрируют странные разночтения. Обычно под схематизмом понимается развертывание трансцендентальной дедукции, то есть объясняется, каким образом категории могут быть фактически применены, как только правомерность их применения будет достаточно хорошо продемонстрирована (в «Трансцендентальной дедукции»). Таким образом, схематизм понимается как надлежащее обоснование учения о категориях только тогда, когда он также понимается как ненужное повторение «Трансцендентальной дедукции». В действительности же налицо только тот факт, что раздел о схематизме — наиболее запутанный в «Критике чистого разума».

Схематизм не является ни частью трансцендентальной дедукции, ни ее расширением или дополнением. Истинное назначение схематизма.

В этой статье под схематизмом мы понимаем не просто развертывание «Трансцендентальной дедукции», но нечто совершенно новое по отношению к ней. Под схематизмом мы будем понимать подготовку к использованию категорий в качестве предикатов в тех высказываниях, которые известны как «Основоположения рассудка», а именно: синтетические суждения а priori, демонстрирующие применение категорий ко всем феноменам и таким образом выражающие фундаментальные законы природы. Интерпретируя схематизм в этом ключе, мы следуем указанию Канта, который помещает данную часть в «Аналитику основоположений» вместо того, чтобы поместить ее в «Аналитику понятий» (как мы могли бы ожидать)². Что означает радикальное изменение точки зрения, а именно: с этого момента мы больше никак не связаны с категориальным построением предметов, а только лишь с субсумцией конкретных предметов³ — предметов «вместе со

¹ См.: Refl. 6359 (1797), AA XVIII, 686. Prolegomena, § 34, A. A. IV, 316.

² *Аналитика основоположений* также носит название «трансцендентальное учение о способности суждения». Посредством этой подсказки схематизм оказывается связан со способностью суждения и таким образом с *критикой способности суждения*. С. Мазерн (Samantha Matherne) акцентировала внимание на этом моменте в своей статье «Кант и учение о схематизме» (Matherne, 2014, p. 181–205).

³ Курциус различает два разъяснения по применению категорий к предметам чувств: а) разъяснение, содержащееся в § 24 (Дедукция В), согласно которому *синтез* времени посредством воображения делает возможным применение категорий данных во времени, и б) разъяснение в главе о схематизме, согласно которому применение категорий происходит не только посредством синтеза, но через *субсумцию* данных единичных предметов (Curtius, 1914. S. 343f.). Несмотря на это, Курциус утверждает, что «учение о схематизме... [это] всего лишь гармоничная подготовка и разработка учения о категориях» (там же, S. 362). Заимствование учения о субсумции, по Курциусу, является только следствием того, чтобы главе о схематизме предписать определенное место в «Трансцендентальном учении о способности суждения» (там же, S. 364).

всеми их определениями»⁴ — под категории. Если мы преуспеем, то сможем сформулировать такие суждения, как, например, «все явления имеют величину» или «все явления происходят по закону причины и действия» и тому подобные.

Категории — это понятия, служащие в качестве правил необходимого синтеза, посредством которого предмет (в самом широком смысле) именно и составляет в предмет. В таком случае что есть синтез, который делает из предмета предмет? Какого рода этот синтез?

С помощью синтеза, произведенного под руководством категорий, многообразие явлений может быть собрано в некое единство; это и есть единство сознания, благодаря которому сохраняется его собственное единство и тождественность. Без всякого исключения такой синтез будет необходимым, и представления без него оказались бы ничем. Именно эта безусловная необходимость (в противовес всякой субъективной и случайной комбинации) характеризует предмет. Поэтому категории могут быть законно отнесены к предметам. В самом деле, именно они составляют предмет как таковой (то есть в качестве предмета, а не произвольной комбинации представлений). Они есть правила необходимого синтеза, и объективность заключается именно в этом необходимом синтезе. Таково заключение *Трансцендентальной дедукции*.

Тем не менее категориальный синтез не в состоянии *создать* какой-либо предмет. Существование предметов для нас является необъяснимым фактом, который не может быть получен с помощью логических инструментов. Если есть конкретный предмет, то он существует только потому, что он *дан* в чувственности. Формой чувственности выступает время. Следовательно, конкретный предмет дан во времени и ограничен временной формой.

Более того, следует отметить, что логика будет чуждой не только по отношению к предметам, которые даны, но также к временным свойствам данного предмета. Понятие (в частности, чистое понятие, то есть категория) не имеет отношения ни к временному содержанию наподобие «до» или «после», ни к «более не» и «еще нет». Ни «до», ни «после», ни «более не», ни «еще нет» не являются знаками *понятия*. Категория полностью гетерогенна по отношению к предмету, к которому она должна быть применена, при том что предмет дан во времени и определен темпорально. Следовательно, возникает проблема применения чисто логических, вневременных понятий к предметам, данным во времени и обладающим темпоральными характеристиками.

Именно в этом и заключается проблема, которую должен решить схематизм.

Итак, мы можем утверждать, что категории могут быть применены к предметам только благодаря категориальному синтезу, придающему набору представлений свойство объективности, то есть отсылка к предмету (это было доказано в трансцендентальной дедукции). Предмет может быть субсумирован [подведен] под категорию только в той мере, в какой он является предметом (то есть в той мере, в какой демонстрирует необходимое категориальное единство, посредством которого он становится предметом).

⁴ «Ставится вопрос: как он (вместе со всеми своими определениями) относится к рас-судку?» (А 219, В 266).

Цель схематизма (как и цель трансцендентальной дедукции) — также субсумация предмета под категорию; однако предмет субсумируется не в качестве предмета вообще, а в качестве единичного данного предмета вместе со всеми его определениями, включая время⁵. Соответственно определения, не относящиеся к предмету как таковому, но принадлежащие ему только потому, что он дан в чувственности (темпоральные определения), субсумируются под категории вместе с предметом.

Подобное использование категорий требует от нас того, чтобы мы соотносили чистые рассудочные продукты мышления (чистые понятия рассудка, категории) с чем-то совершенно чуждым по отношению к ним (с тем, что гетерогенно по отношению к ним), иными словами, с конкретными временными и пространственными «вещами природы»: «*Naturdinge*»⁶.

Понятие однородности.

Чистое рассудочное понятие как по своему строению, так и по своему происхождению является чуждым для предмета, к которому его намереваются применить. Категория и предмет не принадлежат к одному и тому же роду; следовательно, мы говорим, что предмет и понятие — неоднородны. Необходимо «третье звено» для установления однородности между понятием и предметом и, таким образом, для субсумции предмета под понятие. Если происходит субсумция предмета под чистое понятие, нужно установить однородность. Однако это невозможно до тех пор, пока мы остаемся в рамках традиционного логического понимания однородности. Согласно этому традиционному смыслу, «гомогенность» [однородность] означает «факт принадлежности к такому же роду». Однако категории и предметы не принадлежат к одному и тому же роду⁷.

Кант обращается к другому взгляду на «однородность», который не является логическим, но представляет собой эмпирическую трактовку, развитую Иоганном Николасом Тетенсом (Tetens, 1979, S. 143–165). По Тетенсу, любые два природных феномена могут быть названы однородными, если один из них может быть преобразован в другой путем прибавления или уменьшения их свойств при условии, что «фундаментальное свойство» остается неизменным. Пример: гусеница превращается в бабочку. Конечно, природные явления [феномены] не могут превратиться в категории. Но Кант заимствует у Тетенса идею, согласно которой «общее третье звено» (у Тетенса — «фундаментальное свойство») прокладывает мост между явлением и категорией, в связи с чем оно может быть использовано как суррогат для логической однородности⁸.

⁵ Точно так же, как у Г. Когена (Cohen, 1918, S. 494).

⁶ Термин “*Naturdinge*” употреблен во введении первого издания «Критики способности суждения» (А. А. XX 203).

⁷ Против точки зрения, согласно которой схема выступает как «мост» для преодоления гетерогенности понятия и предмета, см. работу Рихля (Riehl, 1924, 1. Bd., S. 524f): «Гетерогенность не представляет никакой реальной проблемы, если правильно конструировать понятие (это и называется схемой). Только схематизированная категория может называться “категорией”».

⁸ Дальнейшее развитие эта идея получила в работах М. Каими (Caimi, 2006, S. 211–220).

*Схематизм как мост между рассудком и чувственностью.
Понятие временной детерминации.*

Третье звено, которое должно служить мостом, называется «схемой». Ее функция, тем самым, заключается в обеспечении возможности субсумции конкретных предметов под чистые рассудочные понятия. Гетерогенность [разнородность] между предметом и понятием может быть преодолена при условии, что у нас в распоряжении есть третье звено, которое, с одной стороны, будет однородным с понятием и, с другой — однородным с предметом. Теперь нам следует отыскать это третье звено, о котором мы знаем только его название: «схема».

Находясь в поиске третьего звена, мы пришли к пониманию того, что могло бы осуществить функцию этого мостика, а именно — определение [детерминация] во времени. Определение во времени при помощи чистого рассудочного понятия могло бы прекрасно выполнить задачу по преодолению гетерогенности.

Если время есть синтез чистых рассудочных понятий, то возникают априорные структуры времени (временные определения), которые, с одной стороны, однородны по отношению к понятию, а с другой — однородны по отношению ко времени. Предметы, данные во времени, принимают форму этих временных структур (временных определений) и, таким образом, опосредованно принимают форму правил синтеза, с помощью которых сформированы временные определения. Итак, конкретные предметы могут быть субсумированы под чистые рассудочные понятия (чистые рассудочные понятия суть правила чистого синтеза).

Следовательно, схемы чистых рассудочных понятий являются «априорными временными определениями». Определение во времени происходит согласно нескольким категориям. Время и чистые понятия участвуют в априорном определении во времени. Поэтому процедура схематизма порождает временные структуры (как уже было сказано), и при этом чистые понятия сами по себе модифицируются временем и приобретают некие временные характеристики или определения. Именно эти временные характеристики позволяют чистому понятию быть примененным к предметам во времени (не только к логической форме предмета).

Другими словами, не только чувственность модифицируется (определяется) применением категорий ко времени, но и понятия, которые функционируют в этих определениях, получают соответствующую модификацию. Они больше не выступают *чистыми логическими понятиями*; они становятся неким гибридом логического понятия и чувственного созерцания (Detel, 1978, S. 40)⁹. Это происходит из-за того, что рассудок (источник понятий) воздействует на чувственность и в данном процессе принимает свойства чувственности. Всякий раз, когда рассудок воздействует на чувственность и приспосабливается к свойствам чувственности, он называется воображением¹⁰: «Схема сама по себе есть всегда лишь продукт воображения» (В 179).

⁹ Также см.: у Курциуса: «Схемы чистых рассудочных понятий [есть] не что иное, как схематизированные категории» (Curtius, 1914, S. 358s).

¹⁰ По поводу способности воображения см.: Metz W. *Kategorienduktion und produktive Einbildungskraft in der theoretischen Philosophie Kants und Fichtes*. Köln: From-

Чистые рассудочные понятия обретают [признак] чувственности путем принятия чувственных определений. Как только [понятие] становится чувственным, каждая категория проявляется «в качестве феномена» (то есть проявляется не только как логическая структура). Так, Кант заявляет, что категории количества, к примеру, *проявляются* («число есть количественный феномен»). Чистая логическая структура количества говорит только о том, что «все А есть В» (целокупность) или еще: «некоторые А есть В» (множественность) — время не вовлечено в эту структуру. Если представить время в логической структуре, то мы получим «некоторое количество А есть В», причем это число может быть посчитано (определено) путем последовательного прибавления единиц. Поэтому мы можем сказать, что категории количества проявляются в опыте (то есть в чувственности и во времени). Приведем другой пример: категория причинности, рассмотренная только как логическая структура, является логической связью оснований и выводов («если А = В, то В = А»; «если все S есть P, то некоторые S есть P», где не затрагивается время); при этом, рассмотренная как феномен, данная категория приобретает необходимую временную последовательность действительно полученных данных, то есть она становится связью между причиной и следствием — в этом случае причина идет первой, а действие — за ней (что не относится к вышеупомянутым логическим структурам).

*Перевод с англ. А.И. Троцака
под ред. В.О. Белоноговой и В.А. Чалого*

Список литературы

1. *Caimi M.* Der Schematismus der reinen Verstandesbegriffe // Kants Theorie der Erfahrung / R. Enskat (ed.). Berlin, 2015. P. 201–238.
2. *Caimi M.* Comments on the conception of Imagination in the Critique of Pure Reason // Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses. Bd. 1 : Hauptvorträge. Berlin ; N. Y., 2008. P. 39–50.
3. *Caimi M.* Der Teller, die Rundung, das Schema. Kant über den Begriff der Gleichartigkeit // Metaphysik als Wissenschaft. Festschrift für Klaus Düsing zum 65. Geburtstag / D. Fonfara (ed.). München, 2006. S. 211–220.
4. *Caimi M.* The logical structure of time according to the chapter on Schematism // Kant-Studien. Berlin, 2012. № 103. P. 415–428.
5. *Cohen H.* Kants Theorie der Erfahrung. 3rd Ed. Berlin, 1918.
6. *Curtius E. R.* Das Schematismuskapitel in der Kritik der reinen Vernunft. Philologische Untersuchung // Kant-Studien. 1914. № 19. S. 338–366.
7. *Detel W.* Zur Funktion des Schematismuskapitels in Kants Kritik der reinen Vernunft // Kant-Studien. 1978. № 69. S. 17–45.

mann-Holzboog, 1991 ; *Caimi M.* Comments on the conception of Imagination in the Critique of Pure Reason // Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses. Bd. 1 : Hauptvorträge. Berlin ; N. Y. : De Gruyter, 2008. S. 39–50.

Детальное исследование синтетической функции воображения содержится в книге: *Wunsch M.* Einbildungskraft und Erfahrung bei Kant. Berlin : De Gruyter, 2007. Кар. 4 bis 8. Вунш исследует не сам схематизм, а трансцендентальную дедуцию 1781 года. Также Карл Хепфер (Karl Hepfer) указывает на то, что Кант первоначально понимает под способностью воображения синтезированную способность, и связывает это утверждение с определением способности воображения. См.: *Hepfer K.* Die Form der Erkenntnis. Immanuel Kants theoretische Einbildungskraft. Freiburg ; München : Alber, 2006. S. 58.

8. *Hepfer K.* Die Form der Erkenntnis. Immanuel Kants theoretische Einbildungskraft. Freiburg ; München : Alber, 2006.
9. *Matherne S.* Kant and the Art of Schematism // *Kantian Review*. 2014. Vol. 19, iss. 2. P. 181 – 205.
10. *Metz W.* Kategorienduktion und produktive Einbildungskraft in der theoretischen Philosophie Kants und Fichtes. Köln : Frommann-Holzboog, 1991.
11. *Riehl A.* Der philosophische Kritizismus. Geschichte und System. 3rd ed. Leipzig, 1924.
12. *Tetens J. N.* Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung. 1. Bd. (Leipzig, 1777). Hildesheim ; N. Y., 1979.
13. *Wunsch M.* Einbildungskraft und Erfahrung bei Kant. Berlin, 2007.

Об авторе

Марио Каими — доктор философии, профессор, Университет Буэнос-Айреса (Аргентина), mcaimi3@yahoo.com

О переводчиках

Алексей Иванович Троцак — кандидат философских наук, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград, aleksei_trocak@mail.ru

Валерия Олеговна Белоногова — аспирантка кафедры лингвистики и межкультурной коммуникации, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград, belonogova.valeria@gmail.com

Вадим Александрович Чалый — кандидат философских наук, зав. кафедрой философии, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград, vadim.chaly@gmail.com

SOME REMARKS ON THE CONCEPT AND FUNCTION OF KANT'S THEORY OF SCHEMATISM IN THE CRITIQUE OF PURE REASON

M. Caimi

The article introduces Kant's doctrine of schematism (Critique of Pure Reason A 137-A 147; B 176-B 187). The inclusion of the chapter on schematism in the 'Doctrine of the Principles' rather than the 'Doctrine of Concepts' is taken as a clue to distinguishing the Doctrine of Schematism from the Deduction of the Pure Concepts of the Understanding. This provides clarity on the function of schematism. The author conceives of schematism as something entirely new to the Transcendental Deduction of the Categories, namely, as preparation for the use of categories as predicates in sentences known as the 'Principles of Understanding' referring to phaenomena (appearances in time and space) rather than the undetermined concept of objects in general. To support this interpretation, the author addresses main concepts of the schematism theory (for instance, those of schema, imagination, homogeneity, and time-determination) and describes the function of schematism. Imagination is presented as an instance of the function usually called "understanding" when directed towards appearances given in time and space. Understanding becomes imagination when it obeys not only the laws of logics, but also the laws of time. Homogeneity (a concept that plays an important role in the theory of schematism) is explained with reference to Tetens's Philosophical Essays on Human Nature (1777). The explanations of concepts provided in the article are not exhaustive. They are discussed in more detail in the author's earlier publications referred to in the footnotes. The article also discusses earlier and contemporary literature on schematism.

Key words: *schema, schematism, categories, imagination, Critique of Pure Reason, homogeneity, temporal determination.*

References

1. Caimi, M. 2015, *Der Schematismus der reinen Verstandesbegriffe*. In: Rainer Enskat (editor): *Kants Theorie der Erfahrung*. Berlin, De Gruyter. P. 201–238 (electronic version: ISBN 978–3–05–009023–8).
2. Caimi, M. 2008, *Comments on the conception of Imagination in the Critique of Pure Reason*. In: *Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses*. Band 1: Hauptvorträge. Berlin – New York: De Gruyter. P. 39–50.
3. Caimi, M. 2006, *Der Teller, die Rundung, das Schema. Kant über den Begriff der Gleichartigkeit*. In: Dirk Fonfara (editors): *Metaphysik als Wissenschaft*. Festschrift für Klaus Düsing zum 65. Geburtstag. München, Karl Alber. P. 211–220.
4. Caimi, M. 2012, *The logical structure of time according to the chapter on Schematism*. In: *Kant-Studien*, 103. Berlin. P. 415–428.
5. Cohen, H. 1918, *Kants Theorie der Erfahrung*, 3rd Edition. Berlin.
6. Curtius, E. R. 1914, *Das Schematismuskapitel in der Kritik der reinen Vernunft*. *Philologische Untersuchung*. In: *Kant-Studien* 19. P. 338–366
7. Detel, W. 1978, *Zur Funktion des Schematismuskapitels in Kants Kritik der reinen Vernunft*. In: *Kant-Studien* 69. P. 17–45.
8. Hepfer, K. 2006, *Die Form der Erkenntnis. Immanuel Kants theoretische Einbildungskraft*. Freiburg/München, Alber.
9. Matherne, S. 2014, *Kant and the Art of Schematism*. In: *Kantian Review*, vol. 19 issue 2, Pp. 181–205.
10. Metz, W. 1991, *Kategorienduktion und produktive Einbildungskraft in der theoretischen Philosophie Kants und Fichtes*. Köln: frommann-holzboog,
11. Riehl, A. 1924, *Der philosophische Kritizismus. Geschichte und System*. 3rd edition, Leipzig.
12. Tetens, J. N. 1777, *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*. I. Band. (Leipzig). Hildesheim and New York: Olms, 1979. Erster Versuch, Nr. 2: *Eine nöthige Nebenbetrachtung über die Begriffe von Einartigkeit und Verschiedenartigkeit*. P. 143–165.
13. Wunsch, M. 2007, *Einbildungskraft und Erfahrung bei Kant*. Berlin: De Gruyter.

About the author

Dr Mario *Caimi*, University of Buenos Aires, Argentina, mcaimi3@yahoo.com

About the translators

Dr Alexey *Trotsak*, Immanuel Kant Baltic Federal University, aleksei_trocak@mail.ru

Valeria *Belonogova*, PhD student, Department of Linguistics and Cross-Cultural Communication, Immanuel Kant Baltic Federal University, belonogova.valeria@gmail.com

Dr Vadim *Chaly*, Head of the Department of Philosophy, Immanuel Kant Baltic Federal University, vadim.chaly@gmail.com

МЕТАФИЗИКА НАУКИ

С. А. Чернов*

Представлены размышления о смысле рукописной заметки Канта, в которой он использует выражение «метафизика науки». Философия науки XX века в целом признала правоту эмпиризма и имела антиметафизическую, позитивистскую направленность. Однако эмпиризм и позитивизм во всех их разновидностях ведут к отрицанию возможности философии, заменяя ее логическим, методологическим, историческим, социологическим, психологическим, культурологическим и т. п. исследованием. Философия, по существу дела, – познание абсолютно всеобщего в теоретическом (истинное бытие) и практическом (высшее благо) отношении. Замысел «трансцендентальной» философии был проектом «спасения» философии в эпоху появления и расцвета точного эмпирического естествознания, множества конкретных наук. Кант из самой науки сделал опору новой метафизики. Антифилософский характер «философии науки», господствовавшей в XX веке, заставляет вновь обратиться к теории науки Канта в поисках действительно философского понимания науки, которое может иметь лишь метафизический характер. Опыт построения системы трансцендентальной метафизики в союзе с математикой и физикой показывает, что философия науки необходима, но не для анализа или синтеза научных знаний, не для их плодотворного развития и прироста, а для решения более важных проблем человечества, чем любые конкретно-научные или научно-технические задачи. В основу философии науки в собственном смысле слова должна быть положена аристотелевская идея метафизики, переосмысленная на базе метафизики самосознания, а также учения о практическом разуме, свободе, самоопределении и достоинстве человека как личности, включающем в себя идею всемирной истории и всемирно-гражданского назначения философии. Признание относительной априорной обусловленности знания и поведения человека в общем контексте эмпиризма и релятивизма (теории развития) никакого отношения к теории Канта не имеют. Абсолютный априоризм в понимании математики и физики обусловлен не мнимой «абсолютизацией» особенностей евклидовой геометрии и классической ньютоновской механики, они – частное проявление универсального, «антропологического» априоризма Канта, его понимания человека, морали, права, истории. Возможность мета-

* Санкт-Петербургский государственный университет телекоммуникаций

им. М. А. Бонч-Бруевича,

193232 Санкт-Петербург, пр. Большевиков, д. 22, корп. 1.

Поступила в редакцию: 29.12.2015 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2016-2-2

© Чернов С. А., 2016

физики, в том числе философского понимания науки, — в знании о человеке. Для понимания сущности науки необходимо прежде всего усвоить себе масштаб человеческого достоинства, а также достоинства и назначения философии. Замысел трансцендентальной метафизики науки до сих пор остается перспективным проектом.

Ключевые слова: философия науки, метафизика, позитивизм, априоризм, трансцендентализм.

In aller philosophie ist das eigentlich philosophische die Metaphysik der Wissenschaft. Alle Wissenschaften, worinn vernunft gebraucht wird, haben ihre Metaphysik¹.

(Собственно философское во всей философии — метафизика науки. Все науки, в которых употребляется разум, имеют свою метафизику.)

I. Kant, *Reflexionen zur Metaphysik*,
№ 5681, AA XVIII, S. 326

Философия науки, преобладавшая в XX веке, парадоксальна и двусмысленна уже в своем истоке: она создавалась на фундаменте позитивизма, смысл которого — в отрицании философии как устаревшего, преодоленного и превзойденного конкретными науками способа мышления. Ее основы были заложены людьми, которые плодотворно работали в математике, физике, символической логике, но в философии даже и не старались основательно разобраться, чтобы не тратить время на бесплодные спекуляции, более того — они не имели никаких определенных философских взглядов и хотели изгнать из науки всякую «метафизику». Неудивительно, что настойчивая и большая работа, выполненная в этом направлении, привела к заранее предопределенному исходной установкой результату: выяснилось, что «философия науки» — это и не философия, собственно, а конкретные логико-методологические, исторические, социологические и культурологические исследования, да и никакой науки — как наиболее совершенного знания, как открытия и познания истины — не существует. Кант популярен в качестве мальчика для битья, взгляды которого выражают наивный, давно и безнадежно устаревший идеал «классической научной рациональности». Нередко, правда, пишут о «догадках» Канта, «рациональных моментах» его учения, «кантианских мотивах» в современной философии и научных исследованиях, находя некоторое оправдание априоризму в существовании разного рода и уровня предпосылок, условий возможности того или иного познавательного процесса, не входящих в само его содержание и не признаваемых в явной форме. Эта «апология» Канта, однако, всегда сопровождается антифилософской релятивизацией понятий априорного и трансцендентального и не относится к буквальному, собственно кантовскому, можно сказать абсолютному, априоризму. Между тем признание любой относительной априорности или принципиальной предпосылочности знания никакого отношения к кантовской философии не имеет.

Суть трансцендентализма в том, что Кант не видел иного способа обоснования возможности философии в эпоху точных и «конкретных» наук. Отказ от идеи трансцендентальной философии, от идеи абсолютно априор-

¹ Сохранена орфография рукописной заметки Канта.

ного знания, господствующего над всем потенциально бесконечным прогрессом конкретного научно-эмпирического знания, — это просто отказ от философии как таковой. Если всякое знание относительно к изменчивым социально-культурным, эмпирическим условиям, то от философии остается только название. Философия не может быть относительной. Ее задача не заключается в постижении и концентрированном выражении «духа времени». Вся суть философии — в постижении безотносительного. Если мы, например, признаем некие «универсалии культуры» априорным основанием научного знания эпохи, то, по существу, заменяем философию (науки) исторической культурологией и социологией. Философия имеет *право на существование* лишь в том случае, если в самой науке есть метафизика, если сами конкретные науки дают опору для метафизики, а не заменяют или отменяют ее. Кант видел проблему, ставшую ключевой для позитивизма и всех (победивших) эмпиристических настроений в философии XIX—XX веков: если обоснованное и достоверное познание реального мира, данного нам лишь в опыте, предоставляют только конкретные науки, и если они «разобрали» между собой все области действительности — материальной, социальной, духовной, — то что же остается философии? Позитивизм ответил: ничего. Претензия философа на *самостоятельное познание* мира после появления «позитивных» наук стала наивной. Мавр сделал свое дело, мавр должен уходить. Действительное знание о том, как устроен мир, способны дать лишь конкретные науки, обращаясь к конкретным объектам, применяя специальные методы, проводя конкретные наблюдения, эксперименты и вычисления. Кант же решил вопрос в пользу философии: ей остается *самое важное* — то, что лежит за пределами возможности всех частных наук в отдельности и вместе взятых, но имеет высшую познавательную и моральную ценность. А именно то, что первоначально лежит и в основе возможности самих наук, самой возможности учиться из опыта, получать эмпирическое знание. И безотносительное, или безусловное, открывается не вне конкретно-научного исследования, не независимо от частных наук, но в них самих. Поэтому Кант и начинает в первой «Критике» с вопроса об условиях возможности научного знания — математики и естествознания. Абсолютный, трансцендентальный априоризм Канта, возможно, единственный способ обоснования необходимости, *неустранимости* философии в условиях расцвета и бесконечного прогресса конкретно-научного знания вместе с его техническими приложениями.

Философия науки — это *философские* размышления о науке. Чем отличаются они от ее логического, методологического, исторического, социологического, культурологического, психологического, экономического, политического и т. п. исследования? Что в науке интересует философа? Чем она ему важна? Для чего она ему нужна? Философия, прежде всего, — любознательность, жажда *понимания*, стремление к истине, к такому *знанию*, в котором человеку открывается *истинное бытие* и *благодаря* которому он достигает *истинного блага*. Но в этом смысле философия — то же самое, что и наука. Вернее, любая наука в этом смысле — философия, и любой ученый в этом смысле — философ. Ведь главное стремление ученого — понять, как на самом деле устроен мир, и сделать это, в конечном счете, ради блага людей. Первооснову научной деятельности составляет философский интерес, страсть к познанию, интеллектуальная любовь к Богу. Название главного труда Ньютона, например, в котором физика отождествляется с *натураль-*

ной философией, — это не отражение устаревшего духа эпохи, а выражение истинной сути физики как науки. Ньютон не собирался схематизировать, идеализировать и моделировать эксперименты, он хотел, как и Эйнштейн, понять мысли Бога, устройство мира. Все науки порождены философской любознательностью, а все блага цивилизации — ее побочный продукт. Одно из поразительных заблуждений нашего времени — видеть философов в литераторах, играющих в «деконструкцию» со словами и текстами, в «клиповое мышление», но не в физиках, астрономах, химиках, биологах, раскрывающих нам в истинно познавательной работе устройство мира.

Но если видеть в понятии философии только этот первичный смысл, то понятие философии науки смысл теряет, поскольку в данном случае философия и наука — одно и то же. Для выяснения наиболее общего смысла самой идеи «философии науки» нужно исходить из второго определения философии, необходимого вытекающего из первого. Ведь в частных науках проявление философского интереса ограничено, и страсть к познанию находит лишь частичную реализацию. Ученый всегда остается в познавательном отношении неудовлетворенным (отсюда нередкое увлечение людей науки религиозно-мистическими идеями, всегда изначально нацеленными на абсолютное), поскольку объект его исследования всегда составляет лишь часть некоторого неизвестного целого, а смысл части невозможно понять, если мы не знаем, частью чего она является. Поэтому философия как страсть к познанию и стремление к истине не может остановиться ни на каком частном предмете научного исследования, остаться в пределах отдельных наук, как того требует позитивизм, добровольное самокалечение философии, по справедливому замечанию создателя «критического рационализма» (Поппер, 1994, с. 97). Сама природа вещей, как и природа познавательной способности человека, повелительно требует, обращаясь к отдельным предметам любознательности и расширяя круг познанного, двигаясь от одного предмета к другому, от обусловленного — к его условию (что присуще любому объяснению), перейти к идее безусловного, или целого, которое называют миром, Вселенной, Богом и т.п. Именно своей направленностью на всеобщее философия отличается от любой частной (конкретной) науки. Причем именно и только на абсолютно всеобщее: на всё, что было до меня и породило меня самого, на всё, что будет после моего исчезновения, на всё, что существует вокруг и вне меня, на всё, что мне известно и неизвестно, но с несомненностью существовало, существует и будет существовать. Признание наивности этого стремления, невозможности такого рода познания означает стыдливое (или прямое) отрицание философии. Относительно общее — предмет обыденного знания и частных наук.

Понятие всеобщего в философии охватывает не только бытие, но и человеческую жизнь. Философия, как хорошо известно, — стремление не только к познанию мира, но и к мудрости, к знанию о такой цели, которой подчинены все другие частные цели, в том числе любые цели научных исследований и технических изобретений. Философия стремится понять жизнь как целое, найти высшее благо, абсолютные ценности, конечную цель, — то, что можно назвать практически всеобщим. Строго говоря, философия в своем практическом применении интересуется только этим, все остальное — дело техники и технологий, но не философии. Там, где нет этой истинной всеобщности (метафизической, «абсолютной бесконечности» Спинозы — в отличие от «бесконечности в своем роде»), там нет никакой философии.

О том, что истинно философское стремление не умирает в самом технизированном и прагматичном обществе (и человеке), свидетельствует известное признание Стива Джобса о том, что он обменял бы все свои технологии на встречу с Сократом. Частные науки и чудеса техники бессильны, если речь идет о высшем познавательном и практическом интересе. Популярными и общедоступными ответами на метафизические вопросы дает религия. Именно ей освобождает место позитивизм, превознося частные науки и отказываясь от философии, ведь «метафизический инстинкт», тяга к пониманию целого — корень самого *разума*. Кант же обосновал возможность более совершенного, более достойного самого разума, науки и культуры удовлетворения этой метафизической склонности.

Позитивистский отказ от философского стремления к познанию всеобщего мотивируется противопоставлением конкретного научного знания о реальных объектах, данных в опыте, *бесплодным умозрительным спекуляциям*, «пустым абстракциям», туманным и чисто словесным, схоластическим рассуждениям. Как, однако, можно считать *абстракцией* то целое, лишь *частью* которого являются все окружающие нас вещи, земля, вода, воздух, Солнце, космическое пространство, звезды, галактики, Метагалактика, прошедшая и будущая история — всё то, что было, есть и будет в природе, обществе, сознании людей? Если уж все это реально, то тем более реально то, в чем и благодаря чему все это существует. Любая отдельная, совершенно конкретная и вполне реальная вещь может существовать только потому, что есть *мир*. Любая их этих вещей может исчезнуть, может быть или не быть, но мир останется. Напротив, если бы мира не было, не было бы ни одной отдельной и конкретной вещи в нем. Так что же «реальнее»? Любая отдельная, конкретная вещь уже предполагает самой своей определенностью (конечностью) наличие *целого* — *природы, мира, универсума* и т.п. Никакая научно-техническая, социальная или информационная революция не может изменить это основное, метафизическое положение вещей. Вопрос не в том, есть ли абсолютное, вопрос лишь в том, *как его мыслить*, опираясь на опыт и собственный разум, на научные исследования и размышления, на высшие достижения культуры, а не на веру, традицию, ритуал, внешний авторитет. Отказываясь от этой задачи, мы отказываемся от философии. В таком случае невозможна и никакая философия науки. Иначе говоря, *философия науки возможна лишь как метафизика науки*. Все исследования иного рода *философией* науки назвать нельзя. И такая философия науки возможна лишь как часть *системы* философии, как, равным образом, и система философии возможна лишь в виде целого, в которое «вплавлена» между прочими не менее важными вещами и *философия науки*.

