

ISSN 0207-6918



# КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

Научный журнал

2011  
4 (38)

Калининград  
Издательство  
Балтийского федерального университета им. Иммануила Канта  
2011

**Кантовский сборник:** научный журнал. — 2011. — 4 (38). — 119 с.

*Рецензенты*

*Г. В. Сорина*, доктор философских наук, профессор  
философского факультета Московского государственного университета  
им. М. В. Ломоносова, [gsorina@mail.ru](mailto:gsorina@mail.ru)

*Н. А. Дмитриева*, доктор философских наук, профессор кафедры философии  
Московского педагогического государственного университета,  
[ninadmitrieva@yandex.ru](mailto:ninadmitrieva@yandex.ru)

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

Издается с 1975 г.

Выходит 4 раза в год

Зарегистрирован в Федеральной службе  
по надзору за соблюдением законодательства  
в сфере массовых коммуникаций и охране культурного наследия.  
Свидетельство о регистрации средства массовой информации  
ПИ №ФС77-26960 от 18 января 2007 г.

*Учредитель*

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

Адрес редколлегии:

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

### *Международный редакционный совет*

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

### *Редакционная коллегия*

- В. Н. Брюшинкин*, 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. (Саратовский государственный университет); *В. В. Васильев*, д-р филос. наук, проф. (Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова); *В. А. Жучков*, д-р филос. наук, проф. (Институт философии РАН); *В. А. Конев*, д-р филос. наук, проф. (Самарский государственный университет); *И. Д. Копцев*, д-р 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. Пушкарский* (Балтийский федеральный университет им. И. Канта) — ответственный секретарь; *Д. Н. Разеев*, д-р филос. наук, доц. (Санкт-Петербургский государственный университет); *Т. Г. Румянцева*, д-р филос. наук, проф. (Белорусский государственный университет); *А. Н. Саликов* (Балтийский федеральный университет им. И. Канта) — координатор по международным контактам; *К. Ф. Самохвалов*, д-р филос. наук, проф. (Институт математики им. С. Л. Соболева Сибирского отделения РАН); *С. А. Чернов*, д-р филос. наук, проф. (Санкт-Петербургский государственный университет телекоммуникаций им. М. А. Бонч-Бруевича)

### *International editorial council*

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

### *Editorial board*

- Prof. *V. N. Bryushinkin* (I. Kant Baltic Federal University) — editor-in-chief;  
Prof. *V. A. Bazhanov* (Ulyanovsk State University); Prof. *V. N. Belov* (Saratov State University);  
Prof. *V. V. Vasilyev* (Lomonosov Moscow State University); Prof. *V. A. Zhuchkov* (Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences); Prof. *V. A. Konev* (Samara State University);  
Prof. *I. D. Koptsev* (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; Dr *D. N. Razyeyev*, Associate Professor (Saint Petersburg State University); Prof. *T. G. Rumyantseva* (Belarusian State University); Dr *A. N. Salikov* (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-Bruевич 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

### *Теоретическая философия Канта*

- Румянцева Т. Г. И. Кант, Э. Сведенборг и метафизика сверхчувственного 7  
Артёмов Н. А. "Я есть" и "Нечто есть", или Онтология наличного..... 17

### *Практическая философия Канта*

- Чалый А. В. Рациональность в либеральных философских теориях..... 29

### *Рецензии философии Канта*

- Калинников Л. А. Моральная политика против политического морализма — политическая сатира в рождественской сказке Э. Т. А. Гофмана «Мастер Блоха». Статья 2 ..... 37  
Столович Л. Н. Страница из поэтической кантианы ..... 52

### *Логика и аргументорика*

- Сироткина Л. С. Операции с понятиями: системные характеристики и источники логических ошибок ..... 66

### *Проблемы социальной философии и философии культуры*

- Попова В. С. Культурные основания стиля философствования (на материале творчества Н. О. Лосского в сравнении с антропологией И. Канта) .... 75

### *Публикации*

- Кант И. О моральных свойствах Бога (из «Лекций о философском учении о религии», раздел «Моральная теология») (перевод с немецкого и послесловие Л. Э. Крыштоп, под редакцией А. Н. Круглова) ..... 86  
Гессен С. И. Современная демократия (продолжение, перевод с польского Н. В. Данилкиной) ..... 99  
Арендт Х. О политической философии Канта: курс лекций. Лекция десятая (перевод с английского А. Н. Саликова) ..... 106

### *Обзоры и рецензии*

- Кронер Р., Бубнов Н., Мелис Г., Гессен С., Степун Ф. О мессии. Эссе по философии культуры (В. Н. Белов, Т. Ю. Панкова) ..... 113

### *Научная жизнь*

- Кантоведческие семинары философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета (Н. А. Артёмов, С. Б. Николаева) ..... 116  
Объявления ..... 119

## CONTENTS

### *Kant's theoretical philosophy*

- Rumyantseva T.G.* Immanuel Kant, Emanuel Swedenborg and the metaphysics of the supersensible..... 7  
*Artemenko N.A.* "I am" and "Something is", or The ontology of Dasein..... 17

### *Kant's practical philosophy*

- Chaly A. V.* Rationality in liberal philosophical theories ..... 29

### *The receptions of Kant's philosophy*

- Kalinnikov L.A.* Moral politics against political moralism – political satire in E. T. A. Hoffmann's Christmas tale *Meister Floh*. Article 2..... 37  
*Stolovich L.N.* A page of poetical Kant heritage ..... 52

### *Logic and argumentorics*

- Sirotkina L.S.* Operations with concepts: system characteristics and the sources of logical errors..... 66

### *Problems of social philosophy and philosophy of culture*

- Popova V.S.* Cultural foundations of the style of philosophising (a comparison of N.O. Lossky's oeuvre with I. Kant's anthropology)..... 75

### *Publications*

- Kant I.* On the moral properties of God (translated and afterword by *L.E. Krysh-top*, edited by *A.N. Kruglov*) ..... 86  
*Hessen S.* Modern democracy (translated from Polish by *N. V. Danilkina*) ..... 99  
*Arendt H.* Lectures on Kant's political philosophy: Lecture 10 (translated from English by *A.N. Salikov*) ..... 106

### *Reviews*

- Kroner R., Bubnov N., Mehliis G., Hessen S., Stepun F.* On Messiah. Essays on philosophy of culture (*V.N. Belov, T. Yu. Pankova*) ..... 113

### *Conferences*

- Kant studies workshops at the Faculty of Philosophy of Saint Petersburg State University (*N.A. Artemenko, S.B. Nikonova*) ..... 116

- Announcements*..... 119

Т. Г. Румянцева

И. КАНТ, Э. СВЕДЕНБОРТ  
И МЕТАФИЗИКА  
СВЕРХЧУВСТВЕННОГО

Представлена полемика между двумя выдающимися людьми своего времени – И. Кантом и Э. Сведенборгом, шведским мыслителем, ученым, инженером и поэтом, который, однако, остался в памяти человечества главным образом как последний христианский мистик и «король духовидцев». Показано, что творчество Э. Сведенборга стало для И. Канта хотя и важным, но все же только поводом для осмысления серьезных философских вопросов, касающихся природы и границ человеческого познания – главной проблемной области метафизики.

The article is devoted to the dispute between two eminent people of the time – I. Kant and E. Swedenborg, a Swedish philosopher, scientist, engineer and poet, who, however, remained in the memory of humanity, mainly as the last Christian mystic, and the "King of visionaries." It is shown that, although E. Swedenborg's oeuvre was important for I. Kant, it was only a trigger for scrutinising serious philosophical questions pertaining to the nature and limits of human knowledge – the main area of concern of metaphysics.

**Ключевые слова:** И. Кант, Э. Сведенборг, «Грезы духовидца, поясненные грезами метафизики», духовные сущности, метафизика сверхчувственного, наука о границах человеческого разума.

**Key words:** I. Kant, E. Swedenborg, "Dreams of Visionary, Explained by the Dreams of Metaphysics", spiritual beings, metaphysics of supersensible, the science of the limits of human reason.

В 1766 г. Кант анонимно опубликовал работу под названием «Грезы духовидца, поясненные грезами метафизики». Направленная против шведского мистика Сведенборга (1688–1772), она представляла собой не просто радикальную критику, а, скорее, язвительный разбор как его теоретических взглядов, так и его мистической практики. С этой работой тесно связан еще один, совсем небольшой текст – письмо Канта к фрейлейн Шарлотте Амалии фон Кноблох, также целиком посвященное Сведенборгу и некоторым подробностям, касающимся непосредственно его «общения» с духами. Обычно его датируют более ранней, чем «Грезы духовидца», датой – 10 авгу-

ста 1763 г. Хотя на этот счет биографы Канта высказывали и продолжают высказывать различные точки зрения, что обусловлено главным образом неразборчивостью числа и года его написания самим Кантом. Многие ссылаются здесь на К. Фишера, который настаивал, что письмо датировано именно 1763 г. Хотя советский исследователь А. Гулыга полагал, что письмо к фрейлейн Кноблех нельзя относить к 1763 г., даже несмотря на то, что именно эта дата фигурирует в Полном собрании сочинений Канта [1, с. 77]. И это не праздный вопрос: ведь именно обращение госпожи Кноблех с просьбой, чтобы Кант дал оценку деятельности Сведенборга и разъяснил, насколько правдоподобны ходившие в обществе рассказы о его общении с душами умерших, стало своего рода поводом для обращения философа к подробному изучению трудов шведского мистика. В данной статье мы попытались, однако, выявить более глубокие истоки кантовского интереса к творчеству Сведенборга и показать, что оно оказалось тесно связано с теми философскими поисками, к которым Канта привело его собственное внутреннее развитие.

В указанном письме философ еще не высказывал резких суждений по поводу «теории и практики» Сведенборга, и можно утверждать, что он вряд ли сомневался тогда в достоверности как его способностей, так и многочисленных историй о них. В том, что Кант поначалу поверил в правдивость рассказов о Сведенборге, нет ничего удивительного. Даже во времена Шпенглера, а это будет почти через полтора века после описываемых нами событий, в Германии были широко распространены все разновидности мистики и ясновидения. Однако, как утверждает Гулыга, уже в 1762 г., т.е. за год до официально приписываемой письму к фрейлейн Кноблех дате, философ «решительно усомнился в существовании духов» [1, с. 77] и резко поменял тон своих высказываний как о Сведенборге, так и о мистике вообще. Поэтому, на его взгляд, текст письма должен отражать воззрения Канта куда более раннего времени (не 1763 г.!) и что прав здесь не Фишер, а первоиздатель письма Боровский, который считал, что оно написано, скорее всего, в 1758 г. И это, на наш взгляд, более правдоподобно, учитывая логику последующих рассуждений немецкого философа.

Обратимся к истории создания «Грез духовидца». Как уже указывалось, философ издал ее анонимно. Сегодня трудно доподлинно ответить на вопрос о том, почему он сразу не признался в своем авторстве. По этому поводу можно строить лишь различные догадки и предположения. Во-первых, во времена Канта это было достаточно распространенной практикой. К примеру, именно так, анонимно, вышла в свет в 1792 г. первая печатная работа И.Г. Фихте — «Опыт критики всяческого откровения», которая во многом благодаря этой анонимности и стала философским бестселлером. Случай с Фихте при этом вовсе не единственный в немецкой философии и литературе. Во-вторых, к 1763 г. Кант стал уже достаточно известным автором, причем, не только в научных кругах Германии, где его воспринимали, и, надо заметить, вполне оправданно, как чрезвычайно серьезного, основательного и самостоятельного мыслителя. Так, о нем, в частности, отзывался в своей рецензии на его книгу «О единственно возможном основании доказательства бытия Бога» (1763) М. Мендельсон. По мнению Э. Кассирера, именно в это время Канта начинают относить к ведущим умам Германии, более того, в нем видят теперь будущего творца новой метафизической

системы, к разработке которой его и призывал в уже упомянутой рецензии тот же Мендельсон [4, с. 70–71]. К этому времени из-под пера Канта кроме вышеуказанной работы вышли: «Новое освещение первых принципов метафизического познания» (1755), «Применение связанной с геометрией метафизики в философии природы» (1756), «Новая теория движения и покоя» (1758), «Ложное мудрствование в четырех фигурах силлогизма» (1762), «Опыт введения в философию понятия отрицательных величин» (1763) и др. По всем признакам современники ожидали от него уже тогда, а не через долгие полтора десятка лет, фундаментальный труд, в котором бы он всерьез взялся за метафизику и разработал ее новую теорию. Кант же издал книгу, которая, по мнению многих авторов, и по своей литературной форме, и по своему стилю нарушала все традиции тогдашней научно-философской литературы. Его «Грезы духовидца» представляли собой скорее аналог «полезной беседы», чем результат тяжелого умственного труда, доступную здравому человеческому смыслу и раскрепощенную «игру мысли», нежели глубокое научное изыскание. Стиль здесь и в самом деле ажурный в исполнении и легкий в восприятии. Даже название работы заставляло усомниться в том, что она действительно написана серьезным ученым. Кажется, что, вместо того чтобы поставить под сомнение многие теоретические положения старой метафизики, автор книги «с юмористическим превосходством обыгрывает все ее понятия и делания, дефиниции и различия, категории и цепи логических умозаключений» [4, с. 71]. Работа полна сатирической необузданности, насмешек, иронии и шуток. Как знать, может именно из-за этого Кант и не поставил своего имени на ее заглавной странице, прекрасно сознавая, с каким непониманием и даже недоумением будет воспринято это эссе даже самыми благорасположенными его критиками. Хотя, как часто указывается в примечаниях к данной работе, размещенных и в русскоязычных, и зарубежных изданиях его сочинений, само авторство немецкого философа было достаточно скоро раскрыто.

Что касается так называемой «внешней истории работы», то она тоже достаточно интересна. Чтобы ее осветить, следует проанализировать письмо философа к уже ранее упомянутой фрейлейн Кноблех, в котором Кант и описал подробно то, как, когда и почему он впервые обратил внимание на чудеса, совершаемые «духовидцем» Сведенборгом. Более того, здесь же он написал и о том, что, собственно говоря, буквально вынудило его глубоко вчитаться в главный труд шведского мистика под названием «О небесах, о мире духов и об аде». Кант объясняет здесь свой интерес к Сведенборгу тем, что не мог не «исполнить повеление дамы», что он собирал подробные сведения по данному вопросу и после всего этого приступает к своему рассказу, которому, однако, предшествовала «тщательная проверка». В самом начале письма философ сообщает «просвещенной женщине», что вряд ли кто-нибудь замечал в его характере склонность к вере в чудеса или легкое верие, что вопреки всем рассказам о видениях и о действиях мира духов, он всегда старался следовать здравому смыслу, склоняясь в сторону отрицания такого рода вещей. При этом он прекрасно осознавал тот факт, что наука очень мало знала в те времена о природе духа, да и сам он не мог с очевидностью утверждать, что ему лично ясна и понятна возможность или невозможность такого рода явлений. Все эти рассказы показались ему недостаточно доказанными, более того, непостижимыми и бесполезными; в них

легко обнаружить обман, и потому Кант посчитал «излишним для себя проводить тоскливые часы на кладбище или во мраке». Именно в таком душевном состоянии он и находился, пока не познакомился с историей господина Сведенборга. Кант сообщает далее в письме, что датский офицер, который рассказал ему эту историю, сам узнал о ней в Копенгагене из письма барона Лютцова. Тот же, в свою очередь, услышал ее во дворе шведской королевы, и потому ему было чрезвычайно трудно допустить обман в присутствии столь избранного общества. Философ решил ближе познакомиться с этой историей и написал упомянутому офицеру в Копенгаген, поручив тому собрать все возможные подробности. После этого было отправлено еще одно письмо — уже самому г-ну Сведенборгу, который, как передали Канту, принял его благосклонно и обещал ответить, хотя ответа так и не последовало. Лишь позднее Сведенборг сообщит, что даст подробный ответ в своей книге, которая в самое ближайшее время будет издана в Лондоне. Однако Кант и на этом не успокоился и попросил одного «очень приличного» англичанина во время его поездки в Стокгольм собрать еще более точные сведения относительно дара господина Сведенборга творить чудеса и общаться с невидимым миром духов. Тот и передал ему историю по крайней мере о двух таких происшествиях, так как он имел возможность проверить их на месте, апеллируя к свидетельствам многочисленных и все еще здравствующих очевидцев. Здесь имеется в виду известный случай со вдовой ювелира, которой Сведенборг помог отыскать нужную квитанцию, побеседовав якобы с духом ее покойного мужа, и предсказанный им стокгольмский пожар, сведения о нем полностью подтвердились буквально через несколько дней.

Размышляя о достоверности этого последнего происшествия, Кант пишет, что приятель рассказал ему «о способе, каким господин Сведенборг общается с духами и изложил его идеи о состоянии душ умерших» [2, с. 360]. При этом он сожалеет, что сам не может встретиться с этим удивительным Сведенборгом, и потому ему остается лишь с нетерпением ждать выхода его книги. В завершающей части письма Кант весьма скромно и с обилием церемоний в духе эпохи интересуется у фрейлейн Кноблох о том, хочет ли та знать его мнение об этом шекотливом деле. Но он так его и не высказывает, ограничиваясь ссылкой на то, что и таланты гораздо более крупные, чем он, могут тут «установить мало достоверного». На этом история на тему «Кант и Сведенборг» явно не заканчивается. Ясно, что просьба фрейлейн Кноблох, как бы галантно Кант ее не обыграл, не может быть воспринята нами всерьез, когда речь заходит о причинах его интереса к шведскому мистику. Обратимся за ответом к тексту введения к «Грезам духовидца», в котором Кант, как кажется, и дает нам этот ответ, когда пишет: «С некоторым смирением он признает, что таким образом он искренне хотел доискиваться правды в некоторых рассказах упомянутого рода. Он нашел, как это всегда бывает, когда искать нечего... он не нашел ровно ничего. Такой результат уже сам по себе служит достаточным основанием для того, чтобы написать книгу. Сюда прибавилось еще одно обстоятельство, не раз вынуждавшее скромных авторов сочинять книги, а именно неотступные просьбы знакомых и незнакомых друзей. Кроме того, была куплена толстая книга и — что еще хуже — книга была прочитана: труд этот не должен был пропасть даром. Таково происхождение настоящего сочинения» [3, с. 294].

Однако истоки кантовского интереса лежали гораздо глубже. Вряд ли бы он столь подробно занялся Сведенборгом, если бы то, что он в нем нашел, не оказалось в удивительной для него самой связи с основным философским вопросом, к которому его привело собственное внутреннее развитие. Сведенборг стал для Канта своего рода «карикатурой любой метафизики сверхчувственного». Фантастические видения шведского мистика он, по сути, приравнял к «воздушным замкам в мире идей», т. е. теоретическим системам, воздвигаемым современными ему метафизиками. Об этом свидетельствует и сам текст первой, так называемой «догматической» части работы, в которой философ ни разу даже не упоминает имени Сведенборга, целиком посвящая ее критике тогдашней метафизики. Для Канта фактически нет существенной разницы между воображением духовидцев-визионеров и системами философии наиболее популярных тогда метафизиков в лице Вольфа и Крузия, которые, как пишет он, построили свои учения «не столько из эмпирического материала, сколько хитростью приобретенных понятий» [3, с. 320–321]. Вместо того чтобы апеллировать к данным опыта и познавать «*здесьшний мир*», они «прилежно и сосредоточенно направляют свои метафизические стекла на те отдаленные миры и умеют рассказывать нам о них разные чудеса», ссылаясь исключительно на сверхчувственные данные и факты [3, с. 320]. Вся разница между теми и другими состоит для Канта лишь в том, что метафизики — это «сновидцы ума», или «грезящие в области разума», а духовидцы — «сновидцы чувств», или «грезящие в области ощущений», вступающие в сношения с духами, и притом на тех же основаниях, что и первые. При этом никакая, даже самая искусная архитектоника построения не может, по Канту, возместить недостаток «строительного материала». Он полагает, что и те и другие видят то, что не видит ни один другой здоровый человек, и имеют общение с существами, которые никому другому себя не открывают, какими бы острыми чувствами он не обладал. Такого рода явления он сводит к чистой игре воображения и называет *грезами* — откуда и название работы. Грезы же, по Канту, — это субъективно измышленные образы, которые обманывают чувства, представляясь как бы действительными предметами. Конкретизируя дальше различия между метафизиками и духовидцами, философ называет первых «бодрствующими сновидцами», которые настолько углубляются в вымыслы и химеры своего богатого воображения, что мало вообще обращают внимания на свои чувственные восприятия и вовсе не занимаются точнейшей и терпеливейшей проверкой этих своих «данных» в опыте. Духовидцы же наяву и часто при исключительной яркости других ощущений относят те или иные предметы в места, занимаемые другими внешними вещами, которые они действительно воспринимают, а затем перемещают этот свой обман воображения вовне себя. Канту непонятно, каким путем душа ставит эти свои внутренние образы в совершенно другое отношение, перемещает их куда-то *вне* человека и превращает в предметы, возбуждающие в ней действительные ощущения. Во всем этом ему видится не более чем обман. Поэтому он и призывает своего читателя не считать этих духовидцев «наполовину принадлежащими какому-либо иному миру, а записать их в кандидаты на лечение в больнице» и избавить себя от всякого дальнейшего исследования всех этих связанных с миром духов проблем. И если прежде такого рода адептов мира духов считали нужным иногда предавать *сожжению*, то теперь, с юмором пишет он, совершенно достаточно дать им *слаби-*

тельного. Это, по Канту, гораздо более эффективное средство, чем при помощи метафизики отыскивать какие-то тайны в воспаленном мозгу всех этих фантазеров. И уж совсем сбиваясь на шутивно-иронический, если не сказать хулиганский, тон, он ссылается на слова некогда весьма популярного героя одноименного сатирического стихотворения английского роялиста Сэмюэля Батлера *Гудибраса*: «Когда ипохондрический ветер гуляет по нашим внутренностям, то все зависит от того, какое направление он принимает: если он пойдет вниз, то получится неприличный звук, если ж он пойдет вверх, то это видение или даже священное вдохновение (курсив И. Канта)» [3, с. 328].

Главную причину того, что рассказы о духах, «состоящие из одного только воздуха на чаше умозрений», приобрели всеобщее доверие в обществе, Кант усматривает в той «обольщающей надежде», что каким-то образом человеческая жизнь может продолжаться и после смерти. Однако вопросы о духах, а именно каким образом они присутствуют в этом мире и как нематериальное существо может действовать в теле и через него, по Канту, находятся вне сферы компетенции науки. Именно поэтому он и не позволял себе что-либо говорить о таких вещах, как и о загробной жизни вообще. Он считает свое исследование вполне исчерпывающим все философские усмотрения по данной теме, т.е. по вопросу о духовных сущностях; более того, он полагает, что, сколько бы самых различных мнений не приводилось об этом впрямь, люди никогда не смогут *узнать* здесь ничего больше. В природе, с точки зрения Канта, вообще нет доступного нашим чувствам предмета, о котором мы могли бы когда-нибудь сказать, что наше наблюдение или разум его целиком и полностью *исчерпали*, потому что природа беспредельно разнообразна, а человеческий ум, увы, ограничен.

Однако учение о духовных сущностях, по мнению Канта, как раз-то и можно завершить, но только в *отрицательном* смысле. Он имеет в виду здесь то, что существуют четкие границы нашего понимания этого мира, единственно, что нам дозволено познать, — это разнообразные явления жизни в природе и их законы. Что же касается самого принципа этой жизни, т.е. духовной природы, о которой ничего не знают, а только строят предположения, то о ней вообще нельзя мыслить положительно. Для этого у нас нет никаких данных во всей системе наших ощущений; наш разум совершенно лишен здесь какой-либо опоры на опыт и на умозаключения и покоится исключительно на выдумке. Кант полагает, что вопрос о духах, представляющий обширную часть метафизики, им окончательно решен и возвращаться к нему нет никакой необходимости. Поэтому он несколько «суживает» план своего исследования и надеется приложить свое разумение уже к другим предметам, чтобы не расточать напрасно свои и без того небольшие силы на легкомысленные предположения.

Лишь во второй — исторической — части «Грез духовидца» он обращается к фигуре господина Сведенборга, пересказывая ранее упомянутые в письме к фрейлейн фон Кноблах истории о видениях шведского мистика. Он использует их в качестве примеров, призванных продемонстрировать «праздный» характер вопросов, с которыми часто сталкивается философия. Речь идет, в частности, о таких ситуациях, когда кое-что она не может *безнаказанно* подвергать в них *сомнению*, а кое-чему она не может *верить*, не подвергаясь в то же время осмеянию. Оба затруднения равно имеют место именно тогда, когда речь заходит о широко распространенных в обществе рассказах о духах. И хотя ни одна академия наук, считает он, никогда не

решился объявить премию за сочинение на подобную тему, таким рассказам все равно тайно верят.

Характеризуя род занятий Сведенборга, Кант иронически замечает, что тот, «по его словам, уже больше двадцати лет состоит в самых тесных сношениях с духами и душами усопших, получает от них сведения из того мира и делится с ними сведениями из этого мира, сочиняет толстые книги о своих открытиях и время от времени ездит в Лондон, чтобы обеспечить их издание» [3, с. 333], и добавляет, что этот первый духовидец среди всех духовидцев, несомненно, является «первым фантазером среди всех фантазеров». Далее немецкий мыслитель задается вопросом о том, что же могло побудить его самого заняться таким презренным делом, как распространение слухов и сказок, которые вряд ли благоразумный человек вообще способен выслушать до конца и уж тем более включить в текст серьезного философского исследования. Здесь мы и приближаемся наконец к ответу на вопрос об истинной причине, вынудившей Канта изучить труды Сведенборга. Кант апеллирует здесь к той философии и ее системам, разбору которых он посвятил первую часть своего исследования. Он называет ее точно такой же «сказкой из страны чудес метафизики», как и те, что распространяются вокруг имени Сведенборга, и потому не видит ничего неприличного в том, чтобы «представить обе эти сказки вместе». Для него нет существенной разницы в том, чем быть обманутым — слепой верой в мнимые доводы разума (когда речь идет о метафизике сверхчувственного) или неосторожной верой в ложные рассказы о Сведенборге и его царстве духов. Кант говорит о необычайной слабости человеческого рассудка и одновременно его любознательности, что неизменно приводит к тому, что вначале истина и ложь принимаются без разбора. К числу такого рода нелепостей наряду с историями о духах он называет «симпатию, волшебный жезл, предчувствия, действие силы воображения у беременных женщин, влияние фаз луны на животных и растения и т.д.» [3, с. 336]. Несмотря на заметность границы между истиной и ложью, глупостью и разумностью, постепенно, полагает Кант, «понятия все более очищаются, малая часть из них остается, а остальное отбрасывается как мусор». Далее, опять же с некоторой долей насмешки и иронии, он приглашает всех тех, кому эти рассказы о духах кажутся важными, тем более если у них к тому же «нет дела лучше и есть много денег», отважиться вместе с ним проверить все эти измышления. Он подвергает тщательному анализу содержание огромного сочинения Сведенборга, состоящего из восьми томов, которое тот под названием «*Arcana coelestia*» («Небесные тайны») предлагает миру как новое откровение. При этом Канта мало волнуют видения шведского мистика, которые тот использует для раскрытия тайного смысла первых двух книг Моисея или для такого же толкования Священного писания. Философ останавливается только на тех фрагментах сочинения Сведенборга, которые непосредственно касаются того, что тот видел собственными глазами и слышал собственными ушами. Материал такого рода располагался по преимуществу в приложениях к отдельным главам сочинения шведского мистика. В этих приложениях Кант усмотрел благодатный материал, который очень близко связан с его *критикой метафизики сверхчувственного*. Он не был склонен при этом относить рассказы Сведенборга к умышленному обману; для него это был скорее результат какого-то «*фантастического созерцания*». Поэтому он считает важным для себя сделать из них важные извле-

чения. Толково изложенный обман чувств становится для Канта гораздо более интересным явлением, чем какие-то «заблуждения ума безмозглых резонеров», причины которых не только достаточно известны, но и сравнительно легко могут быть устранены за счет обуздания пустого любопытства. В силу же того, что именно на чувствах, по Канту, основывается всякое суждение, то перед их ошибками законы логики бессильны. Так, даже мнимый опыт видений Сведенборга оказался для него вещью куда более поучительной, нежели мнимые доводы разума. Из всех этих «видений» он анализирует те, которые бывали у Сведенборга почти каждый день и на которых и были построены его рассказы о духах. И хотя все люди, по Сведенборгу, так или иначе связаны с миром духов, однако только у него *внутренний мир раскрыт*, и потому душа его находится в постоянной связи с миром духов.