Поэтому можно сказать, что у Канта есть *философия науки*, а у Карнапа, Куна или Лакатоса ее нет (хотя у них есть, разумеется, история и теория науки, логика и методология науки, социология и психология науки и т.п.). Философия науки у Канта есть потому, что его интересовала не наука сама по себе, а *судьба метафизики*, или, что то же самое, *судьба философии*, вопрос о возможности достоверного, научного ответа на главные, высшие вопросы человеческой любознательности. Кант создал философскую теорию физики и математики, решая проблему метафизики и собственно *философские* проблемы — первых основ и последних целей. Поэтому философия математики и точного естествознания Канта находится в нераздельном единстве с его учением о бытии, знании и свободе. Именно эта «впле-

тенность» теории науки Канта в трансцендентальную метафизику и этику делает ее подлинно философской. Физика и математика превосходно развиваются сами по себе и, решая свои конкретные научные проблемы, в размышлениях философа о науке не нуждаются. Ричард Фейнман был совершенно прав, высмеивая «философов», пытающихся давать советы профессионалам. Вероятно, он думал, что «философия науки» представляет собой рассуждения о научных проблемах дилетантов, ничего, по существу, в этих проблемах не понимающих. Поэтому они не решают данные проблемы, а говорят о том, как их *надо* решать, в чем, собственно, и состоит идея «методологии». Философия науки действительно не нужна для решения научных проблем, *она нужна для решения более важных проблем, чем задачи математики и физики.*

Обратим внимание на то, что Кант *исходил* из той ситуации, в которой *в конечном итоге* оказалась позитивистски ориентированная философия науки XX века. Она создавалась и развивалась на общей базе эмпиризма, и эмпиризм современный лишь повторил путь этого классического философского учения XVII—XVIII веков. Кант видел, что итог эволюции эмпиризма от Бэкона до Юма прост и совершенно разрушителен и для философии, и для науки: если исходить из того, что единственный источник познания и критерий истины — опыт, и одновременно считать наукой такое знание, которое открывает истинные причины наблюдаемых явлений и общие законы природы, то есть знание о том, как в действительности, на самом деле устроен мир, — *то наука невозможна.* Истинного и вполне достоверного знания о реальном мире, данном в чувственном восприятии, не существует. Любая теория по мере расширения опыта может быть опровергнута новыми фактами. Тем более невозможна наука о том, что не дано и не может быть дано в опыте (природу или Вселенную, например, как и Бога, никто никогда не видел и не увидит), но составляет предмет высшего познавательного интереса. Научной метафизики (философии) не было, нет и не будет. Попытка обосновать все знание о мире одним лишь опытом привела классиков эмпиризма к полному убеждению в человеческой слабости и слепоте. То, что эмпирическое познание *всегда* несовершенно, недостоверно, погрешимо, ограничено во времени и пространстве, получено незаконным, строго говоря, индуктивным обобщением, всегда лишь гипотетично, открыто для нового опыта, которым оно может быть опровергнуто, и никогда не может быть завершено — всему этому учил Юм, и обо всем этом Кант знал так же хорошо, как и Поппер. Аналитическая концепция математической достоверности также была известна ему не хуже Карнапа. Кант не мог, однако, согласиться с такой дискредитацией разума и науки (а тем самым и достоинства человека), он искал выход из кажущегося тупика. Наукой в собственном смысле слова можно назвать лишь ту, достоверность которой *аподиктична* (Кант, 1966а, с. 56). Кант не признал бы *наукой* то, что имеют в виду в своей «философии науки» Поппер, Кун или Лакатос. Они изучают *эмпирическое* научное исследование природы, всю научность которому, согласно Канту, сообщают лишь исходные *априорные* (метафизические и математические) принципы, а не опора на опыт, который сам по себе, без исходных принципов дает лишь «агрегат» случайных, разрозненных обыденных знаний. Поэтому и их учения, с кантовской точки зрения, — *не философия*, а рассуждения о способах получения, обработки, упорядочения, проверки, изменения и применения *эмпирического знания.*

Философское понимание науки должно исходить из аристотелевской идеи метафизики, «первой философии». Возможна ли высшая наука о всеобщем в строгом смысле слова, о «сущем как таковом», о первоначалах и первопричинах, возможно ли такое абсолютное знание, в котором навсегда успокаивается человеческая любознательность, — вот главный вопрос для Канта. В метафизику — «подлинную, истинную философию» (Кант, 1980, с. 340) он, по собственному признанию, был «влюблен» всю свою творческую жизнь, ради нее подверг критическому анализу физику и математику. Ошибочные представления об основаниях кантовского трансцендентализма нередко порождались трактовкой «Критики чистого разума» как якобы «гносеологического» сочинения, в котором якобы «всесокрушающий» или «всё перемальвающий» Кант (*alles zermalmende Kant*), по характеристике М. Мендельсона (*Mendelssohn, 1786, S. 2*), вырвал метафизику с корнем и стеблем и заменил ее новой теорией познания. Однако над всеми кантовскими «Критиками» царит иная идея целого, дающая его размышлениям систематическую связь и представление о конечной цели, лишь в отношении к которой всё имеет смысл. Не достоверность математики, не пиетет перед ньютоновской механикой питали кантовский априоризм, а понимание природы и достоинства философии, идея метафизики и философско-этическое представление о человеке как истинном и свободном субъекте своих мыслей и поступков, как *личности*. Для понимания кантовской теории науки важно увидеть внутреннюю архитеконику всей системы трансцендентальной философии. Сделать это невозможно, если оставаться в кругу математических и естественно-научных представлений Канта и связанных с ними логических, методологических и гносеологических проблем. Прослеживая шаг за шагом самым скрупулезным образом многолетние естественно-научные и натурфилософские штудии Канта, невозможно понять причины произошедшего в его уме в 1770-е годы «коперниканского переворота», даже если сопоставить новые научные идеи Ньютона и Бюффона с традиционными антично-средневековыми представлениями логики и метафизики. В них нет нити, ведущей к главному — *автономии субъекта, его спонтанно-закономерной творчески-конструктивной активности*. В кантоведческой литературе уже было показано, что детальной разработке критической теории познания *предшествовала* разработка фундаментальных идей этики и философии истории, которые были систематически оформлены и опубликованы позднее (Thom, 1980, S. 9, 42, 67, 70, 83, 107, 142, 149, 153–155, 173, 208–209, 219). Понятия сверхчувственной свободы и автономии разума фигурируют в рукописных заметках Канта уже со второй половины 1760-х годов в связи с морально-философской проблематикой. Представление о моральной сущности *человека* предопределяет и понимание *науки*, порожденной его силами и способностями, творческой деятельностью субъекта, превосходящего своим совершенством любой объект его внимания. Этика и в этом отношении имеет примат над физикой и теоретической философией: «Практические науки определяют ценность теоретических... они являются в интенции первыми, цели предшествуют средствам, однако в исполнении первыми являются теоретические» (AA, XIX, S. 110). Кант шел к философии *науки* от философии *человека*, в котором главное — разум как «сверхчувственное», социальное, как свобода, а не природа. В этом случае в основу философии и кладутся «два кардинальных принципа всей метафизики» (AA, XVIII, S. 669) — реальность свободы

и идеальность пространства и времени. Кантовское представление о человеке как истинном *субъекте* своих чувств и мыслей предопределяет переворот в понимании природы и познавательного процесса.

В морали ярче и яснее всего обнаруживается *достоинство* человека как «главного предмета в мире» (Кант, 1966б, с. 351), его способность к *самоопределению*, самодетерминации — свобода как способность противостоять внешнему влиянию, чувственности, инстинкту, природному началу. Заметим, что первооснову физики как науки составил прямо противоположный принцип инерции, согласно которому в природном теле *любое изменение* состояния имеет *внешнюю* причину. Напротив, первопринципом объяснения человеческой истории, как понял Кант еще до написания первой «Критики», может быть лишь идея *саморазвития*: человек сам порождает себя посредством свободы. Его *философская* антропология рассматривает человека лишь с точки зрения того, что он «может и должен делать из себя сам» (Кант, 1966б, с. 351). Именно представление о всемирной истории как «конечной цели творения», «поступательном движении целого рода к осуществлению своего назначения» (AA, XV/2, S. 613), о человеческом обществе как «царстве целей», о человеке как личности, моральном субъекте ставит его в центр вселенной философа, в отличие от вселенной физика и астронома, для которых человек — временное собрание атомов, «макроскопическое тело», отличающееся от других природных тел лишь большей сложностью. От идеи морального достоинства человека Кант переходит к принципу автономии (самозаконности), от автономии — к способности разума свободно, из самого себя порождать идеи, от них — к способности априорного знания вообще и, наконец, к обоснованию необходимости априорных начал науки. Иначе невозможно понять, почему всеобщность и необходимость законов природы выводятся из спонтанности субъекта. Априоризм в теории науки — следствие, частное проявление некоторого универсального антропологического априоризма Канта.

Сущность человека — в моральности, в связи с другими разумными субъектами по законам свободы, в связи человека с родом, с историей. Лишь поэтому всякая реальность и всякое знание берутся в *философии* «в аспекте субъекта», того, что силы и способности человека дают в поведении и познании «от себя самих», а priori. Философия (в том числе и философское понимание науки) — жизненно важный для человеческого рода высший ориентир. Философские идеи не столько отражают то, что человеку дано, что существует вне и независимо от него, сколько выражают его свободную и творческую сущность, его глубочайшие потребности, то, что *задано* им самому себе. Философия — не знание объектов, а высшие принципы деятельности свободных субъектов, знание о высших целях, поставленных человеком самому себе. Изучение любых объектов подчиняется интересам субъекта, а не определяет их. Философия морали и истории, имплицитно уже присутствующая в «Критике чистого разума», показывает исходную несостоятельность эмпиристической теории познания, связанной с практикой естественно-научного исследования и с естественными иллюзиями, порожденными *необходимым* для науки погружением в объект (объективность — ядро научности), когда исследователь уподобляется ребенку, с восхищением рассматривающему игрушку и даже не подозревающему, насколько сам он сложнее и интереснее, и в какой степени видимый им «объект» создан силами бесконечно более совершенного, но абсолютно не

замечающего самого себя субъекта. Философские идеи, выражающие это совершенство, имеют иные основания для своего появления и принятия, нежели внешнее влияние окружающих тел и «опытная верифицируемость».

Трансцендентальная философия науки стала возможной тогда, когда Кант пришел к новому для себя представлению о философии вообще. На рубеже «критического периода» он записывает: «Можно было бы различать науку о мире (*Weltwissenschaft*) и мудрое знание мира (*Weltweisheit*); первая суть ученость, вторая — знание о назначении человека согласно рас судку и воле... Мудрость есть отношение к существенным целям человечества... Знарок природы — не философ» (AA, XVI, S. 66). «Философия в действительности суть не что иное, как практическое знание человека; всё прочее — это знание природы и техника разума (*Vernunftkunst*)... к сожалению, мы упускаем это значение. Без такого различения философское знание нельзя отличить от других, и не существует никакого действительно философского учения» (AA, XVIII, S. 30).

К этому же времени, ко второй половине 1770-х годов, относится лапидарная формула программы трансцендентализма: «Всё связано с человеком... Знание о мире — это знание человека» (AA, XV/2, S. 659). Мысленно представляемый «мудрец» — как антропоморфное олицетворение идеи философии — может и должен руководить всеми «виртуозами разума», а не разбираться в техниче ски-логических деталях их специальной профессиональной деятельности. Именно понимание моральной сущности человека, «всего его предназначения» сообщает философии абсолютную, безусловную, внутреннюю ценность, в отличие от любых других знаний, имеющих ценность лишь относительно (Кант, 1980, с. 331–332). *Возможность философии*, ее основание — в знании о человеке, не в математике и не в физике, не в априорных синтетических суждениях в их составе. Высшее назначение метафизики как «всемирно-гражданской философии», в том числе и философского понимания науки, Кант видит в содействии такому самосознанию человеческого рода, которое соответствовало бы его достоинству, конечным целям его существования. Эти цели невозможно найти, изучая числа и ядерные реакции. Ничто вне человека не может указать ему цель и смысл его существования. Весь мир состоит из сущностей, имеющих лишь относительную ценность, потому они и называются «вещами» или физическими «явлениями», потому они и детерминированы внешними зависимостями причинных связей, динамических или статистически-вероятностных, потому и знание о них обусловлено, переменчиво и неисчерпаемо. Один лишь человек сам собою распоряжается, сам ставит себе цели, сам обязывает себя законом, поэтому он может начинать причинный ряд, поэтому он — личность, «такая сущность, само существование которой уже есть цель, так что нет и не может быть таких целей, для которых это существование могло бы быть средством» (Кант, 1965б, с. 269). Здесь, в этой идее — первоисточник кантовского «субъективизма» и абсолютного априоризма, но не в абсолютизации математической достоверности или законов классической механики.

Чтобы понять сущность науки, надо не анализировать логические связи между эмпирическими и теоретическими высказываниями, а прежде всего усвоить себе масштаб человеческого достоинства. А также — достоинства философии как наиболее адекватного, глубокого и всестороннего самосознания человека, как науки «об отношении всякого знания к существенным

целям человеческого разума» (Кант, 1964, с. 684). И, наконец, — достоинства философа, «законодателя разума», а не его «виртуоза», тем более — не слуги или помощника ученых виртуозов. Поэтому Стив Джобс мечтал о встрече с Сократом, а Эйнштейн искал высшей мудрости у Спинозы. Знания и изобретения не дают удовлетворения разуму, пока не возникает целесообразной связи, единства этих знаний и понимания отношения всех этих необозримых знаний и их материальных воплощений (*гаджетов и девайсов*) к высшим целям разума. «Философия есть единственная наука, которая способна дать это внутреннее удовлетворение, ибо она как бы замыкает научный круг, и благодаря ей науки впервые только и получают порядок и связь» (Кант, 1980, с. 333–334). «Физика» науки (логика, методология, история, социология, культурология и т.п.) в принципе не способна выполнить эту задачу. Она по плечу только *метафизике* как доктрине о конечной цели человеческого разума (АА, XXII, S. 370), которая способна дать абсолютные императивы долга, а не всего лишь относительные (хотя и жизненно важные), переменчивые и гипотетические императивы умения (технические, экономические, политические и т.п.) и тем самым обеспечить «завершение всей культуры человеческого разума» (Кант, 1964, с. 642). Эта идея метафизики определяет и кантовский способ философского истолкования науки.

Замкнуть круг научных знаний, завершить культуру разума может, разумеется, лишь совершенная наука, «совершенно изолированная и единственная в своем роде» (Кант, 1965а, с. 76). Подчинение высшей цели предполагает идею, которая способна объединить потенциально бесконечную сумму знаний. Такая идея целого должна предшествовать определенному знанию частей, поскольку она не может постепенно сложиться из них в силу потенциальной бесконечности процесса и изначальности регулятивной функции. Априорность и бесконечный объем идеи обеспечивают высшую регуляцию познания и деятельности, их единство, целостность, осмысленность. Первое, что нужно видеть и в науке, — это ее идея (Кант, 1980, с. 92–93). Идея — как выражение силы, интереса, потребности, цели субъекта — не «абстрагируется» от объекта или факта, а направляет весь процесс установления фактов и теоретизирования, *владеет* над всей сферой «опыта» в науке, как бы далеко она ни простиралась. Во всем грандиозном и необозримом процессе научного исследования мира наша способность к познанию испытывает «гораздо более высокую потребность, чем разбирать явления по складам... чтобы прочесть их как опыт» (Кант, 1964, с. 350). Наука возможна благодаря способности человека первоначально видеть всеобщее и рассматривать все особенное в его свете. Эта способность, собственно, и есть разум в человеке. Идея, первоначально лежащая в основе науки, — это представление о целом, в котором всякое эмпирическое исследование и знание есть лишь часть. Это целое мыслится а priori, поскольку составляет исходный пункт, принцип построения всей науки, и оно — предмет метафизики, так как в силу неисчерпаемости эмпирического исследования это целое само не может быть предметом опыта и не может быть достигнуто никаким прогрессом опыта, абстрагирования и моделирования. Л. С. Выготский, например, писал, что вопрос о принципах построения психологии как науки, определяющий ее судьбу, — «философский вопрос, который должен быть решен теоретически, прежде чем мы можем приняться за объяснение специальных фактов» (Выготский, 2008, с. 648). В идее, лежащей в ос-

новании *всего* научного исследования, должно мыслиться безусловное, завершенное целое, которое, однако, «только идея», бесконечная задача, поставленная человеком самому себе. Это представление о первооснове научной деятельности имплицитно идее автономии субъекта.

Но наука, согласно Канту, никогда не достигнет той цели, которая мыслится в идее, составляющей первооснову самой же науки. Конкретно-научное знание в принципе не может дойти до «безусловного». В пространстве и времени ничего безусловного нет. Поэтому идея науки необходима и для другой цели, лежащей за пределами эмпирического научного исследования, «применения рассудка в опыте» (Кант, 1965а, с. 153). Сама способность мыслить идеи коренится в морально-социальной природе человека. Основание идеи — свобода, а не природа. Если бы познание было лишь отражением внешнего мира, если бы человек в своем поведении определялся лишь внешними влияниями (в том числе внутренними процессами в теле), у него не было бы никаких *идей*, и наука не была бы возможна. Идеи — не факты и теории, а то, что выражает *способность субъекта выходить за пределы любого состояния знания, переходить к новым фактам и теориям от уже имеющихся и никогда не останавливаться на достигнутом*. В научном исследовании каким-то образом должна проявляться «форма целого», которое необходимо достигнуть в конечном итоге. И это целое дано исключительно «благодаря конечной цели чистого разума в практической сфере» (Кант, 1964, с. 680). Благодаря этому примату практического метафизика, в отличие от всех других наук, может «завершить свое дело» и «навсегда сохранить свою неизменность» (Кант, 1964, с. 92, 100). Математика и физика несовершенны — в платоновском смысле, постоянно «текут» и никогда не могут остановиться в этом «течении», но метафизика науки может и должна быть такой, что никакие именованные и революции в науке ее не затронут: она *уже охватывает* все подобные изменения в перспективе бесконечного прогресса. Таким образом, «корни» кантовского идеала «аподиктической науки» и метафизики, в том числе идеи «метафизики науки», уходят в его учение о человеке, о практическом разуме и его «примате», в морально-социальные основания критической философии.

Метафизика науки должна показать первопричину, первоисток самой логической связности вообще, системности, единства научного знания. Всё сказанное ранее объясняет, почему, согласно Канту, единство знания «не черпается из природы» (Кант, 1964, с. 554). Источник «архитектоничности» исследования — сам разум. Чувственные восприятия и эмпирические сведения сами собою в науку не складываются. «То, что мы называем наукой, возникает не технически ввиду сходства многообразного или случайного применения знания *in concreto* к всевозможным внешним целям, а архитектурно ввиду сродства и происхождения из одной высшей и внутренней цели, которая единственно и делает возможным целое» (Кант, 1964, с. 681). Идея-проблема должна быть заложена в разуме подобно зародышу, и построение науки — реализация, развертывание ее идеи. На Канта глубочайшее впечатление произвела идея бесконечности мира, неисчерпаемости природы, принципиальной незавершаемости опыта, эмпирического исследования, бесконечного прогресса науки. Развитие самой науки (особенно астрономии) показало нам *пропасть незнания*, которая никаким дальнейшим прогрессом науки *не может быть уменьшена*, скорее, она будет лишь увеличиваться, согласно остроумному примеру Паскаля, сравнившие-

го *знание* со сферой, площадь соприкосновения которой с *неизвестным* (число проблем) при расширении становится все больше. Размышления об этой пропасти и заставили Канта переориентировать метафизику и перенести сферу абсолютного и исчерпывающего знания (собственно философии) в «трансцендентальную» субъективность.

В идее новой, трансцендентальной метафизики сошлись в одну точку «звездное небо надо мной» и «моральный закон во мне». Бездонность первого столь же важна, как и безусловная императивность второго. Кант не мог бы обратиться к субъекту как первоначалу, не отвернувшись от мировой субстанции. А неисчерпаемость природы, невозможность найти в ней абсолютное показала именно эмпирическая наука. Поэтому метафизика природы возможна лишь как метафизика науки, а метафизика науки — лишь как философия субъекта. Метафизика науки не может опираться на *содержание* научного знания, которое столь же переменчиво и неисчерпаемо, как и объекты исследования, ее предмет — «плодотворная глубина опыта», всеобщие *формы* деятельности субъекта, благодаря которым *возможно* создание и изменение научного знания. Если бы философия занималась объектами, многообразии которых бесконечно, она не могла бы знать всеобщего, то есть утратила бы свой предмет. Поворот к субъекту, формам его спонтанной активности дает возможность сохранить философию перед лицом бесконечно прогрессирующей эмпирической науки. Субъект конечен, человеческий разум «не есть неопределенно далеко простирающаяся плоскость... скорее его следует сравнить с шаром, радиус которого можно вычислить из кривизны дуги на его поверхности... и отсюда уже с точностью определить его содержание и границы» (АА, III, S. 497; Кант, 1964, с. 632)². Разум способен дать себе полный отчет о собственных простых, всеобщих и необходимых действиях. Всякая подлинная метафизика черпается из самого существа мыслительной способности, которая, естественно, и создает математику и физику.

Философия, как познание *строго всеобщего*, не может опираться на содержание конкретного научного знания. Она не может также отдаться свободному полету мысли и фантазии, витать в облаках спекуляции, «умозрения» или словотворчества, утративших всякую связь с действительным миром, данным нам лишь в чувственном восприятии. Философия не может быть опытной наукой, но ей не на что опереться, кроме опыта, если она остается *познанием* мира. Такова неумолимая постановка проблемы. Она не может быть ни эмпирической, ни умозрительной. И отказать от нее невозможно, поскольку только она ставит самые интересные, важные, *высшие* вопросы, которые навязаны человеку его собственной разумной природой и в решении которых невозможно довольствоваться *мнениями, вероятностью* или *правдоподобием*. Здесь более, чем в чем бы то ни было другом, нужна достоверность, несомненность. Потому-то метафизика и есть «самое трудное из всех человеческих познаний...» (Кант, 1964б, с. 254). Научная физика показала, что такое настоящее *знание* о реальных объектах и мире: оно невозможно без опыта, наблюдения и эксперимента. Наука показала,

² Перевод цитаты изменен. Если второе сравнение разума с шаром имеет геометрический характер, то и в первом сравнении речь, очевидно, идет не о *равнине*, как в русском переводе «Критики чистого разума», опубликованном в шеститомнике, а о *плоскости*.

что вся традиция метафизики как познания «сверхчувственного» мира, «потустороннего», «трансцендентного», чисто «интеллигибельного» и т.п. никакого познания не давала: ноумены не даны науке, «всякое синтетическое познание чистого разума в его спекулятивном применении совершенно невозможно» (Кант, 1964, с. 655). В распоряжении философа — лишь само мышление, но проверить соответствие своих понятий действительности философу нечем. Никакими ухищрениями интуиции, логики, риторики, замысловатыми рассуждениями, самососредоточенной медитацией, иступленным душевным напряжением невозможно вырваться из хрустальной сферы сознания-интеллекта и прорваться к «вещам в себе» *непосредственно*, в обход чувственного восприятия. Увы, связь с реальным миром — только через него, в эмпирическом исследовании, но опора на эмпирическое исследование в познании мира делает философию невозможной... «Выковырять» реальный объект из чистого мышления философ не может. Нет у него интеллектуальной интуиции вечной арматуры мироздания и божественных сущностей.

Поэтому единственная возможность сохранения философии — метафизика науки как «критика разума» или «изучение субъекта» (“*Studium des Subjects*”, AA, XVII, S. 557). В ней сам субъект становится объектом. Знание субъекта о субъекте как объекте может стать априорной и аподиктической наукой, поскольку разум «всегда при нас» (Кант, 1965а, с. 88), его «я нахожу в самом себе» (Кант, 1964, с. 77). Из этого источника человек всегда черпал знания, поэтому метафизика всегда и существовала в виде «естественной склонности». Однако эту «склонность» необходимо развить до формы науки. Задача трансцендентальной метафизики — «глубоко проникнуть в природу разума» (Кант, 1965а, с. 273), систематически и полностью перечислить первичные, *простейшие* акты мышления, необходимые для образования любого эмпирического понятия, показать, как из простых образуются более сложные и каким образом система первичных понятий как элементарных актов *спонтанного самодвижения* субъекта, *синтезирующих* в одно целое неисчерпаемое многообразие текучих чувственных восприятий, делает возможным «учение» из опыта, получение любого эмпирического знания. Так понимаемая «метафизика» и способна выявить априорную часть научного естествознания, не заимствованную из опыта, а, напротив, с необходимостью лежащую в основании всякого возможного наблюдения и эксперимента в науке и делающую возможным любое эмпирическое исследование и знание. Ту часть, которая не *из* опыта, но *для* опыта (AA, XXII, S. 280, 383, 393, 401, 464 и мн. др.). Такая метафизика способна стать совершенной, завершенной наукой — единственной наукой в собственном смысле слова, поскольку то, что с необходимостью лежит в основе всякого опыта, делает его впервые возможным, обладает абсолютной всеобщностью и необходимостью. Только так можно, если угодно, «спасти» философию. Мы видим, что непоколебимая уверенность Канта в возможности и действительности абсолютно априорного знания коренилась не в достоверности математики или законов механики, но в понимании особенностей *философского* знания и его неустрашимости и высшей значимости для человека. Идея трансцендентальной метафизики владела Кантом в его анализе научного знания. Сквозь призму этой идеи видел он «Начала» и Евклида, и Ньютона. На закате жизни он написал недрогнувшей рукой:

«Трансцендентальная философия есть автономия идей, поскольку они составляют безусловное целое, независимое от всего эмпирического; разум сам конституирует себя в эту обособленную систему» (АА, XXI, S. 69).

Разбирая антиномии чистого разума, Кант особо подчеркивает: *интересы естествознания* таковы, что они делают совершенно невозможным *завершение* системы знаний (Кант, 1964, с. 440). Философия, или метафизика, как познание всеобщего может и должна быть полной, законченной системой знаний. Поэтому их наиболее глубокое основание — практический (моральный) интерес. Он дает возможность построения метафизики, поскольку конечная цель всего применения разума — «лишь моральное». Собственно, в основе возможности самого существования философии лежит одна главная идея — идея свободы. Вся метафизика оказывается возможной лишь благодаря тому, что человек свободен. Она и представляет собой, в сущности, исследование свободы, которая проявляет себя, в частности, в наличии исходных *принципов* научного мышления, коренящихся в спонтанности субъекта. Понятие свободы — «ключевое для всего здания системы чистого, даже спекулятивного, разума»³ (Кант, 1965в, с. 314). С одной стороны, Кант многократно высказывался в том смысле, что в построении системы метафизики он кладет в основу как «данное» только сам разум (Кант, 1965а, с. 89), не привлекая никаких фактов; с другой — в первой «Критике» он ведет рассуждение как исследование условий возможности несомненно-го *факта* наличия в составе математики и физики априорных синтетических суждений.

Присмотримся, однако, внимательнее к тому, на что в действительности Кант опирается. Он ведь указывает, что и «самый обыденный рассудок» в самых обыденных знаниях *никогда* не обходится без априорных знаний. Если угодно привести примеры из науки — пожалуйста, и там без априорного знания не обойтись. Никакого особого значения наука тут не имеет. Можно вообще обойтись без указания на любое конкретное научное знание, поскольку необходимость *априорных основоположений* для самой возможности опыта как объективного эмпирического знания можно доказать а priori (Кант, 1964, с. 108). Просто из того, что познание — *деятельность разумного субъекта*. Самое существенное для Канта, например, в математике — не логические характеристики математических суждений, а то, что она создается свободной, но закономерной деятельностью субъекта. Математика аподиктична из-за своего *источника*. В ней человек созерцает *необходимость своего свободного действия* — подобно тому, как мораль основана на свободном самопринуждении. Фихте совершенно верно уловил эту кантовскую мысль и положил ее в основу своего учения о науке. Неевклидовы геометрии *в этом отношении* ничем не отличаются от евклидовой. Равным образом и физика стала наукой благодаря *эксперименту*, суть которого в том, что разум обращается к природе «как судья, заставляющий свидетеля отвечать на вопросы, держа в одной руке принципы... а в другой — эксперимент, придуманный сообразно этим принципам» (Кант, 1964, с. 85–86). В этом *метафизический смысл физики*: главное в ней — деятельность субъек-

³ Русский перевод изменен, поскольку *ключевой* камень (Schlußstein) — не то же самое, что *краеугольный* камень.

та, а не свойства объекта как «вещи самой по себе». Даже брошенное в землю зерно не «тащится на поводу» у внешней среды, а использует и выстраивает ее по заложенной внутри него энтелехии, *создавая* из почвы корни, ствол, ветви, листья, цветы и плоды. Почему же самое совершенное существо в мире, «главный предмет» в нем должен лишь отобразить в себе то, что существует вне и независимо от него, в других, бесконечно менее совершенных сущностях? Во всяком наблюдении, эксперименте, теоретизировании присутствует и воплощает себя разум свободного субъекта. «А поскольку в этих науках должен быть разум, то кое-что в них должно быть познано *a priori*» (Кант, 1964, с. 83).

Поэтому *метафизический* смысл ньютоновской механики для Канта состоял, главным образом, в том, что в ней в явной форме были сформулированы теоретические принципы, *направляющие* весь процесс эмпирического исследования и объединяющие результаты потенциально бесчисленных восприятий и фактов в единую картину «природы», как она предстает в книгах по физике. Новая физика, как известно, в полемическом противостоянии с аристотелевской натурфилософией и схоластической книжной мудростью решила обратиться к самой природе, без всяких предвзятых предпосылок. Ее психологической установкой было величайшее почтение к наблюдению и математике, она желала лишь одного — точно сообщить, как в *действительности* ведут себя *вещи*. Кант хорошо знал эту установку, получившую позднее название «позитивистской», и, как показывают его черновики, прошел в своем развитии эту стадию, суть которой выразил одной формулой: «все аналитические суждения рациональны, и наоборот; все синтетические суждения являются эмпирическими, и наоборот» (AA, XVII, S. 278). Такова позиция эмпиризма, в том числе неопозитивизма, наиболее общий смысл которого, по замечанию М. Шлика, поддержанного Р. Карнапом, заключается в отрицании возможности синтетического и вместе с тем рационального, априорного знания (Карнап, 1971, с. 245). Однако уже в XVIII веке в философско-методологических спорах эмпириков-естествоиспытателей вызревало сознание того, что научная физика опирается не на «факты», но на *систему опыта*, а систематический характер эмпирическому исследованию сообщают лишь общие идеи, принципы, которые не заимствуются из фактов. Ньютон завершил эпоху, сформулировав систему принципов, охватывающих *всю* природу, и построив систему механики и систему мира — вопреки исходному индуктивному убеждению — *аксиоматически-дедуктивным* методом. Основоположения Ньютона описывали то, что не дано и не может быть дано ни в каком опыте, относились к тому, что никогда не имеет места в действительности, но лишь благодаря им эмпирические данные могли быть получены и объединены в науку. Кант увидел в трактате Ньютона *идею природы*, посредством которой метафизика проникла в желавшую быть чисто эмпирической физику, пробив «брешь» в самом «опыте». Возможно, что «Начала» Ньютона навели Канта идею трансцендентальной философии: «чистое» (метафизическое, философское) знание есть лишь форма для синтеза эмпирического. Опора метафизики — не в отдельных положениях науки. Она опирается на главное «свойство» математики и физики — в них обнаруживает себя разумная и свободная сущность человека.

Ясно, что тем самым проект метафизики науки Канта не привязан к конкретному содержанию современной ему науки. Возможно, что он реализовал свой замысел не единственно возможным и не лучшим способом (именно потому, что Кант стремился «привязать» метафизику к физике своего времени), что этот замысел не только сохраняет актуальность, но и остается нереализованным проектом. Вероятно, нечто подобное имел в виду К. Гёдель, один из крупнейших логиков и математиков XX века, когда писал: «Но если неверное понимание Канта уже привело к тому, что представляет интерес в философии и, косвенным образом, в науке, то чего же мы можем ожидать от правильно понятого Канта?» (Гёдель, 2014, с. 211). Одна из любопытных попыток такого «правильного понимания» была предпринята крупным немецким физиком К.-Ф. фон Вайцзекером. Он исходил из того, что развитие науки идет к созданию *единой* основной науки, которая будет физикой, единой наукой о природе. Представление о *завершающей* весь научный прогресс единой теории, кстати, не более абсурдно, чем представление о *бесконечной смене* теорий (кстати, чисто метафизическое). Если учесть, что в ходе развития науки последующие теории показывают *возможность* предыдущих теорий, то венчающая научное развитие *окончательная* теория должна показать *возможность всех теорий* вообще как таковых, то есть возможность самого *научного знания* вообще. Сделать это может лишь такая теория, которая описывает одни только *необходимые условия* возможности получения эмпирического знания: «Если вообще должна существовать самая общая научная теория, то она должна быть в точности теорией возможности опыта — и более ничем» (Weizsäcker, 1973, S. 17). Надежда вывести все законы физики как единой науки из столь слабой предпосылки, что опыт вообще должен быть возможен, кажется абсурдной, однако Вайцзекер не только видел в ней достаточное условие, но и набросал подробный проект построения такой науки (Weizsäcker, 1971). Заметим, что первым предварительным условием опыта в этом проекте оказывается время; материя и сознание имеют одну и ту же «фундаментальную природу», а *определенные* части универсума существуют лишь в опыте — как то, что эмпирически известно любому числу наблюдателей, которые, в принципе, могут находиться в связи друг с другом (Weizsäcker, 1973, S. 31, 34).

Ю. Миттельштраф обратил внимание на то, что научное развитие в направлении *трансдисциплинарности* снова оживило проект единой науки Вайцзекера. Если природа — одна, то и все ее законы должны быть частями одной теории. Ведь природа не делает различия между физикой, химией и биологией, почему их должна проводить наука, изучающая природу? Трансдисциплинарность, ведущая науку в этом направлении, — не только философская мечта, но уже и существенная часть современного научного исследования (Mittelstraß, 2003, S. 13–14). Аналогичный ход мысли можно найти в статье Ю. Штабеля, который рассматривает весьма конкретный вопрос о понятии *одновременности* в философии Канта и в специальной теории относительности Эйнштейна. Хорошо известно, что релятивистская физика вместе с неевклидовыми геометриями обычно рассматривается как неопровержимое доказательство несостоятельности кантовского априоризма. В частности, стало общим местом убеждение, что кантовское учение о единстве времени и одновременности в «аналогиях опыта» неотделимо от ньютоновского учения об абсолютном пространстве-времени и несовместимо с теорией Эйнштейна. Автор статьи в ведущем журнале мирово-

го кантоведения показывает, однако, что теория Канта не только *полностью совместима* с теорией относительности, но и в известном смысле ведет к ней, предвосхищает ее: из кантовского понимания пространства и времени можно *вывести преобразования Лоренца*: «...кантовское представление о пространстве и времени применительно к евклидовому пространству с метрическим определением времени, то есть на эмпирическом уровне физики, в точности ведет к пространственно-временным определениям специальной теории относительности» (Stabel, 2012, S. 57). Равным образом трансцендентальная «одновременность» Канта из третьей «аналогии опыта» на *эмпирическом* уровне должна обнаруживаться как «пространственно-подобные» события специальной теории относительности. Более того, в этой аналогии намечена такая связь между пространством и временем, которая ведет далеко за пределы СТО – в направлении общей теории относительности (Stabel, 2012, S. 69). Впрочем, эти вопросы заслуживают отдельного и самого пристального рассмотрения, особенно в год столетнего юбилея самой знаменитой физической теории XX века.

Список литературы

1. Гёдель К. Современное развитие оснований математики в свете философии // Хинтиikka Я. О Гёделе ; Гёдель К. Статьи. М., 2014. С. 201 – 211.
2. Кант И. Критика чистого разума // Соч. : в 6 т. М., 1964. Т. 3.
3. Кант И. Исследование степени ясности принципов естественной теологии и морали // Там же. М., 1964б. Т. 2.
4. Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука // Там же. М., 1965а. Т. 4, ч. 1.
5. Кант И. Основы метафизики нравственности // Там же. М., 1965б.
6. Кант И. Критика практического разума // Там же. М., 1965в.
7. Кант И. Метафизические начала естествознания // Там же. М., 1966а. Т. 6.
8. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Там же. М., 1966б.
9. Кант И. Логика. Пособие к лекциям // Трактаты и письма. М., 1980.
10. Карнан Р. Философские основания физики. Введение в философию науки. М., 1971.
11. Поннер К. Логика научного исследования. М., 2004.
12. Mendelssohn M. Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes. 1. Teil : Veränderte Auflage. Berlin, 1786.
13. Mittelstraß J. Transdisziplinarität – Wissenschaftliche Zukunft und institutionelle Wirklichkeit. Konstanz, 2003.
14. Stabel J. Der Begriff der Gleichzeitigkeit bei Kant und Einstein // Kant-Studien. 2012. Bd. 103, H. 1. S. 47 – 69.
15. Thom M. Ideologie und Erkenntnistheorie. Untersuchung am Beispiel der Entstehung des Kritizismus und Transzendentalismus Immanuel Kants. Leipzig, 1980.
16. Weizsäcker C.-F. Die Einheit der Natur. Studien. München, 1971.
17. Weizsäcker C.-F. Die Philosophische Interpretation der modernen Physik. Halle ; Saale, 1973.

Об авторе

Сергей Александрович **Чернов** – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой социально-политических наук, Санкт-Петербургский государственный университет телекоммуникаций им. М. А. Бонч-Бруевича, stchernov@mail.ru

THE METAPHYSICS OF SCIENCE

S. A. Chernov

A reflection on the meaning of Kant's manuscript where he uses the expression 'metaphysics of science'. 20th century philosophy of science acknowledged empiricism and it was anti-metaphysic and positivistic. However, all forms of empiricism and positivism lead to a negation of philosophy, replacing it with logical, methodological, historical, sociological, psychological, cultural, and other studies. In effect, philosophy is the cognition of the absolute universal in both theoretical (the true being) and practical (the supreme good) terms. 'Transcendental' philosophy was conceived as a project to redeem philosophy in the era of burgeoning precise empirical natural science and exact sciences. Kant turned science into a foundation of new metaphysics. The anti-philosophical nature of 20th century philosophy of science necessitates addressing Kant's theory of science when searching for a truly philosophical understanding of science, which can be only of metaphysical nature. The experience of building a system of transcendental metaphysics combined with mathematics and physics shows that philosophy of science is necessary for solving the most important problems of the humanity rather than analysing or synthesising scientific knowledge or development it. Philosophy of science proper should be based on Aristotle's idea of metaphysics revisited in view of metaphysics of self-consciousness and the doctrine of practical reason, freedom, identity, and dignity of a human being as a personality. It should also embrace the idea of world history and universal civil meaning of philosophy. Recognition of relative a priori determination of human knowledge and behaviour in a broad context of empiricism and relativism (development theory) has no bearing on Kant's theory. Absolute apriorism as understood in mathematics and physics is an instance of Kant's universal 'anthropological' apriorism and his understanding of the human being, morals, law, and history rather than the seeming 'absolutisation' of the Euclidean geometry and Newtonian mechanics. The possibility of metaphysics and the philosophical understanding of science is in knowing the human being. Understanding the essence of science requires grasping the scale of human dignity and the dignity and purpose of philosophy. The project of transcendental metaphysics remains relevant to this day.

Key words: philosophy of science, metaphysics, apriorism, transcendentalism.

References

1. Gödel, K. 2014, *Sovremennoe razvitiye osnovanij matematiki v svete filosofii* [Modern development of the foundations of mathematics in the light of philosophy] in: Hintikka, J. *O Gödele* [On Gödel]; Gödel K. Statji [Articles]. Moscow, p. 201 – 211.
2. Kant, I. 1964, *Kritika chistogo razuma* [Critique of Pure Reason] in: Kant, I. *Sochinenija v shesti tomah* [The works in six volumes], vol. 3, Moscow.
3. Kant, I. 1964b, *Issledovanie stepeni jasnosti principov estestvennoj teologii i morali* [Inquiry Concerning the Distinctness of the Principles of Natural Theology and Morality] in: Kant, I. *Sochinenija v shesti tomah* [The works in six volumes], vol. 2, Moscow.
4. Kant, I. 1965a, *Prolegomeni ko vsjakoj budushej metafisike, mogushej pojavitsja kak nauka* [Prolegomena to any future metaphysics that may appear as a science] in: Kant, I. *Sochinenija v shesti tomah* [The works in six volumes], vol. 4/1, Moscow.
5. Kant, I. 1965b, *Osnovy metafisiki npravstvennosti* [Groundwork of the Metaphysics of Morals] in: Kant, I. *Sochinenija v shesti tomah* [The works in six volumes], vol. 4/1, Moscow.
6. Kant, I. 1965c, *Kritika prakticheskogo razuma* [Critique of Practical Reason] in: Kant, I. *Sochinenija v shesti tomah* [The works in six volumes], vol. 4/1, Moscow.
7. Kant, I. 1966a, *Metafisischeskie nachala estestvoznaniija* [Metaphysical Foundations of Natural Science] in: Kant, I. *Sochinenija v shesti tomah* [The works in six volumes], vol. 6, Moscow.
8. Kant, I. 1966b, *Antropologija s pragmaticheskoy tochki zrenija* [Anthropology from a Pragmatic Point of View] in: Kant, I. *Sochinenija v shesti tomah* [The works in six volumes], vol. 6, Moscow.

9. Kant, I. 1980, *Logika. Posobie k lekcijam* [Logics. Allowance for lectures] in: Kant, I. *Traktaty i pis'ma* [Treatises and Letters], Moscow.
10. Carnap, R. 1971, *Filosofskije osnovanija fiziki. Vvedenie v filosofiju nauki* [Philosophical Foundations of Physics. Introduction to the philosophy of science], Moscow.
11. Popper, R. 2004, *Logika nauchnogo issledovanija* [The Logic of Scientific Discovery], Moscow.
12. Mendelssohn, M. 1786, *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes. Erster Theil. Veränderte Auflage*, Berlin.
13. Mittelstraß, J. 2003, *Transdisziplinarität – Wissenschaftliche Zukunft und institutionelle Wirklichkeit*, Konstanz.
14. Stabel, J. 2012, Der Begriff der Gleichzeitigkeit bei Kant und Einstein, *Kant-Studien*, no. 103/1, p. 47–69.
15. Thom, M. 1980, *Ideologie und Erkenntnistheorie. Untersuchung am Beispiel der Entstehung des Kritizismus und Transzendentalismus Immanuel Kants*, Leipzig.
16. Weizsäcker, C.-F. 1971, *Die Einheit der Natur. Studien*, München.
17. Weizsäcker, C.-F. 1973, *Die Philosophische Interpretation der modernen Physik*, Halle / Saale.

About the author

Prof. Sergey Chernov, Head of the Department of Social and Political Sciences, Bonch-Bruевич State University of Telecommunications in Saint Petersburg, stchernov@mail.ru

УДК 1(091)

**ЭТИКА КАНТА И ФИХТЕ
КАК ОДИН
ИЗ ИСТОЧНИКОВ
ФИЛОСОФИИ
ШОПЕНГАУЭРА**

А. С. Саттар*

Задача данной статьи – привести доказательства определяющей роли этических учений Канта и Фихте в становлении философии Шопенгауэра в 1811 – 1813 годах. На основе изучения рукописного наследия философа и первого издания его диссертации автор защищает следующие тезисы. Во-первых, кантовский «моральный закон» долгое время был одним из основных объектов философии Шопенгауэра, а регулятивный характер этики – оправданием ее претензий на познание «сверхчувственного». Во-вторых, дихотомия ноуменального и феноменального подтолкнула его к развитию дуалистической онтологии. В-третьих, центральное понятие его раннего философствования – «лучшее сознание» – появилось в непосредственной связи с прослушанными им лекциями Фихте. В-четвертых, разрабатываемое Шопенгауэром в то время учение об освобождении «Я», лучшего сознания, от всего индивидуального и земного также имеет свои корни в практической части философии Фихте. В-пятых, чтение «Метафизики нравов» Канта и «Системы этики» Фихте во второй половине 1812 года дали рождение шопенгауэровскому понятию воли как первичной сущности вещей, представлению о ее абсолютном и безосновном характере, а также положению о ее примате над познанием. В-шестых, некоторые ключевые аспекты шопенгауэровского пессимизма были сформулированы в связи с его рецепцией философии Фихте. В-седьмых, в первом издании своей диссертации Шопенгауэр выступает как сторонник кантовской этики и формулирует «утверждение» лучшего сознания над эмпирическим как ноуменальную свободу и истинно моральное поведение, а категорию «отрицания» – как его противоположность. Впоследствии эти идеи, измененные и дополненные под влиянием некоторых других идей, составят основу «Мира как воли и представления».

Ключевые слова: Шопенгауэр, Кант, Фихте, этика, воля, лучшее сознание, интеллигидельный характер, категорический императив, пессимизм.

Ранняя рецепция этики Канта

Влияние кантовской этики на юного Шопенгауэра можно констатировать уже осенью 1811 года, вскоре после его перво-

* Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ), 105064, Россия, Москва, ул. Ст. Басманная, д. 21, стр. 4, ком. 414в.

Поступила в редакцию: 05.03.2016 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2016-2-3

© Саттар А. С., 2016

го знакомства с «Критикой практического разума» (D XVI, 106)¹. Тогда «единственным утешением» и «единственной верной надеждой» он впервые называет «моральное чувство», заключающееся в «сильном побуждении к самопожертвованию, даже прямо противоречащем нашему кажущемуся благу» (HN I, 14, Nr. 20²; ср. с: Кант, 1965б, 404). Вскоре (зимой 1811/12 годов) Шопенгауэр отождествляет это чувство с «моральным законом» и противопоставляет его всякой реально существующей этике:

Государство и Царство Божие, или моральный закон, настолько различны, что первое — пародия на второе, горький смех над его отсутствием, костыль вместо ноги, машина вместо человека (HN I, 18, Nr. 27).

Интересно, что в примечании к «Метафизике нравов», в котором впервые появляется этот афоризм, данная дихотомия соответствует разделению кантовского учения о праве (государственный закон) и учения о добродетели (моральный закон) (HN 20, 260); Шопенгауэр принимает эту дихотомию и заостряет ее (HN I, 18–19, Nr. 28; ср. с: Кант, 1965а, 125–128). Соответственно осуществление «морального закона», или «внутреннего закона», в противоположность «внешнему закону», то есть государственному праву, он называет «волей» (HN I, 16, Nr. 25; ср. с: HN II, 260). Добродетель же противостоит «принципу чести» как истинное, то есть «моральное», применение свободы — ее злоупотреблению (HN I, 18–19, Nr. 28; ср. с: Кант, 1965, 357; Фихте, 1993, т. 2. с. 408–409), а ложь является «актом несвободы» (HN II, 257).

Отождествление морали и божественного происходит в черновиках Шопенгауэра не случайно. Дело в том, что вскоре после начала обучения в Берлинском университете (зимний семестр 1811/12 годов) Шопенгауэр, под впечатлением от прослушанных подряд трех курсов Фихте (HN II, 16–215; см.: D'Alfonso, 2006) и интенсивного чтения работ Шеллинга, разочаровывается в спекулятивном философствовании. Поэтому решение мировой загадки он видит во «внутреннем» мире, не подверженном уничтожающей критике разума, но способном на познание «сверхчувственного» (HN I, 20, Nr. 32); в соответствии с кантовской философией таковым становится этическое измерение сознания, постулаты которого имеют лишь регулятивную, а не конститутивную значимость.

На этом пути Шопенгауэр умудряется уличить в недостаточном ригоризме самого Канта; по его мнению, категорический императив у того недостаточно автономен, поскольку его исполнение зависит от мотива гетерогенного — желания благополучия и счастья (HN II, 256–257):

Он [Кант] не может отвлечься от реальности внешнего счастья, не может постичь простой мысли: то, что категорический императив является должествованием, есть единственное благо, свет, к которому должно тянуться «Я»... По-

¹ Здесь и далее литера *D* обозначает ссылку на издание работ Шопенгауэра под редакцией Пауля Дойссена (*Schopenhauer* 1911–1942). Римская цифра обозначает номер тома, арабская — номер страницы.

² Здесь и далее ссылки на Рукописное наследие Шопенгауэра обозначаются литерами HN и приводятся по изданию Артура Хюбшера (*Schopenhauer* 1966–1975). В соответствии с немецкоязычной традицией цитирования, римской цифрой обозначается номер тома, арабской — номер страницы. Номер фрагмента (Nr.) из первого тома также обозначается арабской цифрой после номера страницы.

этому он называет это императивом, повелевающим и, словно костыль на пути к добродетели, использует надежду позже заполучить от этого повелителя как раз то, что тот сейчас запрещает. В противоположность этому Платон называет добродетель познанием, а всякий грех — заблуждением (HN II, 259).

Шопенгауэр не случайно обращается к Платону, считавшему истину и добродетель тождественными: ему важно было подчеркнуть метафизический дуализм, лежащий, в его интерпретации, в основании кантовского ригоризма, — ведь именно божественный, трансцендентный характер источника морали и должен был обеспечивать его автономность. Не менее важны для него были и религиозные образы, связанные с ней; в примечании к «Метафизике нравов» он пишет:

Смирение — это живущее во мне выражение мысли: «Царство мое не от мира сего»... Ибо все это не имеет никакого отношения к прекрасному во мне... В более кантовских выражениях: смирение — это рассмотрение всей разницы меня как *homo noumenon* от меня как *homo phaenomenon*... Чем выше человек оценивает себя как *homo noumenon*, тем меньше ценности он придает себе или кому-то другому как *homo phaenomenon* (HN II, 258—259).

В течение 1812 года, несмотря на артикуляцию разницы и границы между философией и религией (HN I, 20, Nr. 31; HN II, 225), Шопенгауэр продолжал называть их общий объект познания «божественным» (Ebd.), а «истинным критицизмом» — познание «сверхчувственного» (HN I, 20, Nr. 32). Он не только уверен в том, что необходимость существования такого «критицизма» логично вытекает из «Критики чистого разума» (HN II, 309; ср. с: Кант, 1965б, 173—174), но и связывает важную часть этого познания с моральными нормами «Критики способности суждения» и «Метафизики нравов». Даже саму задачу философии Шопенгауэр формулирует, применяя к философу установки кантовской этики: «Истинный, то есть критический, философ» не следует «чувственной природе, а следует за лучшей волей в себе (*dem bessern Willen in ihm*), не связывая ее с желанием (*Begehren*)» и другими гетерономными импульсами; «именно так настоящий критический философ освобождает свое лучшее познание (*sein bestes Erkennen*) от условий эмпирического мира» и приходит к «состоянию яснейшего познания (*zum hellsten Bewußtseyn*)» (HN II, 329).

Во второй половине 1812 года Шопенгауэр вводит в свои заметки понятие «лучшее сознание» (*das beste Bewußtseyn*) для обозначения всего, что соотносится с только что описанным познанием сверхчувственного, и это понятие тесно связано с этикой Канта и Фихте.

Лучшее сознание

Утверждая противоречивость понятия вещи самой по себе, Шопенгауэр настаивает на том, что лучшее сознание можно описать лишь апофатически (HN II, 23, Nr. 35), потому что оно возвышается над категориями рассудка (HN II, 370). Однако Шопенгауэру точно известно, что именно лучшее сознание привносит добродетель в поведение, каким-то образом «вытесняя» из сферы сознания голос практического разума (HN II, 23, Nr. 35). Лучшее сознание вообще чуждо понятийному мышлению (HN II, 326) и несовместимо с эмпирическим сознанием (законами рассудка и создаваемого

ими мира). Лучшее сознание проявляется в мире только опосредованно, в виде добродетельных поступков, истинная причина которых остается скрытой даже от самого рассудка, то есть проявляется «через свои следствия (Wirkungen)» (HN II, 370–371), или в качестве чистого долженствования (Soll) (HN II, 24, Nr. 35). В той мере, в какой он служит проводником указаний лучшего сознания, «практический разум есть никакой не разум, а нечто Лучшее» (HN II, 283). Иногда, впрочем, Шопенгауэр отделял кантовский «практический разум» как рассудочную способность от «морального закона» как «одного из проявлений лучшего сознания», черпающего нравственные нормы из некоего сверхчувственного источника (HN I, 23, Nr. 35), но все равно являющегося частью априорных, имманентных способностей познания (HN I, 23, Nr. 35; см. также: Zint, 1921).

При этом Шопенгауэр продолжает использовать кантовский словарь и для обозначения максимальной степени автономности лучшего сознания по отношению ко всему чувственному и индивидуальному:

Закон абсолютной воли к произволу (Wille zur Willkür) может достичь своей цели, не становясь посредником разума... и максим... Он обнаруживается в чистом действии (im reinen Handeln) многих необразованных и неисторченных людей, которые без всяких экивоков понимают, как поступать правильно (HN II, 312).

Как и кантовский моральный закон, лучшее сознание проявляет себя в совести; оно дарит мгновения подлинной жизни самой пропащей и злобной душе и направляет ее к моральной цели даже помимо ее воли (HN II, 345). Более того, именно лучшее сознание становится инстанцией и необходимым условием свободы, «моральной ценности человека» (HN II, 313), «тем, что мистики называют повторным рождением» (Ebd.).

Истоки понятия лучшего сознания

Возникновение понятия лучшего сознания связано с фихтевскими лекциями зимнего семестра 1811/12 годов «О фактах сознания» и «О наукоучении», которые Шопенгауэр посещал в этот период. В них Фихте часто употребляет такие выражения, как «высокая сознательность, настрой» (die hohe Besonnenheit), «абсолютная сознательность» (absolute Besonnenheit) и «внутренняя сознательность» (Innige Besonnenheit), «высшее сознание» (das höhere Bewußtsein) и «высшее знание» (das höhere Wissen) (см., напр.: HN II, 80, 83–87), понимая под ними такое состояние сознания, которое сознает само себя и которого должны достичь усвоившие систему абсолютного знания, то есть наукоучения (HN II, 27–28). Несмотря на некоторые колебания относительно уместности такого словоупотребления, Шопенгауэр все же перенимает и термин, и сам концепт, связанный с ним (см.: Novembre, 2012). С другой стороны, терминологически оппозиция лучшему сознанию — «эмпирическое сознание» — также восходит к упомянутым лекциям Фихте (см., напр.: HN II, 84, 105).

Нельзя не заметить, что концепция этического измерения лучшего сознания несет следы философии Канта, чью «Метафизику нравов» Шопенгауэр старательно комментировал как раз в это время (в первую половину 1812 года) (HN II, 256–264). Ведь именно Кант в глазах Шопенгауэра был первооткрывателем и главным проponentом «закона, который сам собой проникает в душу и даже против воли может снискать уважение к себе»,

перед которым «замолкают все склонности, хотя бы они... [ему] втайне и противодействовали». Корни этого закона, согласно Канту, могут быть лишь тем, «что возвышает человека над самим собой (как частью чувственно воспринимаемого мира)... которому... подчинен весь чувственно воспринимаемый мир, а с ним — эмпирически определяемое существование человека во времени», который сам есть «не что иное, как... свобода и независимость от механизма всей природы» и согласно которому человек «подчинен собственной личности, поскольку она принадлежит и к умопостижаемому миру» (Кант, 1965б, 413—414).

Впрочем, Шопенгауэр колебался в вопросе «подчинения» личности сверхчувственному. Правда, еще летом 1812 года он возражал Фихте:

В любом моральном действии и чувственность, и разум имеют право голоса... То, что воля определяется одним разумом, а чувственность, права которой при этом ущемляются, умолкает, я, вместе с Кантом... считаю невозможным (HN II, 346).

Однако уже во второй половине 1812 — начале 1813 года он заявляет:

Я утверждаю, что моя воля абсолютна, стоит выше всякого телесного мира и природы, изначально свята, а святость ее безгранична... Моя свобода — это абсолютный закон, и нет для нее ничего невозможного. Теоретически не может быть такого искушения, о котором можно было бы сказать *a priori*, что нет такой добродетели, которая не может его превзойти. Правда, неразделимы ли сущность человека и несвятость (*Unheiligkeit*) воли — это другой вопрос, и он лежит совершенно вне границ познаваемого (HN II, 364; ср. с: Кант, 1965в; Кант, 1965а, 120).

Понятие воли и этика Фихте

Впрочем, концептуальное содержание этического измерения лучшего сознания во многом восходит к Канту лишь опосредованно, зато напрямую связано с Фихте — даже несмотря на то, что именно его тезис о возможности полного диктата воли над чувственностью Шопенгауэр, как мы видели, поставил под сомнение. Его более глубокая приверженность идеям Фихте видна на примере только что процитированного восхваления «абсолютности» воли как проводника моральных поступков, в котором Шопенгауэр как будто понимает ее как синоним орудия (причинности) интеллигибельного характера в деле определения поступков. Собственно, так он ее понимал осенью 1811 года, когда в примечании к «Метафизике нравов» говорил, что «мораль относится исключительно к воле... Внешний мир имеет для нее реальность только в той мере, в которой он может или не может определить волю» (HN I, 16, Nr. 25). Так же он представлял ее себе и в первой половине 1812 года:

Желать (*wollen*) — значит самостоятельно определять свою причинность к изменению в объективном или субъективном мире. Нельзя понять самоопределение, спонтанность, не зная, что значит желать, ибо они по существу являются одним и тем же. Можно сказать, что всякая истинная спонтанность (*Spontaneität*) есть воля (*Wille*), и наоборот. Сущность обеих состоит в том, чтобы быть причиной, которая сама не является следствием какой-то причины, то есть является свободой (HN II, 358).

Очевидно, что эта дефиниция наследует кантовскому представлению о воле (способности желания) как о «способности через свои представления быть причиной предметов этих представлений» (Кант, 1965а, 117) или как о «причинности разумных существ в отношении действительности объектов» (Кант, 1965б, 364–365). Однако развернутые определения воли Шопенгауэр дал все же не в связи с Кантом, а в заметках к Фихте. На это мало обращали внимания, предпочитая сравнение понятия воли в «Мире как воли и представлений» и в «Назначении человека» (см.: Decher, 1990; Metz, 2006, 387–400), даже несмотря на то, что Шопенгауэр, скорее всего, не читал это сочинение Фихте. Неоднократно отмечалось также сходство концепции тела у Шопенгауэра и Фихте (Zöller, 2006; Schöndorf, 1982). Однако я хочу обратить внимание на особенности рецепции понятия «воля» ранним Шопенгауэром, связанные с этикой Фихте. Не случайно только что процитированное мной определение воли как спонтанности Шопенгауэр привел в заметке под названием «О Фихте вообще», а в глоссе к «Основным чертам современной эпохи» отождествил волю (Wille) и полагаемый самому себе моральный закон, благодаря которому «Я» желает только то, что достойно желания (HN II, 345). Еще более удивительный с точки зрения зрелой философии Шопенгауэра фрагмент, в деталях отражающий его раннее представление о воле, относится к «Системе учения о нравственности» того же Фихте и начинается словами: «[На этих страницах] о воле написано много достойного прочтения. Но я возражаю» (HN II, 349). Во время формирования концепции лучшего сознания (первая половина 1812 года) Шопенгауэр и в самом деле внимательно проштудировал эту книгу, и стоит кратко обозреть те ее аспекты, которые Шопенгауэр и впрямь не мог не найти «достойными прочтения».

Фихте исходит из того, что причина первоначального разделения на субъект и объект в теоретическом плане — мышление — в практическом называется «волей» (Wollen, Wille) — не мыслимой, но познаваемой через интеллектуальное созерцание способности (Fichte, 1798, 10). В связи с тем, что без внешнего объекта, который и полагает воля, само «Я» как таковое невозможно, воля является первейшим и необходимым условием его самопознания и даже существования (Ebd., 11, 486, 107–108). Кроме того, в практическом плане она становится условием появления самой мысли (Ebd., 45). Одновременно она выступает и необходимым условием самой возможности внешнего мира и его причиной (Ebd., 81–82, 86).

Неизбежность наличия воли как (сознательного) решения, лежащего в основе всех наших поступков, «абсолютная тенденция к абсолютному», всегда имеющаяся уже в качестве существующей, а не только потенциальной (Ebd., 22) — один из основных постулатов этики Фихте. Он при этом очевидным образом связывал даже неразумную деятельность с кантовским «произволом воли», дефектом самой же разумной деятельности — воли (Ebd., 229–230, 251–260; ср. с: Кант, 1965в; Кант, 1965а, 120), или, в терминологии Шопенгауэра — с ее «несвятостью» (HN II, 364). Не случайно он в духе Канта предполагает, что воля — это «понятие цели (Zweckbegriff), взятое объективно» (Ebd., XIV). Таким образом, воля есть проявление нашей природы, и мы можем совершить только то, к чему она нас подталкивает (treibt), но никак не то, «к чему нас увлекает неуправляемая свобода способности воображения» (Ebd., 84).

Как исток и рулевой нашего поведения она не тождественна неразумной природе; напротив, «воля (ein Wollen) — это абсолютно свободный переход неопределенности к определенности, сопровождающийся собственным осознанием» (Ebd., 197). В самом деле, «побуждение, влечение, желание — это не воля (Wille); в первых есть [только] тяга и склонность, а в последней также и осознание (Bewußtseyн) объекта этой склонности» (Ebd.). Подчиненность действия воле (Wille) как «сознательному решению», ее первичность по отношению ко всякой *внешней* причинности, вообще неприменимость кантовских категорий в отношении ее сверхчувственного источника — условия абсолютной свободы воли от гетерономных импульсов (Ebd., 198–202). «Воля всегда является способностью выбирать (Vermögen zu wählen)» (Ebd., 199). Требования морали, исходящие от этой воли, имеют необходимый характер (Ebd., 4–8), а сама она абсолютно автономна (Ebd., 59–61; ср. с: Кант, 1965а, 313). Она имеет критерий истинности и лжи в самой себе, ибо «внешнего, объективного нет и не может быть, поскольку Я должно оставаться совершенно независимым от всего, что находится вне его, а именно здесь, где оно рассматривается как моральное» (Ebd., 213).

Однако неправильно было бы понимать эту волю индивидуально, ведь индивид — это субъект, а в первоначальном акте нет ни субъекта, ни объекта (Ebd., 96–98). Напротив, поскольку первое определение воли — ее объект, изначальное (чистое) воление уже самим этим понятием полностью определяется чем-то вне субъекта, чем-то не известным его сознанию и только дедуцируемым в мышлении в соответствии с его ролью в генезисе мышления. Это неизвестное «X» и является истоком действия и свободы, независимым от личных разума и воли; это — материя воли и действия, то есть объект (Ebd., 94–95). Таким образом, соотношение субъекта и объекта становится для того и другого и ограничением, и взаимоопределением, и залогом возможности свободы изначального «Я».

Именно в этом контексте Фихте формулирует максимум «безграничного и свободного (gesetzlose) господства (Oberherrschaft) [воли] над всем находящимся вне нас» (Ebd., 235) и утверждает, отождествляя волевое сознательное действие с деятельностью вообще: «всякая воля (Wollen) абсолютна» (Ebd., 21). Как мы видели, Шопенгауэр перенимает так истолкованную волю и даже некоторые выражения для ее описания. Не случайно страницы, которые он выделяет в качестве «достойных прочтения», посвящены описанию воли как механизма, благодаря которому возможны абсолютное долженствование и соответствующее моральному долгу поведение, утверждению примата практического разума над теоретическим, автономного характера требований морали и морального чувства (Ebd., 206–209).

Поэтому неудивительно, что «возражения» Шопенгауэра — скорее разъяснения мыслей Фихте, чем их отвержение. Шопенгауэр говорит в этом примечании, что свободу воли (die Freyheit des Willens) можно было бы также назвать «свободой *не желать*» (eine Freyheit des Nichtwollens), то есть «произволом» (Willkühr), или «сознательным выбором (Wahl mit Besonnenheit) между предметами желания» (Ebd., 349). Шопенгауэр, повторяя высказанную на тех же страницах идею Фихте, но не ссылаясь на него, утверждает, что независимость нашего произвола от априорных форм чувственности является тем, что отличает нас от животных, «навечно оставшихся в оковах настоящего»; поэтому произвол можно назвать, говорит он, «практическим разумом» (Ebd.).

Разъясняя свое (в основном — фихтевское) понятие воли, Шопенгауэр пишет:

Но свобода воли является также и способностью уничтожения всякого своеволия (des Ganzen Eigenwillens), а ее высочайший закон гласит: «да не возжелай» (du sollst nichts wollen). Когда она вступает в действие, мое поведение начинает определяться сверхчувственным принципом (durch ein übersinnliches Princip), имеющим весьма жесткие законы... Когда однажды своеволие будет уничтожено, все до единого будут поступать так же, как остальные, то есть всякая индивидуальность (alle Individualität) прекратит свое существование. Поэтому Кант и представляет это как *объективный* нравственный закон, ведь он основывается вовсе не на свойствах субъекта, подобно своеволию, а целиком и полностью на свойствах объекта. Хотя в таком случае всякая воля (alles Wollen) исчезнет, мой поступок все же будет являться следствием моей воли... Но я буду поступать все же не так, как хочу, а так, как должен, и это долженствование уничтожит волю (dies Soll hebt das Wollen auf)... Моя самость, индивид больше не будет субъектом действия, а будет орудием чего-то безымянного (eines Unnenbaren), некоего вечного закона (eines ewigen Gesetzes) (HN II, 349–350).

Далее Шопенгауэр называет такое состояние «объективным» — мысль, окончательно оформившаяся в «Мире как воле и представлении» и знаменательным образом непосредственно связанная с бесчисленными фихтевскими дистинкциями материального и формального в мышлении:

В таком чисто моральном поступке (in solcher rein moralischen Handlung) я использую объект в качестве понятия цели только *pro forma*³... Поэтому Кант называет моральный закон формальным, что значит: его цель не материальное, не объект... Поступок, которого он требует, определяется только свойствами его объекта, а не свойствами субъекта (моей индивидуальности) (HN II, 350).

Кроме того, Шопенгауэр повторяет как фихтевский постулат об определенности воли ее объектом, так и понятие воли как перехода от неопределенности к определенности:

Отсюда следует: моя индивидуальность, то есть мое своеволие, должно... быть уничтожено; не оно, а сам объект, должен определять поступок... То, чего требует моральный закон, — это чистое отношение (действие) субъекта к объекту, и это отношение является определенным (Ebd.).

Наконец, Шопенгауэр делает реверанс в сторону концепции лучшего сознания: «Отсюда следует: вместо моего своеволия отношение между объектом и субъектом (действием) должно определяться через что-то другое (безымянное)» (HN II, 350–351); вполне вероятно, что этому безымянному (das Unnenbare) в этике Фихте соответствует первоначальная неразличимость «Я» на субъект и объект, которую сам Фихте называл «пустым местом в нашем исследовании», поскольку «Я не может постичь само себя в- и для-себя... Оно есть абсолютный X» (Fichte, 1798, 41; см. также: Ebd., 208, 228–229; Кант, 1964б, 224–225). Повторяя Фихте, Шопенгауэр заявляет:

Моральный закон является лишь высшей способностью познания (ein höheres Erkenntnisvermögen). Об этом говорил уже Платон, который утверждал, что добродетель — это episteme⁴, а грех — заблуждение (HN II, 351).

³ Согласно форме (лат.).

⁴ Знание (др.-греч.).

Впрочем, шопенгауэровская уверенность, что «основание этого долженствования находится выше всякого рассудка» (HN II, 352), без сомнения, связана не с Платоном, а с фихтевским «абсолютным законом» «долженствования» (HN II, 214), стоящим «по отношению к фактическому Я как абсолютный закон его действия, непосредственный образ абсолютного бытия» (HN II, 79; ср. с.: Fichte, 1798, 2). Тем не менее Шопенгауэр умудряется упрекнуть его в недооценке спасительной роли морального долга (HN II, 348). Именно в качестве синонима лучшего сознания, освобождающего от всего временного, обманчивого и неистинного, Шопенгауэр будет говорить о «лучшей воле» как в 1812 (HN II, 329), так и в 1814 году (HN I, 90–91, Nr. 158).

Таким образом, представляется несомненным, что важнейшие аспекты шопенгауэровского понятия лучшего сознания в его этическом преломлении и его представления о «воле» в значительной степени восходят к моральной философии Канта и к вполне кантианской по духу этике Фихте (ср. с.: Fichte, 1798, 204–205, 217–218). Во-первых, это подчеркнуто априорный и одновременно сверхчувственный характер самой этой способности. Во-вторых, независимость лучшего сознания как «абсолютной воли», принадлежащей сверхчувственному миру, от индивида – получателя этических норм. В-третьих, данность этих норм в качестве «повелевающего закона», абсолютного морального «долженствования», «вытесняющего» эмпирическое сознание (гетерономные мотивы). В-четвертых, резкое противопоставление лучшего сознания «инстинкту» – как в смысле отождествления практического разума и инстинкта (поскольку они являются индивидуальными определениями к поступкам), так и в смысле всего природного, эмпирического, индивидуального. В-пятых, сотериологическая роль «лучшего сознания» в человеке, спасающего его из рабства мира как явления (освобождение «внутреннего, сокровеннейшего существа» от форм чувственности и рассудка, безграничная ноуменальная свобода). В-шестых, «объективный» характер познания (модуса существования). В-седьмых, понимание воли как источника и субъекта практической (моральной) деятельности. Таким образом, универсальный, принципиально не индивидуальный кантовский и фихтевский моральный закон оставил след в философии Шопенгауэра как в виде концепции лучшего сознания («лучшей воли во мне» (HN II, 329)), противопоставленного эмпирическому сознанию, так и в зрелой концепции отрицания воли к жизни как отречения от своей индивидуальности. Одновременно абсолютный характер воли как морального долженствования станет безусловным характером Мировой воли.

Фихте и понятие «освобождения»

С влиянием немецкого идеализма вообще и этикой Фихте и Канта в частности связано также шопенгауэровское учение об освобождении индивидуального существа от всего мирского и случайного, и это влияние не ограничивается отречением от индивидуального в пользу универсальности морального долженствования. В конце 1812 – начале 1813 года Шопенгауэр пишет небольшой фрагмент, в котором, следуя рецептам Фихте, предлагает своего рода трансцендентальный мистицизм. В этом фрагменте он называет лучшее сознание фихтевским высшим «Я» или его же понятием «неизвестного X», ничто. При этом «ничто», по утверждению Шопенгауэра,

эра, — только понятие, обозначающее то, что в силу устройства наших познавательных способностей не может стать для нас объектом (ср. с: Fichte, 1798, 41): «Напротив, когда мы осознаём себя вне пространства и времени, "ничто" мы назовем всё то, что [будет находиться] в них» (HN I, 35, Nr. 66).

Таким образом, «Я», будучи погружено в лучшее сознание, получает право на онтологическую эмансипацию — освобождение от эмпирических, приводящих определений, присущих лишь миру явлений, как и вообще от всех земных ценностей. «Признание этого называется *смирением* (Demuth) — добродетелью, которой может обладать лишь тот, кто обладает многими другими, придающими ему как вневременному существу ценность» (HN II, 306). Также в конце 1812 года Шопенгауэр пишет:

Пока в твоём сознании находятся чувственные явления (sinnliche Erscheinungen), ты и сам — лишь чувственное явление. Если же твоё самосознание — иного характера и не связано с чувственными явлениями, то ты уже не просто противопоставленный объекту субъект; для такого самосознания и объекты не могут больше существовать, потому что они суть только там, где есть субъект; там же, где их больше нет, не может быть и речи об их зависимости от субъекта, и субъекта тоже больше нет (HN II, 366—367).

Эти утверждения — лишь поздний отголосок лекций Фихте, за которым в начале того же года юный философ записал:

Когда побуждение (Trieb) направлено в одну сторону и когда созерцающее Я ему противоположно, то и все созерцание с необходимостью соответствует побуждению. Только при условии того, что побуждение перестанет быть законом, созерцание станет полностью пустым — опустошённым для Высшего (HN II, 73; ср. с: Fichte, 1798, 38).

«Освобождение» (Losreißen) вообще становится темой, которая красной нитью проходит сквозь прослушанный Шопенгауэром курс «О наукоучении», «изначальный закон» которого гласит: «Освободись от всякой фактичности» (HN II, 93). Ведь «высшее знание возникает, когда Я освобождается от этих [эмпирических] определений, а... [данного в ощущении] многообразного [и] понятий больше нет. Одним словом, высшее созерцание... есть изначальная форма бытия» (HN II, 74—75). Восхищённый Шопенгауэр, в остальном уже начавший язвительно высмеивать Фихте, в этом месте даже восклицает: «Верно сказано!» (HN II, 74). Механизм восхождения на эту ступень — рефлексия — объявляется Фихте средством созерцания «высшего мира» (Бытия), «возвышением к единству Я из множеств Я» (HN II, 214—215).

Шопенгауэр даже достаточно близко к этому отрывку из лекций Фихте формулирует задачу собственной философии — «отделение лучшего познания от этих [эмпирических] условий и познание двойственности (Duplicität) своего бытия и их [обоих родов познания] единства» (HN II, 329). Фихтевское происхождение этой декларации очевидно из маргиналии к курсу «Факты сознания», в которой Шопенгауэр, поясняя мысль самого Фихте, приписывает ему идею о «*философском отчуждении* (das Philosophische Befremden) от мира, то есть от того самого второго [эмпирического] сознания в восприятии (которое только и существует для обыденного ума). Из этого отчуждения возникает философия, а философ — это тот, кто пытается примирить два этих совершенно различные сознания» (HN II, 31). Как и

сам Фихте понимал искомую свободу в качестве «перехода к этой высшей точке зрения, к необходимости, свободе от определений созерцания», или свободе от фактического сознания (HN II, 73), так же в конечном итоге и Шопенгауэр определит ее: «Свобода — это способность собственного единичного Я (*des einigen und selben Ichs*) быть осознанным самим собой (полагать себя) в качестве временного и пространственного или, соответственно, не-временного и не-пространственного» (HN I, 35, Nr. 66).

Лишь позже (весной или летом 1812 года) Шопенгауэр прочитает в «Философии и религии» Шеллинга подтверждение этой древней неоплатонической мысли: «Только посредством отречения от самости и возврата к ее идеальному единству она вновь может прийти к состоянию созерцания божественного и продуцирования абсолютного» (Schelling, 1804, 44; см. также: Ebd., 52–53). Однако в это время Шопенгауэр все еще предпочитает фихтевскую терминологию шеллинговской; так, он выписывает и одобряет и вдохновенно комментирует аналогичную мысль из «Основных черт современной эпохи», где Фихте превозносит «собственную и самостоятельную жизнь», в которой «низшая ступень жизни, все чувственное совершенно прекращаются, поглощаются и уничтожаются в идее», а «любовь этой жизни к самой себе и интерес к себе уничтожаются» (HN II, 344–345; ср. с: Фихте, 1993, 414). Напомню, что в некоторых текстах «погружение и забвение нашей самости» вообще видится Фихте не только условием освобождения, но и условием возникновения «всякой реальности... [и] вообще жизни» (Фихте, 2013, 424). Описание этого «забвения» в посещенных Шопенгауэром лекциях непосредственно предшествует его первым опытам о лучшем сознании.