После достаточно пространных изложений представлений Сведенборга Кант настаивает на бесплодности приводимого им текста и недоказуемости видений шведского мистика. Историческая часть кантовских рассуждений заканчивается попыткой оправдаться перед читателями, чтобы те не судили его строго за выбор столь неблагодарной темы. Однако Кант не был бы Кантом, если бы при этой работе он не преследовал другой, более важной и, несомненно, единственно подлинной цели. И он не без гордости утверждает, что достиг ее. Такой целью стала для него *метафизика*, которая и составляла суть всей его философской работы. Так, уже задолго до «Критики чистого разума» он пытается осмыслить многие проблемы метафизики, настойчиво проводя мысль о необходимости интеллектуальной проверки ее основных положений. Для реализации этой цели ему во многом и послужит творчество Сведенборга. В резкой, сатирической форме обыгрывая традиционные понятия, дефиниции и цепочки логических умозаключений тогдашней метафизики, он иронизирует по поводу метафизических поисков сверхчувственного мира в трудах шведского мистика.

Сам Кант пишет о «двух родах пользы», которые принес ему этот труд о Сведенборге. Первая — решение задач, которые «ставит любознательный человек, когда он разумом пытается вывести у вещей их тайные свойства. Но результат слишком часто обманывает здесь надежду, как ускользнул он и на этот раз из наших рук, жадно простертых» [3, с. 348]. Вторая польза от метафизики более соответствует природе человеческого ума и заключается в том, что «она следит за тем, исходит ли задача из того, что доступно знанию, и каково отношение данного вопроса к приобретенным опытом понятиям, на которых всегда должны быть основаны наши суждения». В этом смысле метафизика ассоциируется у Канта с *наукой о границах человеческого разума*. И хотя философ прекрасно понимает, что в данном сочинении он еще не обозначил с точностью этих границ нашего познания, но определенные наметки в этом направлении уже были им сделаны: решительно избавил читателя от тщетных поисков ответов на вопросы в другом, т. е. потустороннем мире духов, рассеял ложные иллюзии и пустое знание, освободив тем самым место для мудрости и полезных наставлений. Здесь Кант с юмором ссылается на сходство сложившейся ситуации с той, которая согласно молве приписывалась когда-то древнегреческому философу Диогену, якобы сказавшему своим зевающим слушателям при виде последней страницы одной скучной книги: «Смелей, господа, я вижу берег» [3, с. 349]. Припомнил он здесь и другого величайшего мыслителя древности — Де-

мокрита, который, как и читатели Канта до знакомства с его книгой о Сведенборге, блуждал в пустом пространстве, куда он вознесся на *крыльях мотыльков* метафизики и развлекался там духовными видениями. Теперь же кантовская «*вяжущая* сила самопознания» подрезала эти шелковые крылышки, благодаря чему и произошло возвращение «на низкую почву опыта и здравого смысла», которую ни в коем случае нельзя покидать безнаказанно.

В так называемом «практическом выводе из всего сочинения» Канта содержится ряд положений, для обоснования которых и был написан текст работы. Познакомившись с ними, лишней раз убеждаешься, что действительно фигура Сведенборга стала для Канта только поводом для осмысления куда более важных философских вопросов. Тем не менее именно благодаря этому анализу Кант сумел наиболее убедительно, образно и в категоричной форме выразить давно созревшие в его уме положения относительно *природы и границ человеческого познания*, что, по его мнению, и составляет главную проблемную область метафизики. Чрезвычайно актуально, на наш взгляд, звучат сегодня его выводы о том, что настоящий ученый должен не просто удовлетворять *всякую* любознательность, но и уметь ставить пределы жажде человеческого познания там, где начинается невозможное. Перед человеком и человечеством, по Канту, всегда возникает множество задач, и истинная мудрость заключается как раз в том, чтобы выбрать из них именно те, которые важны для людей. Зрелый, обладающий опытом разум должен знать не только то, без чего человечество прекрасно может обойтись, но и невозможное. Философ имеет в виду здесь то, что подлинная наука должна уметь определить *границы*, установленные ей природой человеческого разума, только тогда она и станет истинной спутницей мудрости. Сегодня же, полагает Кант, она еще от этого бесконечно далека, так как многие продолжают придерживаться той точки зрения, что следует постоянно и без разбора расширять наши знания, тем более что это доставляет удовольствие, приводит в движение все силы ума и «своей возвышенностью вовлекает человека в состязание умозрения, мудрствующего без разбора, решающего, поучающего или опровергающего, как это всегда бывает с мнимым глубокомыслием» [3, с. 350]. Кант же полагает, что настоящее философское исследование, признающее не только предметы, но и их отношение к человеческому рассудку, сразу суживает границы нашего познания и «устанавливает рубеж, который никогда больше не позволяет исследователю выйти из свойственной ему области».

Так и в случае со Сведенборгом Канту понадобилась философия для того, чтобы показать все те трудности, которые возникают всякий раз, как только исследование вступает в область познания, находящуюся вне кругозора человека. Четко определяя круг задач и компетенции философии, мыслитель сводит их к разгадке ряда сложных явлений и к вещам более простым. Все же основные понятия о вещах должны браться только из опыта, иначе они не смогут быть ни доказаны, ни опровергнуты. Если же мы будем опираться только на вымыслы и так называемый «мнимый опыт», который нельзя согласовать с законами человеческого восприятия этого мира, то такого рода опыты не имеют доказательной силы, поэтому и не будут служить основанием для законов нашего опыта. Потому-то во всех тех случаях, которые Кант рассмотрел применительно к «делу Сведенборга», никакое «убеждающее и философское уразумение *невозможно*». Но, по

Канту, оно и не нужно. Хотя он прекрасно понимает, что всегда будут существовать те, кто будут «трубить о важности исследования природы души, так как, по их мнению, это даст хорошие доказательства в пользу идеи о существовании загробной жизни». Для них эта уверенность является лишь побудительным мотивом к добродетельному поведению в этом мире. Но для него такой подход к нравственности будет всегда невозможным: он не может считать добродетельными тех, кто лишь из-за страха перед наказанием в будущей жизни не предаётся своим любимым порокам и преступным наклонностям здесь, в этой жизни. Такие люди, хотя и боятся греха, любят не саму добродетель, а ту выгоду, которую приносит добродетельное поведение. Конечно, человек всегда будет надеяться на то, что жизнь не заканчивается со смертью, но, по Канту, гораздо целесообразнее, чтобы «основывать ожидание будущего мира на чувствах благородной души, нежели, чем связывать добродетельное поведение с надеждами на загробную жизнь». Что касается будущей судьбы всех честных людей, то она, с точки зрения немецкого мыслителя, очень мало связана с теми отдалёнными материями, о которых говорилось в этой книге. Разум человека просто не может пробиться в тайны сверхчувственного мира, поэтому всем тем, кого волнуют эти материи, философ опять же иронически советует немного потерпеть, пока они сами туда не попадут. Кант завершает свой труд словами Вольтера, который, учитывая, что судьбы людей в этом мире в определенной мере зависят от того, как они действовали в мире земном, призывал людей «возделывать свой сад» в заботах о будущем счастье [3, с. 355].

#### Список литературы

1. Гулыга А. В. Кант. М., 1977.
2. Кант И. Письмо о Сведенбоге к Фрейлейн Шарлоте фон Кноблох // Соч.: в 6 т. М., 1964. Т. 2.
3. Кант И. Грезы духовидца, поясненные грезами метафизики // Соч.: в 6 т. М., 1964. Т. 2.
4. Кассирер Э. Жизнь и учение Канта. СПб., 1997.

#### Об авторе

*Румянцева Татьяна Герардовна* – д-р филос. наук, проф. кафедры философии культуры факультета философии и социальных наук Белорусского государственного университета, TR30@mail.ru

#### About author

*Prof. Tatyana Rumyantseva*, Department of Philosophy of Culture, Faculty of Philosophy and Social Sciences, Belarus State University, TR30@mail.ru

Н. А. Артёменко

«Я ЕСТЬ»  
И «НЕЧТО ЕСТЬ»,  
ИЛИ ОНТОЛОГИЯ  
НАЛИЧНОГО

Автор обращается к кантовскому трансцендентальному решению проблемы предметности. Особое внимание уделяется кантовскому понятию объекта, а также проблеме законности установления корреляции между Я и объектами. Уточняются содержательные моменты этой корреляции через проблематизацию понятия опыта и объективности опыта. В результате автор приходит к выводу, что объективность как результат объективации и объектированности, первичная к данной объективности, указывает друг на друга, поэтому можно говорить об объективности, конституированной «в» нас, и объективности, «обосновывающей» феномен.

*The author addresses Kant's transcendental solution to the problem of objectness. This article focuses on Kant's concept of object and the problem of legitimacy of establishing correlation between 'I' and objects. The author specifies the substantive elements of this correlation through addressing the concept of experience and the objectivity of experience and comes to the conclusion that objectivity as a result of objectification and as objectivity primary to the given objectivity indicate one another, thus, it is possible to speak of objectivity constituted "in" us and objectivity "justifying" the phenomenon.*

**Ключевые слова:** эпистемология, опыт, объективность, феноменология, рефлексия, трансцендентальный предмет, апперцепция, феномен, категория.

**Key words:** epistemology, experience, objectivity, phenomenology, reflection, transcendental subject, apperception, phenomenon, category.

Опыт, как известно, играет и в феноменологии, и в критицизме ведущую роль. Что такое сам опыт и как понимание опыта влияет на понимание и осуществление познания? В опыте, говорит Кант, мы имеем дело с явлениями. Что есть явление? Чем бы ни было сущее — вещью (первым и самым существенным для мышления значением сущего), положением дел, живым существом, ценностью, мы должны «редуцировать» его к явлению, совершить процедуру эпохе — преобразовать вводящее в заблуждение абсолютное полагание существования вещей как они есть сами по себе. Гуссерль усматривал как раз основную задачу трансцендентализма в обращении

к сознанию как единственно возможной сфере «данности» предметов опыта: отныне предметность (данность сущего для мышления) рассматривается как существующая в сознании и через сознание. Поэтому единственно возможный для Канта разговор о предметах есть изучение форм, механизмов сознания, благодаря которым способность восприимчивости соединяется со способностью рассудка и формирует опыт таким образом, что в нем возникают и «работают» структуры предметного, объектного единства. В этой связи говорят о двух основных задачах критической философии: первая — ограничить область предметного, область феноменов; вторая — прояснить ее внутреннюю структуру, «при этом вторая цель может быть вполне названа феноменологической» [7, с. 166]. С другой стороны, «Критика» — нечто большее, чем простое изучение «внутренней структуры» знания; она является исследованием границ познания. И эта связь между описанием феноменов и позитивными актами ограничения стремления разума принять феномены за подлинную реальность задает то напряжение между «знанием и мышлением», которое придает кантовской «Критике» особое измерение: «Разрушить напряжение между знанием и мышлением — значит разрушить само кантианство» [7, с. 175].

Первое и существенное отличие кантовского трансцендентального анализа от феноменологии заключается в том, что способ прояснения внутренней структуры феноменальной области не соответствует тому, как действует феноменология. И все дело — в эпистемологической направленности «Критики». Как отмечает Поль Рикёр: «Фундаментальный вопрос — "Как возможны синтетические суждения a priori?" накладывает запрет на подлинное описание субъективной жизни. Проблема обоснования, которая выходит на передний план в «Трансцендентальной дедукции», фактически исключает интенцию на создание подлинной физиологии души (Gemüt)» [7, с. 167]. На эпистемологическую направленность «Критики», по мнению Рикёра, указывает то обстоятельство, что основной задачей Канта является обоснование универсального знания с помощью синтетической функции категорий и трансцендентальной апперцепции, задающей функцию единства, тогда как описание того, как познает душа, оказывается менее важной задачей. Именно следуя эпистемологической задаче, «Критика» исследует такие априорные понятия, которые обеспечивают возможность «формального единства опыта», или «форму опыта вообще». Но «Критика» не ограничивается только обоснованием конституируемого знания (математики, физики, метафизики). «Коперниканский переворот» помимо эпистемологической направленности есть не что иное, как феноменологическое эпохе. Иными словами, его результат представляет как бы два «шага» редукции: от общей, с помощью которой осуществляется переход от конституированных наук к условиям их обоснованности, к частной, осуществляющей переход от целостности явлений к условиям их конституирования. Однако последнее — этот дескриптивный проект — остается сокрытым, «замаскированным» под определения, которые необходимы для реализации «проекта» общей редукции.

Проблема трансцендентализма связана в первую очередь с пониманием, определением специфики философского подхода. Известно, что трансцендентальное философское познание, согласно Канту, занимается видами или способами познания предметов, а также выявляет при этом априорные принципы всякого возможного познания. В одном месте Кант уточняет:

«...трансцендентальным (т.е. исследующим возможность или применение априорного знания) следует называть не всякое априорное знание, а только то, посредством которого мы узнаем, что известные представления (наглядные представления или понятия) применяются и могут существовать исключительно a priori, а также знание о том, как это возможно» [3, с. 72 / В 80]. Стало быть, трансцендентальное рассмотрение не просто выделяет априорные принципы всякого возможного познания, но и обнаруживает, как они (в форме созерцаний или понятий) могут использоваться. Это обнаружение их применения отсылает нас к понятию трансцендентальной рефлексии, о которой Кант говорит в разделе «Об амфиболии рефлексивных понятий», примыкающем в качестве приложения к «Аналитике основоположений». Если мы внимательно прочитаем определение рефлексии, как оно дано в этом разделе, то обнаружим следующее: «*Рефлексия (reflexio)* не имеет дела с самими предметами и не получает понятий прямо от них; она есть такое *состояние души* (курсив наш. — Н.А.), в котором мы приспосабливаемся к тому, чтобы найти субъективные условия, при которых мы можем образовать понятия. Рефлексия есть сознание отношения данных представлений к различным нашим способностям познания...» [3, с. 193 / В 316]. И далее: «...*все суждения* (курсив наш. — Н.А.) и даже все сравнения требуют *рефлексии*, т.е. различения той способности познания, которой принадлежат данные понятия» [3, с. 193 / В 317]. Следуя идее предельно четкого различения чувственности и рассудка, Кант вводит понятие трансцендентальной рефлексии, которая должна стоять на службе критически философствующего, дабы в наших суждениях мог присутствовать момент всеобщности и истинности. Из вышепротитированного можно сделать два вывода: во-первых, рефлексия должна предшествовать акту суждения и следовать за ним с целью критики [3, с. 193 / В 316], т.е. должна быть связана со способностью суждения; во-вторых, рефлексия сама не является способностью, а состоянием души (Gemüt), которое носит случайный и дискретный характер: душа, находясь в состоянии трансцендентальной рефлексии, может совершить акт различения своих способностей (а может и не совершить): «Акт, посредством которого я сопоставляю сравнение представлений вообще с познавательной способностью, производящей его, и посредством которого я различаю, сравниваются ли представления друг с другом как принадлежащие к чистому рассудку или к чувственному наглядному представлению, я называю *трансцендентальной рефлексией*» [3, с. 193 / В 317]. Казалось бы, определяя трансцендентальную рефлексия как состояние, а не как способность, Кант лишает ее оттенка необходимости и самодостовренности, хотя при этом и говорит, что она «обязательна для всякого, кто желает a priori судить о вещах» [3, с. 193 / В 319]. Для эпистемологических целей «Критики» указания на трансцендентальную рефлексия как на условие возможности критической философии достаточно, учитывая тот факт, что, совершая акт, она действует не наугад, а согласно необходимым принципам мышления. Исследование ее с точки зрения ее «принадлежности» душе выходит за рамки эпистемологического проекта и, как уже указывалось выше, не относится к первейшим задачам Канта.

В этом отношении интересна небольшая работа М. Лидтке [15], который отмечает, что в понятии рефлексии у Канта обращают на себя внимание по меньшей мере два направления в традиции: локковская пара противоположностей «*reflexion — sensation*» (Локком Кант обстоятельно зани-

мался с 1762 по 1766 г.) и понятие рефлексии, сложившееся в школе Вольфа, которой Кант, согласно Кнутцену, принадлежал с 1740 по 1747 г. (лекции по метафизике и антропологии Кант читал по Баумгартену, логику — по Майеру). Согласно Вольфу, «рефлексия означает направление внимания, которое способно сделать более ясной некоторую часть сложного представления, т.е. сукцессивно направляться на то, что содержится в представлении. При этом сукцессивное направление внимания на многообразное представление приводит, во-первых, к тому, что определенные части представленного ашерципируются более отчетливо, чем остальные, и тем самым познаются как отличные от прочего содержания представления. Однако, поскольку способность внимания вообще подчинена определениям нашей воли, мы способны, во-вторых, наше внимание направить одновременно на две части представления, которые посредством первой функции рефлексии уже были познаны как различные. Посредством второй функции рефлексии, поскольку она направляет внимание одновременно на две части представления, сравниваются друг с другом различные представления. Сравнивающая рефлексия делает возможным познание признаков, которые равно принадлежат сравниваемым представлениям, т.е. познание соответствий, подобий и тождеств» [16, S. 208].

Далее Лидтке обращает внимание на то обстоятельство, что видные представители вольфианства, Баумгартен и Майер, в отличие от самого Вольфа, понимают рефлексию только в смысле первой функции:

У Баумгартена *reflexio* означает «*die Überlegung*», у Майера — «*das Nachdenken*». Вторую же функцию рефлексии в истолковании Вольфа оба обозначают как *comparatio*. При этом Баумгартен переводит *comparatio* как «*Vergleichung, das Zusammenhalten*», Майер — как «*Überdenken oder Zusammenfassen*» [16, S. 208].

Лидтке отмечает, что в критический период Кант использует понятие рефлексии в различных значениях, причем помимо различения логического и трансцендентального применения это понятие обозначает и деятельность рассудка вообще. Лидтке цитирует R 425, написанную в период между 1776 и 1780 гг. (кантовские наброски по метафизике, в большинстве своем представляющие разрозненные заметки или записи на полях книг, которые издатели неудачно, по мнению Лидтке, озаглавили «Рефлексиями», или *Reflexionen*, поскольку это название противоречит кантовскому использованию этого термина и вносит путаницу в отношении этого понятия), где Кант пишет: «Рассудок есть способность познавать всеобщее, т.е. способность правил. Способность рефлексировать».

То, что добавление «способность рефлексировать» должно быть дефиницией рассудка, следует из примечания в Прологоменах: «Но всякое наше созерцание происходит только посредством чувств; рассудок ничего не созерцает, но только рефлексировает». В этом широком значении рефлексии (поскольку, по-видимому, рефлексия охватывает все функции рассудка) скрывается, вероятно, влияние Локка, тем более что рефлексия противопоставляется созерцанию. Влияние Баумгартена и Майера видно на примере R 2878. Эта заметка вместе с R 2876... относится к параграфу 259 «Учения о разуме» Майера и написана, вероятно, в период между 1776 и 1780 гг. Заметка дает дефиницию рефлексии и компарации и отчетливо присоединяется к

дефиниции Майера (а тем самым и Баумгартена): «...рефлектировать означает: постепенно осознать представления, т.е. их удерживать одним сознанием. Компарировать: сравнивать их друг с другом, т.е. удерживать их вместе с единством сознания». ...Майер в комментируемом Кантом параграфе 259 хотя и говорит о логическом отграничении (абстракции), но не говорит о рефлексии и компарации. Эти понятия Майер весьма подробно рассматривал в своем эстетическом труде. В нем он обозначил рефлексию и компарацию как подвиды внимания (*attentio*). «Первый вид внимания есть рефлексия, или, как ее еще можно назвать, размышление (*Nachdenken*), продумывание (*Durchdenken*) некоей вещи. Мы задумываемся о некоей вещи, когда мы последовательно (*nach und nach*) направляем наше внимание на различные части одного и именно того же самого целого» (*Anfangsgründe aller schöner Wissenschaften*, Halle, 1748/49, §301). Второй вид внимания Майер называет «рассуждение (*Überlegung*), сравнение (*Zusammenhalten*) мыслей (*comparatio*), когда мы, после рефлексии, уделяем единое внимание различным открытым частям целого» (§308) [16, S. 209 – 210].

Далее Лидтке отмечает, что Кант в дальнейшем приписывает компарации ту дефиницию, которую он изначально отводит для рефлексии:

R 2876 рассматривает логический источник понятий. Понятия возникают: 1) посредством «*comparation*», 2) посредством «*reflexion*», 3) посредством «*abstraction*». По поводу понятия «*comparation*» Кант записал лишь фрагментарно: «Как [понятия] в одном сознании...». По поводу же понятия «*reflexion*»: «...как они ведут себя по отношению друг к другу в одном сознании — как идентичные или нет». Обе записи позднее были перечеркнуты, вместо них в качестве комментария к понятию «*comparation*» было записано: «...как они соотносятся друг с другом в одном сознании», к понятию «*reflexion*»: «...как различные понятия могут находиться в одном сознании». <...> Однако оба этих пояснения не позволяют усмотреть четкого различия между «*comparation*» и «*reflexion*» [16, S. 210].

Лидтке задает вопрос, почему Кант меняет последовательность действий рассудка и почему вносит исправления в эти дефиниции.

Возможно, в R 2876 Кант недостаточно ясно развел логический и трансцендентальный аспекты. Изменение последовательности действий рассудка при рассмотрении логического источника понятий основывается на трансцендентальной постановке вопроса, что намечается уже в R 460f. Эти заметки относятся к §572 «Метафизики» Баумгартена, в котором обсуждаются способности, подобия и различия. В R 461 Кант пишет: «Сходство и различие мы, по сути говоря, не воспринимаем, а замечаем при сравнении». Из этого можно сделать вывод, что сравнение должно предшествовать, если «сходство и различие» должны быть замечены. В R 460 говорится: «В сравнении мы прежде отмечаем сходство, нежели отличие». Как видно, сравнение, которое предшествует установлению «сходства и различия», сначала отмечает «сходство», потом уже — «отличие». Ученики Вольфа (в том числе Баумгартен и Майер) считали, что [акт] внимания направляет нас вначале к различиям, затем к подобиям. Кант не мог примкнуть к этому учению по той причине, что мы, по его мнению, в схематизированных категориях *a priori* уже располагаем общими понятиями, которые только в том случае могут сделать возможным познание различия, когда прежде нечто однородное (основание идентичности и сходства) под них может быть подведено. <...> В «Критике чистости»

го разума» Кант проводит различие между *comparatio*, которая только сравнивает, и *reflexio*, которая при сравнении прежде всего устанавливает способность познания, к которой принадлежат представления: «к чистому ли рассудку или к чувственному наглядному представлению» (В 317). Далее Кант пишет: «Поэтому можно было бы сказать, что логическая рефлексия есть простое сравнение, так как она совершенно отвлекается от способности познания, служащей источником данных представлений...» (В 318) [16, S. 212].

Лидтке отмечает далее, что Кант придает понятию «*reflexion*» понятийно гораздо больший объем, чем понятию «*comparation*», что гипотетически может быть объяснено тем, что вольфовское понимание термина «рефлексия» (которая направляется как на отличия, так и на подобия) оказывается ближе, нежели истолкование этого термина Баумгартеном и Майером.

Но почему Кант исправляет в R 2876 первоначальные замечания? <...> Вероятно, корректура в дефиниции «*reflexion*» снова возвращает к трансцендентальной постановке вопроса. Это следует из дословного текста корректуры. К понятию «*reflexion*» Кант пишет: «...посредством рефлексии в том же сознании: как различные понятия могут находиться в одном сознании». Выражение «как... могут» подводит к трансцендентальной постановке вопроса. (Своего рода ответ на этот вопрос дает сноска к §16 «Критики чистого разума»: «Представление, которое должно быть мыслимо как общее различным другим представлениям, рассматривается как принадлежащее таким представлениям, которые кроме него заключают в себе еще различные элементы; следовательно, оно должно мыслиться в синтетическом единстве с другими <...> представлениями раньше, чем я мог в нем мыслить аналитическое единство сознания, делающее его общим понятием (*conceptus communis*)». <...> Кант задает вопрос: «...возможно ли иметь некоторое понятие без сравнения с другими и даже более того до них в качестве *representationem communem*?» Этот вопрос — уточнение того, что уже было выражено в корректуре к понятию «*reflexion*». Если на этот косвенный вопрос «как различные понятия могут находиться в одном сознании» следовало бы ответить по-другому, нежели общим указанием на некоторую способность рефлексии, то, пожалуй, можно было бы дать больше ответов, из которых, правда, только два имеет смысл назвать: представления, уже численно различные посредством их пространственного расположения, могут потому находиться в одном сознании, что наша дискурсивная способность рассудка в состоянии отвлечься от различий, обусловленных способностью созерцания. Второй ответ: мы уже имеем до всякого сравнения категории; так как только они вообще могут дать нам возможность проводить сравнения. Вместе с тем они являются наипоследнейшими условиями для того, чтобы «различные понятия могли находиться в одном сознании». Это ответы, к которым нас приводит рефлексирование, понимаемое трансцендентально. Дефиниция «*reflexion*», толкующая это понятие только в логическом аспекте, подобные ответы нам бы дать не могла. Но почему, однако, Кант в исправленной при трансцендентальном пересмотре R 2876 в ряду действий рассудка «*comparation*» <...> поставил перед «*reflexion*»? Потому что, хотя трансцендентально понимаемая рефлексия и спрашивает об условиях всякого возможного сравнения, эти условия заключаются все же сущностным образом в способности некоторой логической функции единства нашего дискурсивного рассудка, основывающейся на сравнении. Именно эти условия предшествуют трансцендентальной рефлексии. Они ею лишь называются [16, S. 213–214].

К таким выводам приходит Лидтке и попутно обращает внимание на то, что эта интерпретация соответствует дефиниции «Überlegung» (перевод на немецкий латинского *reflexio*) в «Критике чистого разума»: «Рефлексия (*reflexio*) не имеет дела с самими предметами и не получает понятий прямо от них; она есть такое состояние души, в котором мы приспособляемся к тому, чтобы найти субъективные условия, при которых мы можем образовывать понятия» (В 316). Из контекста приведенной цитаты, пишет Лидтке, можно было бы заключить, почему рефлексия, которая здесь называется трансцендентальной (В 317), помещена между «*comparation*» и «*abstracti-on*»: «Раньше всякой дальнейшей обработки своих представлений мы должны решить вопрос, в какой способности познания они связаны друг с другом. Рассудок или чувственность соединяет или сравнивает их?» (В 316).

В первой книге «Трансцендентальной диалектики» — «О понятиях чистого разума» Кант отделяет понятия рассудка от понятий разума, он пишет: «Понятия рассудка мыслятся *a priori* до опыта и для целей его, но они не содержат в себе ничего, кроме единства рефлексии о явлениях...» (В 366—367). Эта дефиниция соответствует R 425 и цитате из Прологомен, включает Лидтке. (См. также: *Liedtke M. Der Begriff der reflektierenden Urteilskraft in Kants Kritik der reinen Vernunft. Hamburg, 1964*).

Возвращаясь к теме нашей статьи после небольшого отступления, зададим вопрос: как должно предстать сущее, чтобы быть возможным предметом нашего знания, объектом познания? Речь идет о законности установления корреляции между Я и объектами. В конце второй главы «Аналитики основоположений» добавленного во втором издании раздела «Опровержение идеализма» Кант дает следующее определение: «Простое, но эмпирически определенное сознание моего собственного существования служит уже доказательством существования предметов вне меня» [3, с. 193 / В 275]. Фактически, корреляция между «Я есть» и «нечто есть» — интенциональность в собственном смысле этого слова. Стало быть, первой формальной чертой понятия субъекта является то, что субъект определен по отношению к объекту как условие возможности последнего. Иначе говоря, *sub-jectum* — «подлежащее», которое лежит в основе многообразных способов предикации и показывает себя через предикацию (категории), т.е. как логический субъект: «...субъект есть единящая единица (одно во многом), которая как подлежащее, лежащее в основе, делает возможным присутствие вещи в многообразии ее определений и тем самым позволяет вещи присутствовать для знания в качестве определенного нечего» [11, с. 269]. В свою очередь, *ob-jectum* — пред-лежащее, т.е. есть то, что пред-стоит субъекту. Стало быть, «субъект есть в себе сущее основание объекта, вообще говоря... не имеющее к сознанию никакого иного отношения, кроме возможности «бросить» (*objicere*), «метнуть» (*intendere*) пред ним пред-мет» [11, с. 269].