Примат воли над разумом

Весной 1813 года Шопенгауэр, провозгласивший возникновение труда, в котором «философия, этика и метафизика должны составлять одно» (HN I, 55, Nr. 92), по-прежнему остается в русле этики Канта и Фихте и связывает философию с задачей освобождения ноуменальной, сверхчувственной сущности от чувственного мира. Именно в таком сотериологическом контексте он формулирует положение о примате воли над разумом, перенося, вслед за Фихте, реальный источник всех действий в волю, а (практически-му) разуму оставляя лишь роль исполнителя ее повелений. Он пишет:

Образ мысли (Denkungsart) в их [людей] отношении совершенно несущественен, тогда как воля является существенной; она, понятая в ее моральном выражении (курсив мой. — А.С.), независима от рассудочного мышления. Действовать человек должен немедленно, почти не имея времени на размышление, и не может ждать, пока все сомнения рассудка исчезнут. Его решение в отношении к Как его воли (wie seines Wollens), осуществления цели, определяется рассудком, поэтому опыт делает умным (klug); но вот Что его воления, его конечная цель определяется не рассудком, поэтому опыт не делает мудрым и добродетельным (weise und gut) (HN I, 36, Nr. 67).

За то, чтобы разум не стремился возвыситься над волей и выйти за положенные ему границы, ответствен «критицизм» (Ebd.). Афористично Шопенгауэр выражает это так: «По отношению к моральности наших поступков нельзя применять юридический закон *audienda et altera pars*⁵, то есть чув-

⁵ Да будет выслушана и другая сторона (лат.).

ственность и эгоизм вообще нельзя заслушивать. Напротив, прения прекращаются, как только высказалась чистая воля: *nes audienda altera pars*⁶» (HN I, 40, Nr. 75). Она является источником «чистых моральных поступков», и помимо их повелений и чисто чувственных импульсов для рассудка ничего не известно о причинах собственного поведения (HN I, 37, Nr. 69).

Еще к концу 1813 года он готов был превозносить величие и всесилие морального измерения воли:

Желать (*wollen*)! Великое слово! Стрелка на весах страшного суда! Мост между небом и адом! Разум — это не свет, сияющий с небес, а всего лишь указатель, который мы сами устанавливаем, направляя его на выбранную цель, чтобы он показывал направление, когда сама цель скрыта. Но направить его можно как в ад, так и к небесам (HN I, 55, Nr. 91).

«Разум — высшее, лучшее в человеке?! Он — спекулятивный источник всех заблуждений» (HN I, 43, Nr. 85) — уничижительно восклицает Шопенгауэр, мысливший лучшее сознание выше всякого разума (ср. с: Кант, 1965а, 377–378).

Естественно, что воля чужда не только разуму, но и «остальной нашей чувственной природе, лишенной разума... Она (остальная чувственная природа) стремится, верная духу временного, всё дальше и дальше; он же (разум) всё время медлит» (HN I, 43–44, Nr. 85). Это противопоставление «чувственной природы», стремящейся «от желания к удовлетворению, а потом снова к новому желанию, без отдыха и покоя» (*Ebd.*), воле (лучшему сознанию) как источнику истинной морали — нечто прямо противоположное зрелой шопенгауэровской концепции воли, и объясняется это влиянием кантовского и фихтевского понимания «воли».

Практический разум

Тезис о примате воли над разумом Шопенгауэр усилил критикой практического разума за его «недостаточность» и гетерономность — за создание собственной трансцендентальной идеи — идеи счастья и посмертного воздаяния (HN I, 44, Nr. 85; ср. с: Кант, 1965а, 123, 319, 321–323). Но одновременно он реабилитирует разум, поскольку тот является условием освобождения — тем, чего лишены животные, чьим сознанием правят аффекты (HN I, 50, Nr. 87). Причина в том, что разум — это «способность (*Fähigkeit*)... отрываться от всего временного, рассматривать себя во всякий момент как вневременное существо, и если не удерживать лучшее сознание постоянно присутствующим, то, по крайней мере, сохранить его указания (*Aussprüche*)» (HN I, 45, Nr. 85).

Будучи источником априорных указаний к верным действиям (HN II, 302), «практический разум есть условие добродетели... без него невозможно никакое самообладание» (HN I, 53, Nr. 90) и никакие поступки, «сообразующиеся с максимами вообще. Эти максимы же могут иметь исток в рассудке (правила благоразумия) или в лучшем сознании (моральные основоположения)» (HN I, 50, Nr. 87). Только в таком смысле (практический) разум может быть условием самой свободы, «перехода из царства тьмы, нужды, желания, обмана, становящегося и никогда не сущего — к царству света,

⁶ Да не будет выслушана и другая сторона (лат.).

покоя, радости, прелести, гармонии и мира... [он есть] мост между временным и лучшим сознанием» (HN I, 54, Nr. 91). И только имея в виду некоего посредника между практическими максимами и откровениями лучшего сознания, можно говорить о «*практическом философе* (praktischer Philosoph)» (HN I, 53, Nr. 90).

Впрочем, иногда Шопенгауэр утверждает, что лучшее сознание действует «всегда непосредственно» (HN I, 51, Nr. 87) и вообще предстает некоей спонтанной силой, толкающей человека к добродетели, подчас вопреки его намерению (Ebd.), приводя извне, словно свет (HN I, 54, Nr. 91). Однако даже в этой двусмысленности Шопенгауэр следовал букве «Критики практического разума», с одной стороны, полагающей корень морали в сознательном изменении индивидуальной максимы в соответствии со всеобщим императивом силами только собственной воли, с другой — постулировавшей, что «могучий закон долга» обязан своим возникновением неким «силам» «в чужой воле вне нас», «побуждающим нас к действиям», и что мы знаем о нем «как о чем-то совершающемся в нас, не зная его» (Кант, 1965а, 313).

Так или иначе, в целом «выводить моральное в поступках из разума — кощунство (Blasphemie), — считает Шопенгауэр. — В моральном проявляется *лучшее сознание*, находящееся высоко *над всяким разумом*, оно выражается в святости и есть истинное освобождение мира (Welterlösung)» (HN I, 44, Nr. 85; ср. с: HN I, 23, Nr. 35). В отрицании роли эмпирического сознания (к которому принадлежит и разум) Шопенгауэр заходит настолько далеко, что принимает понятие категорического императива и даже считает, что его непостижимость является «великим подарком Канта» (HN II, 348–349). Кроме того, в собственном фрагменте, фактически представляющем краткое переложение «Критики способности суждения», он заявляет, что «надежда на лучшую жизнь [после смерти]» обоснована (HN II, 347), очевидно имея в виду кантовский постулат практического разума.

Пессимизм

Возвращаясь к влиянию Фихте на Шопенгауэра, необходимо коснуться другой разрабатываемой им в тот период темы — знаменитого шопенгауэровского пессимизма. В «Наставлении к блаженной жизни» Фихте сетует на то, что, в отличие от «подлинной жизни», которая «живет в неизменном» и «блаженна через себя самоё», «кажущаяся жизнь необходимо убога и злосчастна»; «мнимая жизнь живет лишь в изменчивом и потому даже в двух сменяющих друг друга мгновениях не остается равной себе; всякий будущий миг поглощает и пожирает предшествовавший; и так кажущаяся жизнь становится непрерывным умиранием и живет лишь умирая и в умирании» (Фихте, 1997, 11–12).

В своих лекциях Фихте дает трансцендентальное объяснение этому изначальному несчастью: «В процессе репродукции Я существует (verhält sich) как страдающее (leidend), а поток многообразного в восприятии проходит мимо него» (HN II, 56); это сознание соответствует шопенгауэровскому эмпирическому сознанию. Напротив, в «реальной деятельности» (Real-tätigkeit), то есть практическом (моральном) поступке, «Я» находится в согласии с положенной им самому себе цели и не страдает, а переход к ней из состояния рефлексии Фихте описывает как мистический «удар, вспышку,

нечто безвременное (ein Schlag, ein Bliz, ein Zeitloses)» (HN II, 56). Возможно, под впечатлением от этого места Шопенгауэр, выступая против шеллинговского представления о бессмертии, впервые отождествил становление (в противоположность уже всегда сущему платоновскому Бытию), желание и страдание (HN II, 307). Следует также упомянуть, что теоретический эквивалент этого практического освобождения от страдания — «вспышку абсолютной очевидности» (Bliz der absoluten Evidenz) — Шопенгауэр на некоторое время перенял у Фихте не только содержательно, но даже терминологически (HN II, 23–25).

Следующее упоминание мысли о тождестве становления, желания и страдания уже, несомненно, связано с Фихте. В «Изложении истинного отношения натурфилософии к улучшенному учению Фихте», которое Шопенгауэр читал примерно в то же время, что и фихтевское «Наставление» (HN II, 346–347), Шеллинг порицает эту уверенность Фихте в том, что природа (земное существование) по своему характеру не является божественной (Schelling, 1806, 146–148). В глоссе к этому сочинению Шопенгауэр, защищая Фихте и словно сетуя вместе с ним на нас, «вверженных в вечную смерть небытия» (Фихте, 1997, 13), вопрошает Шеллинга:

Разве ты не видишь Духа земли (Erdgeist) на его троне? В его глазах один сбигт другого, или, скорее, ни один не стоит ничего, а ценится только род в целом. То, чего он хочет, — только непрекращающейся возни, неостановимого потока поколений. Он не потерпит ни передышки, ни отдыха, и в те мгновения, в которые тебе захочется возвести глаза к какому-то лучшему бытию, тебе придется сначала отнять его скипетр. Безостановочно гонит он от нужды к удовлетворению, от удовлетворения к нужде, чтобы ты питался, рос, продолжал свой род и умер. Его не волнует, сохранится ли единичное, — пусть их погибают тысячами, если только перед этим зачнут новые тысячи, — лишь бы только эта прославляемая Шеллингом жизнь не исчезла, а эта давка продолжалась... Это здесь [а не у Фихте] — вечное царство ничтожества (Nichtigkeit) (HN II, 340).

Таким образом, становится ясно, каков контекст фрагмента, посвященного тому, что медлительный разум, требующий рассуждений, никогда не может поспеть за «чувственной природой», которая стремится «от желания к удовлетворению, а потом снова к новому желанию, без отдыха и покоя, без заботы и приготовлений» (HN I, 43–44, Nr. 85). Причиной этого порочного круга перехода от желания к удовлетворению и скуке, а затем вновь к желанию, существенного для «чувственной природы», является гётевский «Дух земли», в сущности, тождественный с тем, что позже Шопенгауэр будет понимать под «Мировой волей» (ср. с: HN I, 75, Nr. 117). Пока же это несчастье существования как раз воле (лучшему сознанию) и противопоставлено.

То, как Шопенгауэр видел *причину* подобного положения дел, тоже прямо связано с лекциями Фихте. Именно из них он позаимствовал выражение «двойственность сознания» (Duplicität des Bewußtseyn) для обозначения распада мира на эмпирический (временной, неистинный, фактический) и истинный (сверхфактический, абсолютный, Бытие) (см.: Novembre, 2011). Теперь же эту расколотость сознания Шопенгауэр обвиняет в создании мира явлений. Эмпирическое, или «временное», сознание (HN I, 38, Nr. 72) становится началом разделения, ложных представлений и страдания и в итоге делает необходимым страшнейшее из зол — смерть; ведь

все это возможно только в мире, где есть время и множественность (HN I, 68–69, Nr. 99). Впрочем, под влиянием Канта Шопенгауэр все же говорит о некоей утешительной «телеологии морали», присущей чувственному миру:

Как есть *телеология природы*, так есть и еще полная тайн *телеология морали*. Это значит, что определенные черты устройства природы как будто имеют по отношению к человеку некое требование поставить себе в качестве цели мораль (HN I, 52, Nr. 88).

Как и причина такого состояния мира, разделенного на временной и вневременной, лежит в природе самого сознания, так и освобождение от него мыслится Шопенгауэром скорее в качестве «трансцендентального», чем мистического. Поэтому он не столько связывает это освобождение с самим «добровольным отказом от всякой жизненной радости» (HN I, 38, Nr. 72), сколько уповает на «сознание, которое есть в человеке вневременная, сверхчувственная, свободная, безусловно одушевленная сущность, которая пробуждается в нем» (Ebd.). Иными словами, Шопенгауэр ассоциирует освобождение с уже описанной фихтеанской концепцией «освобождения» и кантовским утверждением себя в качестве умопостигаемого, вневременного существа (Ebd.). Поэтому прославляемый Шопенгауэром ряд синонимов: «моральное, аскетическое, от всего земного освобождающее, одним словом, *свобода*» (HN I, 39, Nr. 74) — следует понимать в контексте рецепции Шопенгауэром этических систем Канта и Фихте.

Интеллигибельный характер и лучшее сознание

Весной 1813 года эта этическая сторона лучшего сознания все чаще обозначается Шопенгауэром кантовским понятием «интеллигибельного характера», противопоставленного, соответственно, «эмпирическому характеру» (HN I, 45, Nr. 85; D III, 80). Эта дихотомия находит концептуальное объяснение в первом издании его диссертации «О четвероюм корне закона достаточного основания», значительно измененной во втором издании.

В первой редакции Шопенгауэр называл «*субъектом воли*» (das Subjekt des Willens), истинным субъектом принятия решений уже не практический разум, а интеллигибельный характер — проявление некоего «вневременного состояния» (D III, 80), «универсальный акт воли, лежащий вне времени» (Ebd.). За деталями этой концепции Шопенгауэр прямым текстом отсылает читателя к «Критике чистого разума» и к работе «О сущности человеческой свободы» Шеллинга. Именно поэтому (согласно местам, вычеркнутым автором из второго издания «О четвероюм корне») «в отношении воли (Wille) закон причинности недействителен» (D III, 77). Так, он в духе Канта пишет:

То, что здесь прекращается закономерность, действующая в отношении других обликов Закона достаточного основания, происходит оттого, что в тех случаях мы оставались в пределах мира законосообразности, а здесь же сталкиваемся с совершенно иным миром, со сферой свободы (das Gebiet der Freiheit) (D III, 83; см. также: HN II, 297).

Как «моральное чувство» (D III, 88), так и «мотив чистого морального поступка (eines rein moralischen Entschlusses)» имеют «сверхчувственный характер» (HN I, 33, Nr. 60). В таком качестве понятия воли и интеллиги-

бельного характера должны были служить лазейкой из обусловленного мира явлений к истинной и свободной сфере морали, этической ипостаси лучшего сознания (см.: Kofler, 2009, 77–97).

Собственно, первоначально именно в этом смысле Шопенгауэр и формулирует весной 1813 года категории «утверждение» (Affirmation, *Bejahung*) и «отрицание» (Negation): «Добродетель — это утверждение вневременного бытия, она есть непосредственное выражение сознания последнего — чистое утверждение» (HN I, 39, Nr. 72); «только вечное может спасти [от смерти] через самоутверждение (*Selbstbejahung*), то есть добродетель (HN I, 69, Nr. 99). Следовательно, отрицание — это отрицание вечного через совершение греха, уничтожение вечного в нас (HN I, 38–39, Nr. 72). Лишь значительно позже он придаст этим категориям ровно противоположный смысл, впоследствии зафиксированный во всех его зрелых работах.

Список литературы

1. Кант И. Грезы духовидца, поясненные грезами метафизики // Соч. : в 6 т. М., 1964а. Т. 2. С. 292–360.
2. Кант И. Критика практического разума // Там же. 1965б. Т. 4, ч. 1. С. 312–504.
3. Кант И. Критика чистого разума // Там же. 1964б. Т. 3. С. 69–758.
4. Кант И. Метафизика нравов в двух частях // Там же. 1965а. Т. 4, ч. 2. С. 109–438.
5. Кант И. Об изначально злом в человеческой природе // Там же. 1965в. Т. 4, ч. 2. С. 6–57.
6. Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука // Там же. 1965г. Т. 4, ч. 1. С. 66–210.
7. Фихте И. Г. Наставление к блаженной жизни. М., 1997.
8. Фихте И. Г. Основные черты современной эпохи // Соч. : в 2 т. СПб., 1993. Т. 2. С. 360–670.
9. Фихте И. Г. Философские произведения. М., 2013.
10. D'Alfonso M. V. Schopenhauer als Schüler Fichtes // Fichte-Studien. 2006. Vol. 30. S. 201–211.
11. Decher F. Schopenhauer und Fichtes Schrift Die Bestimmung des Menschen // Schopenhauer-Jahrbuch. 1990. Vol. 71. S. 45–67.
12. Fichte J. G. Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre. Jena ; Leipzig, 1798.
13. Kofler, M. Life is but a Mirror: On the Connection between Ethics, Metaphysics and Character in Schopenhauer // Better Consciousness. Schopenhauer's Philosophy of Value / ed. by A. Naill, Ch. Janaway. Wiley-Blackwell, 2009. P. 77–97.
14. Metz W. Der Begriff des Willen bei Fichte und Schopenhauer // Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus / Hrsg. von L. Hühn. Würzburg, 2006. S. 387–400.
15. Novembre A. Il giovane Schopenhauer e Fichte. La duplicità della coscienza : Diss. Mainz, 2011.
16. Novembre A. Schopenhauers Verständnis der Fichte'schen "absoluten Besonnenheit" // Schopenhauer-Jahrbuch. 2012. Vol. 92. S. 53–62.
17. Schelling F. W. J. Darstellung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichte'schen Lehre. Tübingen, 1806.
18. Schelling F. W. J. Philosophie und Religion. Tübingen, 1804.
19. Schöndorf H. Der Leib im Denken Schopenhauers und Fichtes. München, 1982.
20. Schopenhauer A. Der Handschriftliche Nachlaß / Hrsg. von A. Hübscher. 5 Bände. Frankfurt am Main, 1966–1975.
21. Schopenhauer A. Sämtliche Werke / Hrsg. von P. Deussen. München, 1911–1942.
22. Schopenhauers Kollegnachschriften der Metaphysik- und Psychologievorlesungen von G. E. Schulze (Göttingen, 1810–1811). Göttingen, 2009.

23. Zint H. Schopenhauers Philosophie des doppelten Bewußtseins // Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft. 1921. Vol. 10. S. 3–45.

24. Zöllner G. Der Ursprung von Schopenhauers *Welt als Wille und Vorstellung* in Fichtes *Wissenschaftslehre 1812* und *System des Sittenlehre* // Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus / Hrsg. von L. Hühn. Würzburg 2006. S. 365–386.

Об авторе

Александр Сергеевич **Саммар** — аспирант Аспирантской школы по философским наукам факультета гуманитарных наук, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Homolusor@gmail.com

KANT'S AND FICHTE'S ETHICS AS SOURCES OF SCHOPENHAUER'S PHILOSOPHY

A. S. Sattar

This article aims to demonstrate the centrality of Kant's and Fichte's ethics to the development of Schopenhauer's ideas of 1811–1813. The author proves the following theses based on the philosopher's manuscripts and the first edition of his dissertation. Firstly, for a long time, Kant's 'moral law' was a major element of Schopenhauer's philosophy, whereas the regulatory power of ethics supported its claim as a means to cognise the supersensible. Secondly, the dichotomy between the noumenal and the phenomenal encouraged him to develop a dualistic ontology. Thirdly, the emergence of the central concept of his early works – the 'better consciousness' – was strongly influenced by Fichte's lectures attended by Schopenhauer. Fourthly, Schopenhauer's doctrine of liberating the better consciousness from all the individual and earthly is also rooted in Fichte's practical philosophy. Fifthly, Kant's Metaphysics of Morals and Fichte's System of Ethics contributed to Schopenhauer's understanding of will as the primary essence of all things and the idea of its absolute and unconditional nature and its primacy over cognition. Sixthly, some of the key aspects of Schopenhauer's pessimism are rooted in Fichte's philosophy. Seventhly, in the first edition of his dissertation, Schopenhauer advocated Kant's ethics and formulated the supremacy of the better consciousness over the empirical as noumenal freedom and truly moral behavior and defined the category of negation as its opposite. Later, these ideas, altered and expanded under the influence of other ideas, became the cornerstone of The World as Will and Representation.

Key words: Schopenhauer, Kant, Fichte, ethics, will, better consciousness, intelligible, categorical imperative, pessimism.

References

1. Kant, I. 1964a, *Grezi duhovidca, poyasnennie grezami metafiziki* [Dreams of a Visionary Explained by Dreams of Metaphysics] in: Kant, I. *Sobranie sochineniy v 6 t.* [Collected works in 6 volumes], vol 2, Moscow.

2. Kant, I. 1964b, *Kritika chistogo razuma* [Critique of Pure Reason] in: Kant, I. *Sobranie sochineniy v 6 t.* [Collected works in 6 volumes], vol 3, Moscow.

3. Kant, I. 1965b, *Kritika prakticheskogo razuma* [Critique of Practical Reason] in: Kant, I. *Sobranie sochineniy v 6 t.* [Collected works in 6 volumes], vol 4, part 1, Moscow.

4. Kant, I. 1965a, *Metafizika nraovov* [The metaphysics of morals] in: Kant, I. *Sobranie sochineniy v 6 t.* [Collected works in 6 volumes], vol 4, part 2, Moscow.

5. Kant, I. 1965b, *Ob iznachalno zlom v chelovecheskoi prirode* [On initially evil in human nature] in: Kant, I. *Sobranie sochineniy v 6 t.* [Collected works in 6 volumes], vol 4, part 2, Moscow.

6. Kant, I. 1965r, *Prolegomenyi...* [Prolegomena...] in: Kant, I. *Sobranie sochineniy v 6 t.* [Collected works in 6 volumes], vol 4, part 1, Moscow.

7. D'Alfonso, Matteo Vincenzo. 2006. Schopenhauer als Schüler Fichtes // *Fichte-Studien*. Vol. 30. S. 201–211.
8. Decher F. 1990. *Schopenhauer und Fichtes Schrift Die Bestimmung des Menschen* // *Schopenhauer-Jahrbuch*. Vol. 71. S. 45–67.
9. Fichte J.G. 1798. *Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre*. C.E. Gabler, Jena; Leipzig.
10. Fichte, J.G. 2013. *Filosofskie proizvedeniya* [Philosophical Works]. Moscow: Akademicheskii proekt; Gaudeamus Publ. (In Russian)
11. Fichte, J.G. 1997. *Nastavleniya k blazhennoi zhizni* [The instruction concerning blessed life]. Moscow: Canon+. (In Russian)
12. Fichte, J.G. 1993. *Sochineniya v 2 t.* [Works in 6 vols]. St-Petersburg: Mifril Publ. (In Russian)
13. Koßler, M. 2009. *Life is but a Mirror: On the Connection between Ethics, Mataphzics and Character in Schopenhauer* // *Better Consciousness. Schopenhauer's Philosophy of Value*. Ed. by Alex Naill and Christopher Janaway. Wiley-Blackwell. P. 77–97.
14. Metz, W. 2006. *Der Begriff des Willen bei Fichte und Schopenhauer* // *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus*. Hrsgg. von Lore Hühn. Ergon Verlag, Würzburg, S. 387–400.
15. Novembre, A. 2011. *Il giovane Schopenhauer e Fichte. La duplicità della coscienza*. Mainz. 461 S. (Diss.)
16. Novembre, A. 2012. *Schopenhauers Verständnis der Fichtde'schen "absoluten Besonnenheit"* // *Schopenhauer-Jahrbuch*. Vol. 92. S. 53–62.
17. Schelling, F.W.J. 1806. *Darstellung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten fichte'schen Lehre*. J.G. Cotta, Tübingen.
18. Schelling, F.W.J. 1804. *Philosophie und Religion*. Tübingen, I.G. Cotta.
19. Schöndorf, H. 1982. *Der Leib im Denken Schopenhauers und Fichtes*. Johannes Bergmans Verlag, München.
20. Schopenhauer 2008. *Schopenhauers Kollegnachschriften der Metaphysik- und Psychologievorlesungen von G. E. Schulze: (Göttingen, 1810–11)* Ergon.
21. Schopenhauer A. 1911–1942. *Sämtliche Werke*. Hrsgg. von P. Deussen. München: R. Piper.
22. Schopenhauer A. 1966–1975. *Der Handschriftliche Nachlaß*. Hrsg. von Arthur Hübscher. 5 Bände. Frankfurt am Main: Verlag Waldemar Kramer.
23. Zint, H. 1921. *Schopenhauers Philosophie des doppelten Bewußtseins* // *Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft*. Vol. 10. S. 3–45.
24. Zöller, G. 2006. *Kichtenhauer. Der Ursprung von Schopenhauers Welt als Wille und Vorstellung in Fichtes Wissenschaftslehre 1812 und System des Sittenlehre* // *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus*. Hrsgg. von Lore Hühn. Ergon Verlag, Würzburg, S. 365–386.

About the author

Alexander *Sattar*, PhD student, School of Philosophy, Faculty of Humanities, National research university Higher School of Economics (Moscow), Homolusor@gmail.com

**ЭСТЕТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ
И. КАНТА В СВЕТЕ
ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКОГО
ПРОЕКТА Х.-Г. ГАДАМЕРА**

А. С. Тауснева*

Рассматривается герменевтическая концепция Х.-Г. Гадамера в ее соотносительности с эстетической теорией И. Канта, изложенной главным образом в «Критике способности суждения». Именно Кант способствовал развитию эстетики как самостоятельной науки, впервые серьезно подняв проблему познающего и воспринимающего субъекта. Гадамер, крупный мыслитель XX века, строит свою эстетическую концепцию на основе кантовского учения. Однако в некоторых вопросах он расходится с Кантом. Автор осуществляет попытку определить преемственность двух систем, уделяет внимание их принципиальным расхождениям и общим положениям. Кант в отличие от Гадамера в своей теории делает акцент не на художественных явлениях, а на общих эстетических категориях, на эстетическом восприятии как таковом. Особое внимание уделяется тезису Канта о «незаинтересованном благорасположении», а также соотносительности кантовских определений искусства и познания. Если Кант отделяет эстетическую способность суждения от познания, то Гадамер определяет искусство как способ познания, как событие, которое при условии максимума понимания может стать истинным. Анализируются также ключевые категории эстетического: вкус, игра, прекрасное. Делается вывод о том, что Кант рассматривает категорию игры с точки зрения субъекта, в то время как Гадамер видит в игре совершение движения как такового, независимого от наблюдающего. Прослеживается связь между кантовской эстетической теорией и последующими романтическими концепциями искусства. В завершение отмечается значение кантовского учения об эстетическом для развития герменевтики, которая, начиная с немецкого романтизма, видит свое назначение в совершенстве понимания.

Ключевые слова: игра, вкус, прекрасное, искусство, эстетика, природа.

Целью эстетической концепции Канта, изложенной им в «Критике способности суждения», было дальнейшее (после А. Г. Баумгартена) выведение эстетики за пределы зоны исследования других наук. Именно Кант, следуя за Э. Берком,

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

Поступила в редакцию: 29.03.2016 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2016-2-4

© Тауснева А. С., 2016

Э. Шефтсбери и Ф. Хатчесоном, остро ставит проблему эстетического в ее соотносительности с категориями рассудка и морали; излагает учение об искусстве, придавая категориям эстетического в некотором роде онтологический характер. Несмотря на множественность и неопределимость эстетических идей, указывает Кант, центральные понятия его «критики»: форма и телеология — способствуют упорядочиванию его теории и выводят основную идею его работы, а именно: «единый подход к живой природе и художественному творчеству на основе принципа целесообразности» (Гулыга, 1994, с. 16).

В «Критике способности суждения» Кант предпринимает попытку создания если не теории культуры, то по крайней мере, учения о культуре, обозначившего сдвиг западноевропейских ценностных ориентиров.

В свою очередь, крупный мыслитель XX века Х.-Г. Гадамер строит свою концепцию эстетического во многом опираясь на предшествующую традицию, в частности на Канта. Гадамер видит в обосновании Кантом автономии эстетического сознания первый шаг к установлению самостоятельности так называемых «наук о духе» (Дильтей). Именно Кант, как пишет Гадамер, «упрочил значение эстетической проблемы для философской системы» (Гадамер, 1991, с. 105).

Необходимо обозначить принципиальное различие между «эстетиками» Канта и Гадамера, которое кроется в предмете их изучения. Если в «Критике способности суждения» в поле зрения эстетического попадает «прекрасное в природе и в искусстве и даже возвышенное» (Там же, с. 258), то у Гадамера эстетика скорее является частью его герменевтической концепции, служа подтверждением его теории понимания. Более того, Кант делает акцент не на искусстве и творчестве, а на эстетическом восприятии как таковом, в то время как Гадамер интересуется прежде всего процесс «познания искусства» (Гадамер, 1988, с. 142), постижения субъектом художественного явления.

Хрестоматийным считается факт расхождения между Кантом и Гадамером относительно природы искусства и познания, что выражается главным образом в их определениях понятия эстетического вкуса.

Предпосылки развития эстетического вкуса, по Канту, связаны с «природными задатками» (Кант, 2001, с. 387), по Гадамеру — с образовательной базой. Однако Кант, рассуждая, на каком основании человек выводит суждение вкуса — «эстетически или интеллектуально» (Там же, с. 189), останавливается на концепции «незаинтересованного благорасположения» (Там же, с. 155) или, как указывает Гадамер — «незаинтересованного, непонятийного удовольствия» (Гадамер, 1991, с. 23). Искусство способствует «свободной игре» воображения, рассудка и познавательных способностей, но это вовсе не есть «понимание предметного содержания прекрасного» (Там же, с. 234). У Канта наблюдается четкое противопоставление познавательного, то есть логического, и эстетического, то есть чувственного. Таким образом, в понятии эстетического вкуса, согласно Канту, уже не заложено познание предмета: «...эстетическая способность суждения ничем не способствует познанию своих предметов» (Кант, 2001, с. 137).

В то же время, по Гадамеру, искусство — способ познания, а встреча с художественным явлением — это событие, которое становится истинным только при условии максимума понимания. Анализируя природу вкуса, он приходит к заключению, что «в понятии вкуса несомненно примысливает-

ся и способ познания» (Гадамер, 1988, с. 77). Гадамер рассматривает понятие познания «шире, чем это делал Кант, так, чтобы и художественный опыт мог быть понят как познание» (Там же, с. 142).

Несмотря на кантовское определение принципа эстетического как «целесообразности без цели» (Кант, 2001, с. 209), сам Кант указывает также на «интеллектуализированное» наслаждение, которое вызывает в нас произведение искусства, говорит об интеллектуальной целесообразности (Там же, с. 321). Это отмечает и Гадамер, анализируя кантовскую «критику»: «...художественное произведение всегда существует интеллектуализированным образом, то есть в нем всегда содержится *potentialiter* момент постижения» (Гадамер, 1991, с. 234).

Выделяя поэзию из всех художественных форм, Кант определяет ее как искусство вести «занимательную игру способности воображения, и притом по форме согласующуюся с законами рассудка» (Кант, 2001, с. 459). Именно поэтому, согласно ряду исследователей, было бы ошибочным утверждать, что, согласно Канту, постижение искусства полностью лишено познавательного элемента. Как отмечает А. В. Гулыга, в вопросе эстетического Кант лишь «не ставит знака равенства между искусством и познанием» (Гулыга, 1977).

У Гадамера и Канта наблюдается схожесть в интерпретации категории прекрасного. Согласно концепции Канта, «прекрасное» необходимо понимать исходя из морально-нравственного чувства, которое пробуждает в нас прежде всего прекрасное в природе. В этом Гадамер соглашался с Кантом: «...именно в том и заключается значимый интерес прекрасного в природе, что тем не менее оно обеспечивает для нас осознание нашего нравственно-го предназначения» (Гадамер, 1988, с. 93).

Для понимания концепции Канта важно учитывать категорию вкуса, одну из центральных в его «критике». Эстетический вкус, по Канту, характеризуется «субъективной всеобщностью» (Там же, с. 84), с чем Гадамер соглашается, определяя вкус как «общественный феномен первого ранга» (Там же, с. 78). Однако принципиальное различие двух концепций заключается в том, что Кант мыслит категорию прекрасного как субъективную, в то время как у Гадамера она приобретает онтологический статус, становясь тем, что излучает истину: «... "вы-свечивание", "вы-явление" есть, таким образом, не только одно из свойств того, что прекрасно, но составляет его собственную сущность» (Там же, с. 556).

Говоря о категории прекрасного в искусстве, Кант делает акцент на душевном спокойствии: «...вкус к прекрасному предполагает и сохраняет душу в состоянии спокойного созерцания» (Кант, 2001, с. 261). Мыслитель определяет ценность искусства вне его зависимости от категорий истины и блага: «...красота сама по себе не знает ни долга, ни правды: это морально и веридикально нейтральная сила» (Доброхотов, 2008, с. 287).

Своеобразным лейтмотивом выступает в двух рассматриваемых концепциях понятие игры, являющееся ключевым для определения характера творческого мышления. У Гадамера и Канта феномен игры связан в той или иной степени с мыслью о «движении»: движении воображения у Канта и самоорганизующемся движении самой игры у Гадамера.

Таким образом, Кант употребляет понятие «игра» с точки зрения гения, творящего произведение искусства и играющего «идеями разума», однако «в соответствии произведения с его идеей, то есть в истине при изо-

бражении предмета, который имеют в мысли» (Кант, 1999). Гадамер же определяет искусство как игру, которая «играется» сама (Гадамер, 1988, с. 148), «захватывает играющих, овладевает ими» (Там же, с. 151).

В свою очередь, Гадамер указывает на вневременной характер художественного явления, которое, независимо от воли гения (интеллектуала — по Гадамеру), представляет собой «прежде всего выражение правды, вовсе не обязательно совпадающей с тем, что конкретно имел в виду интеллектуал» (Гадамер, 1991, с. 256). Поэтому произведение всегда «современно», всегда нацелено на «разговор», ему «есть что сказать».

Наряду с другими исследователями Гадамер видит в кантовском определении игры сугубо субъективную составляющую. Гадамер указывает, что, начиная с Канта, вся современная философия «отмечена рефлексивной структурой субъективности» (Там же, с. 128). Согласно Гадамеру, игра протекает независимо от «творящего или наслаждающегося» (Гадамер, 1988, с. 147), представляя собой осуществление «движения как такового» (Там же, с. 149). Он говорит о «примате игры в отношении сознания играющего» (Там же, с. 150). Следуя во многом Й. Хейзинге, Гадамер для определения онтологического характера искусства стремится прежде всего постичь сакральную суть игры, так как, будучи «старше культуры» (Хейзинга, 2015, с. 22), она таит в себе суть энтелехии мира. Творчество, по Гадамеру, неразрывно связано с этим тайным движением: «...быть может, сам процесс художественного творчества — удовлетворение влечения к игре?» (Гадамер, 2006, с. 164).

Кантовское отношение к феномену игры представляется довольно неоднозначным. Исходя из ранних и поздних кантовских работ, Мамардашвили выделяет у Канта два вида игры — игру представлений и игру изменений. Последняя в некотором роде соотносится с гадамеровским пониманием игры как «становления состояния» (Гадамер, 1988, с. 151). Кантовская игра изменений связана с проблемой предустановленной гармонии, которую Кант отрицал, остро ставя проблему реальности, проблему явления самого по себе и явленного в нашем сознании.

Согласно Канту, «это мы присоединяемся к произведению, а не что-то прибавляется к нему» (Мамардашвили, 1997, с. 128), когда мы видим в нем «истину в явлении» (Кант, 1999, с. 39). Однако Гадамер мыслит иначе, исходя из положения, что «образ — нечто, что лишь в наблюдателе выстраивается в то, чем он является и саморазыгрывается перед ним» (Гадамер, 2006, с. 166).

Понятие игры у Гадамера очень важно для его концепции понимания. По мысли Гадамера, Кант наметил проблему произведения искусства с точки зрения воспринимающего субъекта, в котором что-то меняется при встрече с художественным явлением — «прекрасное обостряет в нас общее чувство жизни» (Гадамер, 1991, с. 136). Однако следующий этап, по Гадамеру, — определить ту «точку совпадения узнавания и понимания» (Там же, с. 292), тот момент, когда встреча с искусством становится событием истины. Согласно Гадамеру, искусство в первую очередь — язык, «голос, каким говорит само произведение, будь оно языковой или неязыковой природы» (Там же, с. 261).

Несмотря на тезисы Канта, доказывающие субъективный характер его эстетической теории («незаинтересованное благорасположение», «целесообразность без цели»), многие исследователи, исходя из положений кантовского учения об искусстве, вывели кантовскую формулу произведения ис-

кусства, предназначенного не просто для созерцания прекрасного, а для символической репрезентации «сущего и должного» (Доброхотов, 2008, с. 288). Кант впервые поставил проблему познающего субъекта, который не может претендовать на абсолютное знание: «...то, чем вещь является для нас (феномен), решительным образом отличается от того, что она представляет сама по себе (ноумен)» (Гулыга, 1994, с. 12). Согласно этой формуле выстроена и его эстетическая теория, которая оказала огромное влияние на развитие как философии, так и искусства. Тем не менее романтизм, по своему истолковав кантовскую теорию, увидел в ней «возможность новой метафизики, метафизики субъективного "я"» (Сафрански, 2005, с. 55). Именно поэтому Ф. Шиллер, по справедливому замечанию Гадамера, развивая на основе кантовской теории свою эстетическую концепцию, говорит уже не о свободной игре познавательных способностей, а об игре «прекрасных иллюзий» (Гадамер, 1988, с. 126), о царстве идеала, где господствует красота и не действует сила морального принуждения. Гадамер усматривает в принципиальном разграничении Шиллером искусства и действительности опасную игру с иллюзиями, вместо «позитивного взаимодополнения» (Там же) разवरзающую пропасть между природой и искусством.

Следует заключить, что герменевтика, по замечанию Гадамера, «начиная с немецкого романтизма, видит свое назначение в избежании псевдопонимания» (Гадамер, 1991, с. 259). Вопрос о соотношении эстетики и герменевтики не раз возникает в работах Гадамера; его герменевтический проект во многом стал возможен благодаря Канту, который создал стройную систему эстетических категорий и впервые остро поставил вопрос о пределах познавательных способностей человека.

Список литературы

1. Гадамер Х.-Г. Актуальность прекрасного. М., 1991.
2. Гадамер Х.-Г. Игра искусства // Вопросы философии. 2006. №8. С. 164–168.
3. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики / общ. ред. и вступ. ст. Б.Н. Бессонова. М., 1988.
4. Гулыга А.В. Кант. М., 1977. URL: <http://www.lib.ru/MEMUARY/ZHZL/kant.txt> (дата обращения: 11.02.2016).
5. Гулыга А.В. Эстетика Канта // Кант И. Критика способности суждения. М., 1994. С. 9–35.
6. Доброхотов А.Л. Телеология Канта как учение о культуре // Доброхотов А.Л. Избранное. М., 2008. С. 284–294.
7. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения. СПб., 1999.
8. Кант И. Критика способности суждения. Первое введение в «Критику способности суждения» // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках : в 4 т. М., 2001. Т. 4.
9. Мамардашвили М. Кантианские вариации. М., 1997.
10. Сафрански Р. Гофман / пер. с нем. В. Д. Балакина. М., 2005.
11. Хейзинга Й. Homo ludens. Человек играющий. СПб., 2015.

Об авторе

Александра Сергеевна Тауснева – аспирантка кафедры исторического языкознания, зарубежной филологии и документоведения, Институт гуманитарных наук, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград, alexandratausneva@gmail.com

KANT'S AESTHETIC THEORY IN THE LIGHT OF H. G. GADAMER'S HERMENEUTIC PROJECT

A. S. Tausneva

This article considers H.-G. Gadamer's hermeneutics in the context of Kant's aesthetic theory laid down in the Critique of Judgement. Kant facilitated the development of aesthetics as an independent science, for the first time addressing the problem of the cognising and perceiving subject. Gadamer, a prominent 20th century philosopher, builds his aesthetic concept based on Kant's theory. However, their theories differ in some aspects. This article is an attempt to establish the connection between the two systems. Special attention is paid to the fundamental differences between the theories and their common principles. Unlike Gadamer, Kant focuses on general aesthetic categories and aesthetic perception rather than artistic phenomena. Kant's thesis about 'disinterested liking' and the correlation between Kant's definitions of art and cognition are considered. Kant distinguishes between aesthetic judgment and cognition, whereas Gadamer defines art as a method of cognition, an event that can become genuine under the condition of maximum of understanding. The author analyses the key categories of aesthetics – taste, play, and the beautiful. It is concluded that Kant understands the category of play from the perspective of the subject, whereas Gadamer interprets it as an instance of movement, independent from the observer. The correlation between Kant's aesthetic theory and the ensuing romantic concepts of is established. In the conclusion, the authors stresses the influence of Kant's theory on the development of hermeneutics, which has been aimed at avoiding pseudo-understanding since German Romanticism.

Key words: play, taste, beautiful, art, aesthetics, nature.

References

1. Gadamer H.-G. 1991, *Aktual'nost' prekrasnogo* [The Actuality of the Beautiful], Moscow, 367 p.
2. Gadamer H.-G. 2006, *Igra iskusstva* [The Play of Art], *Voprosy filosofii*, no. 8, p. 164–168.
3. Gadamer H.-G. 1988, *Istina i metod: Osnovy filosofskoiy germeneotiki* [Truth and method], Moscow, 704 p.
4. Gulyga A. V. 1977, *Kant*, Moscow, 304 p. URL: <http://www.lib.ru/MEMUARY/ZHZL/kant.txt>.
5. Gulyga A. V. 1994, *Estetika Kanta* [Kant's aesthetics]. In: Kant I. *Kritika sposobnosti suj'denija* [The Critique of Judgment], Moscow, p. 9–35.
6. Dobrohotov A. L. 2008, *Teleologija Kanta kak uchenie o kul'ture* [Kant's teleology as a culture study]. In: Dobrohotov A. L. *Izbranoije* [Selected works], Moscow, p. 284–294.
7. Kant I. 1999, *Antropologija s pragmaticheskoy točki zrenija* [Anthropology from a pragmatic point of view], SPb., 471 p.
8. Kant I. 2001, *Kritika sposobnosti suj'denija. Pervoje vvedenie v "Kritiku sposobnosti suj'denija"* [The Critique of Judgment. The first introduction into the "Critique of Judgment"]. In: *Sochinenija na nemeckom i ruskom iazykah*. [Works in German and Russian], v 4 t. [in 4 volumes], T. 4, Moscow, 1120 p.
9. Mamardashwili M. 1997, *Kantianskije variacii* [Variations on Kantian Themes], Moscow, 320 p.
10. Safranski R. 2005, *Hoffmann*, Moscow, 383 p.
11. Xyojzinga J. 2015, *Homo ludens. Chelovek igrayushhij*. SPb, 416 p.

About the author

Aleksandra Tausneva, PhD student, Department of Historical Linguistics, Foreign Philology and Document Science, Institute for the Humanities, Immanuel Kant Baltic Federal University, alexandratausneva@gmail.com

УДК 1(091)

ГЕНИАЛЬНОСТЬ
КАК НОРМА,
ИЛИ ОТНОСИТЕЛЬНО
ГЕРНГУТЕРСТВА
В СУДЬБЕ И ТВОРЧЕСТВЕ
А. А. ФЕТА

Л. А. Калинин*

При опоре на теорию гения, представленную в «Критике способности суждения» Канта, рассматривается идея **нормальной** гениальности, противостоящей взглядам на гениальность романтизма и постмодернизма. Влияние постмодернизма проявляется в распространяющейся как поветрие манере истолкования творчества великих деятелей культуры, особенно творцов культуры русской, как результата различного рода психических расстройств и извращений. Примером такого рода осмысления является анализируемая в статье интерпретация творчества великого русского поэта-мыслителя А. А. Фета. Рассматриваются факторы, определившие основы мировоззрения А. А. Фета, и утверждается мизерность влияния гернгутеров школы в Верро, в которой несколько лет учился поэт.

Ключевые слова: гениальность как норма, гений в понимании И. Канта, гернгутерство, религиозное воспитание, трезвость мировоззрения А. А. Фета, романтизм А. А. Фета, «Romanzero» как поэтический цикл.

С каждым днем, на который я старею, мой перечень злодеев становится все короче, а мой список глупцов все обширнее и полнее.

Ф. Шиллер. *Театр, рассматриваемый как нравственное учреждение*

Личность гениального певца красоты и любви всегда привлекала к себе любопытное внимание. Поэт всей своей жизнью продемонстрировал абсолютную человеческую нормальность. Он в этом отношении подобен Пушкину. Гениальность творчества такого рода можно назвать *нормальной гениальностью*. Однако ни в теории, ни в психологии творчества такого рода гениальность, как правило, не рассматривается. Если какого-то особого гениального типа личности не обнаруживается, то норма, однажды сформировавшаяся, становится малоинтересной. Но

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

Поступила в редакцию: 01.03.2016 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2013-2-5

© Калининников Л. А., 2016

речь идет не просто о норме как таковой, а о тех потенциальных свойствах нормального сознания вполне нормального человека, которые в благоприятных для их проявления условиях делают человека гением, об обязательных зернах гениальности в норме.

К сожалению, широко распространено убеждение, возникающее как результат критики позиций Просвещения, что гений не может быть выражением человеческой нормы, проявлением нормальности человеческого сознания — гений всегда от нормы отступает в сторону *недо*-нормальности или же *сверх*-нормальности.

Ироническая логика понимания гениальности от Просвещения до наших дней

Дело в том, что, согласно извечному порядку природы, монстр, именуемый гением, всегда чрезвычайно редок, да и люди просто умные или рассудительные встречаются не часто.

Д. Дидро. *Последовательное опровержение книги Гельвеция «О человеке»*

Тезис о гениальности как норме, как свойстве, присущем вообще всем нормальным людям, был сформулирован в эпоху Просвещения. Со всей определенностью он был выражен Клодом Адрианом Гельвецием в его книгах «Об уме» и «О человеке» и сразу же после обнаружения своей категоричностью, квантором *все*, вызвал жаркую полемику. Против гельвециевой генерализации, покоящейся на социально-педагогическом оптимизме, выступил среди прочих Дени Дидро, коллега Гельвеция по «Энциклопедии», и выступил с позиций значительно более материалистических, видя базу гениальности в природно-физиологических особенностях индивида. Возражая Гельвецию, Дидро писал: «...если, как он (Гельвеций. — Л. К.) утверждает, все различие между человеком и животным сводится к различию организации, то не сводит всего различия между гениальным и обыкновенным человеком к той же самой причине — значит противоречить самому себе» (Дидро, 1991, с. 48). Эти различия в природной организации незначительны, они не выводят за пределы психофизиологической нормы рода, но их следствия в условиях сложноорганизованной системы могут быть колоссальными. Ведь даже «ничтожное расстройство мозга делает гениального человека глупцом» (Дидро, 1991, с. 46), а это значит, что не менее ничтожное положительное отклонение обычного человека может сделать его гением.

Романтики считали гениальное творчество результатом *сверх*сознания; сознание гения вознесено от обыденного человеческого существования к духовной первосущности мира, считали они. Творения гения представляют собою род теофании, богоявления в частных предметных формах, когда мы имеем дело с романтическим монизмом; когда же он осложняется и приобретает вид гностического дуализма, творчество гения понимается как проявление теургического начала, обнаруживающегося в феноменах действительного мира присутствием добрых или злых духов. В любом случае гений — это проявление сверхъестественного начала мира.

Вместе с философской модой на позитивизм вся эта метафизика была отброшена. Гений — всегда отступление от нормы (в этом позитивизм согласен с романтиками), но это отступление от психологической или психосоматической структуры нормального человеческого сознания осуществляется в направлении к недо-сознанию, к *под-сознанию*, к бессознательно протекающим психофизиологическим процессам. Если проявление нормы есть некий ординар, то сверхсознанию полагается находиться над этим ординаром, подсознательно же проявляющаяся гениальность ординара не достигает. Образцовым выражением этой тенденции стала психоаналитическая концепция Зигмунда Фрейда, полностью воспринятая постмодернизмом. Согласно веяниям постмодернистской моды, нормальных людей, как эта норма была установлена в эпоху Просвещения, вообще не существует. Все люди подвержены тем или иным неврозам, психическим или психопатическим отклонениям. Не составляет в этом отношении исключения и А. А. Фет. Парадоксальным образом ситуация предстала *аналогией наоборот* к просвещенческой: если Просвещение исходило из того, что все люди нормальны и потому могут быть гениями, то постмодернизм согласен с ним, но по противоположной причине: потому что все они так или иначе ненормальны.

Самый существенный вклад в теорию нормальной гениальности, или, что то же, потенциальной гениальности человеческой нормы, внес Иммануил Кант. Как и во многих других случаях, идеи великого философа и в этой области служат и поворотным пунктом, и отправной точкой позитивного решения проблем, и направляющим ориентиром в выяснении причин и обстоятельств гениальности того или иного имярек.

В отличие от Д. Дидро, Кант считал гениальность не биологическим, а социально-нравственным свойством человека, предстающим в бесчисленном множестве *уникальных* проявлений нормы. Однако в каждом исключительном своем проявлении (ведь «гения следует целиком противопоставить духу подражания» (Кант, 1966а, с. 324) гений действует в полном согласии с законами разума. Гений свободен, но не от законов разума — свобода и заключается в возможно максимально полном проявлении его законов. И надо иметь в виду, что это законы двух родов: 1) нравственные законы — категорические императивы, в которых выражается сама природа разума как такового, и 2) логико-теоретические законы разума, с которыми в определенной мере согласуются законы природы. Первый род законов обладает приматом по отношению ко второму роду, а это означает, что гений не может быть злым. *Злой гений* — это *contradictio in adjecto*. «Гений и злодейство, — выражает эту идею у Пушкина Моцарт, — две вещи несовместные». «Свобода в мышлении, если она хочет действовать независимо от законов разума, разрушает в конце концов саму себя», — пишет Кант (Кант, 2009, с. 25). Если гений «мнит», что способен «видеть дальше, чем в условиях ограничения законом» (Там же, с. 23), он в результате утрачивает свободу мыслить, а с нею и саму мысль. «Максима самосохранения разума» (Там же, с. 25) универсальна и обязательна для всех, она не отделяет гения от нормальных людей, а показывает, что гениальное мышление — это *человеческое* мышление, понятное при определенных усилиях всем.

Теория художественного гения — одна из важнейших тем «Критики способности суждения», где Кант исследует априорные, то есть необходи-

мые и всеобщие, основы художественно-эстетического вкуса как способности формировать мир в соответствии с законами красоты и как в то же время способности понимать и ценить творения гения. Пусть не покажется странным, но эти априорные основы рефлексивной способности суждения базируются на *обыденном человеческом рассудке*, необходимом гениям так же, как и обычным людям. В § 40 «Критики...» «О вкусе как некотором виде *sensus communis*» Кант пишет: «*Обыденному человеческому рассудку*, который в качестве простого здравого рассудка (еще не обладающего культурой) считают чем-то совершенно незначительным, чего всегда можно ожидать от того, кто притязает на имя человека, часто оказывают поэтому сомнительную честь, именуя его общим чувством (*sensus communis*), и притом так, что под словом *общий* (*gemein*) (не только в немецком языке, где это слово действительно двусмысленно, но и в некоторых других) понимают то же, что *vulgare*, — то, что встречается везде, обладание чем отнюдь не заслуга и не преимущество» (Кант, 1966, с. 306–307). Однако, продолжает Кант свою мысль, главное в *обыденном рассудке* как *common sense* вовсе не этот уничижающий его смысл, но то, что «под *sensus communis* надо понимать *идею общего для всех* (*gemeinschaftlichen*) *чувства*, то есть способности суждения, которая в своей рефлексии мысленно (*a priori*) принимает во внимание способ представления каждого другого, дабы собственное суждение как бы считалось с совокупным человеческим разумом...» (Кант, 1966а, с. 307).

Эта идея Канта имеет аналогию с различием Ж.-Ж. Руссо *общей воли* (*la volonté générale*) и *воли всех* (*la volonté de tous*) в его «Общественном договоре». Если бы не существовало такой точки, рассуждал Руссо, в которой сходились бы все интересы всех, никакое общество не могло бы существовать. Только одна общая воля и должна направлять общество. Кант увидел в *общей воле* французского просветителя *мораль* как свободную волю, являющуюся изначальным и конечным двигателем исторического процесса.

Не только воля, но и *обыденный человеческий рассудок* предстает у Канта как *рассудок всех* (*vulgaris*) и *общий рассудок* (*generalis*), и без последнего не может существовать общество, так как он есть необходимое условие понимания людьми друг друга. Однако эта *идея общего для всех* в *обыденном рассудке* каждого имеет различную глубину и структуру, ими и отличается *рассудок гения* от *рассудка простолюдина*. Прежде всего *рассудок гения* подвергся воздействию высочайшей, особенно в избранной области деятельности, культуры. Кант неслучайно оговаривает это условие. Остающийся на уровне *обыденной культуры* разум имеет ограниченную цель, а именно *собственное счастье*; наделенный же высокой культурой, он приобретает способность «ставить любые цели вообще (значит, в его свободе)» (Кант, 1966а, с. 464). Для гения счастье производно от цели свободно избранной, то есть не детерминируемой индивидуальными потребностями. Правильно понимаемая свобода — всегда сама для себя закон и цель. Свободно избранная цель поднимается над природными влечениями и ориентируется на *конечную цель* всего человеческого рода, какой является *высшее благо*, или *царство целей* в интерпретации Канта. В этом и заключается коренное отличие гения. Внеобыденная цель есть его *differentia specifica*. Недаром говорят, что гений не от мира сего, он, фактически, пребывает в мире будущего.

Однако культура свободного избрания цели обязательно сопровождается для ее разработки и достижения *культурой умения*. Такая культура свойственна всякому рассудку, поскольку он заинтересован в успешности достижения цели. К этой проблеме культивирования рассудка Кант обращался неоднократно, начиная с известного эссе «Ответ на вопрос: что такое Просвещение» (1784) и кончая «Логикой» (1800). В «Критике способности суждения» Кант из сфер познания и нравственности переносит максимы культуры здравого рассудка в область основоположений суждения вкуса и пишет, что они остаются теми же самыми и что «максимы эти следующие: 1) иметь собственное суждение (Selbstdenken); 2) мысленно ставить себя на место каждого другого; 3) всегда мыслить в согласии с собой. Первая есть максима *свободного от предрассудков*, вторая — *широкого* и третья — *последовательного образа мыслей*» (Кант, 1966а, с. 307–308).

Кант вполне согласился бы с Артуром Шопенгауэром, что эти максимы применительно к гению должны отличаться «совершенством и энергией созерцательного познания, так как «гений видит иной мир, нежели все остальные, хотя лишь потому, что глубже проникает мир, лежащий и перед ними, ибо ему этот мир предстает объективнее, тем самым чище и отчетливее» (Шопенгауэр, 1993, с. 409). Однако в чем Кант совершенно не согласился бы с ним, так это в мысли о способности гения полностью отвлечься от действия воли в момент такого *созерцания*, в мысли о том, что только полное отвлечение от волевых мотивов и создает превосходство гения над остальными людьми. Напротив, воля одушевляет всю деятельность гения, подчиняя его сознание избранной цели, гений использует *все возможности сознания* во всех его функциях «с совершенством и энергией», какие другим не доступны. Концепцию Артура Шопенгауэра, в которой теория гения играет существенную роль, можно рассматривать как оригинальную форму романтического переосмысления кантианства. Можно даже утверждать, что роль эта ключевая, поскольку платонизм видится Шопенгауэру адекватной формой философии искусства, а художественный гений предстает выражением нирванического бытия наяву, отличающимся от пребывания в нирване как таковой лишь перерывами и возвратом к миру являющегося воления, как только гений оставляет творческий процесс и возвращается к обыденному миру представлений.

Гений не в состоянии дать полный отчет, как достигнута новация, поскольку душа в своей сокровенной сути остается вещью в себе; однако получена она в соответствии с законами разума, а потому этот результат гениального творчества становится правилом, понятным и доступным для использования каждым. Как бы ни был гений оригинален, а это первое отличие гения, согласно Канту (Кант, 1966а, с. 323), «тем не менее нет такого изящного искусства, в котором бы не было чего-то механического, что можно постигнуть по правилам и чему можно следовать по правилам» (Там же, с. 326).

«Совершенство и энергия», о которых пишет любимый А. А. Фетом Шопенгауэр, проявляются прежде всего в необыкновенной последовательности мышления гения и упорстве в достижении цели. Встающие на его пути общепринятые и освященные традицией авторитетные мнения и догмы подвергаются сомнению ради последовательности возникшей мысли; кажущиеся непреодолимыми соблазны, отвлекающие внимание от из-

бранной и захватывающей все существо гения цели, все же отвергаются. Эта необычная концентрация душевных сил и приводит к неординарным результатам.

Если теперь вернуться к А.А. Фету, то можно убедиться, что все три Кантовы максимы здравого разума нашли в великом поэте образцовое осуществление. К максиме последовательного образа мыслей сам Фет неоднократно обращался, утверждая, что на протяжении всей жизни не менял своих убеждений; и предпринятое исследование показывает, что влияние на них Канта, а также и Шопенгауэра, как его воспринимал Фет, заключалось лишь в углублении и совершенствовании основ его мировоззрения. Максима *широкого образа мыслей* выразилась в необычайной историко-философской осведомленности. В анализе и оценке событий общественной и культурной жизни поэт проявил энциклопедические познания, особенно же основательно знал он античную философию и культуру, в которой совершенствовался до конца дней, и философию Нового времени от века XVII до новейших философских веяний второй половины XIX века. Поэт-мудрец никогда не щеголял широтой своих взглядов, самостоятельное и критическое отношение ко всему прочитанному было для него непреложным правилом. Как будто специально для А. Фета Кант писал, что «изящным искусствам для их полного совершенства требуется много знаний, как, например, знание древних языков, знакомство со множеством книг, авторы которых считаются классиками, знание истории, знание древности и т.д.; потому эти исторические науки, поскольку они составляют необходимую подготовку и основу для изящных искусств...» (Кант, 1966а, с. 320). Фет остается одним из непревзойденных переводчиков с древних языков, равно как и с новых, а его предисловия и пояснения к переводам имеют собственную научную ценность. Не упускал он из виду и всего того, что было значимым в достижениях естественных наук.

И наконец, *максима собственного суждения*, означающая для Канта, что прежде всего это суждение *свободно от предрассудков*. Собственное суждение «никогда не бывает пассивным. Склонность к пассивности, стало быть, к гетерономии разума, — развивает свою мысль Кант, — называется предрассудком; и самый большой предрассудок состоит в том, что природу представляют себе не подчиненной правилам, которые рассудок посредством своего собственного неотъемлемого закона полагает в основу; это — *суеверие*» (Там же, с. 308). Свобода от предрассудков, из которых главный — суеверие, достигается просвещенным мышлением, а «Просвещение, как мы знаем, — это выход человека из состояния своего несовершеннолетия», «несовершеннолетие же есть неспособность пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-то другого» (Кант, 1966б, с. 27). А.А. Фет становится в этом смысле совершеннолетним очень рано, по сути в подростковом возрасте, и взросление поэта шло очень быстро. В руководимой М.П. Погодиным школе, где готовили в Московский университет и где А.А. Фет оказался после гимназии в Верро, для товарищей Фета его атеистические убеждения уже не были секретом. От них поэт не отступал никогда.

Самостоятельность в превосходной степени — отличительное свойство гения, которое проявляется в свободно раз и навсегда избранной цели, реализуемой с всепоглощающей энергией и страстью. Для А.А. Фета такой целью было научить людей видеть красоту мира и творить его по законам красоты.

Вещи несовместные...

Душа, теснимая страстями, предпочитает обольщать себя вымыслом, создавая себе ложные и нелепые представления, в которые и сама порою не верит...

М. Монтень. Опыты

А. С. Пушкин вслед за Кантом утверждал, что несовместны гений и злодейство. Столь же несовместными считал Кант, как мы видели, самостоятельность мышления и суеверия. Стоит довериться «опекунам», столь охотно и «любезно берущим на себя верховный надзор» (Кант, 1966б, с. 27) за нашим мышлением, проявив «леность и трусость», как вместе с их заботами мы оказываемся во власти потустороннего мира с его inferнальным населением. А. А. Фет от опекунов отказался наотрез раз и навсегда.

В биографии Фета-юноши два с небольшим года пребывания в школе гернгутера Крюммера в прибалтийском городе Верро сыграли важную роль: он должен был научиться жить в большом коллективе, что повлекло за собою быстрое взросление. Еще дома приобретя навык самостоятельно мыслить и оценивать человеческие взаимоотношения, он вынужден был отстаивать эту самостоятельность не только среди старших товарищей и сверстников, но и перед педагогами. Уже в подростковом возрасте сформировались основы его мировоззрения в отношении религии. В преклонные годы, вспоминая детство, А. Фет писал, что *в десятилетнем примерно* возрасте совершенно разошелся с Богом и небесной ратью.

В его автобиографических воспоминаниях «Ранние годы моей жизни» характерен такой эпизод, произошедший не позднее чем на тринадцатом году жизни, когда взрослые в доме уже начали говорить, что надо ехать поступать в гимназию. Чувствуя себя достаточно взрослым, Фет, когда оказывался рядом, прислушивался к тому, как идет обучение его младшей сестренки Любиньки. Ничего нового по сравнению со своим собственным обучением он не обнаруживал. «Помню только, — писал Фет, — как однажды на изречение о. Сергия (приглашаемого из Мценска священника. — Л. К.): "Природа человеческая склонна ко злу" — Любинька любопытно спросила: "А праведные будут овечки?"» (Фет, 1983, с. 98). Ясно, что такой эпизод может запасть в память только человеку, имеющему на этот предмет свое мнение и запечатлевшему близость сестринской реакции своему собственному пониманию предмета.

Эти умонастроения юного Афанасия Фета, так же как и описание им духовной атмосферы в школе Крюммера, дают возможность оценить меру воздействия гернгутерской идеологии на его умонастроения. На мой взгляд, за ничтожностью этих влияний вполне можно было бы не обращать на них сколь-либо серьезного внимания, что большинство биографов великого поэта и делают. Исключение составил лишь Г. П. Блок в своей книге «Рождение поэта. Повесть о молодости Фета», вышедшей в Ленинграде в 1924 году. На этой книге основывает свои соображения о зависимости, чуть ли не решающей роли гернгутеров в духовном развитии певца любви, со-

ловьев и звезд М. Вайскопф в статье в «Новом литературном обозрении» за 2014 год. Зависимость эта выразилась, по его мнению, во впечатляющей хозяйской хватке Фета вкупе с его атеизмом. Он пишет по этому поводу: «Такая зависимость только подтверждает правоту Георгия Блока, писавшего в своей замечательной книге, что "гернгутерства биограф атеиста Фета обходить молчанием не должен"» (Блок, 1924, с. 16). К сожалению, в России пока все обстоит иначе — в ущерб исследованиям. У гернгутеров духовный подъем сошелся с рационализмом и, как предположил Г. Блок, именно скептико-рационалистической закалке, полученной в Верро, Фет был обязан своим полнейшим иммунитетом к богословской догматике» (Вайскопф, 2014, с. 194).

Прежде всего, говоря о Фете и гернгутерстве, следует иметь в виду принципиальное различие жизненных духовных установок у представителей этой протестантской секты по сравнению с А.А. Фетом. При их сосуществовании эмоциональная атмосфера бытия одних и другого противоположны: для Фета она солнечная, даже если охватывают его чувства грусти, а для гернгутеров жизнь пребывает в вечной тени, она сумеречна, так как лишь после смерти начинается для них подлинная жизнь. По жизнелюбию в русской поэзии Фета можно сравнить только с Пушкиным. Профессора-гернгутеры не могли бы сформировать такую натуру в силу прежде всего краткости воздействия: Фет не испытывал, пребывая в пансионате Крюмера, душевного дискомфорта, не жаловался на гнетущую, деспотически мрачную жизнь. Она была всегда благочестивой, всегда размеренной, без серьезных расхождений в будни и праздники и для юного Фета вполне комфортной. Фет не афишировал своего неверия, благоразумно подчиняясь школьному распорядку, не блистал успехами в учебе, но и не был в числе отстающих. Заложенные в родительской усадьбе черты характера и пробудившийся интерес к стихотворчеству, к жизни природы и охоте, за исключением последнего, только укреплялись и в новых условиях.

Школа с гернгутерскими порядками заложить в душе А.А. Фета основы атеизма никак не могла, поскольку весь скепсис гернгутеров был направлен на обрядово-догматическую сторону официальной церкви, будь то католическая или православная, но их требования веры в слово Евангелия были безусловными. *Рационализм* гернгутерского философствования заключался в совершенном неприятии языческой магии, магических обрядов и какой-либо мистики, даже если их использовала христианская церковь (например, обряда причастия); этот рационализм отвергал все формы суеверия, все виды демонических сил. Вполне в духе гернгутерской педагогики была бы, например, полуночная экскурсия старших воспитанников во главе с учителем на кладбище, чтобы развеять всякие страхи относительно кладбищенских привидений или встающих из могил покойников. Возможна была даже и провокация, когда кто-то из товарищей заранее прятался за оградой и пробовал напугать экскурсантов, но под руководством педагога актера ловили и при всеобщем смехе разоблачали. Уход за могилами предков — неперемнная добродетель гернгутера. В этом смысле Фет демонстрировал в своем поведении эти гернгутерские добродетели, основанные, правда, в отличие от строгой протестантской секты, на полном неверии. И посещение кладбищенского склепа на каникулах в Верро с приятелем было опытом в таком духе. Мальчишеская бравада, испытание смелости и доказательство действительной свободы от суеверий, а вовсе не

проявление природного садизма или некрофилии, как трактует этот эпизод из жизни Фета М. Вайскопф¹, сквозят в этом эпизоде. Подобно этому и пари, что Фет способен в полночь посетить кладбищенскую церковь и на ее стене нарисовать черта. Об опытах такого рода нам хорошо известно из литературы, да и собственная проверка храбрости и испытание уверенности в правоте разума в подобных ситуациях не такая уж редкость даже сейчас. Поведение такое говорит скорее о норме, нежели о патологии. И напротив, боязнь вампиров и вообще вера во всяческую дьявольщину свидетельствовала бы о душевном расстройстве, о беспорядке в психике. Человек, учили гернгутеры, в своей жизни должен и способен руководствоваться собственными рационально принимаемыми решениями, понимая, однако, что за ними стоит Бог, поскольку решение будет рациональным лишь в том случае, если оно опирается на нравственные максимы Христа, провозглашенные в Новом Завете. Следовательно, относительно гернгутеров можно было говорить лишь о рационализме с наброшенным на него христианским мистическим флером. Что же касается фетовской практичности и хозяйской хватки, то этими достоинствами обладал и отец его А. Н. Шеншин, никогда не находившийся под гернгутерским влиянием, а бывший обычным православным христианином. И в родной усадьбе не видел Афанасий Афанасьевич ни излишней роскоши, ни вопиющей к небу нищеты среди дворовых или же в поместье.

Мораль и вера гернгутеров имела много общего с моралью и верою Льва Толстого. Можно их назвать рационалистическими, поскольку людям, с точки зрения как представителей этой протестантской секты, так и Толстого, нужна разумная воля, но она потому и разумно рациональна, что согласна божественному слову. Недаром Толстой проявлял большой интерес к тем протестантским или православным сектам, которые были близки к гернгутерам, так же как к религиозно-моральным учениям самих гернгутеров, начиная с Петра Хельчицкого, то есть с первой половины XV века.

Именно по этим причинам преподаватели школы в Верро могли только искоренить какие-либо признаки *вампиризма* в натуре будущего великого реалистически мыслящего поэта, если бы таковые обнаружались. Вампиры в любом образе, дьяволиада любого вида изгонялись из сознания воспитанников гернгутерских школ самыми решительными педагогическими действиями. Юный Фет же вдвойне был ото всего этого защищен: во-первых, раннее его неверие предохраняло его от мистики в любом виде, даже в христианско-гернгутерском, а во-вторых, сами гернгутеры, противостоя всяким чудесам и поверьям, лишь усиливали и расширяли поле фетовского безверия.

Вот почему «балладно-вампирические мотивы в творчестве Афанасия Фета» не имеют прямого отношения к влиянию гернгутеров, а объясняются романтической модой, предоставляющей начинающему автору поэтический материал в условиях отсутствия житейского социального опыта. М. Вайскопф в ранее процитированной статье из «Нового литературного обозрения» стремится усмотреть эти мотивы далеко за пределами юношеского периода творчества Фета. Эта установка Вайскопфа не позволяет ему

¹ «Что касается некрофилии, так ощутимо просквозившей уже в его юношеских стихах, то она находит подтверждение и в некоторых приключениях самого автора, описанных им в мемуарах» (Вайскопф, 2014, с. 199).

увидеть, что рано сформировавшееся безверие молодого Фета, неприятие им суеверия в любой форме послужило причиной оригинального подхода к балладно-романтическим коллизиям с самого начала, что все стихотворения этого рода заключают в себе особое фетовское «двоемирие», родственное известному «двоемирию» Э.Т.А. Гофмана, согласно которому причуды и странности жизни всегда имеют вполне естественные причины. Время поэтического становления А.А. Фета — 30-е и 40-е годы XIX века — было уже временем «преодоленного романтизма»². Начиная Фет прекрасно это демонстрирует.

Увлеченность Михаила Вайскопфа идеей доказательства вампиризма А. Фета сыграла с ним плохую шутку, например, в истолковании прекраснейшего лирического стихотворения «На заре ты ее не буди...» Прежде всего следует отвергнуть отнесение его к жанру баллады. В русской поэзии XIX века жанр баллады определялся уже не формой, разумеется, а тематически: это был жанр героико-эпический, и даже если историко-героическое начало отсутствовало, эпическое в любом случае должно было быть определяющим. На музыку баллада ложится только эпической песней, допускающей хоровое исполнение. Такова, например, баллада К.Ф. Рыльева «Шумела буря, гром гремел...». Стихотворение же А.А. Фета — душевный лирический романс: А.Е. Варламов верно уловил любовно-заботливое чувство лирического героя (это могут быть и мужчина, и женщина), заинтересованного в судьбе спящей и любующегося ею в свете утреннего солнца. Этот лирический герой понимает все, что произошло со спящей девушкой со вчерашнего вечера. Он понимает, что и заснуть она долго не могла, и что сон ее должен ее беспокоить, тревожить поначалу, но оптимизм юности возьмет и взял-таки свое. Лирический герой стихотворения нисколько не тревожится ни о ее здоровье, ни о ее грядущем счастье. Вместе с ним любимая и радуемся мы тревогам юности и сожалеем, что они безвозвратно минули.

Но вот что мы читаем в статье Вайскопфа: «Наконец в следующей, 4-й строфе мы соприкасаемся со смысловым центром и главной загадкой всего стихотворения:

И чем ярче играла луна,
И чем громче свистал соловей,
Все бледней становилась она,
Сердце билось больней и больней.

Все это означает, что те магические вечерние и ночные силы, которые всегда ассоциируются у Фета с любовным томлением, выпивают жизненную энергию героини и, по существу, угрожают ей смертью. Иначе говоря, перед нами некий вампиризм, пусть и безличный. Хотя о природе ее изнурительных ночных грез ничего не сказано, можно не сомневаться, что они носят сексуальный характер» (Вайскопф, 2014, с. 190). Уж не у гернгутеров ли юный поэт (Фету в момент появления стихотворения было 22 года) познакомился с «магическими вечерними и ночными силами», имеющими на вооружении «любственное томление», чтобы высасывать из жертвы жизненные силы? Луна для этого вполне могла бы подойти: все же богиня Селена

² См. по этому поводу мою монографию: Калинин Л.А. Э.Т.А. Гофман и И. Кант. Преодоление романтизма. Калининград, 2012.

связана с началом женственности и обладает светом, часто называемым мертвенным; и вампиры-соловьи распространяют мистическую заразу своим свистом, останавливая сердцебиение.