Уточним содержательные моменты этой корреляции. Прежде всего, Кант утверждает, что все явления, которые могут быть осознаны, с необходимостью объединены в мыслящем субъекте [3, с. 103, 98—105 / А 116, В 132—136]; подобное единство предполагает синтез, который имеет априорный характер [3, с. 103, 98—105 / А 118, В 132—136]; и наконец, формами этого синтеза философ считает категории [3, с. 104, 111 / А 119, В 143]. Таким образом, утверждается, что опыт возможен посредством категорий, а доказательство

строится на дефиниции суждения. Поскольку же суждение есть основное действие способности мыслить, или рассудка [3, с. 93 / А 129], и поскольку Кант через суждение пытается установить связь между категориями и объектами, то главным выводом дедукции и будет положение, что предметы опыта, или объекты, могут мыслиться исключительно через категории. В этом отношении показателен §19 второго издания «Критики». Здесь Кант начинает с замечания, что он «...никогда не удовлетворялся объяснением суждения вообще, даваемым теми учеными, которые говорят, что суждение есть представление отношения между двумя понятиями» [3, с. 110 / В 140]. Вместо этого Кант предлагает следующее определение суждения: «...суждение есть не что иное, как способ приводить данные знания к объективному единству апперцепции» [3, с. 110 / В 141]. При этом понятие «объективного единства апперцепции», ранее отождествленное Кантом с понятием «объекта» [3, с. 106–108 / В 137,138], совпадает с «трансцендентальным единством апперцепции» [3, с. 109 / В 139]. Почему Кант считает, что именно при помощи суждений мы относим представления к объекту, или объективному единству апперцепции? Отвечая на этот вопрос, Кант обращает внимание на связку «есть», всегда используемую в суждениях, и утверждает, что она «...в суждении имеет целью именно отличить объективное единство данных представлений от субъективного» [3, с. 111 / В 141–142]. Коль это так, то помыслить объективное единство представлений, или объект, можно только в суждениях. Но что имеется в виду под объективным и субъективным единством представлений? Субъективное единство представлений, говорит Кант, создается по законам репродуктивного воображения, или ассоциации, и приводит в качестве примера положение «тела имеют тяжесть» [3, с. 111 / В 142]. Когда мы мыслим эти представления посредством суждения — «тело есть нечто тяжелое» — то мы утверждаем, что они «связаны в объекте, т.е. без различия состояний субъекта», в то время как по законам ассоциации мы можем лишь сказать, что они существуют вместе в восприятии: «если я несу тело, я чувствую давление тяжести» [3, с. 111 / В 142]. Таким образом, помыслить представления связанными в объекте — значит утверждать, что они связаны друг с другом не только в восприятии, но и вне его, независимо от состояний субъекта. Подобное отношение представлений выражается связкой «есть» в суждениях: «тело есть нечто тяжелое». Исходя из того, что везде, где присутствует связка «есть», имеется суждение и везде, где имеется суждение, присутствует связка «есть», Кант заключает, что объективное единство представлений всегда мыслится определенным через одну из логических функций суждения. Но категории суть не что иное, «...как именно эти функции суждения, поскольку многообразие данного наглядного представления определено в отношении к ним» [3, с. 111 / В 143]. Следовательно, представления могут быть отнесены к объекту только с помощью категорий, иными словами, объективная связь представлений может быть помыслена только через категории.

Еще раз рассмотрим в структуру Я-объектного отнесения. Первым существенным моментом является утверждение необходимого единства многообразного чувственных созерцаний в первоначальной апперцепции [3, с. 98–101 / В 132–133]; вторым — установление того обстоятельства, что объективное единство представлений осуществляется только при помощи

связывания их посредством категорий [3, с. 110–111 / В 140–143]; и наконец, третьим – отождествление первого единства со вторым, трансцендентального единства апперцепции с объективным единством апперцепции [3, с. 106–110 / В 137–140]<sup>1</sup>. Таким образом, те же самые функции, которые требуются для отнесения представлений к объекту, признаются необходимыми и для объединения представлений в первоначальной апперцепции, т.е. для отнесения их к тождественному Я<sup>2</sup>. Показывая совпадение этих функций с категориями, Кант делает вывод, что все относящиеся к Я представления необходимо подчинены категориям. Иными словами, Кант признает, что отнесение представлений к Я и отнесение их к объекту осуществляется с помощью одних и тех же функций – категорий<sup>3</sup>.

Можно сделать некоторые выводы. Во-первых, чтобы предмет мог пред-стать как объект для сознания, он должен представлять собой синтетическое единство – одно. Во-вторых, Кант различает Я апперцепции («сознание вообще») и Я аппрегензии («сознание моего состояния»), иными словами, объективное и субъективное, или эмпирическое, единства самосознания. Первое есть то, посредством чего «все данное в наглядном представлении многообразии объединяется в понятие объекта» [3, с. 109 / В 139], второе же представляет собой сцепление моих конкретных состояний посредством ассоциации или «определение внутреннего чувства» [там же]. Я апперцепции (собственно трансцендентальный субъект) никогда не может стать наличным (предметом) для внутреннего чувства, это Я – «единица» – необходимое условие присутствия пред-мета, необходимое условие связности многообразия, причем деятельность связывания представляет собой определение трансцендентального субъекта через формы (функции) связывания (категории), которые в первую очередь являются определениями самого трансцендентального субъекта и лишь после – определениями его пред-метов. «Я мыслю», стало быть, означает перво-наперво «Я связываю» – и в таком значении (сознание отождествляется с синтезом, с требованием единства) Я есть субъект возможного объекта. При этом, как уже отмечалось, будучи предельным условием всякого объекта<sup>4</sup>, трансцендентальный субъект сам никогда не может стать объектом опыта, ибо никогда не может быть положен в качестве предмета созерцания. Та-

---

<sup>1</sup> Кант начинает с определения объекта как такого, в понятии которого «объединено многообразие данного наглядного представления» [3, с. 106 / В 137], но поскольку «всякое объединение представлений требует единства сознания в их синтезе», то Кант приходит к выводу, что единство сознания и составляет «отношение представлений к предмету, т.е. их объективное значение» [там же]. Это и позволяет ему отождествить трансцендентальное и объективное единство апперцепции: только благодаря трансцендентальному единству апперцепции «все данное в созерцании многообразии объединяется в понятие объекта» [3, с. 109 / В 139], это единство Кант и называет «объективным».

<sup>2</sup> Это тождество, или необходимое единство самосознания в осознании многообразия представлений, Кант называет «трансцендентальным единством апперцепции» [3, с. 98, 109 / В 132, 139].

<sup>3</sup> См. в этой связи весьма обстоятельный анализ проблемы дедукции в работе [1].

<sup>4</sup> Мышление не определяет вещь с точки зрения ее бытия, т.е. не имеет характера абсолютного полагания, обусловлено пред-данностью сущего.

ким образом, в сфере теоретической нам недоступно познание нашего Я<sup>5</sup>, нам известна только его функция в суждении в качестве «предельного подлежащего». Когда же речь идет об объективности знания, то «Я мыслю» — это еще и эпистемологическая гарантия единства опыта.

Здесь следует затронуть еще одну проблему. Трансцендентальное единство апперцепции Кант рассматривает как коррелят трансцендентального предмета [3, с. 99, 106 / А 108—109, В 137—140]. Но какова связь между трансцендентальным субъектом и трансцендентальным предметом? Кант для начала задается вопросом, что «имеют в виду, когда говорят о предмете, который соответствует познанию и... в то же время также отличается от него», и приходит к выводу, что «этот предмет должен быть мыслим только как нечто вообще = X, так как вне нашего знания мы ведь не имеем ничего, что мы могли бы противопоставить знанию, как соответствующее ему» [3, с. 97 / А 104]. Подобная ситуация вызвана тем, что явления как единственно доступные нам предметы познания не существуют вне нашей «способности представления», и поэтому не соответствуют понятию предмета, отличающегося от нашего познания или не зависимого от нас. Если же речь заходит о таком неопределенном предмете, то он мыслится вне возможных данных эмпирических созерцаний, т.е. как трансцендентальный предмет [3, с. 99 / А 109]. Далее Кант пишет, что многообразное чувственных созерцаний, связанное с помощью категорий, мыслится нами в качестве определения трансцендентального предмета, или объекта самого по себе [3, с. 99 / А 109—110]. Приписывание чувственных данных трансцендентальному объекту не означает, что сам этот предмет обладает характеристиками эмпирических созерцаний или что благодаря подобному отнесению представлений мы познаем свойства самого трансцендентального объекта. Отнесение эмпирических созерцаний к объектам самим по себе есть признание, что многообразное этих созерцаний имеет нечувственные корреляты в объектах. В качестве нечувственной причины представлений Кант называет трансцендентальный предмет «субстратом чувственности» [3, с. 189 / А 251].

Все наши представления действительно относятся рассудком к какому-либо объекту, и так как явления суть лишь представления, то рассудок относит их к какому-то нечто как к предмету чувственного наглядного представления: но это нечто есть в этом смысле только трансцендентальный объект. Он обозначает собой лишь нечто = X, о котором мы ничего не знаем и вообще знать не можем... и которое может служить лишь коррелятом единства апперцепции для единства многообразия в чувственном наглядном представлении, т.е. для того единства, посредством которого рассудок сочетает многообразие в понятии одного предмета. Этот трансцендентальный объект никоим образом не может быть отделен от чувственных данных, потому что тогда не осталось бы ничего, посредством чего он может быть мыслим. Следовательно, это вовсе не предмет познания сам по себе, а только представление о явлениях под видом понятия о предмете вообще... Поэтому именно категории не представляют никакого особого объекта, данного исключи-

<sup>5</sup> На возможную здесь дилемму указывает Поль Рикёр: либо я «сознаю», что «Я мыслю», но не «знаю» этого, либо я «знаю» Это, но оно есть феномен природы. Из этого Рикёр делает вывод, с которым мы здесь согласимся, что у Канта мы обнаруживаем лишь намерение открыть конкретного субъекта (приближение к субъекту), который не занимает в его системе прочного места.

тельно рассудку, но служат только для того, чтобы определять трансцендентальный объект (понятие о нечто вообще) посредством данных чувственности с целью эмпирически познать таким образом явления под понятиями о предметах [3, с. 189 / А 250–251].

Таким образом, связывая представления с помощью категорий, мы мыслим их относящимися к независимому от нас предмету, который лежит в основе явлений и служит источником многообразия чувственных созерцаний [3, с. 99, 308 / А 109, В 522–523], т. е. к трансцендентальному объекту. Из рассмотренных положений как будто следует вывод о тождестве подобного объекта как «субстрата чувственности» и ноумена как вещи самой по себе [3, с. 186 / В 306–309]. Но в первом издании «Критики» Кант разводит эти понятия. Он пишет, что трансцендентальный предмет как субстрат чувственности «не может называться ноуменом, так как я вовсе не знаю о нем, что представляет он сам по себе» [3, с. 190 / А 253]. В другом месте Кант поясняет: «...об этом объекте совершенно неизвестно, можно ли его найти в нас или также вне нас, и уничтожился ли бы он в случае уничтожения чувственности или, несмотря на это, сохранился бы» [3, с. 206 / В 344]. Трансцендентальный объект лишь в том случае мог быть назван ноуменом в строгом смысле слова, если было бы достоверно известно, что он останется при уничтожении нашей чувственности, так как именно в этом и состоит определение ноумена [3, с. 190 / А 252].

Но не оказывается ли «трансцендентальный объект» удобной фикцией, позволяющей проникнуть в глубинные уровни сознания, в результате чего трансцендентальный объект как бы растворяется в трансцендентальном единстве апперцепции? Дело в том, что во многом двусмысленное понятие трансцендентального предмета после первого издания «Критики» выводится Кантом из употребления, а в «Пролегоменах» он проясняет ситуацию, прямо говоря об отнесении представлений с помощью чистых понятий рассудка к объектам самим по себе: связывая представления с помощью категорий, мы тем самым мыслим их существующими независимо от нас, хотя и не в виде определений чувственности; это значит, что многообразное чувственность рассматривается нами в качестве определения объектов самих по себе, при том что интеллигибельные характеристики этих объектов остаются неизвестными [4, с. 55–56].

Стремление проникнуть за феномены приводит к неэмпирическому объекту = X, отношение к которому является интенцией без созерцания. Это и определяет напряженность между знанием и мышлением [7, с. 178], а также указывает на первое возможное здесь понимание объективности: трансцендентальный предмет есть именно то, «что может дать всем нашим эмпирическим понятиям вообще отношение к предмету, т. е. объективную реальность» [3, с. 99 / А 109]. С другой стороны, эта интенция отсылает к объективности как единству многообразного, иными словами, к синтезу, который апперцепция «навязывает» чувственному многообразию посредством категорий и который можно рассматривать как действие трансцендентальной субъективности. С этой точки зрения отношение к объекту суть не что иное, как «необходимое единство сознания, а... также синтеза многообразия» [3, с. 99 / А 109]. Но так как мы имеем дело «только с многообразием наших представлений», то «X, которое соответствует им (предмет) и должно быть чем-то отличающимся от наших представлений, есть для нас ничто... отсюда ясно, что единство, которое предмет делает необходимым, не может быть ничем иным, как формальным единством сознания в синтезе многообразия представлений» [3, с. 98 / А 105]. Таким обра-

зом, объективность как результат объективации и объективность, первичная к данной объективации, указывают друг на друга [3, с. 188 / А 250–251]. Стало быть, возможно говорить об объективности, конституированной «в» нас, и объективности, «обосновывающей» феномен.

Не-уютность пространства обживаемого сущего заставляет выделять «две стороны» у сущего: в-себе и для-нас, а трансцендентальная философия сторожит границы этого постулируемого разделения. Гарантом служит принятая Кантом «онтологическая» модель «внечувственная вещь — субъективное представление», а Я, или трансцендентальный субъект, выступает в качестве парадигмы для этой схемы.

### Список литературы

1. Васильев В. В. Подвалы кантовской метафизики. М., 1998.
2. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии / пер. А. В. Михайлова. М., 1999. Т. 1.
3. Кант И. Критика чистого разума / пер. Н. О. Лосского. СПб., 1993.
4. Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука // Соч.: в 8 т. М., 1994. Т. 4.
5. Кант И. Что значит ориентироваться в мышлении? // Там же. Т. 8.
6. Кант И. Из рукописного наследия (Материалы к «Критике чистого разума», *Opus postumum*) / пер. В. В. Васильева. М., 2000.
7. Рикёр П. Кант и Гуссерль. Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX века. Томск, 1998. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000939/st000.shtml> (дата обращения: 02.09.2011).
8. Хайдеггер М. Бытие и время / пер. В. В. Бибихина. М., 1997.
9. Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики / пер. О. В. Никифорова. М., 1997.
10. Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии / пер. А. Г. Чернякова. СПб., 2001.
11. Черняков А. Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. СПб., 2001.
12. Düsing K. Objektive und subjective Zeit. Untersuchungen zu Kants Zeittheorie und zu ihrer modernen kritischen Rezeption // Kant-Studien. 1980. 71. S. 1–34.
13. Heidegger M. Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der Reinen Vernunft, GA 25. Frankfurt a/M, 1977.
14. Kant I. Kritik der reinen Vernunft. Hamburg, 1990.
15. Liedtke M. Der Begriff der reflektierenden Urteilskraft in Kants Kritik der reinen Vernunft. Hamburg, 1964.
16. Liedtke Max. Der Begriff der Reflexion bei Kant // Archiv für Geschichte der Philosophie. 1966. 48. S. 207–216.
17. Marion J.-L. The Final Appeal of the Subject // Deconstructive Subjectivities / ed. S. Critchley, P. Dews. SUNY Press, 1996.

### Об авторе

**Артеменко Наталья Андреевна** — канд. филос. наук, ст. преп. кафедры онтологии и теории познания философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета, [artemenko\\_natalia@yahoo.com](mailto:artemenko_natalia@yahoo.com)

### About author

**Dr Natalia Artemenko**, Associate Professor, Department of Ontology and Theory of Knowledge, Faculty of Philosophy, St.-Petersburg State University, [artemenko\\_natalia@yahoo.com](mailto:artemenko_natalia@yahoo.com)

В. А. Чалый

РАЦИОНАЛЬНОСТЬ  
В ЛИБЕРАЛЬНЫХ  
ФИЛОСОФСКИХ  
ТЕОРИЯХ

Рассматривается понятие рациональности в качестве одной из базовых категорий либеральной политической философии. Вместе со свободой и равенством рациональность образует антропологическое ядро либерализма, отличающее его от других теорий. Кратко рассматривается эволюция моделей рациональности, которая во многом определяла развитие либеральных доктрин.

*This article suggests that rationality has to be treated as one of the basic categories of liberal philosophy. Together with freedom and equality, rationality lies at the anthropological core of liberalism, which makes it stand out among other political theories. The development of the main models of rationality relied upon by various liberal theories is reviewed.*

**Ключевые слова:** рациональность, либерализм, либеральный эгалитаризм, коммунитаризм, теория рационального выбора, философия Канта.

**Key words:** rationality, liberalism, liberal egalitarianism, communitarianism, rational choice theory, Kant's philosophy.

Либерализм часто определяют через понятие свободы. Это принято и среди тех, кто называет себя его сторонниками, и среди их противников. Но одного лишь понятия свободы недостаточно, чтобы отличить либеральную политическую теорию от нелиберальной. В самом деле, те, кто выступает под флагами социализма, тоже считают себя поборниками свободы (которая, правда, ставится ими в зависимость от равенства), а «правые» либертарианцы требуют гораздо большей свободы в области экономики, чем согласны принять либералы.

Для того чтобы различать эти главные направления западной политической философии, необходимо опереться на еще одно понятие — понятие рациональности. Вместе со свободой рациональность составляет ядро представления о человеке — антропологической модели, которая явно или неявно лежит в основе любой политической философии. Эта модель может быть более или менее прописанной в разных отноше-

ях, может оставлять открытыми для многообразия самые разные стороны, но свобода и рациональность требуют определенности. Плюрализм, на котором настаивают, например, коммунитарист Майкл Уолцер [13] и поздний Ролз [11], предлагающие строить политическую философию без общей антропологической модели, не касается этих понятий. Не имея скрытого или явного объяснения свободы (или ее отсутствия) и рациональности (или иррациональности) политическое знание останется на уровне описательном и не поднимется до теоретического.

Свобода, рациональность — понятия сложные и проблематичные, и то, как они трактуются в той или иной философской теории, во многом задает ее форму. На основе трактовок этих фундаментальных понятий и традиционного расположения политических теорий по шкале «левые — правые» можно указать место либерализма «в ландшафте» современной политической философии.

«Левые» теории базируются на идее равенства и ставят свободу в подчиненное положение. Положение рациональности в этих теориях имеет некоторую двусмысленность. С одной стороны, утверждаемая «левыми» теориями необходимость активного государственного участия в жизни общества подразумевает экономическое планирование, социальное строительство и другие процессы, основанные на способности рациональности. С другой стороны, носителем рациональности становятся сложные идеальные субъекты — государство, общество, класс, партия, а не конкретные индивиды, люди. Рациональность перестает быть непосредственно человеческой, она отчуждается и монополизирована институтами. Свойство разумности «простого» человека ограничивается, вместе с рациональностью человек теряет в ценности, достоинстве, становится предметом патерналистской опеки, овеществляется. Ограниченность рациональности является ограничением и для свободы — иррациональный индивид не может считаться свободным в законосообразно устроенном мире. В своих крайних формах такие теории приходят к оправданию тоталитарных режимов.

Точно таким же путем — от утверждения иррациональности человека к оправданию тоталитаризма — могут идти и «правые» теории. Если «левые» достаточно явно выступают за равенство, то «правые» требуют сохранения некоторого «естественного» неравенства, дать свободу силам природы. Так, либертарианцы защищают свободную конкуренцию, в которой смогут побеждать «сильнейшие» экономические тенденции и представляющие их игроки, националисты разных направлений с разной силой отстаивают «естественную необходимость» противостояния народов, религиозные консерваторы призывают верить божественному порядку вещей, и так далее. Ключевым понятием здесь, пожалуй, является свободное «естественное», в круговорот которого вовлеченным оказывается несвободное «человеческое». Иррациональная природа или сверхрациональное провидение в «правых» теориях стоят выше человеческого разума. «Правым» свойственно недоверие к человеческому в человеке.

Либерализм располагается между этими двумя полюсами. С одной стороны, либеральный эгалитаризм, пожалуй, самое влиятельное направление современного либерализма (Д. Ролз, Р. Дворкин, У. Кимлика и др.), требует от общества специальных усилий для компенсации неравенства, вызванного превратностями социального происхождения и случайным распределением природных задатков, двигаясь в сторону социализма.

С другой стороны, либеральное учение о правах человека закрепляет за ним (разнящуюся в разных доктринах, но всегда существенную) долю свободы, автономии. Коммунитаризм, возникший в 80-х гг. XX в. как критика издержек либерального индивидуализма (М. Сандел, М. Уолцер, Ч. Тэйлор, А. Макинтайр и др.), можно благодаря его общим с либерализмом философским основаниям (права человека, эгалитаризм) рассматривать как «левую» разновидность либерализма. Сторонники либерализма уверены, что занимают в спектре политических учений аристотелевскую «золотую середину», предлагая наиболее гибкое и сбалансированное сочетание двух базовых, но конфликтующих ценностей — равенства и свободы [7].

Представляется, однако, что еще более характерной чертой либерализма, разительно отличающей его от «левых» и «правых» политических учений, является его отношение к человеческой рациональности. Либерализм наследует просвещенческий оптимизм в отношении возможностей разума. Человеческая способность понимать и организовывать окружающую действительность, в том числе социальную, лежит в основе либеральной политической философии.

Пожалуй, самое глубокое исследование антропологических оснований либерализма было проделано Кантом. Два ключевых для либеральных теорий понятия — рациональность и свобода — объединены Кантом в понятии автономии субъекта. Практическая рациональность — это способность выстраивать иерархии целей, определять средства для их достижения и последовательно преследовать первые при помощи последних. Свобода — это способность начинать новые причинно-следственные ряды, исходя из внутренних причин, поставляемых разумом. Рациональность и свобода тесно связаны в том, что последовательная рациональность неизбежно ведет к моральности действий, и только моральные действия будут подлинно свободными, то есть непредопределенными природой через склонности, инстинкты, пороки и т.п. Для Канта все свободные действия по определению моральны, и наоборот, моральные — свободны, однако современные либеральные философы, как правило, избегают глубоко вдаваться в моральную философию, опасаясь обвинений в фундаментализме и нетолерантности<sup>1</sup>, и для них первостепенной в автономии субъекта является связка свободы и рациональности.

Кантовское определение рациональности, требовавшее морального измерения, не стало самым популярным среди либеральных философов. Гораздо более востребованной оказалась упрощенная модель инструментальной рациональности классического либерализма, сформулированная прежде всего Адамом Смитом и описывающая поведение совершенно рационального субъекта, располагающего полной информацией и нацеленного на максимизацию прибыли. Эта модель экономического поведения была адаптирована утилитаристами, заменившими экономическую категорию прибыли более общей категорией удовлетворения потребности. Рациональность Бентама — это «гедонистское исчисление» стратегии, позволяющей достигнуть наиболее полного удовольствия. Более сложная концепция инструментальной рациональности была предложена Миллем в его «Утилитаризме» и в последней главе второго тома «Системы логики».

---

<sup>1</sup> Два заметных и очень разных исключения составляют Дэвид Готье [6] и Аласдэр Макинтайр [8].

Заслуга утилитаристов заключается в том, что они открыли дорогу применению моделей рациональности за пределами чистой экономики в общественных науках.

Следующим шагом в развитии либеральных теорий рациональности стало появление неоклассической политэкономии, разработанной Альфредом Маршалом, Леоном Вальрасом и представителями Австрийской школы маржинализма. Классическое понимание рационального экономического поведения и утилитаристская концепция максимизации полезности как главной цели деятельности были дополнены психологической теорией субъективной предельной полезности, и на их основе была построена комплексная экономическая теория. Если рациональность субъекта классической теории позволяет ему определять цель (максимизацию прибыли) и выбирать оптимальную стратегию ее достижения, реализуя попутно знаменитый принцип «невидимой руки», согласно которому так действующие субъекты наилучшим образом способствуют росту благосостояния общества, то неоклассическая рациональность дает возможность субъекту ориентироваться в многообразии целей, составлять из них индивидуальные сложные иерархические системы и формулировать сложные стратегии овладения ими.

Тем не менее неоклассическая модель рациональности по-прежнему считает экономическое поведение субъекта базовым — это одно из главных ее ограничений. Вопрос о допустимости рационального поведения в других сферах жизни привлекал растущее внимание, и одна из наиболее основательных попыток его решить была предпринята Максом Вебером в теории социального действия [1]. Вебер выделил две особенности социального поведения человека: во-первых, осмысленность, во-вторых, направленность на других людей. Разъясняя критерий осмысленности, Вебер говорит о процессе рационализации, происходящем на протяжении человеческой истории. Этот процесс способствует более отчетливому пониманию категорий цели, средства и действия — через средство к цели. Такую рациональность Вебер назвал «целерациональностью». В идеале рациональный человек способен выстроить цепочку рассуждения, представляющую действия, ведущие к цели, еще не предпринимая каких-либо действий. В реальности, конечно, человек не способен достичь такой степени рациональности, но подобная идеальная модель, по мнению Вебера, позволяет оценить относительную степень иррациональности действия. Он формирует шкалу рациональности, на которой располагает типы действий по степени их осмысленности и свободы от иррациональных факторов. Типы эти последовательно сменяют друг друга, в этом и заключается, по Веберу, общественный прогресс рациональности.

Исторически первый тип действия — аффективный. Аффективные действия не опираются на рассуждения, и потому иррациональны. Второй тип — традиционный. Рационализированными являются лишь некоторые его компоненты, общая же форма опирается на сложившийся шаблон. Заметное значение в действиях традиционного типа начинают играть ценности, часто выступающие как цели и тем самым сообщающие действиям некоторую ограниченную форму рациональности. Третий тип формируется на базе традиционного, когда ценности становятся основными целями, а рациональный анализ используется при выборе средств для их достижения, при осознании мотивов и т.д. Этот тип называется ценностно-рациональным. Четвертый — это уже описанный идеальный целерациональный тип.

Альтернативой теории Вебера стала появившаяся в 50-х гг. XX в. и ставшая продолжением классической либеральной линии теория рационального выбора (общий термин для ряда теорий — *public choice theory* Бьюкенена — Таллока, *social choice theory* Эрроуза, Сена, и др.). Если веберовская концепция рационального умозрительна, то теория рационального выбора нацелена на построение формальных моделей рациональности и их экспериментальную проверку. Изначально она вновь выделяет как главное экономическое поведение, однако постепенно расширяет область своего применения на все социальные науки.

Одним из пионеров этой области знания стал Гэри Беккер, вернувшийся к более узкому определению рациональности как способности максимизировать получаемые блага, прежде всего экономические, при минимуме затрат [3]. Теория рационального выбора имеет ряд существенных ограничений. Во-первых, она принимает позицию так называемого методологического индивидуализма, согласно которой социальные процессы, коллективные действия сводятся без остатка к множеству индивидуальных. Конечно, такой редукционизм был встречен критикой, указывающей на то, что макроуровневые социальные процессы имеют собственные закономерности, не сводимые к действиям отдельных акторов на микроуровне. Во-вторых, теория рационального выбора — экстерналистская, то есть принимает, что цели индивидов являются исключительно внешними. Это, разумеется, заставило критиков указать на важность внутренних целей, понимаемых, например, как психологические состояния, которые не поддаются учету средствами математического моделирования. Наконец, теория рационального выбора исходит из того, что индивид всегда обладает достаточной информацией, чтобы предпочесть один из множества предлагаемых сценариев поведения, достаточными интеллектуальными возможностями, чтобы эту информацию обработать, и достаточным временем, чтобы сделать выбор. Эти предпосылки сообщают теории рационального выбора условность, попытки преодолеть которую со временем привели к созданию теории ограниченной рациональности (Г. Саймон, Д. Канеман и др.), такими предпосылками не связанной.

В политической философии применение теории рационального выбора привело к всплеску интереса к договорным теориям: мысль о том, что индивиды, способные осуществлять рациональный выбор, способны и договориться об оптимальных принципах общественного и государственного устройства, обрела утраченную было привлекательность. Первое развернутое применение теории рационального выбора в философии было предложено Джеймсом Бьюкененом и Гордоном Таллоком в работе «Исчисление согласия»<sup>2</sup> (1962). Это была попытка «проанализировать расчет рационального индивида, когда перед ним стоит проблема конституционного выбора» [4, с. 7], то есть выбора базовых правил общественной игры. Помимо принципа методологического индивидуализма в основу теории общественного выбора лег принцип главенства частных интересов — все участники политического процесса, по мнению авторов, исходят из част-

---

<sup>2</sup> В русском переводе книга «Calculus of Consent» получила название «Расчет согласия» (1997), однако более точным переводом было бы «Исчисление согласия». Термин «исчисление» лучше соответствует намерениям авторов, как и подзаголовку книги «Логические основания конституционной демократии».

ных интересов и не рассматривают общественные. Общественные интересы, тем не менее, реализуются в процессе согласования частных интересов — в духе классического учения о «невидимой руке».

Новацией в политической теории стало применение Бьюкененом теории игр. В главах 11–13 «Исчисления согласия» им построены игровые модели принятия решений голосованием и проанализированы возможные стратегии поведения участников голосования, которым приходится для получения выгоды формировать коалиции. Таким образом, применение теории игр как инструмента анализа рационального поведения было перенесено из области экономики в область политики. Следующим шагом, что вполне закономерно, стало распространение теоретико-игрового подхода на политическую философию.

Самая значительная попытка применить теорию игр для анализа политической рациональности была предпринята Джоном Ролзом в его «Теории справедливости» [5]. В основе ролзовской доктрины лежит мысленный эксперимент, в ходе него субъекты, которым предстоит образовать общество, но которые лишены информации о своем будущем положении в нем, определяют оптимальные принципы его устройства. В ходе этого процесса каждый участник пытается закрепить за собой максимальную вероятность наиболее выгодного положения и, соответственно, минимизировать вероятность наименее выгодного. Опираясь на теорию игр, Ролз показывает, что оптимальной для будущих членов общества станет стратегия заключения договора, в котором основной ценностью социальных институтов является «справедливость как честность», все граждане получают равные политические права, а социальное неравенство будет оправданным только тогда, когда оно улучшает положение наименее привилегированных членов общества.

Модель рациональности, на которую опирается теория справедливости Ролза, по форме напоминает кантовскую модель. В системе Ролза двухчастный принцип справедливости выполняет функцию, сходную с категорическим императивом. Он точно так же венчает систему рассуждений, которые с необходимостью подводят рационального субъекта к принятию этого принципа. Совершенно рациональный субъект в системе Ролза выберет принцип справедливости в качестве базового, точно так же, как в системе Канта, он выберет категорический императив. Теория справедливости Ролза имеет более узкую область применения, чем кантовская система практической философии: первая остается в пределах легального<sup>3</sup>, вторая рассматривает легальное как часть морального — их можно считать теориями разного уровня, однако структурно они схожи.

В 80-х и 90-х гг. либеральная философия развивается под знаком противостояния либеральных индивидуалистов и коммуитаристов. Коммуитаризм возник в качестве критического ответа на слабость индивидуализма и не в последнюю очередь как попытка преодолеть ограниченность индивидуалистической модели рациональности. Слабость методологии

---

<sup>3</sup> В работе «Political Liberalism» (1993) Ролз высказался о необходимости «разумного плюрализма», требующего от политической теории не опираться на одну «законченную» моральную доктрину, а искать «пересекающийся консенсус» для носителей множества самых разных моральных доктрин, составляющих современное общество — это фактически отказ от построения моральной теории.

индивидуализма была ясна уже в конце XIX в.: допущение того, что общество есть не более чем сумма индивидов, существенно упрощает действительность. Такая модель оказывается неспособной описывать, объяснять, прогнозировать как ряд важнейших макропроцессов, так и процесс воздействия социума на индивида. Коммунитаристская позиция в отношении рациональности подчеркивает ее зависимость от социума, говорит о существовании различных и, по мнению некоторых коммунитаристов (например, Майкла Уолцера [7] и Аласдэра Макинтайра [4]), принципиально несоизмеримых типов рациональности, присущих различным культурным и социальным объединениям. Если рассуждать о коммунитаристских взглядах на рациональность в терминах модели Вебера, то коммуитаризм указывает на невозможность целерациональной деятельности и считает ценностно-рациональную максимумом, доступным человеку. Роль рациональности в коммуитаризме сводится таким образом к выбору средств, ценности же, принимаемые индивидами за цели, формируются социумом и воспринимаются отдельными людьми с незначительной рефлексией. Критическое восприятие ценностей и выработка целей — функция интеллектуалов, но даже люди, для которых построение рациональных моделей является профессией, не способны совершенно отвлечься от ценностных структур, заложенных в них обществом.

Макинтайр в книге “Who’s Justice? Which Rationality?” [9] предпринимает попытку определить рациональность через ключевое в его философии понятие традиции. Традиция Макинтайра — это «спор, длящийся века», в котором формируется некоторая картина мира и уникальное для этой картины представление о человеческом разуме. Имея в виду прежде всего интеллектуальные традиции, Макинтайр рассматривает, как в разных системах решалась проблема справедливости, самая важная с точки зрения практической рациональности. Его вывод — современная политическая философия населена разными традициями (аристотелевской, августирианской, юмистской и т. д.), опирающимися на несоизмеримые представления о практической рациональности и, соответственно, предлагающими несоизмеримые решения этой проблемы. Макинтайр, однако, говорит о принципиальной преодолемости этих различий, возможность которой открывается в осознанном диалоге традиций. Это отличает его философию от «правых» доктрин, такой возможности не видящих. Таким образом, коммуитаризм является либеральным напоминанием об ограниченности человеческой рациональности, которую, тем не менее, можно и нужно преодолевать.

Обзор моделей рациональности, используемых в различных либеральных политических теориях, показывает, что, несмотря на ограниченность этих моделей и их уязвимость для критики, рациональность — базовая категория, антропологическая аксиома либеральной политической философии, отличающая ее от других политических доктрин.

#### Список литературы

1. Вебер М. О некоторых категориях понимающей социологии // Избранные произведения. М., 1990.
2. Кант И. Метафизика нравов // Собрание сочинений: в 6 т. М., 1963. Т. 4, ч. 2.
3. Becker G. A Theory of Social Interactions // Journal of Political Economy. 1974. 82(6). P. 1063–1093.

4. *Buchanan J., Tullock G.* The Calculus of Consent // The Collected Works of James M. Buchanan. Indianapolis, 1999. Vol. 3.
5. *Dworkin R.* Taking Rights Seriously. Cambridge; MA, 1977.
6. *Gauthier D.* Morals by Agreement. Oxford, 1986.
7. *Kymlicka W.* Contemporary Political Philosophy. Oxford, 2002.
8. *MacIntyre A.* After Virtue. Notre Dame, 1981.
9. *MacIntyre A.* Whose Justice? Which Rationality? Notre Dame, 1988.
10. *Rawls J.* A Theory of Justice. Cambridge; MA, 1971.
11. *Rawls J.* Political Liberalism (Paperback edition). N. Y., 1993.
12. *Taylor C.* Sources of the Self: The Making of the Modern Identity. Cambridge; MA, 1989.
13. *Walzer M.* Spheres of Justice. N. Y., 1983.

### Об авторе

**Чалый** Вадим Александрович — канд. филос. наук, доцент кафедры философии Балтийского федерального университета им. И. Канта, vadim.chaly@gmail.com

### About author

*Dr Vadim Chaly*, Associate Professor, Department of Philosophy, IKBFU, vadim.chaly@gmail.com

Л. А. Калинин

МОРАЛЬНАЯ ПОЛИТИКА  
ПРОТИВ ПОЛИТИЧЕСКОГО  
МОРАЛИЗМА —  
ПОЛИТИЧЕСКАЯ САТИРА  
В РОЖДЕСТВЕННОЙ  
СКАЗКЕ Э. Т. А. ГОФМАНА  
«МАСТЕР БЛОХА»

Статья 2<sup>1</sup>

Показано, что Э.Т.А. Гофман оценивал посленаполеоновскую политику Пруссии в своей рождественской сказке «Мастер Блоха» с кантианских философско-политических позиций. Кардинальная проблема сказки, представленная в «Hallegorischem und Jena-logischem» стиле, как его определил сам Гофман, есть проблема конституционного строя для Пруссии.

*This paper shows that E. T. A. Hoffmann assessed the post-Napoleon politics of Prussia in the Christmas tale "Meister Floh" from a Kantian perspective. The cardinal problem of the tale – shown in the "Hallegorisch und Jena-logisch" manner, as Hoffmann himself defined his style – is the problem of a constitutional system in Prussia.*

**Ключевые слова:** моральная политика, политический морализм, демагогия, качество населения, категорический императив права, деспотия, правление отеческое (*imperium paternale*), правление отечественное (*imperium patrioticum*).

**Key words:** moral politics, political moralism, demagogu, quality of population, categorical imperative of law, despotism, paternal government (*imperium paternale*), patriotic government (*imperium patrioticum*).

### 3. Кто же главный герой?

Ich trage im Sinn ein artiges Weihnachtsbüchlein zu schreiben...

(Я вынашиваю в душе одну милую рождественскую книжищу...)

*Из письма Э. Т. А. Гофмана издателю  
Ф. Вильмансу от 10 марта 1820 г.*

Последнее большое произведение Э.Т.А. Гофмана «Мастер Блоха» («Meister Floh») — совершенно исключительное создание его сатирического гения. Литературное мастерство писателя достигло здесь своего апогея. У нас эта сказка известна как «Повелитель блох». Так величал сам себя Мастер Блоха, сравнивая

---

<sup>1</sup> Продолжение. Начало см. Калинин Л. А. Моральная политика против политического морализма — политическая сатира в рождественской сказке Э.Т.А. Гофмана «Мастер Блоха». Статья 1 // Кантовский сборник. 2011. 3 (37). С. 33–43.

свою власть над блошиным народом с королевской, но заявляя при этом, что она совсем другой природы, а потому куда более сильная, чем королевская: она базируется на личном авторитете, уважении и желании подражать Мастеру. Лишь на первый взгляд кажется, что название «Мастер Блоха» (как и «Повелитель блох») достаточно далеко от сути произведения, на деле же оно соединяет в себе две важнейшие нити содержания: политическую и философскую. Кто-кто, а Гофман вполне адекватно оценивал в условиях тотальной борьбы с демагогией опасность затрагиваемых им вопросов и действовал обдуманно и хладнокровно: он использовал для злободневной политической сатиры самый невинный из литературных жанров — рождественскую сказку. «Meister Floh» имеет подзаголовок «Небылица в семи приключениях двух друзей», и *небылица-быль* облечена автором в многоплановую аллегорическую и трагедийную форму, для чего понадобился, как мы уже видели, буддизм с его мифологическими конструкциями. В произведении создан сложный художественный мир, в котором иносказание играет основную роль, внешняя же, сюжетная линия повествования — как карнавальная маска — чем интереснее, чем загадочнее сама по себе, тем основательнее скрывает под собою подлинное, спрятавшееся под маской лицо.

Два друга, о которых идет речь, — это, конечно, Перегринус Тис и Мастер Блоха. На первый взгляд, называться этим другом Перегринуса Тиса все права имеет Георг Пепуш. Он был дружен с Перегринусом по крайней мере со студенческих лет, и дружба эта продолжалась до самого дня свадьбы Перегринуса с Розочкой Лэммерхирт. Однако роль Пепуша — по сути, второго плана. Лишь однажды, в наказании принца пиявок, активный поступок его существенно влияет на общий ход дел, хотя и тут еще не ясно, заслуживает ли он права называться одним из главных героев. Даже с формальной точки зрения Георг Пепуш принимает участие не во всех семи приключениях. И самим названием сказки Гофман подчеркивает, кто же этот второй друг. Хотя весь сюжет сказочной повести строится вокруг Перегринуса Тиса и его похождения: от изобретательного зачина в рождественский сочельник до счастливого свадебного финала — Мастер Блоха не просто равноправный с ним герой, он может быть признан даже главным героем. Находясь все время в тени Перегринуса, он вмешивается в события в их поворотных моментах, значительно влияя на развитие авантюрного действия и тем самым выполняя ответственнейшие функции. О статусе героя свидетельствует и заглавие художественного произведения.

Роль в сказке как самого Мастера Блохи, так и блошиного народца, лучшим представителем и руководителем которого является Мастер, может восприниматься как занимательная, придуманная автором ради эпатирования читателей, что, конечно же, так. Но если задуматься над вопросами: с какой целью Дертье Эльвердинк (она же Алина и принцесса Гамахея)<sup>2</sup> всеми правдами и неправдами стремится завладеть Мастером Блохой?

---

<sup>2</sup> Факт этого тождества является одним из ключевых: «...можно было обойтись без точного описания наружности прекрасной Алины, Дертье Эльвердинк или принцессы Гамахеи, — благосклонному читателю ведь давно известно, что это одно и то же лицо, только мнимо распавшееся на три лица...», — разъясняет Гофман, акцентируя на этом внимание «благосклонного читателя», делая вид, что не очень надеется на его догадливость и вдумчивое чтение [2, с. 382].

или почему жизненная сила вливается в принцессу вместе с блошиными укусами? — а автор очень хочет, чтобы такие вопросы были читателями заданы, — то эпатаж приобретает дополнительный смысл и предстает в ином свете.

Действие происходит в славном городе Франкфурте-на-Майне, т.е. в Гессене, и при сравнении *блех* с гессенцами последние много проигрывают «прыгунам». Если бы гессенцы были подобны блохам *качеством населения*, как сказали бы сегодня, не произошло бы и то, что случилось в сказке. Счастливей и радостней была бы их деятельная жизнь в условиях свободы и равенства, а Перегринус Тис, заявившись к Лэммерхиртам в рождественский сочельник, уже к концу святок обвенчался бы с Розочкой Лэммерхирт, и дело кончилось бы веселой свадьбой. Автору же не выпал бы «прекраснейший случай практически показать на примере Перегринуса всю *бесконечную разницу* (курсив мой. — Л. К.) между влюбленностью и любовью» [2, с. 469].

Надо здесь специально обратить внимание на то обстоятельство, что мир сказочный и мир действительный, жизнь буддийского мифа и жизнь реальная образуют единое целое. Это не два вневременных мира, а один мир, проявляющийся в различных или, скорее, кажущихся различными акциденциях. Уж начто Перегринус?.. — Самое посюстороннее, самое реальное лицо в произведении Гофмана. Но и о нем Антон ван Левенгук, забравшийся в сказку из XVII в., сообщает, изучив его гороскоп: «*Несомненным* было для меня давнее предсуществование вашей души, но все же предшествующие вашей теперешней жизни воплощения оставались в полном мраке» [2, с. 447]. Читатель не должен отделять сказку от были.

В конце концов счастливое бракосочетание все равно состоялось; влюбленность влюбленностью, а жизнь не стоит на месте, развивается по своим собственным законам, лишь «откладывая» на большее или меньшее по историческим меркам время решение назревших социально-политических задач.

Что же это за блошиный народ, и в чем его особые качества? Стоит принять во внимание все то, что о нем говорится, и становится ясно, что речь идет о студенчестве, о студенческих корпорациях и спортивных союзах. Мастер Блоха, рассказывая Перегринусу о своем народе, обращает внимание на молодость и бойкость последнего, «одушевленность почти неукротимым свободолобием» [2, с. 384], легкомысленность, ветреность и отважность нрава [2, с. 475], сообщает далее, что его народ «во многих отношениях далеко опередил вас, людей, в прозрении тайн природы, в силе и ловкости, как духовной, так и телесной» [2, с. 386]. Особенно Мастер подчеркивает, повторяя это несколько раз, что большую часть блошиный народ «состоит, собственно, из одних только легкомысленных *прыгунов* (курсив мой. — Л. К.)», смелых и дерзких [2, с. 384, 475].

Не вызывает сомнений, что прототипом Мастера Блохи является профессор физической культуры и гимнастики Фридрих Людвиг Ян, который в иной культурной и политической среде мог стать человеком-легендой и который, без сомнения, был кумиром студенческой молодежи. Он создавал спортивные гимнастические общества, которые позднее объединил в спортивную организацию «Немецкий союз». Вдохновленный патриотическими речами И.Г. Фихте, призывавшими немцев стряхнуть с себя пыль французской оккупации, Ф. Ян ставил перед союзом задачу формирования могучих, быстрых и ловких немецких богатырей, способных выносить боль-

шие физические нагрузки и лишения, и в то же время благочестивых, жизнерадостных и готовых послужить отчизне. Такие молодые люди становились прекрасными солдатами. Как только прусский король разорвал условия договора с Наполеоном и присоединился к антинаполеоновской коалиции, они вступали в ряды народного ополчения и армию.

Э.Т.А. Гофман не прошел мимо этого обстоятельства в своей сказке, продемонстрировав военную выpravку и выучку блох: «С великим изумлением зрители наблюдали, как на гладко отполированном беломраморном столе блохи возили маленькие пушки, пороховые ящики, обозные фургоны, другие же прыгали подле с ружьями на плече, с патронташами за спиной, с саблями на боку. По команде... выполняли они труднейшие эволюции, и все это казалось и веселей, и живей, чем у настоящих больших солдат, потому что маршировка состояла в изящных антраша и прыжках, а повороты налево-направо — в ласкающих глаз пируэтах. Все войско обладало удивительным апломбом, а полководец казался в то же время и искусным балетмейстером» [2, с. 363–364]. Однако даже такое войско, напоминает Гофман, потерпело катастрофический разгром. Он имеет в виду, очевидно, сражения под Люценом, Бауценом, Дрезденом, проигранные Наполеону бездарными прусскими генералами.

Двуличный король Фридрих Вильгельм III никак не препятствовал деятельности Ф. Яна и его «Немецкого союза» в условиях французской оккупации, однако в обстоятельствах начавшейся реставрации донаполеоновских порядков, в атмосфере реакции и преследования «демагогов» союз был немедленно запрещен, а профессор арестован. Он никогда не скрывал своих патриотических взглядов и считал, что расцвет физической культуры возможен и непременно наступит при республиканском образе правления. Ф. Ян поддерживал демократические настроения и социальную активность студенчества как полезные для интересов родного отечества. «Я должен формировать свободных людей» [8, с. 313], — говорил он. Но какие-то «демагогические происки», запретная деятельность были ему абсолютно чужды. В своем письме на имя Королевской непосредственной следственной комиссии от 28 сентября 1819 г. он писал: «Мне ничего не известно о демагогических происках, я не понимаю даже, что значит сие выражение, и не знаю, какой языковой фальшивомонетчик чеканил это название. Но в чем я могу искренне и чистосердечно заверить Вас, так это в том, что никоим образом не связан с тайным или публичным обществом, каковое имело бы целью перемены в государстве. Я не являюсь соучастником или сообщником какого-либо антигосударственного заговора» [8, с. 299].

Ф. Л. Ян превратился под пером Гофмана в трагический образ Мастера Блохи не в последнюю очередь вследствие того, что он стал известен как спортивный специалист, активно внедрявший как особый вид физических упражнений гимнастические прыжки. Этот «отец гимнастического движения» прослыл «знаменитым мастером прыжка и маха». В ходе следственного дела о «демагогии» Ф. Яна Гофман услышал о нем небольшой анекдот, который позднее записал, и охарактеризовал в нем подсудимого как «известнейшего специалиста по прыжкам, скачкам и гимнастике...» [4, с. 1233]. Предметом анекдота стал обычай Яна не соблюдать чопорный профессорский вид, носить свободную, не стесняющую движений одежду, этот его нонконформизм чрезвычайно льстил студентам, но шокировал публику.

Прыгучесть Мастера Блохи, в отличие от руководимых им блох, в сказочной повести специально не обыгрывается. *Прыгуны* — излюбленный перифраз Гофмана, когда он обращается к блошиному народу. Скорее Гофман выделяет ученость и *мудрость* Мастера Блохи, знание им людей, понимание общего состояния дел в мире<sup>3</sup>; опирается здесь великий писатель, по всей видимости, на идиоматический строй немецкого языка: *die Flöhe husten hören* — *все видеть и слышать*, буквально — *слышать, как блохи кашляют*, или *er hört die Flöhe husten* — *он во все проникает, он всеведущ*. И если с прыгучестью связана политическая интрига сказки, то с мудростью — ее философская идея. Недаром Перегринус дивится, что это «маленькое, крохотное, обыкновенно презируемое насекомое выказывает ученость, ум и, наконец, даже чудесную магическую силу. И это насекомое говорит о вещах, непостижимых для человеческого разума, как о чем-то таком, что изо дня в день повторяется за блюдом жаркого или за бутылкой вина» [2, с. 491 — 492].

И прежде чем ответить на поставленные выше вопросы о сути взаимоотношений принцессы Гамахеи (она же Дертье Эльвердинк и Алина) и Мастера Блохи, нужно довольно многое пояснить.

#### 4. Рождественская сказка в качестве политической сатиры

Если же вы чему-нибудь удивляетесь потому, что вам ничего такого еще не случалось встречать, или потому, что вам не удастся уловить связь между причиной и следствием, то это доказывает лишь врожденную или болезненную тупость вашего взгляда, которая вредит вашей способности познавать.

Но вы, вы, господин Перегринус, вы здесь — главное лицо, и без вашего согласия прекрасная Гамахея никому не может принадлежать.

Э.Т.А. Гофман. Мастер Блоха. Приключение пятое

«Уловить связь между причиной и следствием» в фабуле сказки «Мастер Блоха» современному читателю и впрямь не так-то легко. Тем, кто жил во времена написания ее, было, конечно, проще. Они могли сообразить, что речь идет об их собственном короле, а это, скорее всего, так, поскольку он никогда не был самостоятелен в своих действиях, всегда подражал кому-нибудь из окружавших его государей, будь то Наполеон Бонапарт или Александр I. Ему нужен был предмет почитания, а кто служил этим предметом — это определял не он, а обстоятельства. Сегодня он поклонялся одному, завтра — другому, послезавтра — снова этому одному, то есть это был весьма странный приверженец. В его буддийской ипостаси Гофман дал ему имя короля Секакиса (Sekakis). Sequacis на латыни означает *последующий* и может переводиться как *последователь, поклонник*. В момент написания сказки прусский «Секакис» был послушным сторонником политики австрийского канцлера Меттерниха и Александра I.

<sup>3</sup> «...Должно заставить Вас признать во мне человека всеобъемлющей эрудиции, обладающего глубоким опытом во всех отраслях знания» [2, с. 385].

Между королем Секакисом и королем Фридрихом Вильгельмом III есть, правда, отличие, которое, на первый взгляд, мешает считать их одним и тем же лицом. Ведь у короля Секакиса пропала дочь — Гамахея (Gamaheh), произошла кажущаяся необъяснимой утрата, тогда как у Фридриха Вильгельма III никакая дочь в прямом понимании слова не пропадала. Однако все же это случилось! В условиях подъема национально-патриотического движения 1813 г. король торжественно и клятвенно обещал народу Пруссии вот-вот готовую родиться дочь. Здесь слово *дочь* — *метафорический перифраз* понятия *конституция*. Гамахея-конституция<sup>4</sup> никуда не «сбегала из дворца», а была сознательно выпущена из королевских рук. Этот метафорический перифраз образует смысловой узел всей рождественской сказки.

Принцесса, пропавшая как и обещанная, но так и не осуществленная конституция, похищена, по сути дела, не у короля, а самим королем — у народа. Объявленная тотальная война с «демагогами», которыми являются даже самые лояльные граждане государства, подобные Перегринусу, есть следствие этого обмана народа, ожидавшего заслуженной свободы в условиях правового государства. Недаром искатель королевских милостей тайный советник Кнаррпанги сам понимает, и это Перегринус читает в его мозгу с помощью хитроумного блошиного микроскопа, что Перегринус обвиняется им в стремлении «похитить уже похищенную принцессу» [2, с. 403].

Прочитав сказку и все поняв, король и обрушивает свой гнев — от стыда никуда теперь не деться — на писателя-юриста, решив сгноить его в глухой прусской провинции. Можно ли не затрястись от ярости, читая о себе, что ты — король! — всего лишь какой-то мелкий самодержец, «имя которого издатель никак не может припомнить и о коем можно только сказать, что он постоянно нуждается в деньгах и что из всех государственных установлений, известных ему в истории, ни одно так ему не было по сердцу, как тайная государственная инквизиция, по образцу существовавшей некогда в Венеции» [2, с. 423].

Бесплотная, абстрактная государственно-правовая сущность — конституция (правда, под именами принцессы Гамахеи, Алины и Дертге Эльвердинк) обладает кармой и переживает три кармических состояния. В буддизме это удел только живых существ, но никак не понятий. И, может быть, отождествление этой дамы в трех лицах с конституцией — совершенно надуманное предположение? Абсолютно произвольная интерпретация?

На мой взгляд, Гофман позаботился о том, чтобы его правильно поняли. Были у Гамахеи «дивные дни в Берлине» [2, с. 454], дни, полные радостной надежды на переход из виртуального состояния в реальность. Однако довольно скоро с надеждой пришлось распрощаться. Конституция покидает Берлин, где она оказалась не ко двору, но обнаруживается в Фамагусте. Может показаться, да так часто происходит и на деле, будто писатель вос-

<sup>4</sup> Привыкнув к явлению значимости многих имен гофмановских героев, я полагаю, что имя Gamaheh также не стало исключением и восходит к древнегреческому ὑψω — *жениться*, ὑψος — *свадьба* и междометию ηε (греч.) или heia (лат.). Тогда Gamaheh означало бы *ну, женись! ну, сватайся!* Конституция самим именем своим как бы подталкивает короля: ну, принимай же меня, будь решителен, не трусь. Если это вообще так, то изобретательности Гофмана нельзя не удивиться.

пользовался названием города, упоминаемого в восточных сказках, также как фамилия Пепуш случайно выбрана из словаря живших некогда музыкантов. Однако мы видели, что Чертополох-Пепуш получил свою говорящую фамилию у Гофмана намеренно, с обдуманной заранее целью. Так же и с Фамагустой. Можно рассудить так: встретилась сказочная Фамагуста Гофману в зингшпиле Клеменса Брентано «Веселые музыканты» — он этим и воспользовался. Но в том-то и дело, что Фамагуста начала XIX в. становится центром так называемого энозиса — национально-освободительного движения греков против турецкого владычества и воссоединения Кипра и других греческих территорий с Грецией, где во время подготовки Гофмана к написанию сказки (в марте 1821 г.) вспыхнула революция, подготовленная и, главное, вызванная действиями генерал-майора А. Ипсиланти, находившегося на русской службе. Видимо, он послужил для писателя прообразом такого эпизодического героя, как *гений Тетель*<sup>5</sup>. Имя и здесь объясняется латинским словом: *tutela* — охрана, попечение, забота, *tutelarius* — хранитель, смотритель, *tutelina* — покровительница. Потерпев поражение в одном из сражений с турецкими войсками, генерал Ипсиланти вынужден был вернуться в Россию, что и послужило для Гофмана поводом отправить Тетеля в Самарканд, куда конституция (Гамахея) могла попасть разве в качестве невидимого зернышка — семечка тюльпана. Какая уж конституция в реакционной самодержавной России? Тем более что же ожидать от бухарского эмира?

Восставшая Греция уже в январе 1822 г., когда Гофман активно писал свою сказку «Мастер Блоха», приняла демократическую республиканскую конституцию, так называемый *Эпидаврский органический статут*. Естественно, что в сказке Гамахея благоденствовала в Фамагусте, а не Эпидавре или Коринфе. Тем более не мог автор упомянуть местечко Пиладу, где, собственно, статут и был принят. Гофман и без того обвинялся в злостной демагогии и измене присяге.

Для современного читателя все эти события так далеки, что будь это Фамагуста, Бомбей или Александрия — все они воспринимаются только как восточные экзотические города, но в 20-х гг. XIX в. вся эта аллегория в виде Самарканда или Тетеля достаточно легко прочитывалась, «уловить связь между причиной и следствием» удавалось многим.

Теперь, после всех этих пояснений, становится понятным, почему Мастер Блоха всячески избегал встреч с Гамахеей-Эльвердинк и тем более не хотел оказаться в ее руках, хотя любовь к свободе всегда притягивала его к прекрасной Гамахее. Он с его «прыгунами» не хотел ввязываться в политику. Его занимало гимнастическое движение в качестве средства укрепления душевного и физического здоровья нации. Но и сторонником гогенцоллернского абсолютизма он тоже не был и потому совсем умереть всяким надеждам на республиканские свободы не давал, в критические моменты, грозившие Гамахее явной и немедленной смертью, целуя ее и вливая в нее поддерживающую дыхание кровь. Она же хорошо понимала, что столь ак-

---

<sup>5</sup> Принцесса Гамахея говорит о нем, поддразнивая Георга Пепуша: «...тот прелестный офицер не кто иной, как гений Тетель, который мне, по правде говоря, куда больше нравится, чем мрачный колючий чертополох» [2, с. 380].

тивное, свободололюбивое и организованное «племя» — лучшая революционная сила. Завладеть Мастером Блохой означало — всегда держать эту силу «в руках наготове».

Но Мастер Блоха прятался за Перегринуса Тиса, простого обывателя, не лишённого прекраснодушных желаний лучшего, более благоприятного и удобного мира, но к активным сознательным действиям для его достижения не способного. Просветить Перегринуса, помочь ему правильно сориентироваться в жизни — это он всегда расположен был делать и делал. Однако для просвещения нужно время, и Мастер Блоха готов был ждать.

Значение Перегринуса и людей социального слоя мещан прекрасно понимала и Дертье Эльвердинк. Она ведь чувствовала, что пробуждает в Перегринусе если не любовь, то больше, чем симпатию, — «влюбленность». А поддержка людей, составляющих большинство в обществе, означала бы полное ее торжество. Еще более важно было сделать Перегринуса своим адептом, так как за ним стоял Мастер Блоха. Вместе они являлись бы неодолимой силой. Недаром Левенгук разъясняет Перегринусу: «Вы, сами того не подозревая, обладаете талисманом. Этот талисман и есть красный карбункул; возможно, что король Секакис носил его как драгоценный камень в своей короне или что сам он некоторым образом был карбункулом; во всяком случае, вы обладаете им теперь, но, чтобы пробудить его дремлющую силу, должно произойти одно событие, и тогда с пробуждением силы вашего талисмана *решится участь одной несчастной* (курсив мой. — Л. К.), которая до сей поры влачила тягостную призрачную жизнь между страхом и смутной надеждой» [2, с. 447 — 448].

Однако Перегринус и есть Перегринус: расшевелить его и сделать общественно активным не то что трудно — почти невозможно. Само его имя — *Peregrinus* — означает *несведущий, неопытный, чуждый миру*, то есть замкнутый в себе и своих частных интересах: *peregre esse* — *быть чуждым миру, оторванным от практических интересов и дел*. Душа такого человека далека от общественных действий и нужд — *animus est peregre*, то есть *душа вне мирских интересов, вне мира сего*. Э. Т. А. Гофман в своей оправдательной речи к сказке говорит, что «герой произведения, именуемый Перегринусом Тисом, — это почти по-детски наивный, очень застенчивый человек, избегающий женщин, однако случилось так, что именно на него пало подозрение в похищении» какой-то девушки, но на деле нигде никакая девушка из плоти и крови не пропала [8, с. 370].