Вот уж истинно говорят: если очень *хочешь* ошибиться, то и Бога при-мешь за дьявола, а ухват за лапоть. Вайскопфу и невдомек, почему девицы проводили много времени у окна и иногда в результате радовались, невольно краснея, а иногда, как в данном случае у Фета, очень печалились и расстраивались, и сердце начинало щемить, и цветущий соловьиный сад становился не мил. Ясно же, что в *утомительном* сне являлись невинным девушкам не счастливые соперницы, а вампиры выпивали их юную горячую кровь, и даже *сладкий утренний* сон не сулил им торжества любви, а только тлен и смерть. Благо уж то, что от «изнурительных сексуальных грез» на сей раз как-то героине удалось спастись. Замечательная Фетова мысль, что утро вечера мудренее *не только наяву, но и во сне*, прозрачна для всякого наслаждающегося его поэзией человека. Романс Фета — Варламова жизнеутверждающ и наполнен семейной любовью и уютом. Автор-повествователь выражает трогательную заботу, поскольку ведомы ему все движения души спящей героини, а автор-создатель стихотворения заставляет нас любоваться этой добротой и пронизательностью. Тут уже виден поэт, каким он станет в 60—80-е годы.

Стихотворение «На заре ты ее не буди...» по времени следует за первым юношеским сборником А. А. Фета «Лирический пантеон» (1840) и совпадает с такими циклами стихов, как «Гадания» и «Баллады», но по художественной сути оно уже совершенно иное. Б. Я. Бухштаб писал, что «на протяжении 40-х годов Фет отдает еще дань эпигонскому романтизму. <...> Циклы стихов "Гадания" и "Баллады" демонстрируют "романтическую народность". Здесь Фет преимущественно перекладывает в стихи народные поверья, заимствованные из популярных этнографических сборников» (Бухштаб, 1959, с. 30). Однако в этих циклах А. А. Фет не просто подражает старшим и уже прославленным современникам, любующимся своеобразием и красотой народных обычаев и поверий. Эти обряды и мифы имеют, как правило, языческий сакральный смысл, под влиянием христианства утративший естественную бытовую близость общинной жизни и приобретший мрачно-демонический характер. Достаточно привести в качестве примера всего лишь одну широко известную балладу И. В. Гёте «Лесной царь», положенную на музыку Ф. Шубертом и ставшую популярной концертной песней. Баллады юного Фета несут в себе авторскую оценку, где живописание суеверий дополняется лукаво-ироническим его отношением к ним. Михаил Вайскопф этой иронии Фета не улавливает, потому что стремится доказать, будто балладно-демонический инвентарь великого поэта свидетельствует об извращенности его психосоматической природы, остающейся таковой на всем протяжении его жизни и творчества.

Возьмем балладу «Змей» (1847) из вышеназванного цикла и попробуем увидеть в ней кроме того, что пожелал увидеть Вайскопф, еще что-то.

Чуть вечернею росую
Осыпается трава,
Чешет косу, моет шею
Чернобровая вдова.

И не сводит у окошка
С неба темного очей,
И летит, свиваясь в кольца,
В ярких искрах длинный змей.

И шумит все ближе, ближе,
И над вдовиным двором,
Над соломенную крышей
Рассыпается огнем.

И окно тотчас затворит
Чернобровая вдова;
Только слышатся в светлице
Поцелуи да слова (Фет, 1959, с. 217).

Почти все тексты «Баллад» и «Гаданий», с точки зрения Фетова критика, «посвящены именно эротическим контактам с бодрствующими мертвецами или иной нежитью — контактам, мучительным и губительным для живых. <...> Через несколько лет, в 1847 году, была создана баллада "Змей", отразившая народную веру в то, что к вдовам по ночам прилетает в виде огненного змея призрак мужа» (Вайскопф, 2014, с. 190).

Поэтический текст полисемангичен, и читатель в первую очередь обращает внимание на то, что, несмотря на все страхи на небе, в светлице вдовы водворяется радостный и добрый уют, «слышатся поцелуи и слова». Именно в предчувствии этой радости она «чешет косу» и «моет шею». От ожившего мертвеца ревнивца-мужа можно было бы ожидать укоров, напоминаний о вдовьем долге, попыток увлечь жену с собою на вечное жительство. Но под соломенную крышей воцаряется совсем другая жизнь. С тревогой всматривалась в темное небо вдова, опасаясь, что быстро приближающаяся и сыплющая огнем длинная туча-змея способна помешать намеченному свиданию. Однако тревога напрасна — и окно захлопывается в самый кульминационный момент налетевшей грозы: что там делается на небе, более вдову не интересует.

А. А. Фет недаром назвал свою балладу «Змей», рассчитывая на коннотативное значение слова. Насколько оно велико и разнообразно, можно судить по главе XX «Змей» замечательного труда выдающегося нашего фольклориста и этнографа А. Н. Афанасьева. Здесь он пишет, что в народной мифологии понятие *небесного змея* связывается не только с молнией, но и с громовой тучей. «В народных преданиях змей выступает то с тем, то с другим значением, и даже в большинстве эпических сказаний он — представитель громоносных облаков...» (Афанасьев, 1995, с. 260). Применительно к сюжету баллады А. А. Фета мы можем прочесть, что «змей как воплощение молнии, низведенной некогда (по свидетельству древнего мифа) на домашний очаг, отождествляется с домовыми духами и получает характер пената. Воображение простолюдинов помещает его за печкою и заставляет прилетать в избу через дымовую трубу; в России всюду убеждены, что именно этим путем появляется и исчезает огненный змей» (Афанасьев, 1995, с. 274). Об особом пристрастии к поеданию и похищению змеем (будь то Змей Горыныч или любой другой) девиц и жен нечего и говорить: народные былины и сказки полны такими историями. Под влиянием христианства в народном сознании этот образ в качестве библейско-мифологического прочно связался с понятием любострастного искушения и искусите-

ля. В устах женщины выражение «У-у, змей!» означает, что в собеседнике она признает соблазнителя, естественно при соответствующей интонации и внеречевых средствах коммуникации. Народное поверье играет у поэта совершенно иными красками, он только отталкивается от него, но кардинально его преобразует, делает многомерным, тем самым убедительно показывая истинную цену суеверия.

Аналогичны этой и другие баллады Фета. Его неверие, к тому времени подкрепленное уже солидными естественнонаучными познаниями, дополнялось и шло рука об руку в этом отношении с гернгутерским «рационализмом», расходясь с этим сектантским мировоззрением в его существовании, равно как и с ортодоксально-церковным.

Увлечшись поисками некрофильских и гробокопательских черт в творчестве А. А. Фета, Вайскопф пригрезившихся ему вампиров и вурдалаков находит не только в ранних фетовских сборниках и циклах, но и в «Вечерних огнях»: «...трансцендентальный идеализм, адаптированный Фетом к лирике, — пишет он, — вступил у него в амбивалентный союз с балладной традицией, плодом которого стала, например, заключительная строфа из первой редакции стихотворения "Томительно-призывно и напрасно..." (1871): "Я пронесу твой свет чрез жизнь земную, / Его огонь со мною не умрет, / И кто любил, хоть *искру золотую* / В моем гробу остывнувшем найдет". Искра получилась слишком зловещей, и автор предпочел ее убрать, заменив эту строфу другой. То был реликт его юношеских баллад, и немало таких гробовых искр-отблесков угасшего жанра рассеяно во всем позднем наследии Фета» (Вайскопф, 2014, с. 195 — 196).

Кто тут предстает зловещим гробокопателем, А. А. Фет или его разоблачитель, — вопрос риторический. Понял ли Вайскопф, чему посвящено стихотворение, которому поэт не пожелал дать названия?

Томительно-призывно и напрасно
 Твой *чистый луч* передо мной горел;
 Немой восторг будил он самовластно,
 Но сумрака кругом не одолел.

Пускай клянут, волнуясь и споря,
 Пусть говорят: то бред души больной;
 Но я иду по шаткой пене моря
 Отважною, нетонущей ногой.

Я пронесу твой свет чрез жизнь земную;
 Он мой — и с ним двойное бытие
 Вручила ты, и я — я торжествую
 Хотя на миг бессмертие твое (Фет, 1981, с. 9).

Стихотворение прекрасно, как все прекраснейшие творения Фета! В нем великий наш поэт говорит о своих отношениях с *чистой* красотой *чистой* поэзии (курсив в стихотворении мой. — Л. К.). Как хотелось ему, испытывающему священный восторг пред исходящим от нее сиянием, с помощью его осветить сумрачный мир и противостоять сгущающему сумрак искусству. Отважно положена для достижения этого вся жизнь: как хотелось бы, чтобы прозрели окружающие и вместо *брёда души больной* видели в чистой красоте чистого искусства очистительный огонь, влекущий к прекрасным целям. Последняя строфа — это поэтическая клятва своей музе. Пусть земное бытие поэта — лишь миг в бессмертном бытии чистой красоты, но оно было положено на алтарь этого бессмертия.

А теперь еще раз прочитаем стихотворение с отвергнутой Фетом заключительной строфой, на основании которой оценил его критик из «Нового литературного обозрения»:

Я пронесу твой свет чрез жизнь земную;
Его огонь со мною не умрет,
И кто любил, хоть искру золотую
В моем гробу остывшем найдет (Фет, 1981, с. 433).

Почему поэт отверг эту заключительную строфу? Слово *гроб* и здесь имеет двойной смысл — прямой и метафорический: смертен поэт, но... смертна и его поэзия. Как тленный прах, остынет и живое творчество, из которого хоть искра золотая да останется для каждого любившего вместе с чистой красотой и поэзией, суть которых — в любви. Самовознесения в бытие горнее не позволила поэту его скромность, но и признать, что все ограничится одной искрой, он не хотел тоже. Справедливо говорят, что уничижение паче гордыни. И новым финалом Фет выразил все, что хотел.

Нравственная основа красоты

...Прекрасное есть символ нравственно доброго.
И. Кант. Критика способности суждения

Человеческая чистота и цельность природы, талант человеческий и философско-поэтический влекли к Фету людей недюжинных. Одна дружба до конца дней с Львом Толстым и таким чутким к душевным состояниям других человеком, как Софья Андреевна Толстая, не говоря об Ап. А. Григорьеве, В.П. Боткине, И.С. Тургеневе, Я.П. Полонском, Н.Н. Страхове, Вл. С. Соловьеве, свидетельствует о глубине, искренности и чистосердечии его природы. Жила в его сердце кровоточащая рана, но как же трепетно хранил ее великий поэт, не прятал, но и не выставлял напоказ. Она сама требовала от него излечения поэзией, требовала выхода из сердечных глубин, облечения словесной плотью. И друзья это прекрасно понимали. Никто из этих чрезвычайно чутких к душевным движениям людей не заметили ни в самом Фете, ни в его творчестве склонности к каким-либо физиологическим или невротическим извращениям.

Однако всему хорошему приходит конец, пришел он и незапятнанной репутации мудреца-поэта, бросив тень на всечеловеческую убежденность в моральной чистоте великой русской поэзии. Конец этот пришел вместе с прозрениями М. Вайскопфа, изучившего и жизнь, и творчество А.А. Фета сквозь модную в наш свободный век призму. Вот что озабоченный добропорядочностью Фета исследователь пишет: «Вкратце затронутый тут (то есть в статье "Танец с черепом...". — Л.К.) материал вынуждает меня сделать четкий, хотя и безрадостный вывод относительно педофильских и садистко-некрофильских влечений Фета. Нельзя забывать, конечно, что *мы* говорим об одном из величайших поэтов России — но без учета всех этих аспектов *наше* (он не от своего имени говорит, а прячется за неким обобщенным субъектом. — Л.К.) представление о нем будет существенно неполным. Помимо процитированной выше баллады о девочке и вампире

или стихотворения "Знаю, зачем ты, ребенок больной...", о его педофильских склонностях свидетельствует огромная, поистине доминирующая роль детских образов, включенных им в эротический регистр» (Вайскопф, 2014, с. 198).

Насколько убедительна аргументация Вайскопфа относительно вампиризма и некрофилии Фета во «вкратце» им написанной работе, я показал выше и буду ждать широкого исследовательского полотна с дополнительными и уже не оставляющими места сомнениям доказательствами, сам же попробую проверить на убедительность его аргументы относительно педофильских наклонностей А. А. Фета.

На мой взгляд, испуг Вайскопфа перед «огромным, поистине доминирующим» числом употреблений поэтом эпитетов *детский*, *младенческий* беспочвен, они уступают по частоте многим другим. К тому же должно принять во внимание, что *детский* — синоним таких эпитетов, как *чистый*, *невинный*, *безгрешный*, а ведь поэта нашего занимает прежде всего *чистая красота мира* во всех его проявлениях — природных и человеческих. Но есть у А. А. Фета и совершенно особая причина в своих лирических стихах обращаться к дитяте, ребенку, младенцу, известная всем, кто занимался толкованием его лирики. Эта причина — трагическая его любовь к Марии Лазич, бывшей почти на десять лет моложе тридцатилетнего Фета, когда происходила эта история. Называя ее в своих стихах ребенком, младенцем, поэт стремился к оправданию себя, находил дополнительную причину того, что не посмел связать с нею свою жизнь и страдал потом от этого до конца дней. Не случись эта трагическая история, не было бы и многих шедевров любовной лирики А. Фета. Эти-то прекрасные лирические творения М. Вайскопф и называет «педофильскими». Заканчивает свое исследование Вайскопф утверждением, что «вскоре после педофильского "Romanzero"» (Вайскопф, 2014, с. 200) А. А. Фет продолжил нагнетать эти извращенные страсти в новых своих стихах.

«Педофильским "Romanzero"» Вайскопф называет следующее стихотворение:

Знаю, зачем ты, ребенок больной,
Так неотступно все смотришь за мной,
Знаю, с чего на большие глаза
Из-под ресниц наплывает слеза.

Там у вас душно, там жаркая грудь
Разу не может прохладойдохнуть,
Да, нагоняя на слабого страх,
Плавает коршун на темных кругах.

Только вот здесь, среди заветных цветов,
Тень распростерла таинственный кров,
Только в сердечке поникнувших роз
Капли застыли младенческих слез (Фет, 1981, с. 52).

22 июля 1882

Он не может не осознавать, что стихотворение это — лишь первая часть цикла из четырех стихотворений, написанных Фетом во второй половине июля — начале августа 1882 года, и что понимать его следует только в кон-

тексте всего цикла как целого. Однако три четверти цикла, — намеренно или нет, не знаю, но подозреваю, что намеренно, — Вайскопфом отсекаются. Стихотворение предлагается прочитывать само по себе, в отрыве от целого. Оно и в этом случае — образец целомудрия. Сгусток чувств «ребенка» и поэта пронзителен. В обращении к героине-ребенку автор должен был писать *Вас* с прописной, а не строчной буквы, но предпочел сделать ситуацию более обобщенной.

«Romanzergo» в испанской поэтической традиции назывались сборники стихов, как правило содержащие не менее полусотни произведений. Фет воспользовался этим названием для своего лирического цикла, чтобы подчеркнуть эту обязательную цикличность, но и не давать ему какого-либо более определенного, а потому и более откровенного имени.

Неделей раньше, 15 июля, написано стихотворение, ставшее второй частью цикла:

Встречу ль яркую в небе зарю,
Ей про тайну мою говорю,
Подойду ли к лесному ключу,
И ему я про тайну шепчу.

А как звезды в ночи задрожат,
Я всю ночь им рассказывать рад;
Лишь когда на тебя я гляжу,
Ни за что ничего не скажу (Фет, 1981, с. 53).

Ни оно, ни следующее стихотворение, появившееся 2 августа 1882 года, не годились для того, чтобы начать весь цикл:

В страданье блаженства стою пред тобою,
И смотрит мне в очи душа молодая,
Стою я, овеянный жизнью иною,
Я с речью нездешней, я с вестью из рая.

Слетел этот миг не земной, не случайной,
Над ним так бессильны житейские грозы,
Но вечной уснет он сердечною тайной,
Как вижу тебя я сквозь яркие слезы.

И в трепете сердце, и трепетны руки,
В восторге склоняюсь пред чуждою властью,
И мукой блаженства исполнены звуки,
В которых сказаться так хочется счастьем (Фет, 1981, с. 54).

Оба стихотворения в отрыве от обрамляющих их двух других частей всего цикла читались бы слишком презентистски, скрывали бы ту временную перспективу, которая придает стиховому единству особенную прелесть. Ведь главная организующая целое нить всего цикла — это хронологическое противопоставление и сопоставление *там — здесь, вчера — сегодня*, присутствующее и в срединных частях цикла, причем и *там — здесь*, и *вчера — сегодня* имеют два смысла. Один из них — *близкий*, другой — *далекий*, и игра этих смыслов сообщает циклу семантическую глубину.

В открывающей цикл части близкий смысл *там* — это душная атмосфера дома, в котором в мучениях умирает девушка, тогда как *здесь*, в тени-

стом саду, прохлада и поневоле напряженный покой; а далекий смысл сопоставляет милую тамошнюю усадьбу в Херсонской губернии и здешнюю Воробьевку в губернии Курской, так же как далекий смысл *вчера – сегодня* разводит эти временные моменты не менее чем на тридцать лет. Поэт присутствует в двух хронологических измерениях одновременно: он в прошлом и настоящем, в России и Новороссии в один и тот же момент.

С прочтением четвертого стихотворения «Romanzero» это становится особенно ясно:

Вчерашний вечер помню живо:
Синели глубию небеса,
Лист трепетал, красноречиво
Глядели звезды нам в глаза.

Светились зори издалека,
Фонтан сверкал так горячо,
И Млечный Путь бежал широко
И звал: смотри! еще! еще!

Сегодня все вокруг заснуло,
Как дымкой твердь заволокло,
И в полумраке затонуло
Воды игривое стекло

Но не томлюсь среди тумана,
Меня не давит мрак лесной, —
Я слышу плеск живой фонтана
И чую звезды над собой (Фет, 1981, с. 55).

5 августа 1882

Двадцатилетнюю возлюбленную называет А. А. Фет *ребенком, младенцем*, с течением времени, по мере старения приобретая на это все большее право. Чувство, пронесенное им до гробовой доски, обернулось для нас возвышенной красотой любовной лирики бессмертного поэта. У Д. Д. Благого, написавшего блистательный очерк «Мир как красота (о "Вечерних огнях" А. Фета)», при сопоставлении любовной лирики Ф. И. Тютчева и А. А. Фета отмечается острая конфликтность «рокового поединка» любящих сердец у первого и гармоничность их союза у второго. Поясняя это, Д. Д. Благой писал: «Есть у Фета одно из стихотворений, связанных с Лазич, явно окрашенное в тютчевские тона ("Долго снились мне вопли рыданий твоих..."), но, как правило, в фетовских "песнях любви" поэт так полно отдается любовному чувству, упоению красотой любимой женщины, что это уже само по себе приносит ни с чем не сравнимое счастье, при котором даже и горестные переживания составляют величайшее блаженство. Отсюда такие характерные для Фета противоречивые — оксюморонные — сочетания, как *радость – страданье, блаженство страданий, сладость тайных мук*» (Благой, 1981, с. 607).

Именно к такому роду стихотворений принадлежит и цикл «Romanzero». Единство цикла обеспечивается явно ощущаемой динамикой тональности лирического чувства. Кульминационный, самый напряженный момент во взаимоотношениях героев помещен в начало четырехчастного произведения. Так было и в реальной жизни. Пребывая физически *здесь*,

герой душевно полностью находится *там*, где невозможно дышать, где решается его судьба-участь, и тамошнее *здесь* в летнем цветущем саду в Новороссии пронизано минорным настроением плачущих поникших роз, которому полностью соответствует и здешнее *здесь* (летний сад Воробьевской усадьбы шестидесятилетнего поэта). Но от стихотворения к стихотворению лирический герой чувствует себя все ближе и ближе к реальному *здесь-теперь*, и вместе с хронотопическим движением меняется эмоциональный строй цикла, в нем появляется все больше светлой отрады, брезжит какая-то грустно-мажорная нота надежды. *Там* и *здесь* все более сливаются воедино, в надвременном мире, под едиными звездами вечно того же самого Млечного Пути.

Подобных стихотворений, обрамляющих «Romanzero», у Фета много: «В душе, измученной годами...», «Я видел твой млечный, младенческий волос...», «Нет, я не изменил. До старости глубокой...», к ним же относится и «С бородою седою верховный я жрец...»:

С бородою седою верховный я жрец,
 На тебя возложу я душистый венец,
 И нетленную солью горячих речей
 Я осыплю невинную роскошь кудрей.
 Эту детскую грудь рассеку я потом
 Вдохновенного слова звенящим мечом,
 И раскроет потомку минувшего мгла,
 Что на свете всех чище ты сердцем была (Фет, 1981, с. 206).

Однако это восьмистишие имеет явную связь с рядом стихотворений и несколько иного характера, в которых любовная лирика окрашивается в философские тона и через этот переход объединяется с собственно философской лирикой. Лирическая ситуация в переходных стихах осложняется, когда в «борьбу неравную двух сердец» (Гютчев, 1980, с. 123) вторгается третье начало — бессердечие толпы, людская молва, вторгается как в ходе «рокового поединка», так, чаще, — после него... Внимание лирического героя с необходимостью переключается на это новое обстоятельство. На эту тему у Фета есть более раннее стихотворение:

Чем безнадежнее и строже
 Года разъединяют нас,
 Тем сердцу моему дороже,
 Дитя, с тобой крылатый час.

Я лет не чувствую суровых,
 Когда в глаза ко мне порой
 Из-под ресниц твоих шелковых
 Заглянет ангел голубой.

Не в силах ревности мятежность
 Я победить и скрыть печаль, —
 Мне эту девственную нежность
 В глазах толпы оставить жаль!

Я знаю, жизнь не даст ответа
 Твоим несбыточным мечтам,
 И лишь одна душа поэта —
 Их вечно празднующий храм (Фет, 1981, с. 62).

Первоначальный вариант Б.Я. Бухштаб датирует 1861 (?) годом, и, видимо, Фет, работая над его улучшением для первого выпуска «Вечерних огней», решил, что поэт обладает большими полномочиями, нежели просто ограничиться сохранением девственной чести своей героини в храме собственной души. В итоге и появляется во втором выпуске «Вечерних огней» стихотворение «С бородою седою верховный я жрец...» Поэт обладает способностью рассеивать мглу минувшего, навеки запечатлевая все чистое, все человечески беспорочное как константу истории, как ориентир для потомков, будь то малое или великое. Поэтическая наррация истории обладает чудесным свойством в беспмятную Лету смывать людскую грязь, расточать скверну в ничто, запечатлевая на страницах человеческой летописи лишь благородное, доброе и прекрасное. Слово поэта — слово жреца и пророка. Грязь пошла и обыденна, она всегда на глазах у любого смертного, в прах и тлен обращает она все и всех, к чему и к кому прикасается, и только жрец-поэт имеет дело с нетленными основами сущего, ибо он его средостение. Стихотворения, посвященные сущности и назначению поэзии, самые философические у А.А. Фета. Дух взмывает над обыденностью, когда читаем мы такие стихи, как «Я потрясен, когда кругом...», «Одним толчком согнать ладью живую...», «Все, все мое, что есть и прежде было...», «Как беден наш язык! — Хочу и не могу...» Стихотворение «Поэтам» — итог всех размышлений *чистой* мудрости *чистого* поэта:

Сердце трепещет отрадно и больно,
 Подняты очи, и руки воздеты.
 Здесь на коленях я снова невольно,
 Как и бывало, пред вами, поэты.
 В ваших чертогах мой дух окрылился,
 Правду провидит он с высей творенья;
 Этот листок, что иссох и свалился,
 Золотом вечным горит в песнопеньи.
 Только у вас мимолетные грезы
 Старьими в душу глядятся друзьями,
 Только у вас благовонные розы
 Вечно восторга блистают слезами.
 С торжищ житейских, бесцветных и душных,
 Видеть так радостно тонкие краски,
 В радугах ваших, прозрачно-воздушных,
 Неба родного мне чудятся ласки (Фет, 1981, с. 318).

5 июня 1890

* **

По человеческой сути и стати А.А. Фета можно сравнить только со Львом Николаевичем Толстым. Недаром испытывали они друг к другу особую душевную близость, мировоззренчески расходясь совершенно. Толстой создал свою собственную религиозную веру, Фет избрал себе абсолютное безверие; но и то, и другое было плодами их собственного сознательного решения, это были два равных по самостоятельности и мысли, и воли человека. Обоих отличали последовательность и единство духовной жизни, Фета даже больше, чем Толстого как человека верующего. Поэтому все в какой-то мере логически непоследовательное в духовной культуре че-

ловечества усваивалось ими по принципу *mutatis mutandis*. Таким же было и действие гернгутерства даже на Фета-подростка. Что же касается его безупречных моральных качеств, супружеской верности, опекунской заботы о чужих детях, человеческой чистоты его натуры, то ни в воспоминаниях и письмах дружески к нему расположенных современников, ни в суждениях яростных критиков его философских и политических позиций как при жизни, так и после нее мне не встречалось ничего порочающего Фета, кроме инсинуаций в «Новом литературном обозрении».

Список литературы

1. Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов : в 3 т. М., 1995. Т. 2.
2. Благой Д. Д. Мир как красота (О «Вечерних огнях» А. Фета) // Фет А. А. Вечерние огни. М., 1981.
3. Блок Г. П. Рождение поэта. Повесть о молодости Фета. Л., 1924.
4. Бухштаб Б. Я. Фет // Фет А. А. Полное собрание стихотворений. Л., 1959.
5. Вайскопф М. Танец с черепом: балладно-вампирические мотивы в творчестве Афанасия Фета // Новое литературное обозрение. 2014. №4 (128).
6. Дидро Д. Размышления по поводу книги г-на Гельвеция «Об уме» // Соч. : в 2 т. М., 1991. Т. 2.
7. Кант И. Критика способности суждения // Соч. : в 6 т. М., 1965а. Т. 5.
8. Кант И. Ответ на вопрос: что такое Просвещение? // Соч. : в 6 т. М., 1966б. Т. 6.
9. Кант И. Что значит ориентироваться в мышлении // Кант И. Трактаты. Рецензии. Письма. Калининград, 2009.
10. Тютчев Ф. И. Предопределение // Соч. : в 2 т. М., 1980. Т. 1.
11. Фет А. А. Вечерние огни. М., 1981.
12. Фет А. А. Ранние годы моей жизни // Фет А. А. Воспоминания. М., 1983.
13. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. М., 1993. Т. 2.

Об авторе

Леонард Александрович **Калинников** — доктор философских наук, профессор кафедры философии, Институт гуманитарных наук, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград, kant@kantiana.ru

GENIUS AS A NORM OR THE MORAVIAN CHURCH IN THE LIFE AND WORKS OF A. A. FET

L. A. Kalinnikov

*Based on the theory of genius presented in Kant's Critique of Judgement, the author considers the idea of **normal** genius as opposed to the genius of Romanticism and Postmodernism. The influence of Postmodernism is manifested in popular interpretations of the works of great artists – especially, Russian ones – as a product of mental disorders and perversions. The author analyses an interpretation of the oeuvre of the great Russian poet and thinker A. A. Fet. Factors that affected the fundamentals of A. A. Fet's world view are considered. The author proves that the influence of the Moravian Church in Vöru, where the poet studied there for several years, was insignificant.*

Key words: *genius as norm, genius as understood by I. Kant, Moravian Church, religious education, sobriety of A. A. Fet's world view, A. A. Fet's Romanticism, Romanzero as poetical cycle.*

References

1. Afanasev, A.N. 1995, *Poeticheskie vozzreniya slavyan na prirodu. Opyt sravnitel'nogo izucheniya slavyanskikh predaniy i verovaniy v svyazi s mificheskimi skazaniyami drugih rodstvennykh narodov* [Poetic views on the nature of the Slavs. Experience of comparative study of Slavic traditions and beliefs, in connection with mythical tales of kindred peoples] v 3 t. [works in 3 volumes], vol. 2, Moscow.
2. Blagoj, D.D. 1981, *Mir kak krasota* [The world as a beauty], in: Fet, A.A. *Vechernie ogni* [Evening Lights], Moscow.
3. Blok, G.P. 1924, *Rozhdenie poeha. Povest' o molodosti Feta* [The birth of the poet. A Tale of youth of Fet], Leningrad.
4. Buhstabs, B. Ja. 1953, *Primechanija* [Notes], in: Fet, A.A. *Polnoe sobranie stihotvorenij* [Complete Poems], Leningrad.
5. Vajskopf, M. 2014, *Tanec s cherepom: balladno-vampiricheskie motivy v tvorchestve Afanasiya Feta* [Dance with the skull: ballad-vampiric theme in the works of A. Fet], in: *Novoe literaturnoe obozrenie* [The New Literary Observer], №128 (4/2014).
6. Diderot, D. 1991, *Razmyshleniya po povodu knigi g-na Gel'veciya «Ob ume»* [Reflections on the book Mr. Helvetius Essays on the mind], in: Diderot, D. *Sochineniya v 2 t.* [Works in 2 volumes], vol. 2, Moscow.
7. Kant, I. 1966a, *Kritika sposobnosti suzhdenija* [Critique of Judgment], in: Kant, I. *Sobranie Sochineniy v 6 t.* [Works in 6 volumes]. *Mysl'* [Thought], vol.5, Moscow.
8. Kant, I. 1966b, *Otvet na vopros: chto takoye Prosveshcheniye* [Answering the Question: What Is Enlightenment?], in Kant, I. *Sobranie sochineniy v 6 tomah* [Collected works in 6 volumes], vol. 6, Moscow
9. Kant, I. 2009, *Chto znachit orientirovat'sya v myshlenii* [What Does it Mean to Orient Oneself in Thought], in: Kant, I. *Traktaty. Recenzii. Pis'ma* [Treatises. Reviews. Letters], Moscow.
10. Tyutchev, F.I. 1980, *Predopredelenie* [Predestination], in: Tyutchev F.I. *Sochineniya v 2-h t* [Works in 2 volumes], vol. 1, Moscow.
11. Fet, A.A. 1981, *Vechernie ogni* [Evening Lights], Moscow.
12. Fet, A.A. 1983, *Rannie gody moej zhizni* [The early years of my life], in: Fet, A.A. *Vospominaniya* [Memories], Moscow.
13. Shopengaujer, A. 1993, *Mir kak volja i predstavlenie* [The World as Will and Representation], in: A. Shopengaujer. *Mir kak volja i predstavlenie.*, vol. 2, Moscow.

About the author

Prof. Leonard A. **Kalimikov**, Department of Philosophy, Faculty of History, Immanuel Kant Baltic Federal University, kant@kantiana.ru

УДК 1(091):374.72:(430)

ТЕОРИЯ
СОЦИАЛЬНОЙ
ПЕДАГОГИКИ
ПАУЛЯ НАТОРПА
И ЕЕ АКТУАЛЬНОСТЬ
ДЛЯ СОВРЕМЕННОГО
РОССИЙСКОГО
ОБРАЗОВАНИЯ¹

М. В. Воробьев*

Рассматривается теория «социальной педагогики» немецкого философа Пауля Наторпа с точки зрения актуальности ее содержания для современных дискуссий, посвященных вопросам образования.

Перед своей педагогической теорией Наторп ставил практическую задачу преодоления кризисных тенденций современного ему германского общества. Теоретический контекст «социальной педагогики» был задан как обращением Наторпа к наследию Платона, Песталоцци и Канта, так и критикой фундаментальных оснований господствующей концепции педагогики. Особую критику со стороны Наторпа вызвало выделение психологии в качестве главной науки в деле обоснования педагогической теории. По сути, эта критика являлась продолжением противостояния неокантианства и позитивизма на новой, на этот раз философско-педагогической почве. Наторп предлагает расширить обоснование педагогической теории за счет добавления к этике и психологии «чистых нормативных наук» логики и эстетики.

В центр своей педагогики Наторп ставил понятие «воли», с ней связаны три уровня активности сознания, которым соответствовали три ступени воспитания — домашняя, школьная и свободного самообразования взрослых. Последняя ступень представляет собой процесс «длинною в жизнь» и в идеале не должна быть ограничена никакими внешними факторами. В качестве базы для реализации этого идеала Наторп предлагал использовать зарождавшуюся в Германии систему «народных академий». Дело народного образования должен взять на себя «светский клир», который составят все люди, способные к участию в деле образования народа, но особую роль Наторп отводит людям, имеющим научную подготовку. Таким образом актуализируется общественная функция университетов как института воспроизводства научно-педагогических кадров. В этом смысле позиция Наторпа созвучна расширенному пониманию «третьей миссии» (общественной) университета.

Ключевые слова: Пауль Наторп, «социальная педагогика», образование для взрослых, «третья миссия» университета, гражданское общество, народная академия.

¹ Статья подготовлена в рамках исследовательского проекта «Современная философия образования: экзистенциально-антропологический поворот» при финансовой поддержке гранта РГНФ (№15-03-00760а).

* Московский педагогический государственный университет, 119991, Москва, ул. Малая Пироговская, д. 1, стр. 1.

Поступила в редакцию: 30.03.2016 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2013-2-6

© Воробьев М. В., 2016

Среди философов начала XX века, исследовавших вопросы образования, особое место принадлежит Паулю Наторпу (1854—1924). Хотя сегодня это положение не подвергается сомнению, исследовательский интерес к его педагогической теории по-прежнему носит эпизодический характер и редко выходит за рамки обзорного упоминания в ходе описания истории социально-педагогических идей. Практически нет исследований, посвященных вопросам актуальности идей наторповской педагогики для современного образования. Таким образом, ситуацию можно в целом охарактеризовать фразой: «социальная педагогика»² Наторпа в хорошо оформленном переплете уже давно отправлена на полку истории педагогических идей. Такое положение вещей обусловлено рядом факторов. Так, необходимо учесть контекст исторических процессов, в ходе которых происходила рецепция главного текста Наторпа — «Социальной педагогики». Этот текст был опубликован по-немецки в 1899 году, то есть за 18 лет до начала Первой мировой войны, еще более усугубившей начавшийся в конце XIX века социокультурный кризис, преодоление которого стало главной и долгосрочной задачей новой педагогической теории. Неблагоприятная социально-политическая ситуация также повысила популярность «коротких решений», этим обусловлен тот исторический факт, что в соревновании за практическую реализацию педагогика Наторпа уступила главенство концепции Г. Кершенштейнера как прагматически более приемлемой (Булдаков, 2014, с. 136). Кроме того, вероятно, сыграло свою роль представление об излишней абстрактности теоретического базиса наторповской педагогики, подтверждаемое, в частности, упреком в перегруженности «философско-педагогическими конструктами», высказанным Г.Г. Шпетом³ (Фараджев, 2010, с. 413). Наконец, дальнейшая эволюция в понимании содержания самого термина «социальная педагогика» привела к вымыванию из него части смысла, который закладывал сам Наторп. Как отмечает С.К. Булдаков, предмет социальной педагогики «переместился с поиска приемов преодоления причин социальных противоречий к деятельности, направленной на устранение следствий этих причин, на оказание конкретной социальной помощи, социальной защиты нуждающимся и бедствующим людям» (Булдаков, 2014, с. 129). Очевидно, что первые два фактора не связаны напрямую с конкретным содержанием идей педагогики немецкого неокантианца и имеют ситуативный характер. Упрек в излишней абстрактности можно легко обернуть если не в достоинство, то в оценочно нейтральную отличительную особенность, вспомнив, что это был первый опыт последовательно проведенного построения педагогической теории на фундаменте неокантианской философии. Четвертый фактор скорее сам является следствием хронологически предшествующих факторов и так же, как первые два, ничего не поясняет о действительном соответствии или несоответствии теории Наторпа реалиям современного образования. Таким образом, в связи с возобновлением общего интереса к наследию неокантианской философии представляется необходимым провести исследование теории «социальной педагогики» Наторпа на предмет актуальности ее

² В российском педагогическом тезаурусе за понятием «социальная педагогика» закрепилось вполне определенное значение: наука, исследующая влияние социальной среды на формирование личности. Поэтому здесь и далее название теории Наторпа приводится в кавычках.

³ Шпету вторит С.И. Гессен, указывая на «чрезмерную конструктивность» педагогической системы Наторпа (Гессен, 2013, с. 93).