Нелепое обвинение Перегринуса и его успешная защита перед судом — кульминация всей политической интриги рождественской сказки. Гофман называет своего героя Перегринусом, чтобы подчеркнуть его абсолютную аполитичность, а потому и поразительную несообразность обвинений, выдвинутых против него. Каждый рядовой гражданин кажется демагогом. Фактически, повторю это еще раз, конституция похищается у народа политикой короля, направленной на то, чтобы вытравить из *сознания* граждан всякое стремление к конституционным свободам. И в этом желании выхолостить сами души людей хороши все средства, цель их оправдывает.

Но ведь стремление к свободе, жажда ее живет в народе, в душах людей. Следовательно, возникает желание контролировать их, проникать в сознание и вытравлять из него любой зародыш идеи противостояния тоталитарной власти. И тут уже во весь рост встает философская проблема: мож-

но ли проконтролировать движения души, есть ли к этому какие-либо средства? Как проникнуть в мотивы, если они не нашли проявления в поступке? Проблема в равной мере как теоретическая, так и практическая.

## 5. Философия государства и права в рождественской сказке

Необычайно интересно следить за всеми вариациями игры текста и подтекста в гофмановской рождественской сказке. В ней мастерство автора «Крошки Цахеса» и «Житейских воззрений кота Мурра» достигает виртуозного уровня. Здесь, и, пожалуй, только здесь, Гофман-писатель и Гофман-юрист пребывают в полнейшей гармонии, даже если сравнивать «Мастера Блоху» с таким шедевром детективного жанра, как «Мадемуазель де Скюдери».

Гофман и сам подтверждает это суждение в своей оправдательной записке для короля, объясняя роль такого героя, как тайный советник Кнаррпант: «Замечу, что я использовал такую возможность для того, чтобы, как это невольно получилось, раскрыть две самые большие криминалистические ошибки; во-первых, когда следователь, не выяснив состава действительно совершенного преступления, проводит расследование наобум; во-вторых, если в душе у него утвердилось предвзятое мнение, от которого он не хочет отказываться и которое служит ему единственным руководящим принципом в делопроизводстве. Возникает вопрос о том, каким образом я додумался ввести эту юридическую казуистику в свою сказку? На это смогу ответить лишь, что каждый писатель не только не перестает быть представителем своей профессии, но *наслаждается, описывая ее* (курсив мой. — Л.К.)» [8, с. 371].

Редкостный случай слияния двух ипостасей Гофмана. Обычно судебская деятельность оказывалась надсадным препятствием на пути литературного творчества. Музыкального и живописного — конечно, тоже.

Вполне естественно, что Гофман ограничивает предмет юридической стороны сказки, как видно из приведенного фрагмента его оправдания, *криминалистикой*, тогда как суть произведения вовсе не в ней, а в государственно-правовой проблематике, точнее — в *философии* государства и права. Речь идет о таком государственном строе, который насаждается в Пруссии, сковывает творческие силы народа по рукам и ногам, а также о том, который исторически необходим для скорейшего решения стоящих перед прусским обществом проблем.

Совершенно очевидно, что во всех отраслях юриспруденции как универсальной науки о праве Э.Т.А. Гофман является кантианцем. Если еще в других вопросах эту философскую ориентацию писателя можно как-то оспаривать, то в этом отношении его философская квалификация очевидна и неопровержима. Вслед за Кантом он считает *свободу* граждан на любые мысли, слова и поступки, ограничиваемую только аналогичной свободой всех других граждан, то есть свободу, сообразную с *категорическим императивом права*<sup>6</sup>, абсолютно необходимой. Обеспечение этой свободы есть если

---

<sup>6</sup> Кант определил категорический императив права следующим образом: «Итак, всеобщий правовой закон гласит: поступай внешне так, чтобы свободное проявление твоего произвола было совместимо со свободой каждого, сообразной со *всеобщим законом*» [5, с. 140]. Последний «*всеобщий закон*» — это уже категорический императив морали, которому любая правовая норма должна соответствовать.

не единственная, то основная функция государства; оно может даже этой функцией и ограничиться. В этом случае государство существует *для граждан*, оно есть средство в их руках. Но может быть государство, предписывающее своим подданным *правильно жить*, то есть *правильно мыслить, правильно и только правильное говорить, правильно себя вести и поступать*, потому что без государства они не знают, что такое *правильно*. Здесь уже гражданине существуют *для государства* как объект его заботы и неусыпного попечения.

Иммануил Кант так описывает эти два способа государственного правления: «Правление (Regierung), основанное на принципе благоволения народу как благоволение отца своим детям, иначе говоря, *правление отеческое* (imperium paternale), при котором подданные, как несовершеннолетние, не в состоянии различить, что для них действительно полезно или вредно, и вынуждены вести себя только пассивно, дает решение вопроса о том, как они *должны* быть счастливы, ожидать от одного лишь суждения главы государства, а дабы он и пожелал этого — ожидать от одной лишь его доброты, — такое правление есть величайший *деспотизм*, какой только можно себе представить (такое устройство, при котором уничтожается всякая свобода подданных, не имеющих в таком случае никаких прав). Не *отеческое*, а *отечественное* правление (imperium non paternale, sed patrioticum) — вот единственно мыслимое для правоспособных людей также и в отношении благоволения властителя. *Патриотическим* называется такой образ мыслей, когда каждый в государстве (не исключая и его главы) рассматривает общность как материнское лоно и страну свою как родную почву, на которой и из которой он сам вырос и которую он как драгоценный залог должен оставить после себя для того лишь, чтобы охранять права общности посредством законов совместной воли, а вовсе не считает себя правомочным подчинять ее своему безграничному произволу для использования. — Такое право на свободу принадлежит члену общности как человеку, поскольку он вообще правоспособное существо» [6, с. 79–80]. Этот достаточно большой фрагмент кантовского текста соответствует умонастроениям Гофмана — судьи и писателя в бытность его членом Непосредственной комиссии по расследованию антигосударственных связей и других опасных происков.

Патерналистское понимание государства разделялось многими писателями-романтиками, стремящимися к полной гармонии интересов государства и граждан, когда государство — это хорошо отлаженный и без сбоев работающий организм, а граждане — органы его, здоровье которых зависит от здоровья всего организма. В своих идеях государства как совершенного организма романтики опирались на немецкий идеализм — Фихте, Гегеля. Они хотели, чтобы государство, подобно тому как кровь проникает и питает в организме каждый орган, точно так же проникало в самую суть любого гражданина. Новалис, например, во фрагментах «Вера и любовь» пишет: «Каждый гражданин государства — его служащий. У него и доходы служащего». И продолжает развивать эту мысль еще более выразительно: «Большой недостаток наших государств — их почти не замечаешь. Нужно, чтобы государство было зримо во всем, чтобы каждый был отмечен как его гражданин. Не ввести ли мундиры и знаки отличия для всех?» [1, с. 48]. Эти же соображения о том, что «государства должно быть больше», характерны

для Ф. Шлейермахера и других представителей романтизма.

Э.Т.А. Гофман в этом вопросе — решительный противник романтических мечтаний. Он и тут, в вопросе о сущности и будущем государства, — антиромантик, сторонник *отечественной*, а не *отеческой* формы правления. Он понимал, что преследование «демагогов» — это стремление прусского государства контролировать не только поступки, но и мысли своих граждан. К чему ведет такая политика, он хорошо знал. Уже в сказке «Крошка Цахес» Гофман обращается к этой теме и показывает мертвящее действие тотального контроля. Предупреждение Канта о возможности подобного развития событий полностью оправдывалось, а он писал, что при угрозе патерналистским — читай феодальным — порядкам властям проще всего действовать «расторопно и убедительно»: «они вообще ликвидируют свободу мышления и подвергнут ее наравне с другими занятиями государственной регламентации» [7, с. 24–25].

На первый взгляд кажется, что ликвидировать свободу мышления — задача невыполнимая. Однако Кант придерживается совсем другого мнения: «...свободе мысли противопоставлено *гражданское принуждение*, — пишет он. — Хотя и утверждается, что властями может быть отнята свобода *говорить* или *писать*, но не свобода *мыслить*, но только сколько и насколько правильно мы *мыслили* бы, если бы не думали как бы сообща с теми, с кем *обмениваемся* своими мыслями! Итак, можно сказать, что та самая внешняя власть, которая лишает людей свободы *сообщать* свои мысли публично, отнимает у них вместе с тем и свободу *мыслить*...» [7, с. 22–23].

Борьба прусского королевского правительства с «демогогами» и есть борьба со «свободой мыслить», что Гофман и демонстрирует со всею возможной убедительностью. Образ великолепного тайного советника Кнаррпанги, в котором легко угадывался директор департамента полиции Карл Альберт фон Кампц, со рвением уничтожавший сам дух «демагогии», пренебрегая всеми криминалистическими и юридическими нормами, создан писателем в качестве сатиры на стремление искоренить в обществе способность к свободному мышлению. Это настоящий охотник за неподобающим образом мыслей, могущих возникнуть у прусских подданных. «Думание, полагал Кнаррпанги, уже само по себе, как таковое, есть опасная операция, а думание опасных людей тем более опасно» [2, с. 422].

Свою задачу он видит именно в вылавливании думающих людей, среди которых оказался и Перегринус Тис, рядовой франкфуртский обыватель, человек застенчивый и робеющий перед женщинами. Однако достоинств своего пола он не лишен, и возникает в нем естественная симпатия, даже «влюбленность», когда Гамахея (она же Дертье Эльвердинк и Алина) сама проявляет к нему интерес. Он вовсе не против конституции, скорее — даже очень за, но пусть она утвердится в мире сама собой. Проявлять какую-либо активность для этого — никогда не было и нет в его намерениях. Слово, данное Мастеру Блохе, хранить того подальше от Гамахеи, оказалось для него важнее любых влюбленностей.

Найти и поймать в свои сети как можно больше людей, пусть, подобно Перегринусу, невинных, и тем выслужиться — в этом деле Кнаррпанги необычайно усерден и изобретателен. Недаром прообраз его — Кампц — изображен Гофманом в романе «Житейские воззрения кота Мурра» злб-

ной дворяжкой по имени Ахиллес. Гофман раскрывает суть и этого своего героя, давая ему нарицательное имя. Можно заметить, что прием этот в сатирических произведениях универсален, и Гофман весьма изобретателен в построении имен своих героев. «По законам комического возникла эта карикатура, — поясняет Гофман, — которую я вывел под именем Кнаррпанти (*welches ich mit dem Namen Kna[rr]panti bezeichnet habe*)» [9, S. 208], и добавляет, что напрасно было бы искать оригинал ее на этой земле, что, конечно, с одной стороны, правда, а с другой — лукавство. Имя *Кнаррпанти* Гофман составил из двух латинских слов: *gnarus* — *знающий, сведущий* и входящего к греческому языку *panther* — *большая звероловная сеть*. Г и К — обычные чередования согласных в индо-европейских языках, и Гофман предусмотрительно им воспользовался: получилось нечто вроде *ловко владеющего ловчей сетью* или *умелого ловца зверей*; аналогично модели *gnarus rei publicae* — *знающий течение публичных дел, опытный политик*.

Ловкость этого охотника за якобы нарушающими законы людьми заключалась в том, чтобы ловить в свои сети всех подряд, то есть абсолютно ни в чем не виновных. Но есть же и честные прокуроры и судьи, и в те времена таковых было большинство. Юристы Франкфуртского совета, у которого Кнаррпанти потребовал арестовать Перегринуса, познакомившись с абсурдными обвинениями, ему справедливо отказали. «Они (то есть правоведы) изрекли, что в обвинительном акте не хватает одного, именно *corpus delicti* (состава преступления); но мудрый советник Кнаррпанти продолжал твердо стоять на своем, говоря, что плевать ему на *delictum*, иметь бы только в руках самое *corpus* (тело), ибо *corpus* и есть опаснейший похититель и убийца, господин Перегринус Тис» [2, с. 421]. Важно побольше арестовать, а обвинить можно кого угодно, и он очень гордился этим своим умением. Заключалось же оно в особом способе толкования искусно выбранных из контекста слов, произвольно, как он считал, выдающих намерения говорящего или пишущего. Так, в конфискованных по его требованию бумагах Перегринуса нашел он юношеский дневник, и в нем в одном месте значилось: «Есть что-то высокое и прекрасное в этом Похищении». Ну разве напрасно обвиняет он Перегринуса в похищении принцессы?

Однако такие аргументы на франкфуртских юристов не произвели ни малейшего впечатления, поскольку депутат открыл компрометирующий дневник и прочел: «Сегодня в двадцатый раз смотрел я Моцартову оперу "Похищение из серала", и все с тем же восторгом. *Есть что-то высокое и прекрасное в этом Похищении*» [2, с. 420].

И допрос Кнаррпанти строил аналогичным образом. Его вопросы преимущественно «были направлены на то, чтобы выведать, о чем думал Перегринус как вообще всю свою жизнь, так, в частности, при тех или других обстоятельствах, например при записывании подозрительных слов в свой дневник» [2, с. 422].

Но поняв, что в данном случае ни таланты его, ни проявленное усердие признанию вины Перегринуса не способствуют, Кнаррпанти рассудил так: «Да здравствует искусство бросать черную тень на самые безобидные вещи! Таким даром наделила меня природа, и в силу его я разделяюсь с моими врагами, а сам продолжаю благоденствовать. Меня потешает, что совет диву дается на мое рвение к раскрытию всей истины, тогда как я думаю толь-

ко о себе и рассматриваю все дело как средство усилить свое влияние при дворе и получить возможно больше похвал и денег. Пусть даже ничего из этого не выйдет, и все-таки никто не скажет, что мое усердие пропало даром, а скорее уж найдут, что я был прав, приняв все меры к тому, чтобы помешать этому плуту Перегринусу Тису впоследствии действительно похитить уже похищенную принцессу» [2, с. 423].

Неудивительно, что жажда мести Карла фон Кампца Гофману была неукротима.

А нужно ли для понимания сути такого человека, как директор полиции К. фон Кампц, волшебное микроскопическое стекло, которое помогло Перегринусу прочесть мысли своего мучителя? Гофман, как мы видим, обошелся в этом безо всякой помощи Мастера Блохи.

Философия взаимоотношений мысли, слова и поступка — фундаментальная проблема юриспруденции — находится в центре внимания автора вовсе несказочной сказки «Мастер Блоха». Мысли и слова могут совпадать, но могут очень далеко отстоять одно от другого. Видеть за словами подлинными мыслями чрезвычайно полезно, это надо уметь. Простодушному и прямому Перегринусу дар Мастера Блохи, научившего его этому искусству с помощью волшебного блошиного микроскопа, очень помог освоиться в обществе и приобрести необходимый опыт. Благодаря возможности читать мысли в мозгу собеседников, «много... разительных противоречий между словами и мыслями привелось наблюдать Перегринусу» [2, с. 422]. Как человек обстоятельный, он даже завел специальный дневник, заносив в него те удивительнейшие и забавнейшие контрасты между словами и мыслями, с которыми сталкивался ежедневно. Так, например, фразе «Не откажите мне в вашем совете» соответствовала мысль: «Он достаточно глуп, думая, что мне действительно нужен его совет в деле, которое мною уже решено, но это льстит ему!» [2, с. 411].

Но даже имея микроскоп, Перегринус иногда попадал в затруднительные ситуации, общаясь с «женщинами-писательницами» и молодыми или не очень людьми, наделенными энтузиастически-гениальными душами, которые выражались красивее и мудрее всего, хотя и абсолютно непонятно. «Он увидел у них странное переплетение жилок и нервов, но тут же заметил, что как раз при самых красноречивых разглагольствованиях их об искусстве, науке, вообще о высших вопросах жизни, эти нервные нити не только не проникали в глубь мозга, но, напротив, развивались в обратном направлении, так что не могло быть и речи о ясном распознавании их мыслей. Он сообщил это наблюдение Мастеру Блохе, который выразил свое мнение, что принимаемое Перегринусом за мысли было вовсе не мыслями, а только словами, тщетно старавшимися стать мыслями» [2, с. 426]. (Видимо, Гофман имеет здесь в виду те романтические натуры, что окружали его в немалом числе.)

Случались и такие ситуации, когда даже волшебство блошиного микроскопа оказывалось бессильным: увидеть, а тем более понять, сложнейшее сплетение мыслей не смог бы микроскоп, имея он во много-много раз более сильное разрешение: «Как и всегда, Перегринус увидел за роговой оболочкой глаз странное сплетение нервов и жилок, уходивших в самую глубь мозга. Но в этом сплетении извивались еще блестящие серебряные нити, в

добрую сотню раз более тонкие, чем нити самой тончайшей паутины. Они казались бесконечными, ибо тянулись из мозга в какую-то область, не доступную созерцанию даже микроскопического глаза, и, будучи, быть может, мыслями высшего порядка, вносили путаницу в мысли более простые и уловимые» [2, с. 416].

Оценивая все, что с ним случилось, Перегринус начинает понимать, что примитивные мысли и без чудесного прибора ясны из примитивных поступков и что нет ни малейшего удовольствия созерцать без конца всю эту мелочную низменность недалеких людей. «Как? — рассуждал он сам с собой, — разве человека, испытывающего сокровенные мысли своего ближнего, не постигнет, как следствие этого рокового дара, ужасная участь вечного жида, который скитается по пестрому миру, как по негостеприимной, безутешной пустыне, без надежды, без горя и без радости, в тупом равнодушии этой *sarut mortuum* отчаяния?.. Возможно ли, чтобы недоверие, злостная подозрительность, ненависть, мстительность не свили себе гнезда в душе и не истребили бы в ней всех следов воистину человеческого начала, выражающегося в сердечной доверчивости, кротости и добродушии?» [2, с. 474].

Перегринус понял, что микроскоп в общем-то ему не нужен, даже вреден. И действительно, возникшая у героя привычка чуть не разрушила счастье его жизни, едва не лишила его подлинной любви, но он вовремя остановился: «Как? — сказал он себе, — ты, грешный, дерзаешь проникнуть в небесно чистое святилище этого ангела? Ты хочешь выведать мысли, которые не могут иметь ничего общего с презренными деяниями пошлых душ, пекущихся лишь о земном? Ты хочешь надругаться над самым духом любви?» [2, с. 470—471]. Есть ситуации, где малейшее подозрение в расхождении между словами и мыслями оскорбительно. Такова любовь!

Розочка Лэммерхирт безо всякого микроскопа в то же мгновение уловила мимолетное сомнение его. «Он поднял глаза, и чистая небесная лазурь прекрасных очей засияла ему в душу. Розочка, хорошо заметив его внутреннее движение, посмотрела на него удивленным и даже несколько озабоченным взглядом» [2, с. 475]. Конечно же, всеведущая любовь ее простила его. Их ждало бесконечное блаженство и счастье.

А нам остается сделать вывод: проникать государству в мысли подданных не только бесполезно, но вредно. Жизнь их говорит сама за себя. Любовь же между государством и гражданами, подобная любви Перегринуса и Розочки, невозможна: государство и отечество — бесконечно разные вещи. Чтобы понять это, не надо читать Канта.

#### Список литературы

1. Гарденберг Ф. фон (Новалис). Вера и любовь, или король и королева // Эстетика немецких романтиков. М., 1987.
2. Гофман Э.Т.А. Повелитель блох // Избранные произведения: в 3 т. Т. 2. М., 1962.
3. Гофман Э.Т.А. Известие о дальнейших судьбах собаки Берганца // Собр. соч.: в 6 т. Т. 1. М., 1991.
4. Гофман Э.Т.А. Анекдот о Фридрихе Людвиге Яне // Полн. собр. соч.: в 2 т. Т. 2. М., 2011.

5. Кант И. Метафизика нравов в двух частях. 1796 // Собр. соч.: в 6 т. Т. 4 (2). М., 1965.
6. Кант И. О поговорке «может быть это и верно в теории, но не годится для практики» // Собр. соч.: в 6 т. Т. 4 (2). М., 1965.
7. Кант И. Что значит ориентироваться в мышлении? // Трактаты. Рецензии. Письма / под ред. Л.А. Калининкова. Калининград, 2009.
8. Э.Т.А. Гофман. Жизнь и творчество. Письма, высказывания, документы / сост., автор предисл., послесл. и вступ. текстов к разделам Клаус Гюнцель; пер. с нем. Т. Клюевой. М., 1987.
9. Hoffmann E.T.A. Erklärung zum "Meister Floh" // Meister Floh. Stuttgart, 1970.

### Об авторе

*Калининков Леонард Александрович* – д-р филос. наук, проф. кафедры философии исторического факультета Балтийского федерального университета им. И. Канта, kant@kantiana.ru

### About author

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

Л. Н. Столович

СТРАНИЦА  
ИЗ ПОЭТИЧЕСКОЙ  
КАНТИАНЫ

В стихотворениях, посвященных Канту, дается различная поэтически-философская интерпретация как личности философа, так и его учения о Боге и человеке. У поэта А. Кушнера выражен адекватный учению Канта теологический агностицизм. В стихотворении «Маска Канта» и афоризмах «Кант без маски» Вл. Микушевича отношение Канта к Богу трактуется с философско-религиозной точки зрения. Такого рода диалог осуществляется на высоком уровне поэтической и философской культуры.

*Poems devoted to Kant give different poetical-philosophical interpretations of both the personality of philosopher and his teaching on God and human being. In his poems about Kant, poet Alexander Kushner demonstrates theological agnosticism, which correlates with Kant's own theories. In the poem Kant's Mask and the aphorisms Kant Unmasked, Vl. Mikushevich addresses Kant's attitude to God from the religious-philosophical point of view. Such dialogue at a high level of poetic and philosophical culture enriches these cultures.*

**Ключевые слова:** Кант, Бог, религия, агностицизм, поэзия, афоризм.

**Key words:** Kant, God, religion, agnosticism, poetry, aphorism.

Философская насыщенность русской поэзии — одна из важных ее особенностей. «Поэзия как жанр русской философии» — так называется антология, составленная И. Н. Сиземской. В этой книге на материале русской поэзии XIX столетия и суждений русских философов о ней убедительно показано, что философская поэзия создает поэтическую философию [23]. Порой сами философы становятся поэтами. Они пишут стихи, воплощая в них те стороны своей человеческой личности, которые не умецаются в прокрустово ложе философских абстракций, но также и для того, чтобы эти абстракции перестали быть только абстракциями. Подтверждением этого является поэтическое творчество русских философов<sup>1</sup>. Разумеется, оно было дополнением к философской деятельности не только у них. В этой связи можно вспомнить хотя бы имя Ницше, не говоря уже об многих античных философах.

---

<sup>1</sup> Одна из попыток собрать стихотворное творчество русских философов — книга [21].

Но в чудесной стране философской поэзии есть таинственный остров, который можно назвать *Поэтической Кантианой*, остров, мало обитаемый, но иногда посещаемый поэтическими «робинзонами». Честь открытия и исследования этого острова принадлежит Леонарду Александровичу Калининникову — автору книги «Иммануил Кант в русской поэзии» [7]. Исследование, начатое этой книгой, продолжено Л. А. Калининниковым в его оригинальной статье «Вопросы поэта А. С. Кушнера к философу И. Канту о проблемах потусторонних» [8].

Обращение к творчеству Александра Кушнера в этой связи чрезвычайно интересно. Это поэт, являющийся, смею сказать, живым классиком. По словам Иосифа Бродского, «Александр Кушнер — один из лучших лирических поэтов XX века, и его имени суждено стоять в ряду имен, дорогих сердцу всякого, чей родной язык русский» [5, с. 5]. А. Кушнер необычным образом сочетает непосредственное жизневосприятие, не избегая, казалось бы, случайных деталей и мелочей быта, с высокой культурой, таящейся в вещах и овеществленной в искусстве и философии. Поэтически осмысляя высокие проблемы миропонимания, он органически включает в свое творчество философию, будь то Кант или Бердяев. Л. А. Калининников достаточно точно определил отношение А. Кушнера к Канту, но я хотел бы дополнить поэтическую кантиану Кушнера также другими текстами. В конце 1980-х им было написано стихотворение, начинающееся таким четверостишием:

Есть два чуда, мой друг:  
 Это нравственный стержень и звездное небо, по Канту.  
 Среди смертей и разлук  
 Мы приносим в стихи неприметно их, как контрабанду,  
 Под шумок, подавляя испуг [9, с. 215].

Заканчивалось это стихотворение следующими строками:

Кто построил шатер  
 Этот звездный и сердце отчаяньем нам разрывает?  
 Ночь — не видит никто наш позор.  
 Говорун и позер  
 Сам себе ужасается: совесть его умиляет...  
  
 Иглокожая дрожь.  
 Нет прощенья и нет пониманья.  
 Но расплакавшись, легче уснешь.  
 Кто нам жалость внушил, тот и вывездил мрак  
мироздания,  
 Раззолоченный сплошь.

Поэт сопрягает «нравственный стержень» и «звездное небо», действительно, по Канту. И на вопрос:

Кто построил шатер  
 Этот звездный и сердце отчаяньем нам разрывает?  
 дает вполне кантовский ответ:

Кто нам жалость внушил, тот и вывездил мрак  
мироздания,  
 Раззолоченный сплошь.

Но не все так просто. «Критика практического разума» не снимает антиномии «Критики чистого разума».

Уже в новом веке написано стихотворение, мотивы которого звучали и раньше, как это показал Л. А. Калинин:

Верю я в Бога или не верю в бога,  
Знает об этом вырицкая дорога,  
Знает об этом ночная волна в Крыму,  
Был я открыт или был я закрыт ему.

А с прописной я пишу или строчной буквы  
Имя его, если бы спохватились вдруг вы,  
Вам это важно, Ему это все равно.  
Знает звезда, залетающая в окно.

Книга раскрытая знает, журнальный столик.  
Не огорчайся, дружок, не грусти, соколик.  
Кое-что произошло за пять тысяч лет.  
Поизносился вопрос, и поблек ответ.

И вообще это частное дело, точно.  
И не стоячей воде, а воде проточной  
Душу бы я уподобил: бежит вода,  
Нет, — говорит в тени, а на солнце — да! [10, с. 8].

В письме от 24 февраля 2011 г. к автору этой статьи Александр Семенович Кушнер согласился именовать свое отношение к мирозданию и Богу «теологическим агностицизмом»<sup>2</sup>. Некогда страшное слово «агностицизм», закрепившееся за Кантом и Юмом как ошибочное решение «второй стороны основного вопроса философии» (Ф. Энгельс), не пугает современного поэта.

Несколько авторов, пишущих стихи, могут быть определены словами Пушкина о Ленском: «Поклонник Канта и поэт». Правда, среди них не все в полной мере поклонники Канта и являются поэтами с разной степенью поэтического дара.

Вот пара примеров современной поэтической кантианы. Один из них — стихотворение *Алексея Борычева*, поэта, физика и математика по образованию и специальности, кандидата технических наук, «На что потратил время сомневающийся Кант!»

На что потратил время сомневающийся Кант!  
Бессмысленность логическое здание развалит.  
Меняются со временем значения констант.  
Пространство сопрягается с материей — всегда ли?  
Колеблется, как маятник, система аксиом.  
Условности мешают перепутать север с югом...  
В грядущем — настоящее, грядущее — в былом. —  
Никак нам не сойти с эзотерического круга!

<sup>2</sup> В переписке речь шла о концепции «теологического агностицизма», изложенной в книге [26, с. 125–138]. На с. 135 цитируется вышеприведенное стихотворение «Верю я в Бога или не верю в бога...»

Напился с безысходности усталый Гейзенберг.  
Не снятся Нильсу Бору ни законы, ни задачи.  
Эйнштейн и относительность давно уже отверг.  
Теория пред практикой так мало может значить?! —

Мгновение меняет и законы, и миры,  
Но мир того мгновения никак не изменяет.  
Какую бы теорию рассудок ни открыл,  
Отыщется — которая ее опровергает.

Вселенная рождается, как будто изнутри,  
В непонятом биении сердечных колебаний;  
И как бы ни стремился кто, и как бы ни хитрил,  
Первичное понять ему — напрасное старанье! [2].

Иной характер носит стихотворение поэта-филолога *Василия Пригодича* (Сергея Сергеевича Гречишкина) (1948 — 2009) «Иммануил Кант» (2002).

И в жару, и в сочельник —  
Напряжен, нарочит —  
Кёнигсбергский отшельник  
Всё бумаги строчит.

Перхоть сальных проплешин  
Осыпает камзол.  
Всё он пишет депеши:  
Затрапезен и зол.

Всё печет инвективы  
(Да какие — ого!),  
Алчет прерогативы  
Обкарнать у Того,

Кто бумаг не читает  
И не прячет в ларец,  
Всех жалеет, всё знает —  
Всякой твари Творец.

Протестантскому Богу  
(Вот педант — так педант)  
Неприятна эклога,  
Что спроворил И. Кант.

Тексты сверхаккуратны  
И системны, как бред.  
Но чернильные пятна  
Прожигают паркет.

И гусиные перья,  
Очиненные впрок,  
Платят в банк лицемерья  
Непомерный оброк.

Просвещенья запросы:  
Восемнадцатый век...  
Всё он пишет доносы  
На родных и коллег.

— Заправляешь арапа:  
 Все смердишь, да когтишь. —  
 Бог не любит нахрапа.  
 Бог — смиренная тишь.

Сочинитель-поборник  
 Инфернальных забав,  
 Кёнигсбергский затворник,  
 Ты — не прав. Ты — не прав

В мире столько игрушек  
 (Я скажу без затей):  
 Женщин, книжек, зверушек  
 И хороших людей.

Дивны Божьи законы:  
 В небе, в сердце и... здесь...  
 Храм. Распятые. Иконы.  
 Весть богаче, чем спесь [22].

К Канту обращались также профессиональные философы, пишущие стихи. Уральский социолог и философ *Лев Коган*, посетив город Канта в 1974 г., написал стихотворение «Кант», построенное на контрасте старого Кёнигсберга и нового Калининграда. Вот некоторые фрагменты из него. Обращаясь к Канту, Л. Н. Коган восклицает:

Воскресни! Хоть на час примерно  
 И брось вокруг смущенный взгляд:  
 Попробуй, вместо Кёнигсберга  
 Произнести — «Калининград»!

<...>

И ты поймешь, увидишь сразу,  
 Как жалок призрачный покой,  
 Как немощен Безличный Разум  
 Пред силой времени живой!

Тяжка истории ирония:  
 В ее гримасах разберись...  
 Сложнейшую из Антиномий  
 Всегда придумывает Жизнь!<sup>3</sup>

Автор этих строк, также впервые посетив Калининград в 1980 г., под впечатлением осознания чудесного сохранения места захоронения Канта в разрушенном войной Кёнигсберге написал стихотворение «Могила Канта», переведенное немецким славистом *Эрнстом Штаффом* на немецкий язык<sup>4</sup>.

Все вышесказанное — затянувшееся предисловие к сообщению об одном из интереснейших явлений в поэтической кантиане, связанном с именем современного поэта, переводчика и религиозного мыслителя *Владимира Борисовича Микушевича*. Боюсь, это имя для многих читателей «Кантов-

<sup>3</sup> Это стихотворение Л. Н. Когана опубликовано в книге [25, с. 210–211].

<sup>4</sup> См. издание [25, с. 187–188]. Текст стихотворения на немецком языке впервые опубликован в книге [28, S. 97]. Стихотворение «Могила Канта» на языке оригинала и в немецком переводе было опубликовано в издании [11, с. 165–166].

ского сборника» малознакомо или вообще не знакомо. Он не принадлежит к числу «раскрученных» поэтов, хотя как переводчика стихотворных текстов с немецкого, английского, французского, итальянского языков его репутация чрезвычайно высока. По собственным словам В. Микушевича,

И не участвовал я в повседневном торге,  
Свой голос для других в безвременье храня;  
Кретъен, Петрарка, Свифт, Бодлер, Верлен, Георге,  
Новалис, Гёльдерлин прошли через меня.

В готических страстях и в ясности романской,  
В смиренье рыцарском, в дерзанье малых сих  
Всемирные крыла культуры христианской —  
Призвание мое, мой крест, мой русский стих [12, с. 104].

В справочно-биографическом издании «Философы России XIX—XX столетий. Биографии, идеи, труды» [24, с. 387] отмечается, что для В. Микушевича художественный перевод имеет широкое философское значение:

*Микушевич Владимир Борисович* (р. 05.06.1936) — поэт, переводчик, философ, религ. направления. Род. в Москве. В 1960 окончил 1-й Моск. гос. ин-т иностр. языков (ныне Лингвистич. ун-т). Лектор Моск. инж.-физ. ин-та, Моск. архитектурного ин-та, ст. преп. Лит. ин-та им. М. Горького. Член Независимой академии эстетики и свободных искусств. В своих трудах по теории перевода исходит из онтол. понимания языка как означающего бытие и являющегося бытием. Художеств. перевод трактуется М. как парадигма творч. вообще. Творение, осмысляемое как непрерывный переход от небытия к бытию, рассматривается М. в качестве единственной реальности. М. обосновывает филос. метод креациологии, по к-рому творч. и осмысление творч. осуществляется в своей синхронности в свете христ. учения о времени и вечности. Осн. филос. труд, написанный в форме афористического эссе, — «Проблески» — опубликован частично.

Соч.: Поэтический мотив и контекст // Вопросы теории художественного перевода. М., 1971; Народ — это каждый // Век XX и мир. 1989. №9; Проблески. (Фрагменты) // Петрополь. (Альманах). №1. Л., 1990; Ад идеала // Юность. 1992. №1; Время Христово // Новая юность. 1993. №3; Ирония Фридриха Ницше // Логос. 1993. №4; Раба Господня // Литературная учеба. 1993. №4; Семь дней творения // Христианас. П. Рига, 1993; Пол и символ. Православное почитание Софии // Урания. 1993. №1; Проблески. (Фрагменты) // Родина. 1994. №4.

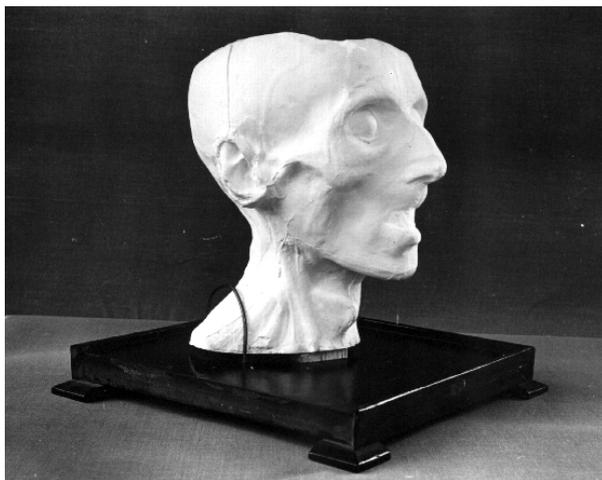
Эта биографическая заметка написана мною еще в прошлом веке. Творческая деятельность В.Б. Микушевича в области художественного перевода, поэзии, философии успешно продолжается и в веке нынешнем. В поисковой системе «Гугл» (Google) на его имя и фамилию на 10 ноября 2011 г. имеется 15 400 ссылок. Помимо замечательных переводов из Петрарки, Шекспира, Кретъена де Труа, Вийона, Петрарки, Дж. Свифта, Новалиса, Эйхендорфа, Гофмана, Гёльдерлина, Рембо, Рильке, Н. Закс, Г. Бенна, Э. Юнгера, Григора Нарекаци и других авторов (В. Микушевич — лауреат премии принца Ангальтского, герцога Саксонского за распространение немецкой культуры в России) он автор романа «Воскресение в Третьем Риме» (2005), произведения не только философского, но такого, основным героем которого стала русская философия в лице Платона Чудотворцева. В 2003 г. вышла книга стихотворений В. Микушевича «Бусенец».

Среди философских трудов В. Микушевича книги «Власть и право» [14], собрание афоризмов «Проблески», «Пазори» (в двух книгах) [17], ста-

тья «Три эпохи в истории культуры» [16] и др. В контексте этой статьи не могу не отметить вклад В. Микушевича в исследование поэтической кантианы – его эссе «“Бог Нахтигаль” (Эстетика Канта и Шиллера в стихотворении Осипа Мандельштама “К немецкой речи”» [18].

Излюбленная форма философского мышления В. Микушевича – афоризм. Мне представляется, что его философский метод, точнее сказать методика философствования, близок тому, о чем писал замечательный филолог и философ с трагической судьбой *Яков Голосовкер*: «Не доверять одной логической аргументации. Проверять ее тут же аргументацией психологической: т.е. проверять логику психологией. Сперва давать сгустки мыслей: как тезисы, как афоризмы, как постулаты. Затем раскрывать их, излагая логически упорядоченно» [4, с. 195]. В. Микушевич свою книгу афоризмов «Проблески» называет «квантовой философией» – «философией отдельных энергетических излучений».

Но наряду с афоризмом и даже одновременно с ним у В. Микушевича есть еще одна форма проверки философской логики психологией. Это его стихотворения, также насыщенные афористическими формулировками, но в целом представляющие собой поэтические «кванты» философского мышления. Таких «квант» в его поэзии много, но хочу обратиться к одному из них, несомненно, входящему в поэтическую кантиану, – стихотворению «Маска Канта» (1989), своим созданием обязанному посмертной маске великого философа, ныне хранящейся в старинном здании Научной библиотеки Тартуского университета<sup>5</sup>.



### Маска Канта

Посмертная маска Канта –  
 Вызов или призыв  
 Для гения и педанта,  
 Чье отечество – взрыв,  
 Который нам тем знакомей,  
 Что соловьиным сном  
 В логове антиномий  
 Спал дальнзоркий гном;

<sup>5</sup> Об обнаружении посмертной маски Канта в Тарту см. статью [27, с. 98–99].

Он часто спрашивал Бога,  
Что это значит «вещь»,  
А Бог отвечал строго:  
«Если ты сам не вещь,  
Зачем тебе остальное,  
Если где тьма, там свет,  
И все для тебя двойное,  
Если не да, то нет,  
А разницы между ними  
Не уловить умом;  
Разница между ними  
Только в тебе самом».  
Но гном возразил: «К предмету  
Примешано столько лжи,  
Что ты мне при смерти эту  
Разницу покажи!»  
И началась агония,  
А это, по существу,  
Оказывается, ирония  
Над бывшим сном наяву,  
Когда казалось, что плазма —  
Соблазн, а не западня,  
Но жизнь, саркома сарказма,  
Усиливается, дразня  
Чаяньем или чтивом,  
Но даже этот мираж  
Заканчивается взрывом,  
И разум, неверный страж,  
Оставил бы нас в покое,  
Чтобы осталось одно,  
Но если есть и другое,  
Оставшееся смешно;  
И пусть исчезают лица,  
И пусть является блеск,  
Оставшееся двоится  
Лицо, всемирный гротеск,  
И «да» это «нет» в итоге,  
И, зоркий, в мире ином,  
Себя узнавая в Боге,  
Беззвучно смеется гном.

В этом стихотворении<sup>6</sup> сделана попытка разгадать странное явление: лицо мертвого Канта, запечатленное на его посмертной маске, кажется застыло в саркастической улыбке. Оно чем-то напоминает знаменитый портрет Вольтера, выполненный Гудоном. И наверное, неслучайно И. М. Муравьев-Апостол, посетивший Канта в 1779 г., писал, что он похож на Вольтера, изображенного Гудоном с иронической улыбкой [20] (речь идет о статуе «Вольтер, сидящий в кресле», созданной скульптором Жаном Антуаном Гудоном в 1781 г. по заказу Екатерины Второй и находящейся в Эрмитаже). Поэт для разрешения этой загадки обращается к философии Канта, в которой значительное место занимает «диалог» с Богом. По учению кё-

---

<sup>6</sup> Стихотворение В. Микушевича «Маска Канта» было впервые опубликовано в газете «Вперед» (г. Тарту) 24 января 1991 г., а затем воспроизводилось в ряде изданий. См. публикацию [13].

нигсбергского мудреца теоретический разум не в состоянии доказать существование Бога. При попытке такого доказательства он натывается на антиномии, т.е. взаимопротивоположные, равно логически доказуемые суждения. Понятие Бога оказалось, таким образом, в «логове антиномий», в котором очутился и сам философ, спавший там «соловьиным сном», т.е. чутко.

Говоря об отношении Канта к Богу, Генрих Гейне писал с присущим ему остроумием, что философ поступил столь же мудро, как его приятель. Этот приятель разбил все фонари на одной из улиц в Гёттингене «и, стоя в темноте, держал перед нами длинную речь о практической необходимости фонарей, каковыи он разбил лишь с той теоретической целью, чтобы доказать нам, что мы без них ничего видеть не можем» [3, с. 284]. По словам Гейне, Кант ведет не дискуссию о существовании Бога, а размышляет о его природе, и «такое размышление есть истинное богослужение, отрешающее нашу душу от преходящего и конечного и приводящее ее к сознанию первичной благодати и предвечной гармонии» [3, с. 281–282]. В. Микушевич, как мне представляется, развивает эту традицию в понимании философии Канта. При этом Бог не противостоит Человеку. Через Бога Человек узнает о своей самоценности и значимости в мире («Если ты сам не вещь, / Зачем тебе остальное...»), о том, что он средоточие всех противоположностей («Разница между ними / Только в тебе самом»), противоположностей, развертывающихся и в самом процессе смерти, подводящей итог жизни. Человек узнает себя в Боге. Поэтому посмертная маска Канта являет лицо как «всемирный гротеск» — последний след жизни, которая — «саркома сарказма». Маска философа запечатлела беззвучный смех узнавания им себя в Боге. Но столь же вероятно, исходя из двойственности учения Канта, что он в Боге узнает себя. Такова поэтическая гипотеза образа маски Канта.

Называя Канта «гномом», В. Микушевич идет от образа философа, созданного Александром Блоком:

Сижу за ширмой. У меня  
Такие крохотные ножки...  
Такие ручки у меня,  
Такое темное окошко... [1, с. 294]

Но, в сущности, современный поэт вступает в полемику со своим великим предшественником. Кант Блока — воплощение страха перед временем и пространством. Поэтому он боится потревожить себя, свое забытье, свой «сладкий сон». Из мифологических представлений о гномах Блок заимствует только их маленький рост. В стихотворении же «Маска Канта» «дальнозоркий гном» спит «соловьиным сном», следовательно, не боится пробуждения, а всегда готов к нему. Но вообще, по трактовке В. Микушевичем мифологических представлений о гномах, гном — это дух земли, в отличие от духа воздуха — силфа и духа огня — саламандры, но зато он ведает драгоценными металлами. И пусть человек выглядит как малый гном, он — подобие великого Бога. Вот о чем, как мне кажется, поведала поэту-философу посмертная маска «гения и педанта».

«Маска Канта» впервые была напечатана в тартуской малотиражной газете «Вперед» 24 января 1991 г. Автор этих строк прочитал его на секции «Образы смерти в истории культуры» XIX Всемирного философского кон-

гресса (Москва, август 1993 г.). И надо было видеть, как десятки философов просили «писать слова» и старательно переписывали поразившее их стихотворение В. Микушевича. А вышедший в Санкт-Петербурге 3-й выпуск философского альманаха «Фигуры Танатоса» с публикацией материалов международной конференции «Тема смерти в духовном опыте человечества» (ноябрь 1993 г.) начинался стихотворением «Маска Канта», открывавшим раздел «Метафизика смерти».

Посещение В. Микушевичем таинственного острова поэтической кантианы представляет большой интерес, помимо художественного, еще и потому, что он религиозный мыслитель православной ориентации. Отношение к Канту в России было сложным. Он не был «властителем дум», как Шеллинг и Гегель. От него часто отталкивались. Однако это *отталкивание* было не просто отвержением, а точкой опоры для прыжка собственной мысли. Можно было быть против Канта, но нельзя без Канта, без достигнутого им уровня культуры философского мышления<sup>7</sup>.

В советские времена Канта тоже не жаловали, хотя и включали его в «немецкую классическую философию», которой, по известной формулировке Энгельса, с марксизмом наступил конец. «Агностик» Кант подвергался беспощадной «критике слева» (тоже по известной формулировке) не без вульгаризации его учения о «вещи в себе». И только в период «оттепели» потепление, отнюдь не глобальное, коснулось и Канта, которого начали издавать и серьезно изучать. Симпатия к кёнигсбергскому мудрецу проявилась и в поэтической кантиане, в которой поэты чудо звездного неба и «нравственный закон в нас» проносили в стихи неприметно, «как контрбанду, / Под шумок, подавляя испуг» (А. Кушнер).

Позже, уже «после исторического материализма», возникала и церковная оппозиция Канту. Мы уже цитировали строки:

Кёнигсбергский затворник,  
Ты — не прав. Ты — не прав  
<...>

Дивны Божьи законы:  
В небе, в сердце и... здесь...  
Храм. Распятые. Иконы.  
Весть богаче, чем спесь.

*Василий Пригодич*

У В. Микушевича оппозиция к Канту философски-религиозная. Он поэтически реконструирует его диалог с Богом, заканчивающийся смертью философа, узнающего себя в Боге или же Бога в себе. Притом «оппозиционность» поэта к Канту не явная, его критика «критической философии» имманентная, не через противостояние. Это своеобразное вживание в его логику и антиномичную метафизику. Воззрения самого поэта здесь не афишируются.

Но каковы они? Я попросил В. Микушевича их сформулировать, и он, опираясь на свои афористические размышления, создал текст, названный им в противоположность наименованию стихотворения «Маска Канта».

<sup>7</sup> Сложное пребывание Канта в России хорошо обрисовано в книге Л. А. Калининкова «Кант в русской философской культуре» [6].

### Кант без маски

1.

Мировоззрение основывается на выборе тезиса или антитезиса в антиномиях Канта; такой выбор принципиально вненаучен, и потому мировоззрение не может быть научным.

2.

Догматической системности Фихте и Гегеля противостоит внесистемное философствование Канта и Шеллинга. Кант преодолевает системность своим анализом, Шеллинг преодолевает ее своими интуициями.

3.

«Научное мировоззрение» — противоречие в терминах. Мировоззрение начинается там, где кончается наука. Мировоззрение основывается на предпочтении одной из кантовских антиномий, каждая из которых недоказуема, то есть одинаково верна с научной точки зрения.

4.

В антиномиях Канта великая ирония бытия.

5.

Согласно Канту, *Ding an sich* есть непознаваемое, так как существует; если бы *Ding an sich* было проявлением или конструкцией сознания, оно не могло бы быть непознаваемым.

6.

Категорический императив Канта был опровергнут смутным порывом гётевского Фауста, но категорический императив был объявлен сознанием, а смутный порыв — подсознанием, чтобы то и другое сошло на нет в заунывном, выхолащивающем противопоставлении.

7.

Если кантовское «*Ding an sich*» — монада, по Лейбницу, или субстанциальный деятель, один субстанциальный деятель может судить о другом субстанциальном деятеле по себе, даже ничего о нем не зная, даже если он непостижим ни с какой другой точки зрения.

8.

Поскольку мы, по Канту, ничего не знаем о вещи как таковой и при этом знаем, что есть мышление (иначе некому и не о чем было бы говорить), мы вправе и даже вынуждены полагать: вещь в себе мыслит.

9.

Только вещь как таковая (вещь в себе) имела бы настоящие основания сказать: *cogito ergo sum*.

10.

«Это чтобы стих-с, то это существеннейший вздор-с», — говорит Смердяков, которого цитирует Иван Карамазов: «Да ведь это же вздор, Алеша, ведь это только бестолковая поэма бестолкового студента, который никогда двух стихов не написал». Поэма о Великом инквизиторе внушена Ивану Карамазову Смердяковым.

11.

Канта восхищало звездное небо над ним и нравственный закон в нем, а русский школьник возвратит карту звездного неба исправленной; русский лакей обращается ко Христу: «Мы исправили подвиг твой и основали его на чуде, тайне и авторитете... И мы сядем на зверя и воздвигнем чашу, и на ней будет написано: "Тайна"». Так лакей-идеолог представляет себе Грааль. «Нет, я никогда не был таким лакеем», — восклицает Иван Карамазов, и, действительно, это он только отчасти, как Рене Генон и Юлиус Эвола; («Эволюция марксизма»); традиция прослеживается отчетливо: русский школьник (студент), русский лакей, Великий инквизитор, Иуда, тоже по-своему исправлявший Христа, и, наконец, страшный и умный дух, дух самоуничтожения и небытия... с длинным гладким хвостом, как у датской собаки.

12.

Если закон по Канту — нечто формально человеческое, не обоснованное никаким высшим благом, или Эдипов закон досократиков, тогда и категорический императив — слишком человеческое, выкальывающее человеку глаза перед тем, как его уничтожить.

13.

Канту чуждо чаянье Софии, а именно чаянье Софии Пифагор называл философией. Стихия Канта — критика несуществующего, уничтожающая разницу между несуществующим и существующим.

14.

Даже не зная друг друга, Александр Поуп и Иммануил Кант не были бы друг другом друг без друга: чистый разум недоступен критике без «Опыта о человеке».

15.

Кант — идеолог свифтовской Лапуты.

16.

Органичность чужда Канту, ибо вещь как таковая вне восприятия и потому лишена органичности, а может ли органичность обладать притягательной силой органичности, если о ней известно, что она всего лишь феномен?

17.

Кантовское «Ding an sich» не относится к вещам, о которых говорил Анаксимандр, ибо о нем нельзя сказать, что оно возвратится туда, откуда оно произошло, поскольку о нем нельзя сказать ничего.

18.

Кант без маски — Кант в поисках Бога; маска Канта — Кант, при смерти нашедший Бога... или самого себя (быть может) [19].

По формулировке В. Микушевича, «афоризм — это краткое изречение, мудрость которого не нуждается в доводах» [15, с. 179]. В этом ключе не каждый из 18 тезисов «Канта без маски» может быть определен как самоочевидная мудрость афоризма. Утверждать, что у Канта «внесистемное философствование» (2) можно, лишь игнорируя самоочевидное в профессиональной философии понимание «системного философствования». Я не отрицаю права В. Микушевича на свою трактовку «системного философствования», но его мудрость «нуждается в доводах».

Под афоризмом также можно понимать *лаконичное изречение своеобразно выраженной мысли*. В этом смысле афоризм — жанр литературного творчества и философского мышления, который проявляется как в собственно художественной литературе, так и в философии. Жанр афоризма перетекает из литературно-художественной сферы в философскую и обратно, в определенной мере воплощая их единство. Можно даже сказать, что афоризм — искра, возникающая от соединения философии и художественной литературы. В этом плане кантовские тезисы В. Микушевича можно рассматривать как афоризмы. В них присутствует в определенной мере интуитивная прозорливость, новизна и оригинальность мысли, ее остроумие и парадоксальность. Им присущ лаконизм, точность и отточенность выражения, внутренняя завершенность и самодостаточность, а порой и образность, как, например, в афоризме: «В антиномиях Канта великая ирония бытия» (4).

В. Микушевич убедительно, на мой взгляд, показал, что в поэтическую кантиану могут быть включены и афоризмы, посвященные Канту. Поэзия и стихотворчество — не одно и то же. Назвал же Гоголь «Мертвые души» поэмой, и там есть немало поэтического. Существуют и стихи в прозе.

С другой стороны, не редкость и стихотворный афоризм, афоризм в форме стихотворных строк. И в поэтическую кантиану входит немало стихов-афоризмов:

Сложнейшую из Антиномий  
Всегда придумывает Жизнь!  
*Лев Коган*

Есть два чуда, мой друг:  
Это нравственный стержень и звездное небо, по Канту.  
*А. Кушнер*

Какую бы теорию рассудок ни открыл,  
Отгыщется – которая ее опровергает.  
*А. Борычев*

Сознание не создает пространство,  
Но лишь оно одно его хранит.  
<...>  
Мир познаваем, но не узнаваем.  
*Л. Столович*

У В. Микушевича:

Он часто спрашивал Бога,  
Что это значит «вещь»,  
А Бог отвечивал строго:  
«Если ты сам не вещь,  
Зачем тебе остальное...»

И в заключение совсем немаловажный вопрос: как оценивать явления поэтической кантианы? Коль скоро речь идет о художественных произведениях, то их эстетическо-художественные качества имеют первостепенное значение: ведь это *стихотворения* или *афоризмы* о Канте! Кантовское же философское наследие трактуется отнюдь не однозначно, в поэзии в том числе. И это, на мой взгляд, вполне правомерно. Меня, теологического агностика, близкого в определенной мере к кантовскому пониманию Бога, не отталкивает, а, напротив, живо интересует и волнует осмысление Канта таким религиозным мыслителем, как В. Микушевич. Спорить, разумеется, возможно и необходимо, однако лишь на определенном уровне философской и поэтической культуры, да и культуры вообще. Диалог на этом уровне исключает нетерпимость.

#### Список литературы

1. Блок А. Собр. соч.: в 8 т. М.; Л., 1960. Т. 1.
2. Борычев А. На что потратил время сомневающийся Кант! URL: <http://www.poezia.ru/article.php?sid=87902> (дата обращения: 03.11.2011).
3. Гейне Г. К истории религии и философии в Германии // Гейне Г. Собр. соч.: в 6 т. М., 1982. Т. 4.
4. Голосовкер Я. Э. Логика мифа. М., 1987.
5. Иосиф Бродский об Александре Кушнере // Кушнер А. Времена не выбирают... СПб., 2007.
6. Калинин Л. А. Кант в русской философской культуре. Калининград, 2005.

7. Калинин Л. А. Иммануил Кант в русской поэзии. Философско-эстетические этюды. М., 2008.
8. Калинин Л. А. Вопросы поэта А. С. Кушнера к философу И. Канту о проблемах потусторонних // Кантовский сборник: научный журнал. 2010. 3 (33). С. 33–51.
9. Кушнер А. Стихотворения. Четъре десятилетия. М., 2000.
10. Кушнер А. Летучая гряда. Новая книга стихов. СПб., 2000.
11. Леонид Наумович Столович // Кантовский сборник. 2009. 2 (30). С. 165–166.
12. Микушевич В. Памятник // Крестница зари. Стихотворения и поэма. М., 1989. URL: <http://www.rvb.ru/nr/publication/01text/20/08mikushevich.htm> (дата обращения: 05.11.2011).
13. Микушевич В. Маска Канта. URL: <http://www.stihi.ru/2011/05/10/7761> (дата обращения: 05.11.2011).
14. Микушевич В. Власть и право. Соблазн и угрозы тоталитарной демократии. Таллин, 1998.
15. Микушевич В. Проблески. Таллин, 1997.
16. Микушевич В. Три эпохи в истории культуры // Теоремы культуры. Академические тетради. 2003. № 9. С. 21–54.
17. Микушевич В. Пазори. Таллин, 2007.
18. Микушевич В. «Бог Нахтигаль» (Эстетика Канта и Шиллера в стихотворении Осипа Мандельштама «К немецкой речи») // Записки Мандельштамовского общества: сб. М., 2011. Т. 19. Вып. 5/2.
19. Микушевич В. Кант без маски. URL: <http://www.stihi.ru/2011/10/26/9192> (дата обращения: 09.11.2011).
20. Муравьев-Апостол И. М. Письма из Москвы в Нижний Новгород. СПб., 2002. Письмо тринадцатое. URL: [http://az.lib.ru/m/murawxewapostol\\_i\\_m/text\\_0020.shtml](http://az.lib.ru/m/murawxewapostol_i_m/text_0020.shtml) (дата обращения: 05.11.2011).
21. Поэзия русских философов XX века: антология / сост. М. Сергеев, Л. Столович; вступ. ст. Л. Столовича. Boston, 2011.
22. Пригодич В. Иммануил Кант. URL: <http://v3616.vps.masterhost.ru/article.php?sid=9425> (дата обращения: 03.11.2011).
23. Сиземская И. Н. Русская философия и лирическая поэзия: «согласие ума и сердца» // Поэзия как жанр русской философии: антология / сост. и авт. вввод. ст. И. Н. Сиземская. М., 2007.
24. Столович Л. Н. Микушевич Владимир Борисович // Философы России XIX–XX столетий. Биографии, идеи, труды. 2-е изд. М., 1995. URL: [http://www.biografija.ru/show\\_bio.aspx?id=87864](http://www.biografija.ru/show_bio.aspx?id=87864) (дата обращения: 04.11.2011).
25. Столович Л. Стихи и жизнь. Опыт поэтической автобиографии. Таллин, 2003.
26. Столович Л. Плюрализм в философии и философия плюрализма. Таллин, 2005.
27. Столович Л. Н. О судьбе тартуской кантианы // Кантовский сборник: научный журнал. 2008. 1 (27). С. 94–108.
28. Kant in Königsberg seit 1945. Eine Dokumentation bearbeitet von R. Malter und E. Staffa. Wiesbaden, 1983. S. 97.

### Об авторе

*Столович Леонид Наумович* – д-р филос. наук, почетный проф. Тартуского университета (Эстония), [stol@ut.ee](mailto:stol@ut.ee)

### About the Author

*Prof. Leonid Stolovich*, Professor Emeritus of Tartu University (Estonia), [stol@ut.ee](mailto:stol@ut.ee)

А. С. Сироткина

**ОПЕРАЦИИ  
С ПОНЯТИЯМИ:  
СИСТЕМНЫЕ  
ХАРАКТЕРИСТИКИ  
И ИСТОЧНИКИ  
ЛОГИЧЕСКИХ ОШИБОК**

*Раскрывается сущность и характеристики операций с понятиями. Вводятся понятия логической структуры, логической и логико-когнитивной формы, естественной формы операции. Выявляются и классифицируются источники ошибок при оперировании понятиями.*

*This article focuses on the essence and features of concept operations. The author introduces the concepts of logical structure, logical and logical-cognitive form, and natural form of operations. The sources of mistakes in concept operation are identified and classified.*

*Ключевые слова:* операция с понятием, процедуры в составе операции, структура и форма операции, нормативная (логическая и логико-когнитивная) и естественная формы операции, ошибки оперирования понятиями.