принципов в условиях современного российского образования. С учетом всеохватного характера теории немецкого философа внимание в статье будет сфокусировано на том комплексе идей, которые касаются вопросов «образования для взрослых», так как здесь содержится несколько тем, созвучных современным реалиям в образовании. Таковыми, например, являются идеи гражданского воспитания, которые могут быть рассмотрены с точки зрения формирования «гражданского общества», идеи Наторпа в отношении всеобщего образования на научной основе в форме «народных академий», сопоставимые с идеей «третьей миссии» (общественной) университета, и ряд других.

Стоит указать, что Наторп не является автором самой идеи «народных академий» как проекта демократизации высшего образования. Так, с середины XIX века в Англии в противовес чартистским начинаниям в деле народного образования (У. Ловетт, Э. Джонс) оформилось движение за «расширение университетов» (Т. Арнолд, Дж. Морис, Дж. Рескин и др.). Первые «народные университеты» открылись по инициативе теолога и поэта Н. Грундтвига в Дании, впоследствии их опыт распространился на все скандинавские страны. Наторп был осведомлен об успехах этих проектов, но полагал, что нет необходимости в простом переносе какого-либо из них на немецкую почву, поскольку в других странах «все-таки условия в некоторых отношениях совершенно иные, чем у нас» (Наторп, 2006, с. 229). Можно утверждать, что Наторп придерживался той точки зрения, в соответствии с которой образовательные новшества должны разрабатываться исходя из условий существования и требований конкретного общества. Поэтому в духе самого Наторпа необходимо в деле актуализации идей его педагогической теории ориентироваться на ее базовые принципы, а не на содержание конкретных образовательных программ, например специфику преподавания истории или математики в школе, хотя об этом в «социальной педагогике» Наторпа также идет речь.

Итак, конечная цель настоящего исследования — обосновать актуальность «социальной педагогике» Наторпа для дискуссий о вопросах, касающихся современного российского образования. Для достижения поставленной цели необходимо последовательно решить две задачи: дать общее представление о «социальной педагогике» Наторпа с акцентом на тех ее идеях и принципах, которые относятся к образованию для взрослых, и проанализировать полученные результаты на предмет их возможной актуализации.

Принципиальное значение для Наторпа имели задачи разрешения противостояния между априоризмом и психологизмом, критицизмом и позитивизмом⁴, представленными в интеллектуальной биографии Наторпа прежде всего персонами Э. Лааса, чьи семинары он посещал, и И. Канта, чья грандиозная работа по созданию философии с единым методологическим фундаментом его вдохновляла (Фохт, 2003, с. 266–267). Обе названные задачи нашли свое отражение в его теории «социальной педагогике».

⁴ Узловым теоретическим моментом, обусловившим противостояние позитивизма и неокантианства, была проблема соотношения «всеобщего и единичного» при рассмотрении вопроса об обосновании научного знания (Дмитриева, 2010, с. 147).

Наторп полагал целью воспитания «гармоническое развитие всего человеческого существа» (Наторп, 2006, с. 318). Эта цель в соответствии с трансцендентальным методом, применяемым в неокантианской философии, требует найти и указать общезначимое обоснование для педагогики. Возможностью выполнить это требование обладает только философия, понятая как функциональное триединство чистых нормативных наук — логики, эстетики и этики⁵. При таком подходе Наторп не мог принять господствующий способ фундирования педагогических систем исключительно на этике и психологии. Он не отрицает необходимость психологии, но подчеркивает ее вспомогательное значение, с одной стороны, как науки, «которая должна указывать путь воспитания» (Там же, с. 310), а с другой — как средства «индивидуализирования педагогического дела» (Там же, 2006, с. 333). Психологию своего времени Наторп расценивал как дескриптивную науку, область которой «размещается в границах естественных наук» (Белов, 2003, с. 8–9). Насколько психология соотносима с естественными науками, настолько верны принципиальные позитивистские положения в отношении ее. Наторп убежден, что позитивистская установка на рассмотрение фактов, данных в ощущении как первичных и на принятие их как отправного пункта для обоснования познания несостоятельна, в том числе и в области педагогики. Субъективная первоначальность ощущений не способна служить посылкой полагания их как первоначальных для самого познания (Фохт, 2003, с. 273). Хронологически они действительно могут быть первыми, но их содержание фиксируется и устанавливается посредством суждения-понятия, а эта процедура выходит уже далеко за рамки ощущений. В позитивистской трактовке понятия имеют только описательное значение, их функции в познании ограничены «практическим эффектом», что, с неокантианской точки зрения, приводит к релятивизации научного знания и инструменталистской «вульгаризации» понятия научной истины (Дмитриева, 2010, 153). Ощущения — не элементы познания, но его стимулы. Даже будучи зафиксированными в своем содержании, то есть став понятиями, ощущения не могут рассматриваться в качестве элементарных понятий, так как выражают сложные отношения (пространственные, числовые, отношения движения, обладания свойствами). Психологическая и логическая первоначальность не совпадают друг с другом (Фохт, 2003, с. 274). Только факты сознания непосредственно даны, потому что первичны и могут быть использованы при обосновании познания. Распространяя этот вывод на область психологической проблематики, Наторп предпринимает попытку сформулировать собственный вариант философской психологии. Однако, по замечанию Б. А. Фохта, система психологии Наторпа,

⁵ В деле обоснования цели педагогики ведущую роль Наторп отводит этике, но при этом постоянно подчеркивает необходимость мыслить все три чистые науки в единстве, обусловленном пересечением их предметных областей, которое становится особенно очевидным тогда, когда мы стремимся решить какие-либо педагогические задачи. Несмотря на такую расстановку акцентов, как отметил русский неокантианец С. И. Гессен, собственная педагогическая концепция которого возникла не без влияния Наторпа, в «социальной педагогике» Наторпа «при фактическом развитии системы логика и эстетика отступают на задний план, и вся педагогика основывается преимущественно на этике, в силу чего педагогика Наторпа сводится главным образом к теории нравственного образования» (Гессен, 1995, с. 39).

проникнутая духом единства метода, оказалась «не вполне законченной» (Фохт, 2003, с. 268–269) — ее разработке Наторп планировал посвятить два тома, но дело ограничилось только одним.

Воля — основное понятие наторповской «социальной педагогики» — есть «*стремление*, понятое как выбирание направления к определенному месту опыта» (Дмитриева, 2007, с. 87). Понятие «воспитание», по мысли Наторпа, играет уточняющую роль при раскрытии содержания более широкого понятия «образование», которому иначе не достаёт конкретности. Всякое воспитание есть воспитание воли. Таким образом, и образование человека должно быть делом воли. Воля подразумевает стремление, стремление подразумевает активность сознания. Эта активность представлена тремя ступенями-уровнями, которые отличаются по степени осознанности; ее высшая ступень является необходимой посылкой к высшей свободе — свободе воли. Влечение, низший уровень активности сознания, характерно тем, что «желаемый объект непосредственно представляется» (Лапшин, 1911, с. 212). Однако несмотря на то, что здесь нет еще «свободы выбора», было бы неверно отделять чувственное влечение от высших форм духовной деятельности. Второй уровень активности отличается от первого «наличностью обдумывания способов действия и целей» (Там же, с. 212). На этом уровне влечения концентрируются в сознательно заданном направлении. Наконец, третий уровень — уровень разумной воли, которая «выдвигает перед нами долженствование, направленное на лежащий в бесконечности идеал», причем «идеал разумной воли достижим лишь гармонической *соборной* деятельностью человеческих сознаний» (Там же, с. 213).

Опираясь на приведенную классификацию уровней активности сознания Наторп выстраивает ступени воспитания: домашнее, школьное и свободное самообразование взрослых. Соответственно ставятся и задачи на этих ступенях. На первой «важную роль играет упорядочение эмоциональной и инстинктивной стороны душевной жизни» (Наторп, 2006, с. 225). Нравственное воспитание на этой ступени осуществляется на основе конкретных примеров, которые должна поставлять история. Для характеристики второй ступени воспитания показательно дополнение уже указанной интерпретации истории как рассказа — поставщика поведенческих образцов пониманием истории как процесса становления человечества. Преподавание истории на этой ступени дополняется социологическими и политическими фактами, тем самым учебный процесс выходит за рамки узко нравственного воспитания и вводит воспитуемого в более широкий культурный контекст. Главным мотивом третьей ступени воспитания является стремление к познанию. Задача самоосознания добродетели решается в процессе перехода от стадии, на которой преобладало гетерономное предписание, к автономному выяснению предпосылок добродетели, то есть формируется способность самостоятельно определять содержание своих конечных целей. При этом господствует «безусловная внутренняя честность» (Наторп, 1911, с. 269). Особую роль на рассматриваемой ступени немецкий неокантианец отводит философии, а точнее, двум ее разделам — логике и этике. «Для нас во всяком случае несомненно, — пишет Наторп, — что последнее обоснование нравственного способна дать только философия, и притом только настоящая философия, которая принадлежит лишь третьей ступени умственного и нравственного образования» (Там же, с. 314). Лишь немногим меньше здесь значимость эстетического воспитания, а ре-

лигиозное воспитание уже «ценно постольку, поскольку оно заключает в себе нравственный и эстетический элемент» (Дмитриева, 2007, с. 229). С каждой ступенью воспитания у Наторпа соотнесено свое нравственное учение. На первой ступени нравственный идеал заключается в чистоте как мере, на второй это самодисциплина, третья требует: «Будь хорошим только ради истины» (Наторп, 1911, с. 311).

В деле актуализации идей педагогики Наторпа в практическом направлении необходимо обратиться к той их части, где «социальная педагогика» из строго теоретической области переходит в практическую и тем самым, как отмечает В. А. Куренной, становится проектом «реконструкции социальных связей и нормализации социального климата в обществе, которое испытывает разрушающее воздействие социальной атомизации в капиталистическом обществе» (Куренной, 2006, с. 19).

Наторп описывает проблемы современного ему общества следующим образом. В процессе интенсивного и экстенсивного развития капитализма была утрачена автономность различных «миров» — сообществ, в рамках которых прежде осуществлялась солидарность. Взгляд на сообщество граждан как на семью семей, как на «мир», вмещающий в себя частные «миры», в современных условиях, когда человек стремится выйти за пределы своей «семейственности», проблематичен и нуждается в переосмыслении (Наторп, 2006, с. 202). В этом смысле общество перестало быть обществом, атомизировалось, и в нем нет места чувству солидарности в прежнем смысле. Авторитет даже самых простых моральных принципов подорван самой жизнью, отличительной характеристикой которой стала ее лихорадочность (Там же, с. 208). Для устранения указанных негативных последствий Наторп кроме реформы школы предлагает создать общественные образовательные организации по принципу «народных академий», допуск в которые не будет ограничен ни возрастом, ни достатком.

По мысли Наторпа, «вершиною человеческого образования является не некоторая наивысшая степень образованности, а наиболее свободная способность к образованию, неограниченная возможность самообразования» (Наторп, 1911, с. 222). Это условие в своей полноте раскрывается на третьей ступени воспитания. Именно на ней гетерономный характер организации образовательной деятельности в значительной степени теряет свою значимость. Однако это не означает, что в деле свободного образования вообще нет места организации и институционализации. Примером возможности организованной свободной образовательной деятельности для Наторпа является высшая школа. Философ убежден, что образование, которое она дает, должно утратить свою привилегированность и стать образованием «для всех». Эта идея актуальна и сейчас, более того, сегодня «высшее образование для всех» представляет собой не только идею, но и социальную практику во многих развитых странах. Примечательно, что ответственность за реализацию своего проекта Наторп возлагает на новый «светский клир», осуществляющий свободную образовательную работу. Принадлежность к этому «клиру» не имеет формальных признаков, кроме наличия образованности и желания передать ее другим. Последнее при этом мыслится Наторпом как само собой разумеющийся признак первого. Знание не может быть основанием для сегрегации: если кто-то в силу своего положения или профессии обладает возможностью участия в образовании народа, то его нравственный долг сделать это. Другой отличительной чертой «свет-

ского клира» является его демократизм и ориентация на научное знание, что, собственно, и отделяет его от «старого клира», которому был свойствен религиозный догматизм (божественное для человека при нынешнем развитии, полагает Наторп, не может уже мыслиться как откровение) и авторитарность. Если разница между «светским клиром» и «старым» столь разительна, может возникнуть вопрос: почему Наторп прибегает к религиозно окрашенному понятию «клир», устанавливая тем самым некоторую аналогию? Ответ обнаруживается в концепции религии немецкого неокантианца. Ее своеобразие задано синтезом подходов И. Канта и Ф. Шлейермахера. Кантовское понимание субъективности происхождения религии дополняется у Наторпа редуцированным понятием «чувства»⁶, позаимствованным у Шлейермахера, а также выделением в качестве основного смысла религии социального аспекта, заключающегося в проблеме соотношения общего и отдельного как соотношения человечества и индивида (Дмитриева, 2008, с. 269–270). Таким образом, религия в представлении Наторпа — это утратившая трансцендентность «религия в границах человечности», где «человечность» — понятие, «объединяющее все области культуры, в основе которых находятся возможности человека как конечного существа, формы его сознания» (Дмитриева, 2007, с. 84). Человек же, осуществляющий воспитательную работу, творит «человеколюбивое дело», которое, более того, есть «религия работы» (Наторп, 2006, с. 268) — «религия» (и новый «клир» — все-таки клир, хоть и «светский») постольку, поскольку воспитательную работу с религией роднит «нравственное», чьим ядром является «единство цели человечества» — «возможность и действительность человеческого сообщества вообще» (Там же, с. 265). В отношении же частного содержания религии новый «клир» должен, не отвергая это содержание, «предоставлять ее [религию] всецело совести каждого отдельного человека» (Наторп, 1911, с. 224).

Необходимо отметить, что Наторпу чужд какой-либо патернализм в вопросах народного образования — дело «социальной педагогики» не состоится, если общество поделится на тех, кто учит, и тех, кто пассивно воспринимает. Таким образом, свободная образовательная работа может быть только демократической, но она «не будет вмешиваться в экономическую и политическую борьбу классов». Платоновская тотальность воспитательно-го проекта Наторпа заключается в том, что «воспитание должно служить интересам общности, а жизнь общности в разнообразных своих направлениях должна всецело служить интересам воспитания, при этом все... должно содействовать достижению одной и той же цели: чистой общности в познании и хотении единого, вечного добра...» (Там же, с. 227). При этом Наторп признает конфликтность общественных отношений, по крайней мере настолько, насколько они оказываются затронутыми сферой политики. Более того, он утверждает, что борьба — важный элемент гражданского воспитания, потому как развивает способности участников крупных социальных сил, которые, чтобы избежать ослабления и увядания, должны бороться

⁶ У Наторпа кантовская «мысль о вечном», объединившая «идеи бесконечного, вне-временного и сверхчувственного», под влиянием Шлейермахера преобразовалась в понятие «чувства», которое приобрело «значение *самого* первого основания любой жизненной активности, любого творческого, в том числе познавательного, акта» (Дмитриева, 2008, с. 269).

ся друг с другом (Наторп, 2006, с. 216). Так как существующее гражданское воспитание по факту партийно, оно и его последствия представляют собой неоднозначное явление, но в конечном итоге, отмечает Наторп, плюсы такой формы организации перевешивают минусы. В общем процессе гражданского воспитания партийное выступает в качестве неизбежного субъективного фактора. Чтобы нивелировать негативные последствия такой субъективности, Наторп подчеркивает необходимость социального и политического самовоспитания и самообучения как устремленности к объективности, которой мы никогда не достигаем, но стремиться к которой можем и должны. Эта объективность — истина, «которую должна беспартийно признавать воля как на той, так и на другой стороне» (Там же, с. 217). Мысль о каком-либо формальном ограждении университетской среды от участия в общественных делах Наторпу совершенно не близка, напротив, он настаивает на расширении роли преподавательского потенциала университетской профессуры в системе «народного образования». Ведь университетское, научное преподавание, коль скоро «является в известной мере воспитанием», по своим характеристикам подпадает под требование, предъявляемое Наторпом к свободному самовоспитанию, и представляет собой нравственную работу, целью которой является воспитание «первой из всех добродетелей, добродетели истины» (Наторп, 1911, с. 225). Следует отметить, что в своем рассуждении Наторп выходит за рамки «существующего» и обращается к тому, «что должно быть». Он убежден, что «состояние вражды не должно продолжаться вечно, если оно не будет преодолено, то в заключение и нация, и человечество должны будут раствориться» (Наторп, 2006, с. 216–217). Примирение, основанием которого должна стать истина, неизбежно, и хотя состояться оно может очень не скоро, но сама перспектива такого примирения обнадеживает Наторпа.

Истина как объективная ценность в педагогике Наторпа распространяется на все образование, даже математика и математическое естествознание оказываются способны на нравственное воздействие — они воспитывают совесть истины (Наторп, 1911, с. 288). Но и в политике истина должна быть признана абсолютной ценностью. В вопросе ценностной нейтральности научного знания, столь актуальном во времена Наторпа, философ выступает против «нейтральности, которая бы состояла в отказе вообще от рассмотрения вопросов, стоящих как раз в центре жизни» (Наторп, 2006, с. 235). В противном случае наука и ее образовательная функция становятся как раз партийно ангажированными, несамостоятельными. Такая оскотленная наука «не только оставляет без *ответа*, но у [нее] вообще не хватает мужества *спрашивать* и дать спросить себя как раз в таких вещах, которые в конце концов все-таки глубже и интимнее касаются человека... чем естественные науки, техника» (Там же, с. 217). Если конкретным вопросам соответствуют определенные науки, отказ поднимать эти вопросы свидетельствует не о нейтральности ученого-преподавателя, а, напротив, об его партийной ангажированности. По убеждению Наторпа, настоящий ученый обязательно придерживается объективной ценности научной истины, он должен быть «непредвзятым» и «нейтральным» и потому не склонен навязывать свои личные убеждения в виде «готовых решений» и «догм» учащимся. В такой перспективе позиция Наторпа согласуется с нравственным посылом «ценностной нейтральности» в ставшей классической трак-

товке М. Вебера, но, в отличие от последнего, Наторп расширяет сферу применимости ценностного качества научной профессии за ее пределами. «Должное», по Наторпу, общество нуждается для осуществления себя в «участии людей, стоящих вне борьбы хозяйственных классов или религиозных партий, во всяком случае ученых, стоящих в своей работе вне борьбы...» (Наторп, 2006, с. 247). Университет, благодаря которому воспроизводятся люди с такой уникальной общественной функцией, сам становится ее носителем, но как место реализации этой функции недостаточен по причине своего привилегированного статуса. «Народные академии», по Наторпу, как раз и являются местом, «площадкой», где общественная функция ученого может успешно реализовываться для блага всех.

Мысль Наторпа об участии науки и ученых в деле широкого общественного образования сохраняет актуальность в наши дни и созвучна расширенной трактовке «третьей миссии» университета, суть которой заключается в признании за университетом его главной общественно значимой функции — «научить мыслить самостоятельно и показать важность рационального критического рассуждения» (Головкин, 2014, с. 92). На практике реализация этой функции должна привести к росту доверия в обществе к науке, лучшему пониманию, что представляет собой наука и чем она может помочь в делах и жизни. В условиях современного понимания образования как непрерывного процесса «народные академии», по замыслу Наторпа усиленные научно-преподавательскими кадрами, способны удовлетворить максимально широкие потребности в образовании и социализации взрослых людей. Кроме того, что они обеспечат потребность в дополнительном профессиональном образовании и повышении квалификации, на их базе также возможно организовать курсы, способствующие развитию экономической и информационно-технической грамотности. Особую роль «народные академии» могли бы сыграть в формировании «гражданского общества» за счет культурно-политического просвещения и установления социальных связей. Здесь возможно возражение, что задачей удовлетворения большей части упомянутых потребностей уже занимается первый уровень высшего образования и нет насущной потребности в создании дополнительных или альтернативных структур. Действительно, современный российский университет осуществляет функции, выходящие за пределы подготовки специалистов и производства научного знания. Так, подготовка бакалавров, как и вообще вся система высшего образования, сегодня выполняет, как отмечает А. А. Аузан, институциональную роль «социального сейфа» для молодежи, альтернативой которому в условиях российской ресурсной экономики может быть только армия или тюрьма (Аузан, 2013). В ответ на приведенное возражение полезно вспомнить опыт реформ высшей школы В. фон Гумбольдта в одном из важных, но часто упускаемых аспектов. Если понимать под реформой процесс адаптации существующих институтов под «требование дня», то, как утверждает Г. Шельски, «так называемые реформаторы университета отнюдь не собирались реформировать университет, но основать новый тип научного учреждения» (Шельски, 2013, с. 71), а тот факт, что новаторское научное образовательное учреждение было в конечном счете названо университетом, обоснован соображениями политического удобства. В условиях бюрократизированности институтов высшего образования создание альтернативных или дополнительных образовательных институтов может способствовать общему про-

грессу системы образования, так как новое, лишенное недостатков старого, действительно лучше всего произрастает на свежей почве, представляя собой в чем-то альтернативу существующим институтам, а в чем-то дополняя их. Таким образом, настойчивые наторповские требования децентрализации и создания новаторских образовательных структур не просто выражают принципы успешной практики преобразования высшей школы, но, возможно, указывают те способы, с помощью которых в условиях современной России удастся преодолеть пагубное воздействие некоторых системных и структурных изъянов университетской среды.

Приведенные соображения демонстрируют, что теория «социальной педагогики» Наторпа при должном критическом отношении может стать одним из теоретических «кирпичиков» в фундаменте необходимых образовательных новаций на российской почве.

Список литературы

1. Аузан А. А. Миссия университета: взгляд экономиста : публичная лекция, Москва, 18 апр. 2013 г. // Полит.ру : [информ.-аналит. портал]. URL: <http://www.polit.ru/article/2013/05/07/auzan/> (дата обращения: 05.11.2015).
2. Булдаков С. К. Философские основания образовательных идей и теорий на рубеже XIX–XX веков // Вестник Костромского государственного университета им. Н. А. Некрасова. 2014. Т. 20, №3. С. 128–131.
3. Белов В. Н. Неокантианство. Ч. 2 : Пауль Наторп. Саратов, 2002.
4. Гессен С. И. Основы педагогики. Введение в прикладную философию. М., 1995.
5. Гессен С. И. Пауль Наторп // Кантовский сборник. 2014. №1 (47). С. 87–102.
6. Головкин Н. В., Зиневич О. В., Рузанкина Е. А. «Третья миссия» университета и проект общественного понимания науки: Доклад Бодмера // Философия образования. 2014. №6. С. 77–93.
7. Дмитриева Н. А. Идея науки в русском неокантианстве: неокантианство vs. позитивизм // Историко-философский альманах. Вып. 3. М., 2010. С. 140–166.
8. Дмитриева Н. А. Религия в пределах человечности: к истории проблемы религии в философии Пауля Наторпа // Вера и знание: соотношение понятий в классической немецкой философии. СПб., 2008. С. 260–270.
9. Дмитриева Н. А. Русское неокантианство: «Марбург» в России. Историко-философские очерки. М., 2007.
10. Куренной В. А. Философия и педагогика Пауля Наторпа // Наторп П. Избр. раб. М., 2006. С. 7–25.
11. Лапшин И. И. Социальная педагогика Наторпа // Очерки по истории педагогических учений. М., 1911. С. 209–229.
12. Наторп П. Избр. раб. / сост. В. А. Куренной. М., 2006.
13. Наторп П. Социальная педагогика. Теория воспитания воли на основе общности. СПб., 1911.
14. Шельски Г. Уединение и свобода. К социальной идее немецкого университета // Логос. 2013. №1. С. 65–86.
15. Фараджев К. В. Несостоявшаяся альтернатива: неокантианская педагогика в России в начале XX века // Неокантианство немецкое и русское: между теорией познания и критикой культуры. М., 2010. С. 400–413.
16. Фохт Б. А. Избранное (из философского наследия). М., 2003.

Об авторе

Максим Викторович **Воробьев** — аспирант кафедры философии, Институт социально-гуманитарного образования, Московский педагогический государственный университет, maxim22176@yandex.ru

PAUL NATORP'S SOCIAL PEDAGOGIC THEORY
AND ITS RELEVANCE TO MODERN RUSSIAN EDUCATION

M. Vorobiev

The paper discusses Paul Natorp's social pedagogy theory from the point of its relevance to the modern educational discussions.

Natorp sees practical task of his pedagogic theory in negation of German society's crisis tendencies. The theoretical context of social pedagogy was defined by several key factors. The first one is Natorp's dependency on legacy of Plato, J. Pestalozzi and I. Kant, while second deals with his critic of fundamental grounds of dominant contemporary pedagogical system. The major Natorp's objection was directed against positioning psychology at the basis of a pedagogical theory. In principle this point of critique was matter of continuation of much broader debate between Neo-Kantianism and Positivism which for this time took place on pedagogical "territory". In addition to ethics and psychology Natorp proposes to broaden theoretical ground of pedagogy by adding "pure normative sciences" such as logic and aesthetics to psychology and ethics which are already in use.

In the center of his pedagogy Natorp places the concept of "will". It is directly connected to the three levels of activity of consciousness which are associated with the three stages of education – family education, school and stage of free adult self-education. The last stage represents a "lifelong" process and ideally shouldn't be bounded by any external factors. Natorp expects that developing German system of "folk academies" becomes a basis for implementation of this ideal in practice. He specifies that matter of people's education should be responsibility of "secular clergy" – a class composed of all persons who are willing and able to contribute to the cause of people's education. In this endeavor Natorp especially stresses the uniqueness of position of persons with scientific background. Thus the social function of the universities as institutions where persons of such quality are being cultivated is actualized. This notion makes Natorp's standpoint resemble in many ways the extended reading of university's "third mission".

Key words: Paul Natorp, social pedagogy, adult education, university's third mission, civil society, "folk academy".

References

1. Auzan, A. A., 2013, *Missiya universiteta: vzglyad ehkonomista* [University's mission: economist point of view], *Polit. ru: Publichnyye lektsii*. [Polit. ru: Public lectures]. Moscow, 18.04.2013. URL: <http://www.polit.ru/article/2013/05/07/auzan/> (accessed: 05 November 2015).
2. Buldakov, S. K., 2014, *Filosofskie osnovaniya obrazovatel'nykh idej i teorij na ru-bezhe XIX–XX vekov* [Philosophical foundations of ideas and theories of education at the turn of the 19th-20th centuries], *Vestnik Kostromskogo gosudarstvennogo universiteta im. N. A. Nekrasova* [Vestnik of Kostroma State University named after N. A. Nekrasov], vol. 20, no. 3, p. 128–131.
3. Belov, V. N., 2003, *Neokantianstvo. Chast II. Paul Natorp* [Neo-Kantianism. Part II. Paul Natorp], Saratov.
4. Gessen, S. I., 1995, *Osnovy pedagogiki. Voedenie v prikladnuyu filosofiyu* [Foundations of pedagogy. Introduction to applied philosophy], Moscow.
5. Gessen, S. I., 2013, Paul Natorp [Paul Natorp], *Kantovskiy sbornik* [Kantian collection], no. 3 (45), p. 87–102.
6. Golovko, N. V., Zinevich, O. V., Ruzankina, E. A., 2014, «Tret'ya missiya» universiteta i proekt obshchestvennogo ponimaniya nauki: Doklad Bodmera ["Third mission" of the university and the project of public understanding of science: Bodmer Report], *Filosofiya obrazovaniya* [Philosophy of Education], no. 6, p. 77–93.
7. Dmitrieva, N. A., 2010, *Ideya nauki v russskom neokantianstve: neokantianstvo vs. pozitivizm* [Idea of science in Russian Neo-Kantianism: Neo-Kantianism vs. Positivism] *Istoriiko-filosofskij al'manah: Vyp. 3* [History and Philosophy almanac: 3rd Issue], p. 140–166.

8. Dmitrieva, N. A., 2008, Religija v predelach chelovechnosti: k istorii problemy religii v filosofii Paulja Natorpa [Religion within the bounds of humanity]. In: D. N. Razejev, ed. 2008, *Vera i znanie: sootnoshenije ponjatij v klassicheskoj nemeckoj filosofii* [Faith and knowledge: correlation of the concepts in the classical German philosophy], St. Petersburg, p. 260–270.

9. Dmitrieva, N. A., 2007, *Russkoe neokantianstvo: «Marburg» v Rossii. Istoriko-filosofskie ocherki* [Russian Neo-Kantianism: “Marburg” in Russia. History and Philosophy essays], Moscow.

10. Kurennoj, V. A., 2006, Filosofiya i pedagogika Paulya Natorpa [Paul Natorp’s philosophy and pedagogics], *Izbrannye raboty* [Selected works], Moscow, p. 7–25.

11. Lapshin, I. I., 1911, Social'naya pedagogika Natorpa. [Natorp’s social pedagogy] *Ocherki po istorii pedagogicheskikh uchenij* [Essays in history of pedagogical studies], Moscow, p. 209–229.

12. Natorp, P., 2006, *Izbrannyye raboty* [Selected works], ed. by V. A. Kurennoj, Moscow.

13. Natorp, P., 1911, *Sozial'naya pedagogika. Teoriya vospitaniya voli na osnove obschnosti* [Social pedagogy. Theory of the upbringing of will on the basis of community]. Translated by A. A. Grombah after the 3rd added ed., St. Petersburg.

14. Schelsky, H., 2013, Uedinenie i svoboda. K social'noj idee nemeckogo universiteta [Solitude and Freedom. On to the social idea of German university] *Logos: Filosofsko-literaturnyj zhurnal* [Logos: Philosophical and Literary Journal], Moscow, no. 1, p. 65–86.

15. Faradzhev, K. V., 2010, Nesostoyavshayasya al'ternativa: neokantianskaya pedagogika v Rossii v nachale XX veka [Alternative cancelled: Neo-Kantian pedagogic in Russia at the dawn of 20th century], *Neokantianstvo nemeckoe i russkoe: mezhdru teoriej poznaniya i kritikoj kul'tury* [Russian and German Neo-Kantianism: between theory of knowledge and critic of culture], Moscow, p. 400–413.

16. Focht, B. A., 2003, *Izbrannoe (iz filosofskogo nasledija)* [Selected writings (from philosophical heritage)]. Publication, preface, commentaries by N. A. Dmitrieva, Moscow.

About the author

Maxim Vorobiev — PhD Student, Department of Philosophy, Moscow Pedagogical State University, Moscow, maxim22176@yandex.ru

УДК 1(091)

**АЛЬБЕРТ ШВЕЙЦЕР
И КАНТ
ПРЕДИСЛОВИЕ
К ПУБЛИКАЦИИ**

В. Х. Гильманов*

«Этика есть безграничная ответственность за все, что живет. По своей всеобщности определение этики как поведения человека в соответствии с идеей благоговения перед жизнью кажется несколько неполным. Но оно есть единственно совершенное» (Швейцер, 1993б, с. 473). В этих словах лауреата Нобелевской премии мира Альберта Швейцера отражена суть его парадоксальной и, по его собственному признанию, наивной попытки создать универсальную этику с тем, чтобы остановить «вырождение нашей культуры», ставшей подобной «кораблю, который, лишившись рулевого управления, теряет маневренность и неудержимо мчится навстречу катастрофе» (Швейцер, 1993б, с. 289). В потере «рулевого управления» Швейцер, будучи убежденным христианином, обвиняет всякое мышление, ориентированное на создание замкнутых логических систем, — в естествознании, в философских системах, в мировых религиях, включая христианство! В ужасе от Первой мировой войны и поведения европейцев в странах Востока и Африки, включая миссионеров, он пишет: «Все, что христианство сделало как религия любви, уничтожено... тем фактом, что оно не смогло воспитать христианские народы в духе миролюбия и что в последней войне оно так тесно связало себя с мирскими интересами и с людской ненавистью, от которых не освободилось и до сегодняшнего дня. Это было таким ужасным предательством по отношению к духу Иисуса!» (Швейцер, 1993а, с. 39). Причина предательства — сознательное или бессознательное следование тем или иным видам мирской логики, но, утверждает Швейцер, «всякая мыслящая вера должна вы-

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

Поступила в редакцию: 15.03.2016 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2016-2-7

© Гильманов В.Х., 2016

бирать одно из двух: либо быть этической религией, либо религией, которая объясняет мир» (Швейцер, 1993а, с. 33). При этом Швейцер, критикуя культуру романтизма, убежден в том, что именно последовательный рационализм представляет собой необходимое явление всякой нормальной духовной жизни.

Уже из этого видно, что ученик Адольфа Гарнака и других адептов либерального протестантизма, пытавшихся освободить христианство от «мистического балласта» прошлого, оказывается в своем программном недоверии к «логически завершенной, внутренне непротиворечивой» (Швейцер, 1993а, с. 33) дискурсивности разных философий и религий намного ближе к автору первохристианских парадоксов Тертуллиану с его *Credo quia absurdum*. Швейцер убежден, что «логическое мышление о природе вселенной не может прийти к этике» (Швейцер, 1993а, с. 33), а для него главное не в логически завершенном знании, а в этической необходимости добра. Это роднит его с Кантом, а именно — с несколько парадоксальной попыткой последнего «возвысить [устранить] *знание*, чтобы получить место для *веры*» (Кант, 1994, с. 31), для практического расширения чистого разума.

Кант для Швейцера является, вне всякого сомнения, основным инициатором его проекта универсальной этики, но отношение Швейцера к Канту тоже парадоксально и заслуживает, по мнению некоторых проницательных исследователей, экзистенциально оценочной характеристики «любовь-ненависть». В какой-то степени этот парадокс отражен в следующем суждении Швейцера в его основополагающей работе «Культура и этика»: «То, что Кант поставил во главу угла этики конфликт истины с самой собой, свидетельствует о глубине его этического чувства. Но то, что он в своих поисках существа нравственного не дошел до идеи благоговения перед жизнью, не дало ему возможности увидеть прямую связь между истинностью по отношению к самому себе и активной этикой» (Швейцер, 1993б, с. 481).

Из всех философов Кант — самый частый импакт-фактор в работах Швейцера, и этот роман «любви-ненависти» с Кантом начался у него на ранних этапах жизненного и творческого пути: диссертация Швейцера на степень доктора философии, защищенная в июле 1899 года в университете Страсбурга, называется «Философия религии Канта от "Критики чистого разума" до "Религии в пределах только разума"». Ее перевод предлагается вниманию читателя.

Альберт Швейцер родился в 1875 году в немецко-французском Эльзасе. В студенческие годы он учился в университетах Страсбурга, Берлина, Парижа, получив докторские степени по философии, теологии и медицине. С раннего детства Швейцер изучал теорию музыки и искусство игры на органе. В начале XX века он завоевал известность как концертирующий органист и проницательный музыковед, прежде всего в связи с работами о Бахе. В 1913 году Швейцер на собственные средства вместе со своей женой Элен Бреслау основал в местечке Ламбарене в Габоне на юге Африки больницу, которая стала для него главным делом его жизни и эпицентром его идейной операции по спасению жизни от культурной и цивилизационной катастрофы на основе универсальной космической этики. В 1952 году Швейцеру была присуждена Нобелевская премия мира, которую он использовал для построения в Африке лепрозория для больных проказой. Швейцер

умер в 1965 году, оставив после себя легенду о добром враче из Ламбарене и парадоксальную этическую систему, которая, взбудоражив мир, довольно скоро оказалась в забвении, будто подтверждая диагноз Швейцера о «духовном банкротстве цивилизации».

В списке работ Швейцера его диссертация о Канте, изданная вскоре после защиты отдельной книгой, стоит в самом начале. В своей автобиографии «Из моей жизни и мыслей» Швейцер подробно описывает, как рождался его труд о философии религии Канта. Он начал свою работу над ним осенью 1898 года в Париже, куда отправился после сдачи государственного экзамена по теологии в университете Страсбурга, получив престижную стипендию Голля для изучения философии в Сорбонне. Уже в марте 1899 года Швейцер вернулся в Страсбург и представил текст диссертации своему научному руководителю профессору Теобальду Циглеру, который назначил защиту на июль этого же года. В конце 1899 года диссертация Швейцера вышла в свет отдельной книгой.