*Key words:* concept operation, procedures in operations, operation structure and form, normative and natural forms, mistakes in concept operations.

Кантовская концепция логики ставит глубокие вопросы о соотношении формальных логических правил и действий мышления. По утверждению И. Канта, логика «есть канон, который затем служит для критики, т.е. принципом применения всякого рассудка вообще» [6, с. 323]. Характеризуя отношения между логикой и естественной мыслью, И. Кант отмечал, что, представляя собой систему логических законов, она выступает как нормативный аспект мышления [2]. Кантовская интерпретация логики, на первый взгляд, носит отчетливый антипсихологистский характер. Вместе с тем, как показано в работах В. Н. Брюшинкина [3], анализ его логической концепции дает основания утверждать, что ее можно интерпретировать как современную форму психологизма. В русле психологистской традиции идея нормативности логики приобрела более конкретный характер, и отношение между логикой и мышлением в некоторых его аспектах стало трактоваться как отношение моделирования. Б. Н. Пятницын отмечает широкую рас-

пространенность идеи о том, что логика «является моделью сложных мыслительных процессов, моделью содержательной логики человеческого мышления» [8, с. 98]. Идея о возможности моделирования структур и процессов естественного мышления, связанного с рассуждением и аргументацией, логическими структурами и процессами составляет центральный тезис метапсихологизма В. Н. Брюшинкина, который может быть применен и к философии логики И. Канта [3].

Нормативный характер логики, на который указывает И. Кант, ставит вопрос о том, каким образом она выполняет свою роль канона мышления, как конкретно действия мышления оцениваются в качестве соответствующих или несоответствующих логическим правилам. В данной статье эта группа вопросов рассматривается в применении к теории понятия и практике оперирования понятиями в естественном мышлении человека. Какова специфика операций как процессуальных единиц мышления? Каковы мыслительные действия, составляющие основу оперирования понятиями при построении рассуждений? Каковы нормативные и естественные особенности операций? Ответы на эти вопросы составляют содержание статьи.

Операция — междисциплинарная категория, элемент понятийных аппаратов логики [7], математики [9], психологии [8]. Логические исследования операций над множеством высказываний, рассматриваемых со стороны их логических значений, привели к выделению свойств операций в виде некоторого количества тождеств, которые в совокупности образовали булеву алгебру [7]. Как известно, в логике была осуществлена и дала значительные научные результаты алгебраическая интерпретация операции. Вместе с тем тот же термин в рамках той же науки применяется для обозначения другого круга интеллектуальных процедур — действий с понятиями. В данном качестве операция как специфически логическое действие до сих пор не становилась предметом специальных исследований. Если интересы логиков направлялись в данную сферу, то проблемное поле составляли характеристики какой-либо отдельной операции:

- логические: правила выполнения и признаки результата [1];
- логико-методологические: онтологические условия возможности операции, роль в познании и др. [14].

Очевидно, отчасти данная ситуация связана с господствующими антипсихологистскими установками логики — а именно понятие операции (логической операции) является действенным «мостом» между логическими исследованиями и практикой мышления и его развития. Однако, несмотря на выраженную в последние годы тенденцию к усилению роли и влияния неформальной логики [5], возросший интерес к анализу естественных рассуждений, ни операции с понятиями, ни прочие аспекты теории понятия, ни сама теория в целом не стали объектами новых научных исследований.

\*\*\*

Традиционно к операциям с понятиями в логике относятся определение, деление, обобщение и ограничение. Однако множество данных процессуальных единиц значительно шире и представлено разнообразными аналитическими и синтетическими мыслительными действиями с содержанием, объемом, отношениями между понятиями [13]. Анализ данных действий — основание выделения существенных признаков операции с

понятием как специфического вида процессуальных единиц мышления. Рассмотрим особенности операций с содержанием, объемом, отношениями понятия.

Операции с содержанием понятия — возможные действия с признаком. Некоторые из них (преобразование признака на основе свойств логических связей) образуют содержание равнозначного понятия, прочие (объединение содержания понятия и некоторого признака, «вычитание» части содержания) приводят к образованию содержания другого концепта. Определение можно рассматривать как поиск понятия, находящегося в отношении равнозначности с определяемым. Любые операции с объемом как множеством объектов — действия, связанные с «выходом» за его границы. Таковы, в частности, традиционно изучаемые логикой формальные обобщение и ограничение. Результатом деления является некоторая система понятий с определенным на ней отношением включения классов. Исключение составляют конкретизация и подведение под понятие — действия, касающиеся отношений между объемом понятия и некоторым единичным объектом. Подведение под понятие — процесс установления отношения принадлежности или непринадлежности предмета объему понятия. Конкретизация — в определенном смысле обратная операция: она заключается в поиске единичного объекта (единичного понятия), находящегося в отношении принадлежности (включения) с объемом понятия.

Общий абрис операций, составляющих в реальном мышлении процесс оперирования понятиями, позволяет выделить некоторые их ключевые признаки:

- операции выполняются над какой-либо отдельной логической характеристикой понятия либо некоторым их комплексом;
- результатом операции является содержание и/или объем некоторого понятия (равнозначное исходному или иное);
- результат операции связан с установлением отношений между некоторыми имеющимися концептами, исходным и искомым понятиями или единичным объектом и понятием.

Таким образом, под операцией с понятием будем понимать систему процедур, выполняемых с его логическими характеристиками либо с понятием как целостным образованием, предполагающую установление отношений между понятиями или понятием и единичным объектом<sup>1</sup>.

### Логические характеристики операций с понятиями

Операции с понятиями представляют собой системы разнообразных процессуальных элементов [11] и в данном качестве характеризуются некоторым множеством составляющих их процедур, а также структурой — множеством и конфигурацией связей между ними (способом сочетания процедур).

---

<sup>1</sup> Существенные признаки операции с понятием являются инструментом уточнения ее эмпирического объема. Среди множества действий, возможных для содержания, выделяются его анализ (расчленение на оставляющие его признаки) и выведение следствий из признаков. В отличие от прочих операций, названные не приводят к включению исходного понятия в какие-либо отношения, следовательно, не должны быть отнесены к категории операций с понятиями.

Средством выявления системных признаков операции являются характеристики ее результата: а) структурные компоненты (если таковые имеются) и б) его логические характеристики, определяемые правилами логики. Например, при определении понятия признаками дефиниции, обуславливающими развертывание системы действий, выступают следующие:

— наличие в определяющем родового признака и видового отличия (следовательно, в составе операции должны присутствовать процессуальные части, обеспечивающие выделение признаков данных видов);

— род по возможности должен быть ближайшим обобщающим понятием (в связи с чем в составе первого компонента операции процедура обобщения трансформируется по сравнению с обычной, включая поиск понятия более общего, чем определяемое, но менее общего, чем обнаруженное родовое);

— объемы определяемого и определяющего должны быть равны (следовательно, процедуры выделения признаков определяемых объектов и синтеза обнаруженных свойств и отношений будут образовывать нелинейную последовательность и воспроизводиться до тех пор, пока объем определяемого однозначно не выделится в рамках объема родового понятия).

Таким образом, операция описывается такой формой — определенной совокупностью процедур в определенной же системе связей между ними, которая, с одной стороны, обуславливается логическими признаками результата операции и, с другой стороны, очевидно, обеспечивает получение логически состоятельного результата в процессе решения мыслительных задач.

Выявление форм операций с понятиями методом структурного анализа позволило выделить следующие типы процедур в составе операций: формальные (логические), обуславливаемые только формой объекта, с которым осуществляется действие; неформальные (когнитивные) — процедуры, не зависящие от формы объекта оперирования, осуществляемые с использованием некоторого предметного содержания; логико-когнитивные — сочетающие формальные и неформальные компоненты (типология). Все традиционно изучаемые логикой операции (обобщение и ограничение, определение и деление), а также ограничение, подведение, установление отношений между понятиями относятся к категории логико-когнитивных. Например, в структуру установления совместимости понятий, так же, как и многих других операций, включена процедура обзора эмпирического объема понятия (рис. 1).



Рис. 1. Структура установления совместимости понятий

Наличие в составе операций неформальных (когнитивных) и логико-когнитивных процедур ставит под вопрос возможность гарантированного получения логически правильного результата оперирования понятием. Возникает противоречие:

- с одной стороны, логические характеристики результата операции однозначно определяют ее форму;
- с другой — форма операции не гарантирует логическую правильность результата.

Как разрешается обозначенное противоречие? Разграничим признаки процессуальных элементов операции и ее структуры:

— структура операции как совокупность специфических связей на определенном множестве процедур — ее формальная характеристика, и как таковая она обуславливает получение логически правильного результата; назовем такую структуру логической;

— множество процедур как атрибут структуры также представляет формальную характеристику и не может влиять на возникновение логических ошибок;

— процедуры в составе операции могут носить неформальный (нелогический) характер: при несоответствии результатов таких процедур правилам логики они, включаясь в качестве элементов в дальнейшее развертывание операции, приводят к логически ошибочным решениям.

Таким образом, выделены основные характеристики операций с понятиями (рис. 2).

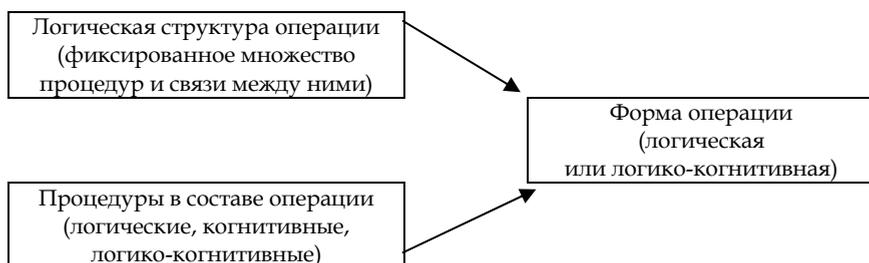


Рис. 2. Характеристики операций с понятиями

### Естественные операции с понятиями

Описанные выше формы операций с понятиями могут быть названы нормативными: они представляют своего рода модели, позволяющие получить логически правильный результат. Однако, как отмечает М. А. Холодная, «в таком режиме человеческая мысль работает довольно редко» [15, с. 51]. Сходная идея обнаруживается в монографии Е. К. Войшвилло: «...с полным основанием можно утверждать, что встречающиеся в научных работах, учебной литературе погрешности культуры мышления чаще всего связаны с неумением оперировать понятиями как особыми формами мысли» [4, с. 4]. Каковы причины «погрешностей» логического мышления? Коренятся ли они в особенностях операций с понятиями в том виде, в котором осуществляются в естественном мышлении? Каковы эти особенности? Поиск ответов на эти вопросы является немаловажной предпосылкой совершенствования логической культуры мышления.

Приведем примеры рассуждений взрослых респондентов при выполнении операции подведения (использовано биологическое понятие «зверь»<sup>2</sup>):

— «Дельфин — это зверь» — неверное суждение, так как точнее было бы «морское животное».

— «Дельфин — это зверь» — неверное суждение, так как дельфин живет в море.

— «Олень — это зверь» — неверное суждение, так как олень питается травой и никого не ест.

Допущенные ошибки свидетельствуют о том, что при решении логической задачи имеет место одно из следующих явлений:

— полный распад структуры операции, приводящий к фактической замене процедур с понятиями действием оценки семантической конструкции на основе сопоставления с традиционным словоупотреблением;

— искажение структуры операции: ориентация не на наличие признаков содержания понятия у рассматриваемого объекта, а наоборот, признаков объекта в содержании понятия;

— ориентировка на несущественные признаки, не входящие в основное логическое содержание понятия.

Аналогичные явления наблюдаются при осуществлении других операций с понятиями. Рассмотрим примеры естественных определений, делений, обобщений.

#### *Примеры естественных обобщений*

1. Отара и рой — это пчелы (Т. В., 24 года, студент, 5-й курс), численность (Е. М., 32 года, учитель) — замещение обобщения указанием части или признака.

2. Алфавит — это букварь (Ю. Ч., 25 лет, воспитатель) — замещение приведением ассоциаций.

3. Пол и потолок — помещение (Т. Ф., 13 лет, 6-й класс); переплет и обложка — это книга (Л. Б., 40 лет, учитель) — замещение синтезом.

#### *Примеры естественных определений*

1. Созвездие — это определенное скопление звезд (О. Г., 21 год, 5-й курс); ствол — это часть дерева (Е. А., 14 лет, 8-й класс) — редукция к обобщению.

2. Сердце — если остановится, человек умирает (О. З., 14 лет, 8-й класс) — замещение описанием.

#### *Примеры естественных делений*

1. Сказки — добрые, волшебные, поучительные (А. А., 8 лет, 2-й класс); книги: сборники, авторские (Г. Б., 22 года, 5-й курс) — замещение серией ограничений.

---

<sup>2</sup> Примеры заимствованы из протоколов исследования логической культуры мышления студентов РГУ им. И. Канта (2009–2010). Понятия «млекопитающие животные» и «звери» специально формировались в курсе зоологии.

2. Алфавиты: согласные, гласные, мягкий знак (Ю.Ш., 23 года, учитель начальных классов) — замещение выделением физических частей.

3. Алфавиты: русский, английский, немецкий (К.Д., 35 лет, учитель немецкого языка) — замещение конкретизацией.

Все приведенные ошибки, в равной степени характерные как для «детского», так и для «взрослого» мышления, свидетельствуют о распаде операций и сведении их либо к структурно упрощенным неполным вариантам, либо к замещению другими интеллектуальными процедурами. Покажем это на примере сравнения нормативной и естественной структур операции подведения под понятие (рис. 3, 4).



Рис. 3. Нормативная структура подведения под понятие

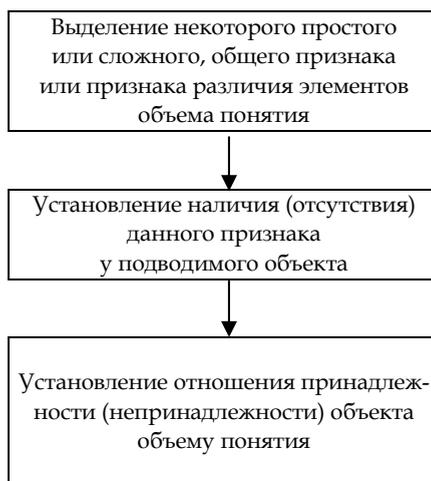


Рис. 4. Естественная структура подведения под понятие

Существенные различия естественного и нормативного осуществления операции заключаются в особенностях первой процедуры: определение понятия (выделение достаточного числа существенных признаков) замещается вычленением, как правило, одного свойства или отношения, не только недостаточного, но часто даже несущественного для правильного решения логической задачи. В этом случае, однако, структура естественной процедуры подведения практически совпадает с нормативной.

Второе и третье действия в естественном мышлении зачастую свернуты и осуществляются как единая процедура построения сокращенного силлогизма, в качестве посылки которого фигурирует суждение о наличии или отсутствии у объекта признака понятия, а в качестве вывода — суждение об искомом отношении между ними. При этом изменяется не только характер отдельных действий, но и структура операции, которая оказывается более свернутой.

Таким образом, естественные процессы оперирования понятиями характеризуются существенными отличиями от нормативных:

- структурными деструкциями, заключающимися в элиминации некоторых процедур и связей;
- трансформациями отдельных процедур в составе операции;
- утратой *логического* характера операции, которая, сохраняя форму, сходную с логической, по сути представляет собой процедуру иного познавательного типа, и, как следствие,
- случайностью получения результата, соответствующего правилам логики (в силу того обстоятельства, что его признаки не являются закономерным следствием развертывания структуры операции).

Выделенные различия позволяют говорить о наличии двух типов форм операций (рис. 5).

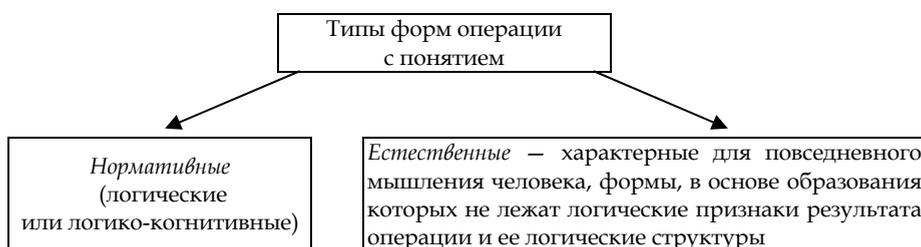


Рис. 5. Типы форм операций с понятиями

### Источники ошибок оперирования понятиями

Естественные деструкции операций — не единственный источник логических ошибок. Очевидно, могут быть выделены по крайней мере следующие их типы (рис. 6).

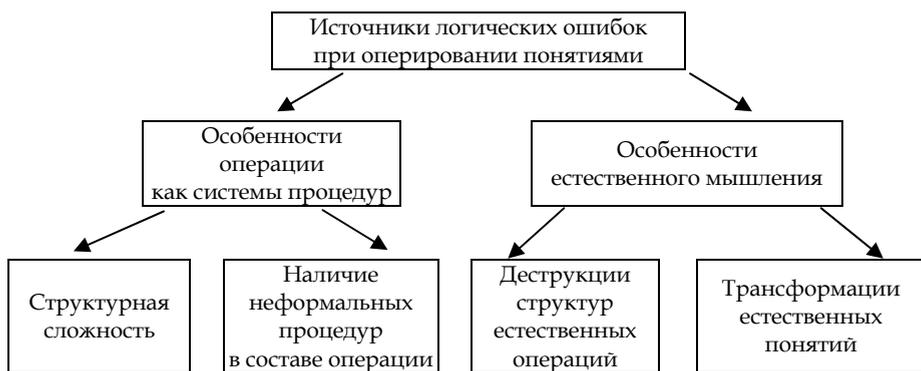


Рис. 6. Источники ошибок оперирования понятиями

Выделение нормативной (логической или логико-когнитивной) и естественной форм операций с понятиями и их сравнительный анализ позволяет обозначить одно из «правил» логически культурного мышления: чем больше соответствие естественной и нормативной форм операции, тем выше вероятность получения логически правильного результата и тем вы-

ше культура мышления как система соответствующих навыков мыслительной деятельности. Таким образом, в статье показано, каким образом логические правила действий с понятиями играют роль канона для операций мышления, что позволяет построить систему связей между логическими правилами и фактическим осуществлением процесса мышления. В этом смысле для теории понятия решена задача конкретизации кантовской концепции логики как канона мышления.

### Список литературы

1. *Бойко А.П.* Логический анализ структуры классификации: дис. ... канд. филол. наук. М., 1983.
2. *Брюшинкин В.Н.* Антропологические измерения логики // Вестник Российского государственного университета им. И. Канта. Вып. 6. Сер. Гуманитарные науки. Калининград, 2006. С. 6–11.
3. *Брюшинкин В.Н.* Метапсихологизм Канта // Кантовский сборник: научный журнал. Вып. 24. Калининград, 2004. С. 65–73.
4. *Войшвилло Е.К.* Понятие как форма мышления: Логико-гносеологический анализ. М., 2009.
5. *Грифцова И.Н.* Логика как теоретическая и практическая дисциплина. К вопросу о соотношении формальной и неформальной логики. М., 1998.
6. *Кант.* Логика. Пособие к лекциям // Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 319–445.
7. *Карпенко А.С.* Предмет логики в свете основных тенденций ее развития // Логические исследования. Вып. 11. М., 2004. С. 149–171.
8. *Леонтьев А.Н.* Мышление // Леонтьев А.Н. Избранные психологические произведения: в 2 т. М., 1983. Т. 2. С. 79–92.
9. *Мюллер Дж., Элмаграби С.* Исследование операций. Т. 1: Методологические основы и математические методы. М., 1981.
10. *Пятницын Б.Н.* Логика как модель // Исследования по логике научного познания: материалы международного симпозиума. М., 1990. С. 94–101.
11. *Сироткина Л.С.* Логические модели аналитических обобщений и ограниченных понятий // Вестник Российского государственного университета им. И. Канта. Вып. 12. Сер. Гуманитарные науки. Калининград, 2010. С. 105–114.
12. *Сироткина Л.С.* Понятие в структуре индивидуального сознания // Трансцендентальная антропология и логика: труды международного семинара «Антропология с современной точки зрения» и VIII Кантовских чтений / Калинингр. ун-т. Калининград, 2000. С. 178–197.
13. *Сироткина Л.С.* Типология процедур оперирования понятиями // Вестник Балтийского федерального университета им. И. Канта. Вып. 6. Сер. Гуманитарные науки. Калининград, 2011. С. 15–25.
14. *Субботин А.Л.* Классификация. М., 2001.
15. *Холодная М.А.* Психология интеллекта. Парадоксы исследования. СПб., 2002.

### Об авторе

*Сироткина Людмила Сергеевна* — ст. преп., соиск. кафедры философии Балтийского федерального университета им. И. Канта, lyusir.ru@mail.ru

### About author

*Lyudmila Sirotkina*, Assistant Professor, PhD student, Department of Philosophy, IKBFU, lyusir.ru@mail.ru

**В. С. Попова**

**КУЛЬТУРНЫЕ  
ОСНОВАНИЯ СТИЛЯ  
ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ  
(НА МАТЕРИАЛЕ  
ТВОРЧЕСТВА  
Н. О. ЛОССКОГО  
В СРАВНЕНИИ  
С АНТРОПОЛОГИЕЙ  
И. КАНТА)<sup>1</sup>**

Понятия *стиля* и *топа* в их культуроведческой трактовке (Ю. В. Рождественского) применены к рассмотрению некоторых фрагментов философской концепции Н. О. Лосского, рефлексизирующего на тему русских культурных особенностей в целом и самобытности русской философии в частности. Развертывание этой темы снабжено компаративистскими отступлениями в область антропологических аспектов философии И. Канта.

*The concepts of style and topos in their cultural studies interpretation by Yu. V. Rozhdestvensky are applied to the analysis of some fragments of N. O. Lossky's philosophical concept pertaining to the features of Russian culture in general and the originality of Russian philosophy in particular. The topic is developed through comparative digressions into the field of anthropological aspects of I. Kant's philosophy.*

**Ключевые слова:** стиль, стиль философствования, топ (общее место), Ю. В. Рождественский, Н. О. Лосский, антропология И. Канта, самобытные черты русской культуры и философии, характер народа.

**Key words:** style, philosophising style, topos (commonplace), Yu. V. Rizhdesrvoensky, N. O. Lossky, I. Kant's anthropology, original features of Russian culture and philosophy, national character.

Философское творчество предстает одним из проявлений национальной культуры. Философская картина мира в авторских вариациях может быть рассмотрена как составляющая картины мира в той или иной культуре. В этом смысле любопытна культурная рефлексия философии, исследование которой возможно при обращении к конкретным авторским концепциям. Культурная обусловленность своеобразия философской системы и философствования как такового проявляется ярче при компаративистском взгляде: «Сравнение текстов, принадлежащих национальной философской культуре, с текстами другой культуры представляет собой самопознание

---

<sup>1</sup> Статья написана при финансовой поддержке РГНФ, грант № 11-03-00382а «Философия культуры в русском зарубежье: подходы, модели, антиномии».

народа, причем в предельных основаниях этой культуры» [1, с. 7]. Кроме этого, на наш взгляд, есть еще один фактор, влияющий на более отчетливое видение культурных особенностей философствования. В случае, если мыслитель рассуждает о своеобразии национальной философии, явно подводя под нее культурные основания, представляет интерес соотношение стереотипных установок и собственного стиля философствования автора такого учения. В связи с этим концепция Н. О. Лосского привлекает внимание по следующим причинам: философ дал значительные разъяснения русского национального своеобразия в различных проявлениях, вычленив его культурные основания («Характер русского народа»); предьявил оригинальную системную философскую концепцию; с самых первых шагов самостоятельного философствования демонстрировал глубокий взгляд историка философии, принявшего во внимание обширный спектр европейских философских течений и нашедшего место собственной идеал-реалистической теории среди них. Поэтому концепция Н. О. Лосского видится подходящей в качестве материала для рассмотрения вопроса о культурных особенностях стиля философствования и одновременно представляет собой один из самобытных вариантов ответа на него. И поскольку именно сравнительное изучение делает своеобразие мнений, позиций, философских систем, стилей рассуждений, их культурных оснований более зримыми, обратимся в этом контексте к некоторым фрагментам философии И. Канта. Здесь мы не исходим из логики противопоставления (например, «русский — немец», «интуитивизм — критицизм» и т.п.). В контексте рассмотрения стиля философствования и определяющих его моментов следует выделить этическую составляющую (об этом будет сказано далее). А «этические проблемы стоят в центре системы Канта, которым здесь подчинено все, но эти же проблемы есть движущий нерв русской мысли» [3, с. 23]. Кроме этого Кантова «Антропология...» также содержит рефлексию о национальных особенностях (раздел «Характер народа» второй части книги), которая может быть отнесена и к его собственным философским выкладкам.

В настоящем рассуждении используется понятие «стиль философствования», смысл которого необходимо разъяснить. Связывать ли понятие стиля с содержательной стороной концепции или это формообразующая характеристика? Наиболее очевиден и употребителен последний вариант, однако обратимся за разъяснениями к культурологическому исследованию академика Ю. В. Рождественского. Так, в «Принципах современной риторики» понятие стиля используется им как одна из основных категорий культуры и морали и получает достаточно широкое толкование («стиль речи — стиль жизни»). По Рождественскому, понятие стиля общепринято связывается с формой поступка и, кроме того, — это результат поновлений в культуре. Данное понятие не обязательно связывать лишь с проявлением индивидуального творчества. Ведь стиль становится стилем в том случае, если публика, народ принимает поновление, иначе оно оказывается просто забытым и незамеченным. Стиль обусловлен «материальным окружением, умонастроением публики (в том числе политическим сознанием), культурной традицией и еще какими-то другими факторами, которые должны существовать на основе интуиции» [10, с. 17–18]; «...любое новообразование в любой сфере деятельности возможно только тогда, когда оно входит в определенную традицию, которую ассоциируют со сложившейся в прошлом культурой» [10, с. 18]. Получается, что *стиль представляет собой некую особенность деятельности в той или иной сфере (речевой, политической, философской и т.д.), связанной с новаторством, получившим широкий отклик в силу*

глубокой укорененности в культурной традиции, которую интуитивно улавливает творец стиля. В приближении к предмету настоящей статьи стиль философствования в русской культуре при индивидуальных авторских вариантах должен иметь некую общекультурную основу. В частности, Н. О. Лосский выделил основополагающие черты русского национального характера, которые с очевидностью получили отражение в стиле философствования. Как раз в нем прорисовываются некие единые черты русской философии: «...способности и интересы различных народов налагают своеобразный отпечаток на вырабатываемые ими философские учения. Поэтому можно говорить о национальных особенностях германской, французской, английской, американской, русской философии. Преимущественный выбор тем исследования, большая или меньшая способность к философскому умозрению, большая или меньшая степень доверия к различным видам опыта, напр. к чувственному опыту, к религиозному опыту, обуславливает различия между философией различных народов» [8, с. 438]. Разговор на эту тему предполагает всеохватность и многогранность. В рамках данной статьи мы сосредоточимся лишь на попытке приложить культуроведческие понятия стиля и топа к рассмотрению одной из философских позиций, рефлексировавшей на тему русских культурных особенностей в целом и самобытности русской философии в частности, и сопоставить ее в некоторых частях нашего рассуждения с отдельными аспектами философской антропологии И. Канга.

Понятие стиля на наш взгляд не может быть исчерпано лишь внешним проявлением, оно имеет и содержательное, смысловое измерение. Стиль философствования подразумевает некое единство смысловых устремлений, очерчивает область «того-что-интересно», вопросов, требующих осмысления. С миром смыслов стиль связывает понятие *топа* в той трактовке, которая придана ему Ю. В. Рождественским. «Общие места риторики как показатель стиля жизни» [10, с. 176] — так он характеризует связь общих мест со стилем.

Этот риторический термин имеет в теории Рождественского фундаментальное ценностное содержание. Топы (общие места) являются в его видении базовыми понятиями морали, именно поэтому в риторическом послании общие места — это мысли, с которыми бесспорно соглашается публика и на основании которых оратор приходит к согласию с аудиторией, получает у нее отклик. Общие места представляют собой понятия и принципы, «которые признаются всеми вообще и не требуют доказательств» [10, с. 15]. Из этого с очевидностью вытекает, что такие принципы принимаются также и самим автором той или иной философской концепции как не требующие доказательств основания рассуждений. В этом смысле можно провести параллель между понятиями общего места и *пресуппозиции*. «Пресуппозиция философских систем или их фрагментов — это знания или убеждения, которые мыслители считают сами собой разумющимися или не осознают их роли в обосновании утвержденной системы»; эти базисные представления «как правило, заимствуются из культуры, к которой принадлежит данный мыслитель» [1, с. 9]. Теоретико-культурный смысл топов также подразумевает, что они глубоко традиционны для культуры. В предложенном Рождественским понимании общие места должны быть включены в ядро культуры, т.е. считаться наиболее устойчивыми элементами культуры («ставшим»), разделяемыми всеми или подавляющим большинством ее представителей.