Предлагаемый к публикации перевод осуществляется на основе следующего издания диссертации Швейцера: *Schweizer A. Die Religionsphilosophie Kants von der Kritik der reinen Vernunft bis zur Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. 2. Nachdr. der Ausg. Freiburg i. B., Leipzig und Tübingen, 1899. Hildesheim ; Zürich ; N. Y. : Georg Olms Verlag, 1990.*

В тексте диссертации Швейцер ссылается на тексты Канта, опубликованные издательством «Ph. Reclam», с указанием страниц из этого издания. В переводе тексты Канта даются по изданию: *Кант И. Собрание сочинений : в 8 т. Юбилейное издание 1794–1994 / под ред. А. В. Гульги. М. : Чоро, 1994 – с указанием номера тома и страницы.*

Список литературы

1. *Кант И. Критика чистого разума // Собр. соч. : в 8 т. М., 1994. Т. 3.*
2. *Швейцер А. Христианство и мировые религии // Швейцер А. Упадок и возрождение культуры. Избранное. М., 1993а.*
3. *Швейцер А. Культура и этика // Швейцер А. Упадок и возрождение культуры. Избранное. М., 1993б.*

**ФИЛОСОФИЯ
РЕЛИГИИ КАНТА
ОТ «КРИТИКИ ЧИСТОГО
РАЗУМА» ДО «РЕЛИГИИ
В ПРЕДЕЛАХ
ТОЛЬКО РАЗУМА»**

Альберт Швейцер*

Предисловие

Обширная и глубокомысленная литература о философии религии Канта вменяет каждому новому опусу, посвященному этой философской теме, в обязанность оправдать свое появление в мире. Может показаться, что, несмотря на большой интерес к Канту со стороны современных философских исследований, нет оснований надеяться на новые труды, которые обогатили бы понимание кантовской философии религии.

Предлагаемая работа основана на следующем аргументе в оправдание своего появления: она не хочет быть очередным опусом о философии религии Канта; она не ставит себе целью стать очередным опытом-суждением об этой философии, но стремится помимо текста сочинений Канта дать возможность вновь непосредственно услышать живой голос самого Канта в современной реальности. Вот почему эта работа предлагает прежде всего критический анализ тех мыслей Канта, каковые в той или иной степени связаны с религиозно-философскими проблемами нашего времени. Не следует считать попытку подобного анализа чем-то излишним, а вот судить о его научном значении я предоставляю другим.

Здесь же, с целью предотвратить возможные недоразумения, считаю необходимым предупредить о следующем: в предпринятом анализе религиозно-философских разделов в основных произведениях Канта несколько нарушена привычная картина его философии религии по причине рассмотрения ее развития на отдельных этапах. Благодаря этому достигается большее богатство мыслей Канта при анализе, однако за счет потери единства и законченности изложения. В работе в большей степени, чем обычно, выде-

* Поступила в редакцию: 15.03.2016 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2016-2-8

© Гильманов В.Х., пер., 2016

ляются различные периоды в развитии кантовской философии религии. Было бы неверным полагать, что предлагаемая в работе картина поэтапно-го развития по причине вполне допустимой большей исторической точности ставит целью вытеснить привычные подходы к Канту в рамках религиозно-философских изысканий. Тот основной костяк философии религии Канта, каковой определил развитие религиозно-философской мысли в XIX веке, не нуждается больше в изложении и анализе. Он блестяще представлен в трудах Куно Фишера. Суть этой философии ориентирована прежде всего на основные идеи «Критики практического разума». Те же аспекты кантовской философии религии, которые были выявлены в ходе проделанного в работе анализа, едва ли оказали какое-либо серьезное влияние на религиозно-философское развитие XIX века. В чем же тогда ценность предлагаемой работы?

На первый взгляд кажется, что раскрытие точного эволюционного гештальта, не различимого за исторически действенным костяком философии религии Канта, не представляет особого интереса. Однако совсем иначе обстоит дело, если принять к сведению следующие соображения. Кантовская философия религии проделала в своем развитии довольно большой путь, и он, по необходимости, представляется закономерным. Если удастся выявить закономерности этого пути, то нельзя исключить и возможность того, что они окажутся идентичными общим закономерностям всего религиозно-философского развития XIX века. Другими словами, допустима постановка вопроса: не является ли развитие философии религии Канта преобразованием всего развития религиозной философии в XIX веке?

Полагаю, что приведенные соображения достаточны для пробуждения интереса к предлагаемой работе.

Следование языковой манере Канта в работе обусловлено спецификой аналитического исследования. Если же порой в ходе изложения «кантовский стиль» будет казаться избыточнее, чем требует точное отражение его взглядов, то данное обстоятельство следует объяснить тем, что долгое занятие философией Канта неизбежно сказалось на авторской манере изложения.

Идейным вдохновителем предлагаемой работы явился многоуважаемый учитель автора проф., д-р Теобальд Циглер из Страсбурга. Многие позиции первого раздела исследования сформулированы благодаря дружеским советам и замечанием проф., д-ра Виндельбанда в Страсбурге. Им обоим автор выражает сердечную благодарность.

Страсбург, декабрь 1899 года
А. Швейцер

Введение

Кантовская философия религии — это попытка построения религиозной философии прежде всего с опорой на кантовское понимание нравственного закона, основанное на принципах критического идеализма в том его облике, каковой развит в «Критике чистого разума». Поскольку же все последующие сочинения Канта в большей или меньшей степени также затрагивают религиозно-философское значение критического идеализма, то при более систематизированном исследовании необходимо, соответствен-

но, и их ввести в круг рассматриваемых текстов. При этом возникает вопрос, следует ли отдельные смысловые построения различных сочинений включать в единый общий план кантовской философии религии без фиксации их различий, исходя из их связи в рамках этого плана с критическим идеализмом, по причине чего отдельные построения используются для создания единой картины; или же наоборот, рассмотренные в контексте отдельных сочинений, эти построения распознаются как несогласующиеся в рамках единой картины. Исследование последней из двух возможностей оправданно уже потому, что исключает исходную предпосылку первого пути, основанную на предубеждении, что кантовская философия религии представляет собой единый проект, в конструкцию которого вписывается каждая религиозно-философская мысль в работах после «Критики чистого разума». Независимо от этого чисто теоретического соображения имеются и другие доводы в пользу избрания второго пути, а именно целый ряд признаков того, что сужение плана и идей философии религии Канта лишь до его суждений в «Критике практического разума» может привести к серьезным осложнениям при формировании единого представления об истинной сути этой философии. Эти сложности возникают сразу при рассмотрении разных подходов к происхождению и значению понятия постулата, одного из основных в философии религии Канта, как это видно из работы П. Лоренца «О введении постулатов как философском методе у Канта», в которой он указывает на колебания Канта в отношении числа, порядка следования и толкования постулатов.

Для общего исследования кантовской философии религии эти размышления о понятии постулата получают еще большее значение, если поставить целью прояснить причину того, почему данное понятие, доминирующее в «Критике практического разума», еще не достигает своей методологической значимости в религиозно-философских разделах «Критики чистого разума», в то время как в этикотеологии «Критики способности суждения» и в «Религии только в пределах разума» оно полностью отступает на задний план. Другим внешним обстоятельством, связанным каким-то образом с движением мысли у Канта, является бросающееся в глаза отступление Канта от употребления выражения «интеллигибельный» в пользу «сверхчувственный» в работах после «Критики практического разума». При рассмотрении работ разных лет остается неясной также смысловая суть кантовского понимания выражений «высшее благо», «моральный законодатель», «мудрый правитель мира». В этом плане вызывает вопрос и кантовское понимание религии. Ее точная дефиниция в религиозно-философской части «Критики чистого разума» отсутствует, что порождает неясность о соотношении кантовского понимания религии и ее содержательной сути. С одной стороны, содержание религиозного мыслится как наличествующее в связности трех идей, или постулатов, — «бог, свобода и бессмертие»; с другой же — определение религии как «познания всех обязанностей как божественных заповедей» напрямую относится только к первому постулату. В то же время в «Критике способности суждения» это определение выводится не из первого постулата, а вырастает из взаимодействия телеологических и этикотеологических размышлений «о Боге, то есть творце мира, действующего по моральным законам». Из них видно, что даже чисто формально содержание религиозного в кантовском понимании, ориентированное на три постулата, богаче и обширнее, чем его дефиниция религии.

Итак, любое толкование философии религии Канта без учета ее смысловых построений в разных текстах вызывает законные вопросы и сомнения, что говорит в пользу правомерности особого исследования отдельных шагов религиозно-философских рассуждений Канта в его различных работах, прежде чем они могут быть объединены в единое целое. Этот подход труднее и требует большей тщательности и кропотливости, чем привычный взгляд на суть философии религии Канта лишь с позиции «Критики практического разума», основываясь на которой надеются пролить свет на любую отдельную религиозно-философскую мысль в других его сочинениях. Однако затрачиваемые усилия по преодолению отмеченной трудности представляются оправданными уже по той причине, что предлагаемое исследование непосредственно связано с попыткой ответа на вопрос, стоящий перед каждым исследователем философии религии Канта: удалось ли Канту провести обоснование философии религии на основе критического идеализма? Предпринятый в работе подход не ставит целью дать ответ на этот центральный вопрос, предварив последующие теоретические аргументы; предполагается, что ответ будет рожден в ходе последовательного развития исследования. Ответ должен проявиться сам по себе, поскольку применяемый подход призван прояснить, могут ли религиозно-философские размышления Канта в разных сочинениях быть сведены в единую, целостную картину, представляющую собой философию религии критического идеализма. Именно этим обосновывается план изложения в предлагаемом исследовании в надежде на то, что оно представляет интерес для всех, кого занимают проблемы кантовской философии религии.

Часть 1

«Религиозно-философский набросок» в «Критике чистого разума»

Название «религиозно-философский набросок», используемое мной для обозначения той части «Критики чистого разума», которая проникнута морально-религиозными размышлениями Канта, объясняется характером их изложения. Те страницы «Канона чистого разума», которые образуют «набросок», оставляют впечатление незаконченного эскиза, составленного из следующих друг за другом мыслей, не объединенных в единое целое, в контрасте к тексту «Критики практического разума». В «наброске» чувствуется смысловая незавершенность понятия постулата, отсутствует ясность в выражении кантовского понимания религии, не достигнуто всеобъемлющего обоснования автономии нравственного закона и связанной с ним необходимой глубины толкования вопроса о свободе. Весь данный раздел представляет собой только лишь завершение критического исследования границ человеческого познания: речь идет о практическом применении чистого разума в отличие от спекулятивного его использования. Однако именно тесная связь «наброска» с общим исследованием принципов критического идеализма делает его столь ценным для более глубокого постижения философии религии Канта, основанной на этих принципах.

Вот почему исходя из этой тесной связи «религиозно-философского наброска» с кантовской концепцией критического идеализма в «Критике чистого разума» вполне допустимо предположить, что этот раздел трактата, пусть даже только в общих чертах, представляет собой последователь-

ное изложение философии религии Канта, поскольку он включен в общую композицию работы. Но действительно ли смысловые построения «наброска» соответствуют общему плану философии религии критического идеализма, как это представляется на первый взгляд в контексте общей канвы «Критики чистого разума»? Согласуется ли план «религиозно-философского наброска» с религиозно-философским планом трансцендентальной диалектики, заявленной как фундамент «наброска»? Эти кажущиеся неожиданными вопросы объясняются уже хотя бы тем обстоятельством, что в большинстве работ о философии религии Канта «религиозно-философскому наброску» вообще не уделяется никакого внимания; и это вызывает недоумение, если исходить из того, что именно «набросок» представляет в общих чертах собственно сам план религиозной философии Канта, развиваемый им на основе критического идеализма. Для ответа на поставленные вопросы необходимо прежде всего представить в общих чертах смысловые построения, прокладывающие путь от трансцендентальной диалектики «Критики чистого разума» к «религиозно-философскому наброску».

Итак, развитие кантовской мысли в отделе трансцендентальной диалектики позволяет вскрыть диалектическую видимость трансцендентальных идей, посредством которых чистый разум стремится привести все свои знания в систему (3, с. 299). Это три класса идей: они касаются сущности «души», полноты познания мира и содержащей в себе высшее условие возможности всего — первосущности. В определенной связи и единстве они образуют определенный порядок следования от одного к другому. «Продвижение от знания о самом себе (о душе) к познанию мира и через него к познанию первосущности столь естественно, что кажется подобным логическому продвижению разума от посылок к заключению» (3, с. 299). В дальнейшем, однако, показано, что все теоретические утверждения разума, ссылающиеся на эти идеи, превосходят границы сущности и способа нашего познания, выдавая тем самым факт их взаимного саморазрушения. Это неизбежно ведет к скепсису по отношению ко всем синтетическим утверждениям, не касающимся предметов опыта. Роковой, однако, является невозможность скептического удовлетворения внутренне раздвоенного в самом себе чистого разума, как только скептицизму, который противопоставляет себя догматизму, открывается его собственная истинная сущность и он хочет избежать того, чтобы самому стать догматизмом. Вследствие этого кантовский ход мысли ведет к необходимости подготовить почву для намеченной постройки прочного здания совокупности всех знаний чистого разума. В качестве строительной площадки этого здания решено использовать поприще трансцендентальных гипотез. «Если способность воображения должна не *выдумывать*, а *творить* под строгим надзором разума, то до этого должно существовать нечто совершенно достоверное, а не вымышленное или лишь мнение, и это достоверное есть *возможность* самого предмета. Тогда относительно его действительности нам дозволено прибегать к мнению, которое, однако, чтобы не быть неосновательным, должно быть как с основанием для объяснения приведено в связь с тем, что действительно дано и, следовательно, достоверно; такое мнение называется гипотезой» (3, с. 564 — 565). Эти трансцендентальные гипотезы основаны на результатах критического идеализма. В отношении психологической идеи такая гипотеза получает примерно следующую формулировку: указывается на допу-

щение «нематериальной и не подверженной телесным изменениям природы души» (3, с. 570). В духе критического идеализма в пользу этого допущения приводится аргумент, что «наше тело есть не более как первичное явление, с которым как со своим условием связана в теперешнем состоянии (в жизни) вся способность чувственности и вместе с тем все мышление. Обособление от тела есть конец этого чувственного применения наших познавательных способностей и начало интеллектуального их применения» (3, с. 570). Значение этих размышлений Канта усиливается вопросом при «мысли о вечной продолжительности существа» несмотря на случайность начала и конца его телесной жизни. В отношении вопроса о вечности «все-го рода человеческого» эти размышления имеют «мало значения». Но в отношении отдельного индивидуума можно предложить трансцендентальную гипотезу, «а именно что вся жизнь, собственно, интеллигибельна; что она вовсе не подвержена изменениям во времени и не начинается рождением и не заканчивается смертью; что земная жизнь есть только явление, то есть чувственное представление о чисто духовной жизни, и что весь чувственно воспринимаемый мир есть лишь образ...» (3, с. 571). Этим завершается ряд примеров трансцендентальных гипотез: они затрагивают только психологическую идею без какого-либо обращения к космологической и теологической.

При этом, однако, эти гипотезы, даже если они и разворачиваются в русле критического идеализма, суть не что иное, как чистая игра с возможными суждениями, которые не могут быть ни опровергнуты, ни доказаны. В области чистого разума не могут содержаться никакие мнения¹: «...то, о чем чистый разум судит асерторически, или должно быть необходимым (как все, что познается разумом), или совсем не представляет собой ничего» (3, с. 572). Каждое утверждение в сфере чистого разума должно сопровождаться доводами, которые «обладают аподиктической достоверностью демонстрации» (3, с. 577). «В самом деле, желание сделать действительность таких идей только вероятной было бы бессмысленным, вроде того как если бы кто-нибудь задумал дать только вероятное доказательство положений геометрии» (3, с. 568).

Таким образом, трансцендентальные гипотезы значимы не сами по себе, но только на случай, если разум при учете этих трех идей сможет удостоверить их необходимость не спекулятивным образом, а на каком-то другом пути. Этот новый путь будет в дальнейшем показан: «Но впоследствии мы узнаем, что в отношении *практического применения* разум имеет право допускать нечто такое, над чем он не властен в сфере чистой спекуляции без достаточных оснований для доказательства» (3, с. 569). И вот мы стоим у начала этого единственного пути разума в его жажде «стать твердой ногой где-то за пределами опыта»: «Он предчувствует предметы, представляющие для него огромный интерес. Он вступает на путь чистой спекуляции, чтобы приблизиться к ним; однако они бегут от него. Надо предполагать, что на единственном пути, который еще остается для него, а именно на пути практического применения, он может надеяться на большее счастье» (3, с. 582). И поэтому все сводится к правильному применению чистого разума

¹ См.: «Если приведенные здесь в качестве примера утверждения разума (нетелесное единство души и существование высшей сущности) выдаются не за гипотезы, а за доказанные a priori догмы, то нам нечего говорить о них здесь» (3, с. 568).

с практической точки зрения, с тем чтобы по ходу развития идеи разума получили свою опытную реализацию. Именно так в практическом использовании проявляется значение трансцендентальных гипотез: здесь, в сфере практики разума, они должны защищать его позиции от вражеских атак до прибытия подкрепления. В союзе с ним они могут добиться превосходства над вражескими силами, что, однако, не приведет к полному изгнанию последних и снятию блокады. Кант выражает это так: «...в выгодном положении оказывается здесь тот, кто утверждает нечто как практически необходимое предположение (*melior est conditio possidentis*)» (3, с. 569).

Практическое применение разума ведет в сферу морали и религии. Материал для трансцендентальных гипотез, открывающих возможности идей разума, поставляет критический идеализм. Поэтому то, как трансцендентальные гипотезы соотносятся с возможным практическим применением разума, одновременно соответствует тому, как критический идеализм соотносится с основывающейся на нем философией религии. Идеи, реализуемые в практической сфере, подготовлены к этому средствами критического идеализма: они введены им в положение своеобразного равновесия, из которого разум затем в своем практическом применении перетягивает их в сферу своей способности. Это соотношение дает о себе знать и в кантовской терминологии в «Критике чистого разума», где Кант все время толкует о теоретическом (спекулятивном) и практическом применении чистого разума, но не так, как позже в «Критике практического разума», где он уже проводит различие между «теоретическим» и «практическим разумом». Данное терминологическое различие объясняется различным ходом мысли в двух «Критиках». Ясно в достаточной степени, что способ языкового выражения в «Критике чистого разума» свидетельствует о неприменном стремлении Канта сохранить в ней единство разума. Это обстоятельство является очень важным для плана философии религии в соответствии с этим единством: оно говорит о том, что если речь идет об идеях разума, то все они как в теоретическом, так и в практическом применении находятся в едином владении разума. Идеи, которые реализует практический разум, суть абсолютно те же самые, каковые до этого разум в своем теоретическом намерении безуспешно пытался защитить «от нападков противника». В этом заключена основная предпосылка для возведения здания религиозной философии на строительном участке, расчищенном для него критическим идеализмом. Об этом говорит и способ, каковым разум в практическом применении неспешно продвигается по выбранному пути. Его исходную точку образует невозможность пребывания разума в скептицизме по отношению к возможности догматического странствия к полноте нашего познания. Речь здесь идет о тех идеях разума, которые он создал, завершая познание на основе рассудка и пытаясь найти безусловное в сферах психологии, космологии и теологии для доступа к обусловленному. Эти удерживаемые в равновесии критическим идеализмом идеи должны из проблематичного состояния, в каковом они, согласно теоретическому применению разума, пребывают, через его практическое применение достичь состояния соответствующей объективной реальности. Так идентичность идей для практического и теоретического применения разума является предпосылкой для претворения в жизнь представленного здесь религиозно-философского плана.

В этой точке кантовского исследования ожидаешь того, что благодаря утверждению о возможности практического применения разума все три идеи теоретического разума одним махом в одно и то же время, каждая независимо от других, найдут свою практическую реализацию. В момент равновесия все они демонстрируют одну и ту же смысловую нагрузку. Они пребывают на одной и той же высоте, не будучи связаны друг с другом. И поэтому если какая-либо сила вызовет их движение вниз, то твердой поверхности земли они должны достигнуть одновременно. Однако это ожидание, вызванное сущностью изложенного выше плана, оказывается тщетным, что выясняется как из последующего изложения хода мыслей Канта в «религиозно-философском наброске» «Критики чистого разума», так и из всех других его текстов, развивающих философию религии. Впечатление от этого сравнимо с переживанием на ипподроме, когда видишь несущихся вровень друг с другом скаковых рысаков, а потом теряешь их из вида из-за изгиба бегового отрезка вплоть до мгновения пересечения финишной черты. И здесь замечаешь, вопреки ожиданию, что все они финишируют порозному, и не знаешь, что произошло вне твоей зоны видимости и что явилось причиной неравного движения скакунов, когда они пропали на некоторое время из поля зрения, — разница в мастерстве жокеев или в их собственном движении?

Сразу не объяснить. Так же обстоит дело с практической реализацией идей разума: пока они в поле нашего внутреннего зрения, они движутся вровень, но в момент практической реализации расходятся: сначала идет идея свободы, а затем вровень друг с другом две другие идеи. Причину этого расхождения можно искать только в пределах того мгновения, в которое происходит переключение теоретического применения разума в практическое. Этот поиск обязывает нас прояснить вопрос о числе и сущности идей разума как в теоретическом, так и в практическом его применении.

Точнее, вопрос звучит так: на каких принципах осуществляется выбор касающихся психологии, космологии и теологии идей, на основании каких при их практической реализации эти три идеи — Бог, свобода и бессмертие — группируются в последовательность «свобода, Бог, бессмертие (или будущая жизнь)»?

Кант не дает ответа. Но в деле поиска его весьма поучительным для нас является примечание, внесенное Кантом во второе издание «Критики чистого разума»: именно в нем Кант связывает психологические, космологические и теологические идеи, выделенные им до этого в системе трансцендентальных идей и подготовленные для дальнейшего диалектического рассмотрения, с идеями Бога, свободы и бессмертия: «Настоящая цель исследований метафизики — это только три идеи: *Бог, свобода и бессмертие*, причем второе понятие, связанное с первым, должно приводить к третьему понятию как к своему необходимому выводу. Все, чем эта наука занимается помимо этих вопросов, служит ей только средством для того, чтобы прийти к этим идеям и их реальности. Она нуждается в них не для целей естествознания, а для того, чтобы выйти за пределы природы. Проникновение в эти идеи сделало бы *теологию, мораль и*, путем их соединения, *религию* — стало быть, высшие цели нашего существования зависимыми исключительно от способности спекулятивного разума, и ни от чего больше. В систематическом изложении этих идей приведенный порядок их как *синте-*

тический был бы самым удобным; но в исследовании, которое необходимо должно предшествовать изложению, *аналитический* порядок, обратный предыдущему, более соответствует цели, так как в таком случае мы осуществляем свой великий план, переходя от того, что непосредственно дается нам в опыте, а именно от *психологии*, к *космологии* и от нее к *познанию Бога*» (3, с. 299). Это примечание Канта очень важно для занимающего нас вопроса. Здесь ясно видно, хотя в дальнейшем уже не так отчетливо, что в приведенном порядке идея свободы представляет класс космологических идей. Выбор идей — это дело метафизики, и она именно только в этих трех идеях видит основной продукт занятий психологическими, космологическими и теологическими вопросами: они суть некое подведение итогов диалектического исследования всех трех классов идей. Тот факт, что эти идеи в момент, когда они вступают в сферу морали или религии, не претерпевают формальных изменений (согласно общему плану «наброска»), показывает, что Кант делает ставку на гипотетический случай, в котором их практическая реализация связывается только со способностью спекулятивного разума. В том же примечании, однако, Кант отменяет самостоятельность и уверенность этих трех идей по отношению друг к другу, ставя их, путем соединения теологии и морали в религию, в систематическое отношение друг к другу, в котором «второе понятие, связанное с первым, должно приводить к третьему понятию как к своему необходимому выводу». Тем самым устраняется самостоятельность идеи бессмертия, поскольку в сфере религиозной философии понятийно она результируется только из идеи Бога и свободы. Этот подход показывает, что понятие религии у Канта складывается только на основе прибавления идеи бессмертия к теологии и морали. В дальнейшем, однако, как в «Критике чистого разума», так и в «Критике практического разума» реализация этих идей не осуществляется ни в намеченной в примечании синтетической связности, ни в выделенном там же порядке, что резко бросается в глаза внимательному читателю. Но при этом в ходе изложения философии религии в «наброске» в «Критике чистого разума» сохраняется порядок следования идей — свобода, Бог, бессмертие, а в «Критике практического разума» реализация идеи бессмертия осуществляется перед разработкой идеи Бога.

Со всей ясностью «только три идеи» появляются в «Каноне чистого разума», но не в синтетически обусловленном порядке следования, как раньше, а в новой последовательности: «свобода воли, бессмертие души и бытие Бога» (3, с. 583). С учетом того, что именно здесь Кант начинает развивать практические законы морали и их связь с «каким-нибудь Богом и невидимым нам теперь миром» (3, с. 593), то есть со сферой религиозного — «стало быть, с высшей целью нашего существования» (3, с. 299), — это изменение синтетического порядка «Бог, свобода, бессмертие» также довольно резко бросается в глаза. Контраст этой «высшей цели» с отсутствием практической пользы спекуляций разума в исследовании природы отражен в следующих соображениях Канта: «Конечная цель, на которую в последнем счете направлена спекуляция разума в трансцендентальном применении, касается трех предметов: свободы воли, бессмертия души и бытия Бога. В отношении этих трех предметов чисто спекулятивный интерес разума очень незначителен, и ради этого интереса вряд ли он взял бы на себя утомительный, непрестанно наталкивающийся на препятствия труд трансцендентального исследования, так как из всех открытий, которых удалось

бы достигнуть здесь, нельзя сделать никакого применения, которое доказало бы свою пользу *in concreto*, то есть в исследовании природы» (3, с. 583). Свобода воли имеет отношение только к интеллигибельной причине хотения, поскольку поступки, осуществляемые в пространстве и времени, подпадают под механизм природы. Духовная природа души (а вместе с тем и ее бессмертие) также не может содействовать в объяснении положения дел в мире явлений. Признание существования высшей интеллигенции способно в определенных границах предоставить телеологическое рассмотрение мироустройства и его порядка, однако объяснение происходящего в мире может основываться только на законах природной механики. «Поэтому, если эти три кардинальных положения вовсе не нужны для нашего знания, но тем не менее настойчиво рекомендуются нашим разумом, то их значение, собственно, должно касаться только практического» (3, с. 584). Вот так они, эти три идеи, переводятся в сферу практического применения разума.

Но тут возникает вопрос: что следует понимать под разумом в практическом применении, раз уж он обуславливает интерес к реализации этих идей?

Перевод с нем. В. Х. Гильманова

(Продолжение следует)

О переводчике

Владимир Хамитович Гильманов – доктор филологических наук, профессор кафедры исторического языкознания, зарубежной филологии и документоведения, Институт гуманитарных наук, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград, gilmanov.wladimir@rambler.ru

About the translator

Prof Vladimir Gilmanov, Department of Historical Linguistics, International Philology, and Records Management, Institute for the Humanities, Immanuel Kant Baltic Federal University, gilmanov.wladimir@rambler.ru

Философия Канта и основания практической философии : монография / под общей редакцией В.Н. Белова и Л.И. Тетюева. – Саратов : Новый проект, 2013. – 204 с.*

Философия И. Канта сформировала качественно новое представление о способах и границах постижения бытия, что нашло свое выражение в становлении традиции современных социогуманитарных наук, оказав особое влияние на гносеологию. Развитие принципов трансцендентальной философии обусловлено вниманием не только к вопросам теории познания, но и к взаимосвязи сфер теоретического и практического, которая является лейтмотивом рецензируемой монографии. В ней представлены результаты исследований философов, занимающихся вопросами продуктивности и актуальности творчества и наследия И. Канта и критической философии в целом. Основное внимание уделяется практической философии и ее компонентам, которыми выступают предметное поле этики, вопросы морали, права и политики, а также философские основания педагогики.

Монография структурно разделена на четыре главы, системно представленные по приоритетам исследования, но имеющие общую интенциональную направленность: развитие практической философии от ее методологических оснований до возможных практических применений. В первой главе (авторы К.С. Щедрин, А.В. Залевский, С.В. Димитрова, С.В. Никитин, А.С. Кузнецов) исследуются вопросы теоретических оснований критической философии, осуществляется анализ основополагающих идей и понятий, осмысливается историческое развитие творчества И. Канта. Вторая глава посвящена непосредственно практической философии, проблемам морали, этики, права и политики; в ней представлены исследования С.А. Нижникова, Е.В. Ислетевой, А.Г. Мясникова, Л.Ю. Пионткевич. Третья глава (Д.А. Попова, О.В. Костина, К.Ю. Миронова) рассматривает значение эстетики в критической философии и последующей рефлексии в творчестве неокантианцев, выступая логическим продолжением предыдущей главы, что способствует удобству анализа и понимания сущности практической философии. В заключительную, четвертую главу (В.А. Дудышкин, З.И. Ефремова, Н.Н. Елифанова) вошли исследования, относящиеся непосредственно к философии неокантианства, однако не оставившие без внимания творчество отечественных мыслителей, развивавших идеи И. Канта.

Знакомство с монографией начинается со вступительной статьи В.Н. Белова «Философия свободы? Размышления по поводу этики И. Канта», где излагаются основоположения методологии практической философии и ее последующая рефлексия представителем одной из ведущих школ неокантианства – Г. Когеном. Акцентирование внимания на связи практического и теоретического разума осуществляется, по Когену, посредством демаркации предметной области этики и логики. Логические принципы предше-

* Поступила в редакцию: 15.12.2015 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2016-2-8

© Владимир П. А., 2016

ствуют «идеям этическим», при этом высказывается положение о том, что примат практического разума не сводится к теоретическим принципам. Сравнимая последовательность развития постулатов теоретического и практического разума, В.Н. Белов отмечает важную особенность — «зеркальность» их схем построения: деление на трансцендентальную эстетику и трансцендентальную логику и, соответственно, разделение логики на аналитику понятий и аналитику основоположений в трансцендентальном учении о началах и обратная взаимообусловленность для практического разума. Интерес также представляет взаимосвязь религии и практической философии, являющаяся важной составляющей творчества И. Канта и разрабатываемая его последователями. Антиномии разума, оформившиеся в «Критике чистого разума», наполняются новым содержанием в «Критике практического разума» и необходимы для расширения познания в практическом отношении посредством устранения антропоморфизма и элиминации познания с помощью сверхчувственного созерцания. Таким образом, соотношение теоретического и практического в творчестве И. Канта актуализируется в новом содержании и приобретает статус методологической проблемы, требующей рефлексии для объективного понимания практической философии.

В.Н. Белов указывает на актуальность исследований трудов В.Э. Сеземана и трудности, возникающие в рамках историко-философского анализа становления отечественной неокантианской мысли, связанные с рядом причин. Основные из них — это отсутствие единой систематизации, фрагментарность статей и использование трех языков (русский, немецкий и литовский), что не позволяет охватить все творческое наследие философа как целостное. В.Н. Белову в результате архивной работы в Вильнюсском университете удалось представить читателям для ознакомления работу В.Э. Сеземана «Эстетика И. Канта. Рукопись 1950—1955 годов», в которой сохранены пунктуация и стиль автора. Публикации материалов, ранее недоступных для обозрения, и кропотливый архивный труд необходимы для развития истории философии как дисциплины, действительно способствующей пониманию и продуцированию объективного знания в философии, что, конечно же, имеет огромное значение для анализа характера неокантианской мысли.

Определяя во введении к монографии место и роль практической философии, Л.И. Тетюев указывает на ряд особенностей, продуцируемых с историко-философской, а также с методологической точек зрения. История становления практической философии начинается до Канта, но находит свое акме именно в критической философии, которая становится ее фундаментальным основанием в последующем периоде развития. В этом контексте проводится линия демаркации между практической и социальной философии. Последняя мыслится в рамках динамики социальных процессов на различных уровнях общества. При этом выделяются два критерия: проективность и нормативность. Проективность связана с конструированием теоретического базиса социального и общественного развития, то есть имеет непосредственное отношение к действительности социальной реальности. Нормативность же предполагает направленность на деятельность с позиции должного и потенциально необходимого культивирования норм и ценностей, что становится отличительной чертой именно философского аспекта социологии. Сфера деятельности практической

философии не связана с разграничением областей действительного и измышляемого; действительное выражается в социальных концепциях, имеющих свой объект исследования в социальной реальности, измышляемое же представляется теорией, направленной на достижение потенциально возможного, но не имеющего своего наличного бытия.

Выявление сущности практической философии, как отмечает Л. И. Тетюев, связано с определением исходной сферы компетенции и отказом от тенденций сциентизации, то есть непринятием традиций первого позитивизма и ориентированности на «фундаментальную практику». В результате анализа исходных предпосылок практической философии и историко-философских оснований ее становления возникает акцент на проблеме взаимосвязи теоретической и практической философии, которая имеет непосредственное отношение к их методологии. Таким образом, дефиниция практической философии может быть дана в рамках историко-философского исследования, включающего прояснение фундаментальных понятий и их структурной организации.

Исследование практической философии, ее основоположений, структуры, исторического процесса становления — актуальное и необходимое условие развития философии как знания, претендующего на всеохватность человеческого бытия начиная с фундаментальных оснований возможности познания и границах познаваемого и заканчивая неотъемлемыми практическими следствиями, нашедшими свое выражение в области этики, морали, права и политики. Монография «Философия Канта и основания практической философии» под общей редакцией В. Н. Белова и Л. И. Тетюева помогает не только сформировать последовательное и системное знание об этапах развития, функции и значении практической философии, но и ознакомить с современными отечественными исследованиями, которые позволяют найти ответы для решения фундаментальных задач, стоящих как перед философией, так и перед культурой в целом.

*П. А. Владимиров,
аспирант, философский факультет,
Саратовский государственный университет*

ТРЕБОВАНИЯ И УСЛОВИЯ ПУБЛИКАЦИИ СТАТЕЙ В КАНТОВСКОМ СБОРНИКЕ

Правила публикации статей в журнале

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

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

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

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

5. Плата за публикацию рукописей не взимается.

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

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

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

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

Комплектность и форма представления авторских материалов

1. Статья должна содержать следующие элементы:

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

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

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

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

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

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

2. Оформление списка литературы.

• Список литературы, оформленный в соответствии с ГОСТ Р 7.0.5. — 2008, приводится в конце статьи в алфавитном порядке без нумерации. Сначала перечисляются источники на русском языке, затем — на иностранных языках. Если в списке литературы есть несколько публикаций одного автора одного года издания, то рядом с годом издания каждого источника ставятся буквы а, б и другие. Например:

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

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

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

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

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

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

3. Оформление *references*.

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

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

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

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

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

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

4. Оформление ссылок на литературе в тексте.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Общие правила оформления текста

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

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

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

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

Порядок рецензирования рукописей статей

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

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

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

4. В рецензии освещаются следующие вопросы:

- а) соответствует ли содержание статьи заявленной в названии теме;
- б) насколько статья соответствует современным достижениям научно-теоретической мысли;
- в) доступна ли статья читателям, на которых она рассчитана, с точки зрения языка, стиля, расположения материала, наглядности таблиц, диаграмм, рисунков и формул;
- г) целесообразна ли публикация статьи с учетом ранее выпущенной по данному вопросу литературы;
- д) в чем конкретно заключаются положительные стороны, а также недостатки статьи, какие исправления и дополнения должны быть внесены автором;

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

5. Рецензирование проводится конфиденциально. Автор рецензируемой статьи может ознакомиться с текстом рецензии. Нарушение конфиденциальности допускается только в случае заявления рецензента о недостоверности или фальсификации материалов, изложенных в статье.

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

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

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

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

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

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

ПОДПИСКА

На всероссийский научный журнал «Кантовский сборник» можно подписаться в любом отделении агентства «Роспечать». Индекс издания в каталоге — 80623, каталожная цена 82 руб., периодичность — 4 номера в год.

КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

Научный журнал

2016
Том 35
№2

Редакторы *Л. Г. Ванцева, Д. Малеваная-Митарджян*
Корректор *Л. Г. Владимирова*
Компьютерная верстка *Г. И. Винокуровой*

Подписано в печать 28.06.2016 г.
Формат 70×108 ¹/₁₆. Усл. печ. л. 11,0
Тираж 500 экз. (1-й завод — 67 экз.). Заказ 149

Издательство Балтийского федерального университета им. И. Канта
236022, г. Калининград, ул. Гайдара, 6