Для того чтобы согласовать теорию стиля и общих мест с рассмотрением концепции Н.О. Лосского, необходимо обозначить направление поиска. Есть три смысловые области общих мест в культуре: гносеологическая, моральная и позитивно-познавательная. Наиболее устойчивы и неизменны гносеологические общие места. Ю.В. Рождественским предложен следующий список топов:

1) гносеологические — род и вид; целое и части; явления и признаки, свойства, собственные имена и термины; действия и объекты воздействия; время и место; предыдущее и последующее изменения и причины изменений; происхождение; обстоятельства и условия; сопоставление и противопоставление, статика и динамика;

2) моральные — не убий, не укради; не прелюбодействуй; не лги; не лжесвидетельствуй; испытывай свою совесть и совершенствуйся морально [10, с. 153–155].

Список приведен не полностью. Система позитивно-познавательных общих мест характерна для средств массовой коммуникации и потому не приложима к предмету настоящего разговора. Очевидно, что гносеологические топы могут быть соотнесены с системой философских категорий, а моральные — с системой общечеловеческих ценностей. И то, и другое носит наднациональный характер. Получается, что общие места вовсе не отражают этнической смысловой и ценностной специфики и, следовательно, ссылка на теорию общих мест бесполезна при выявлении самобытных черт философии. Но топы можно рассматривать в качестве маркеров, которые погружены в стилистически оформленную ткань текста (в широком смысле), что содержит в себе черты индивидуальности. Иными словами, нам нужно искать общее в индивидуальном, таким путем продвигался Лосский в своем исследовании русского национального характера и особенностей русской философии. Кроме этого специфицирующую роль для стилистики философствования играет последовательность и взаимосвязь топов, очерчивающих общие тенденции движения мысли (например, переход от топа «свойства» к топу «сопоставление и противопоставление, а затем к топу «действия и объекты воздействия»).

Общие места проявляются в текстах в ситуации столкновения мнений. «Эристическое и софистическое столкновение диалогов в конце концов приводит к выявлению общих мест...» [10, с. 151]. Это означает, что при разности, полемичности, дискуссионности философских концепций особенно заметны позиции, не вызывающие разногласий.

Итак, этноконсолидирующие признаки русской культуры, указанные Н.О. Лосским, могут быть проанализированы с точки зрения общих мест. Это позволит ответить на вопрос о том, как выделенные Лосским культурные доминанты преломляются в национальном варианте философствования и каков в соотношении с этими данными его собственный стиль философствования. Также интересен вопрос о нахождении соответствующих либо несоответствующих позиций в рассуждениях Канта, чему будут посвящены отдельные отступления. Автор не претендует на исчерпывающий и всесторонний анализ текстов Лосского, еще в меньшей степени — текстов Канта, касающихся общечеловеческой данности и национальной специфики. Рамки и жанр статьи позволяет «взять пробы», фрагментарно поэкспериментировать и поискать соприкосновение смыслов.

Во введении к работе «Характер русского народа» Лосский показывает ориентиры, от которых он отталкивается в своих рассуждениях о характер-

ных чертах представителей русской культуры. Так, он утверждает: «Пытаясь дать характеристику русских людей, приходится говорить, конечно, о тех общих свойствах, которые чаще всего встречаются у русских и потому выразимы в общих понятиях. Эти общие свойства представляют собой нечто вторичное, производное от *индивидуальной* (курсив наш. — В.П.) сущности каждого отдельного лица... В своих заметках я буду иметь в виду душу отдельных русских людей, а не душу русской нации как целого или душу России как государства» [7, с. 238]. Такое движение мысли исследователя вполне соответствует персоналистскому характеру его философии. Кант, в силу общей направленности своей философии, исходит в своем антропологическом анализе из универсалистских установок и отталкивается от представлений о всеобщих характеристиках людей. Знание людей, «*общее знание*» всегда должно здесь (в антропологических наблюдениях. — В.П.) предшествовать *локальному*, если первое систематизировано и соответственным образом направлено философией; без этого приобретенное знание не более, чем разрозненные сведения, и не составляет науки» [4, с. 140]. Эта особенность диктуется также принципиальными различиями рассуждений об общих чертах народа (у Лосского) и общих чертах и типах человечества, исследуемых в "Антропологии..."»

Подмечая общекультурные особенности русского народа, Лосский всякий раз подкрепляет их ссылкой на других авторов, чья точка зрения совпадает с его. За таким согласием можно найти общие места, укорененные в русской культуре. Например: «Воля и мышление русского народа не дисциплинированы; характер русского человека обыкновенно не имеет строго выработанного содержания и формы» [7, с. 332]. Отсюда проистекает отсутствие чувства меры, «крайности отрицания, до которых способны доходить русские люди». Подкрепляется это наблюдение ссылками на Лейбница, Ф. М. Достоевского, С. Г. Пущкарева, о. Георгия Флоровского, И. А. Ильина. Философское рассуждение такого рода основывается на топиках «свойственное — несвойственное» («не дисциплинированы», «не имеет»), «происхождение» (объяснение отсутствия чувства меры и наличия нигилизма), «сопоставление и противопоставление». Смысловая схема, лежащая в основе такого типа рассуждений: в культуре проявляются крайности, иницирующие некоторые последствия, являющиеся характерными для нее. В философии и занятиях ею (философствовании) также читаются указанные топы, знаменующие определенную стилистическую тенденцию. Например: «В русской философии широко распространено убеждение в познаваемости внешнего мира; мало того, в ней это убеждение особенно часто выражается *в крайней форме* (курсив наш. — В.П.), именно в виде учения об интуиции как непосредственном созерцании предметов в подлиннике» [8, с. 438]. При этом позитивизм, скептицизм, агностицизм признаются чуждыми русскому духу и потому получившими слабое развитие в русской философии. Как видно, даже в собственном интуитивистическом учении Лосский выделяет крайнюю степень выраженности свойства, которая, впрочем, несколько его не смущает. Этот факт, кстати, попутно указывает также на такую важную стилистическую особенность философствования в русской культуре как *высокая степень саморефлексии*, причем зачастую в крайних ее вариациях: от самобичевания до самолюбования и уверенности в исключительности достижений. Топ «сопоставление и противопоставление», отмеченный выше, характерен и для рассуждений на темы самобытности, мессианизма русского народа и т.п. Кант тоже довольно часто при-

бегают к сопоставлениям, но он предпочитает выстраивать четкую типологию человеческих проявлений (например, типов эгоизма и т.п.). При этом у Кёнигсбернца преобладают деления по видоизменению признака. Скажем, способность размышления (*refleksio*) может быть присуща индивидам в разной степени, на основании чего выделяются светлые головы, гении и простофили (см. [4, с. 154–155]) (топ «род и вид»). К слову — среди национальных особенностей немцев Кант выделяет как раз страсть к методичности, установлению иерархий и классификаций (он относит эти свойства к социальной сфере) [4, с. 359]. У Лосского преобладают дихотомические построения, что согласуется с одним из ключевых свойств характера русского народа — противоречивостью. Он даже явно фиксирует эффективность такого топа («противопоставление») при исследовании национальной специфики: «Самая увлекательная, но и трудная, не всегда разрешимая задача состоит в том, чтобы найти такое основное свойство, из которого вытекают два противоположных свойства, так что отрицательное свойство есть как бы оборотная сторона той же медали, у которой лицевая сторона — положительная» [7, с. 238].

Обратим внимание на еще одну укорененную в русской культуре тему — искание абсолютного добра, жизненного идеала, которое побуждает задуматься о смысле жизни. В свою очередь, «интерес к вопросу о смысле жизни необходимо ведет к философствованию и попыткам выработать целостное мировоззрение. Эта черта есть в высшей степени характерное свойство русского народа» [7, с. 259]. При этом понятие идеала имеет свойство быть целостным, т.е. зиждется на таком мировоззрении, в котором обыденное, научное знание, аксиологический, религиозный опыт — все духовные силы и проявления человека синтезируются в философствовании. В русской философии Лосский видел тенденцию к такому всестороннему (чувственному, интеллектуальному и мистическому) синтезу, целостному опыту: «Главная задача философии состоит в том, чтобы дать учение о мире как целом, опираясь на все виды опыта [8, с. 440]. Философия как всесторонний синтез стала делом многих русских философов (среди них Лосский называет Вл. Соловьева, кн. С. Трубецкого, кн. Е. Трубецкого, П. Флоренского, С. Булгакова, Н. Бердяева, С. Франка, Л. Карсавина, А. Лосева, И. Ильина, себя наконец). Стиль жизни, стиль мышления, стиль философствования соединяются в этом поиске мирового смысла как целого.

Русской культуре свойственно невнимание к фактам, частностям, отдельным направлениям, специфическим чертам как на познавательном уровне, так и на уровне действия. Приблизительно это отмечает Лосский, когда говорит о «недостатке средней области культуры», т.е. прикладной, практической, материальной, касающейся удобств и повседневных нужд, полезных частностей. И хотя пренебрежение к ней является «отрицательной стороной русской жизни», поскольку «высшие духовные деятельности в высокой степени зависят от правильного удовлетворения низших потребностей», все же стремление русской культуры к целому, общему, синтезу, абсолюту возвышает и облагораживает ее, придает творческий потенциал. «Достоевский прав: четкая форма проявляется там, где началась специализация, где из многих возможностей избрана одна определенная и на ней сосредоточены все силы, так что в одной, сравнительно ограниченной области получается высокая степень развития, но при этом остальные способности отмирают, многосторонность молодости исчезает, наступает возмужалость и старость. Таковы западные европейцы...» [7, с. 333]. Здесь Лос-

ский приводит суждение о несхожести русских и европейцев (без указания наций) в явном виде, хотя общая тенденция «Характера русского народа» заключается в описании и объяснении специфических черт русских практически без компаративистского крена. Таким образом, противоречивость свойственна внутренним характеристикам русского народа.

Итак, если *стиль философствования рассматривать как особенности философствования, глубоко укорененные в культурной традиции, которую интуитивно улавливают творцы стиля*, то это стремление к синтезу, ценность целостности можно выделить как одну из характерных черт стиля философствования русских мыслителей. Она основывается на топе «часть и целое», проступающем как в оценке черт культурной самобытности и духовных устремлений русских, так и в оценке идеала целостного знания, к которому стремится русская философия.

Критическая философия Канта, несомненно, также представляет собой системную целостность, но она и последовательно систематична, схематична, имеет четкую форму и далека от представления о мире как органическом, слиянном целом (разделение на мир вещей в себе и мир вещей для нас). Препарирование познавательных способностей, их четкое определение и разграничение соответствуют холодной рассудительности, последовательности в достижении своей цели, а эти качества фиксируются самим мыслителем как национальные черты характера немцев (см. [4, с. 358]).

Возвращаясь к разговору о топе «часть и целое», обратим внимание еще и на то, какое отражение находит он в философском учении Лосского.

Рассмотрим такой отрывок из Лосского: «В самом деле, несмотря на утверждение качественного многообразия видов бытия, конкретный идеал-реализм признает единство мира, именно всеохватывающее *единство* основных условий *строения* мира и единство смысла мирового бытия.

Поскольку конкретный идеал-реализм есть *органическое* миропонимание, он утверждает относительность всякого бытия. <...> Оно лишь указывает на то, что бытие никогда не бывает абсолютно самостоятельным: всякое бытие существует не иначе как в соотношении с системой мирового целого или какой-либо части его.

...Надобно заметить также, что здесь рассмотрена только система *мирового* бытия. Системное мировое бытие не может быть абсолютно самостоятельным: оно необходимо предполагает основание Сверхсистемное, Сверхбытийственное, Сверхмировое — *Абсолютное*» [6, с. 178–179]. Этот текст взят из итоговой главы «Введения в метафизику» (1931). Отрывок содержит квинтэссенцию онтологической части идеал-реалистического учения Лосского, в нем отчетливо читается наличие топов «часть и целое», «единое и многое». При этом философское мировоззрение — это целое, существующее раньше своих частей, но не являющееся общим для частного. Органическое миропонимание, понимание того, что целое первее своих элементов, имеет преимущество перед неорганическим миропониманием, которое Лосский считает примитивным. «Если философия есть обобщение из обобщений частных наук, т.е. если она опирается целиком на посыпки, взятые из частных наук, то единство знаний возникает неорганическим путем, как сборная группа, в которой части (частные науки) существуют раньше целого, причем целое находится в рабской зависимости от частей...» [5, с. 10].

Опираясь на приведенный отрывок из идеал-реалистической онтологии, можно обогатить список общих мест категориями *относительного и абсолютного*, которые также сильны в русской культурной традиции в теме искания абсолютного добра и Абсолюта посредством религиозного опыта. «Искание абсолютного добра и вместе с ним смысла жизни выразилось в русской культуре в том, что важнейшее место в истории русской мысли занимает религиозная философия» [7, с. 260]. Это наиболее мощная смысловая тенденция в русской философии, она аккумулирует в себе ряд гносеологических топов («целое и части», «абсолютное и относительное», «действие и объекты воздействия» и т.д.), а также топ морального характера «испытание совести и моральное совершенствование».

Итак, анализ ряда фрагментов текстов Н.О. Лосского обнаруживает определенное стереотипное видение характерных черт русского философствования, которые читаются и у самого интуитивиста. Однако были и некоторые особенные ожидания, которые Лосский фактически демонстрирует как в собственных философских выкладках, так и в отношении к философствующей публике.

«Способность к умозрению (интеллектуальная интуиция. — В.П.) развита у русских философов в такой же высокой степени, как и у германских философов» [8, с. 440], — уверен Лосский (топ «сопоставление и противопоставление») и с успехом пользуется этой уверенностью в построении своего учения. Но интеллектуальная интуиция имеет рациональную природу в сравнении, скажем, с интуицией мистической. И эта установка на рациональное развитие и продвижение философского знания выразилась у философа в отношении к форме и проявлениям философских дискуссий, в его восприятии профессионализма в этой области. Можно проиллюстрировать это следующими фактами.

Выступая редактором сборника «Новые идеи в философии» (первый номер вышел в 1912 г.), Лосский констатировал общекультурную значимость философского знания в его развитии. Ведь философия предполагает вариативность решений фундаментальных вопросов, возникающих в науке. Для этого просто необходимо знакомство с современным движением философской мысли. При этом не всякий заинтересованный философскими проблемами человек имеет основания транслировать свои воззрения в научном и околонаучном сообществе. Можно предположить, что философия представлялась Лосскому в качестве профессионально ориентированной области, не отделенной, однако, от общекультурного контекста. Оперирование философскими проблемами должно быть основано на фундаменте необходимых профессиональных знаний. Оно не терпит профанаций и дилетантизма. Сам Лосский как педагог и ученый, распространяющий свет философского знания, предложил ряд работ, призванных подготовить публику к обсуждению различных междисциплинарно-философских проблем. Так, в предисловии к своему «Введению в философию» (1918) (работа состоит из двух частей: «Введение в теорию знания» и «Введение в метафизику») он замечает, что «цель моего "Введения в теорию знания" заключается в том, чтобы подготовить читателя прямо к чтению *современной* гносеологической литературы с ее спорами о психологизме, генетизме, догматизме и т.п.» [5, с. 1]. В свою очередь, для освоения этой книги «необходимо иметь элементарные сведения из логики в объеме курса среднего учебного заведения, например по учебнику "Логика" профессора Введенского или проф. Челпанова» [5, с. 1]. Нужен аппарат, способствующий

щий рациональности мышления и рассуждений, т.е. определенный уровень логической и терминологической культуры.

Еще одним подтверждением тезиса о необходимости профессиональной фундированности философского дискурса, об определенном культурном уровне философствующей личности может служить следующий факт. Лосский участвовал в деятельности Религиозно-философского общества Санкт-Петербурга (РФО), а также в работе Философского общества при Санкт-Петербургском университете (ФО). В РФО состояла совершенно разношерстная публика, тематика заседаний касалась поисков нового религиозного сознания, мистики, догматизма и тому подобного, т.е. обсуждались вопросы, далеко уводящие от задач строгого, последовательного логического обоснования. Сильны были литературные, публицистические интонации.

Лосский выступал в РФО лишь единожды — 23 марта 1910 г. В докладе «Идея бессмертия души как проблема теории знания» он придерживался научной точки зрения. Философ продемонстрировал, что можно рассуждать о столь антиномичной проблеме с гносеологической точки зрения. Представив доклад на тему, способную заинтересовать стремящуюся к популярной метафизике публику, Лосский более не выступал в РФО. Лишь одно событие заставило его поучаствовать в прениях: доклад Когена, которого удалось «заполучить» для выступления в РФО 25 апреля 1914 г. Да и то, доклад выбивался из общей направленности обсуждений. А. А. Ермичев пишет по этому поводу: «Не будем включать в нашу систематизацию доклады и выступления как бы случайного характера. К таковым я отношу, например, выступления теософов... руководителя марбургской школы неокантианства и теоретика иудейства Г. Когена...» [2, с. 7].

Причина равнодушия многих профессиональных философов к деятельности РФО обрисована А. А. Мейером: «И если на первые собрания еще считали для себя возможным являться такие представители "чистой" философии, как А. И. Введенский, С. Л. Франк и другие, то уже очень скоро обнаружилось, что общество, увлеченное темой нового религиозного сознания, уклоняется от теоретических задач и что "чистой" философии в нем нечего делать» [9, с. 508]. Мейер видит в этом игнорировании ту или иную долю философского тщеславия и фрондерства. Относительно Лосского можно предположить и другое: он несколько иначе представлял общественно-культурное значение философии. Хорошо не само то, что публика вообще обращает внимание на философию в форме псевдофилософских обсуждений. Философия предъявляет достаточно высокие требования к качеству мышления, которые должны быть осознаваемы вступающими на путь философских рассуждений людьми.

Философское общество университета в этом смысле хоть и состояло из специалистов различных областей наук, но обсуждаемые в нем проблемы, доклады и аргументация были более отчетливы и строги в философском смысле.

Все же есть некоторые разночтения в том, как Лосский характеризует способность русского народа к философствованию и какие требования он предъявляет к, так сказать, институцированному и осуществляемому философствованию. «Для успешных занятий этой наукой (философией. — В. П.) необходимо обладать способностью к весьма высокой ступени опыта, именно способностью к умозрению, т.е. к интеллектуальной интуиции, имеющей в виду идеальные основы мира, разумея под словом "идеальный"

идеи в смысле философии Платона. Русские обладают способностью к умозрению высокой степени, как это видно из истории русской философии» [7, с. 260], — пишет Лосский. Однако в философствующей среде, как видно из предыдущего изложения, указанная способность оказывается не всегда достаточно рационализированной, отточенной, последовательно выраженной и академичной. Очевидно, что в реальности Лосский обращает внимание не только на то, что идеальные основы мира привлекают общественный интерес и обсуждаются, но и на то, как именно протекают эти обсуждения. Здесь присоединяется стилистическое требование ясности и отчетливости (противостоящее образной насыщенности и метафоричности). Эти рациональные установки стиля философствования менее распространены в русской философии, чем, скажем, склонность к обоснованиям нравственного и религиозного, сверхрационального характера. Впрочем, высокий уровень логической культуры был свойственен университетским философам (в особенности тем из них, кто преподавал логику и отличался системностью философских учений). И это вовсе не исключало мистических прозрений и опоры на религиозный опыт (топ «сопоставление и противопоставление»).

Умозрение и умозаключение в философствовании, однако, нельзя считать довлеющими способами движения мысли при рассуждениях о специфических чертах человечества и отдельных культур. Они часто сопровождаются изобразительными и выразительными средствами. Так, в «Характере русского народа» Лосский довольно часто прибегает к использованию литературных образов в качестве иллюстрации тех или иных характеристик (пушкинская Татьяна, Ольга Ильинская у Гончарова, персонажи «Анны Карениной» и др.). В этой связи обнаруживается некоторое созвучие с Кантом. В качестве вспомогательных средств антропологии он выделяет источники художественной литературы. И «хотя пьесы и романы основаны, по существу, не на опыте и истине, а на вымысле, и здесь разрешено... преувеличивать черты характеров и ситуации, в которых оказываются люди, следовательно, эти вспомогательные средства как будто не дают никаких сведений о человеке, тем не менее характеры, обрисованные, например, Ричардсоном или Мольером, взяты по своим *основным чертам* из наблюдения над действительным поведением людей, и хотя они по своей степени преувеличены, по качеству они все-таки соответствуют человеческой природе» [4, с. 141]. У Канта таких образных иллюстраций характеров встречается гораздо меньше, нежели у Лосского, и, кроме того, указанные выше условия возможности их использования он вводит уже во вступлении к «Антропологии...» В этом проявляется крайняя методичность, последовательность и прозорливость немецкого мыслителя. Он как бы берет в расчет критически настроенного адресата своей работы, для которого все должно быть заранее разъяснено. Лосский в этом смысле полагается на непосредственное и своевременное моменту чтения воздействие вводимых в текст образов. Литературные персонажи приводятся им наравне с персонажами реальными, историческими. Его текст в этом аспекте, если можно так выразиться, более спонтанен, что в целом соответствует характерным чертам русского менталитета и стиля философствования. Для Канта литературный образ играет роль модели («модель», на наш взгляд, тоже можно рассматривать как общее место), для Лосского же — это средство изобразительности, обогащения текста.

И все-таки всякий философствующий ум, способный выстроить системное мировоззрение, стремится к универсализму. В этом проявляются общие черты философствования как такового, как способа самореализации редких, исключительных мыслителей, каковыми являются Кант и Лосский. Русский философ выразил удивительную по красоте, проникновенную в своей образности мысль: «Соборное единение различных народов предполагает возможность взаимопроникновения национальных культур. Как аромат ландыша, голубой цвет и гармоничные звуки могут наполнять одно и то же пространство и сочетаться воедино, не утрачивая своей определенности, так и творения различных национальных культур могут проникать друг в друга и образовывать высшее единство» [7, с. 323]. Интенция эта не абстрактно-позитивна, она была выработана Лосским на основе колоссального опыта общения с разными культурами, с разнообразными философскими традициями и движениями мысли, проявлениями жизни и истории. Это были условия развертывания его собственной драматической и долгой судьбы. Кантов универсализм и вера в наступление Вечного мира, хотя и не имели столь же разнообразного подтверждения в его жизненном опыте, перекликаются с универсализмом рефлексии над культурно-историческим опытом жизни-в-мире Н. О. Лосского.

#### Список литературы

1. Брюшинкин В. Н. Сравнительное исследование западноевропейской и русской философии методами теории аргументации на примере текстов И. Канта и В. Соловьева // Материалы к сравнительному изучению западноевропейской и русской философии: Кант, Ницше, Соловьев. Калининград, 2002.
2. Ермичев А. А. Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (1907–1917): хроника заседаний. СПб., 2007.
3. Калинин Л. А. Кант в русской философской культуре: монография. Калининград, 2005.
4. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Собрание сочинений в 8 т. М., 1994. Т. 7.
5. Лосский Н. О. Введение в философию. 2-е изд. Пг., 1918.
6. Лосский Н. О. Типы мировоззрений. Введение в метафизику. Париж, 1931.
7. Лосский Н. О. Характер русского народа // Н. О. Лосский. Условия абсолютно добра. М., 1991.
8. Лосский Н. О. История русской философии. М., 1994.
9. Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). История в материалах и документах: в 3 т. СПб., 2009. Т. 3.
10. Рождественский Ю. В. Принципы современной риторики. 4-е изд., испр. М., 2005.

#### Об авторе

*Попова Варвара Сергеевна* – канд. филос. наук, доц. кафедры философии исторического факультета Балтийского федерального университета им. И. Канта, varyud@mail.ru

#### About author

*Dr Varvara Popova*, Associate Professor, Department of Philosophy, Faculty of History, IKBFU, varyud@mail.ru

И. Кант

О МОРАЛЬНЫХ  
СВОЙСТВАХ БОГА  
(ИЗ «ЛЕКЦИЙ  
О ФИЛОСОФСКОМ  
УЧЕНИИ О РЕЛИГИИ»,  
РАЗДЕЛ  
«МОРАЛЬНАЯ  
ТЕОЛОГИЯ»)<sup>1</sup>

Понятие Бога не является естественным понятием и не представляется необходимым в психологическом отношении, так как ни в психологии, ни в естествознании при восприятии красоты и гармонии я вовсе не должен сразу же приходить к [мысли о] Боге. Это свойство ленивого разума, желающего избавиться от всех дальнейших исследований того, не могут ли быть открыты также и естественные причины для естественных следствий. Здесь же, напротив, я должен предложить такой метод, который может способствовать развитию культуры моего разума: я должен отыскивать в самой природе ближайшие причины, из которых проистекают эти следствия. Таким образом, я учусь познавать всеобщие законы, по которым все в мире происходит. Раньше мне представлялось необходимым предполагать в качестве гипотезы некое существо, которое содержало бы в себе самом основания этих всеобщих законов. Однако и без этой гипотезы я также могу достичь в физике существенных успехов, стараясь отыскать все промежуточные причины. Физикотеология также не дает мне определенного понятия о Боге как о вседостаточном существе, но учит познавать его как огромное неизмеримое существо. Но таким образом я еще не достигаю достаточного удовлетворения в отношении того, что мне нужно узнать о Боге, так как я все еще могу задаваться вопросом, не может ли быть возможным еще одно, другое существо, обладающее еще большей силой, еще большим знанием, нежели этот познанный высший естественный принцип. Неопределенное понятие Бога совершенно не помогает мне в этом. Напротив, понятие Бога является *моральным* понятием и *практически необходимо*, так как мораль содержит условия поведения разумных существ, при которых только они и могут быть *достойны блаженства*

---

<sup>1</sup> Перевод осуществлен по изданию: *Immanuel Kants Vorlesungen über die philosophische Religionslehre* / Hrsg. von K. H. L. Pölitz. Leipzig, 1817. S. 127 – 144.

(Glückseligkeit). Эти условия, эти обязанности (Pflichten) аподиктически достоверны, так как они с необходимостью имеют основание в природе свободного разумного существа. Только при этих условиях такое существо может стать достойным блаженства. Если теперь нельзя надеяться на состояние, при котором тварь (ein Geschöpf), ведущая себя сообразно этим вечным непосредственным законам своей природы и посредством этого делающаяся достойной блаженства, действительно, должна быть причастной этому блаженству; если, таким образом, за благим поведением вскоре не должно бы было следовать благополучие (Wohlbefinden), то моральность противоречила бы естественному ходу природы. Но опыт и разум показывают нам, что при современном ходе вещей тщательное соблюдение всех морально необходимых обязанностей *не всегда связано с благополучием*, но часто в величайшей степени достойная уважения честность и порядочность остается непонятой, презирается, преследуется и бывает попорана пороком. Следовательно, должно быть существо, которое само *управляет миром в соответствии с разумом и моральными законами* и в ходе вещей в будущем должно установить состояние, когда остающаяся верным своей природе и посредством моральности достойная непрерывного блаженства тварь действительно должна быть причастной блаженству, *так как иначе все субъективно необходимые обязанности, которые мне как разумному существу подобает исполнять, теряют свою объективную реальность*. Зачем мне нужно посредством моральности делать себя достойным блаженства, если нет существа, которое может обеспечить мне это блаженство? Тогда, если *нет Бога*, я должен бы быть либо фантазером, либо злодеем. Я должен был бы отрицать свою собственную природу и ее вечные моральные основоположения. Я должен был бы перестать быть разумным человеком. — Бытие Бога, тем самым, не есть нечто вроде только гипотезы в физикотеологии для случайных явлений, но, скорее, здесь, в морали, есть *необходимый постулат для неопровержимых законов моей собственной природы*, ибо мораль показывает нам не только, что мы нуждаемся в Боге, но также учит нас, что он уже находится в природе вещей и что сам порядок вещей наводит нас на это. Конечно, сначала положение должно точно установить, что моральные обязанности необходимо основываются в природе самого разума и, тем самым, имеют для меня аподиктически достоверную обязательность (Verbindlichkeit). Ибо если бы они основывались только на некотором чувстве или на перспективе (Aussicht) блаженства так, что я при испытывании таковых уже был бы *счастлив* и не только *достоин блаженства*, но именно посредством этого уже в действительности становился бы ему причастным; тогда при теперешнем ходе вещей благополучие было бы заложено как результат праведного поведения, и мне не потребовалось бы рассчитывать только на будущее блаженное состояние и предполагать существо, которое могло бы мне в этом способствовать. Однако тезис Юма, который хотел вывести всю моральность из особых моральных чувств<sup>2</sup>, в достаточной мере показывает необоснованность в области морали, а *тезис* о том, что уже здесь доб-

---

<sup>2</sup> Д. Юм полагал (см. кн. 3 его «Трактата о человеческой природе», «Исследование о принципах морали»), что разум несостоятелен в морали. Мораль имеет дело с аффектами и действиями, тогда как разум занимается истинами и заблуждениями. Моральные различия разуму недоступны, он к этому неприспособлен. Аффекты и чувства суть активны, разум же в моральном отношении пассивен. Следовательно, мораль не может основываться на разуме, но должна исходить из морального чувства (совести).

родетель всегда и достаточно награждается, противоречит опыту. Обязанности морали, таким образом, аподиктически достоверны, так как они даются мне моим собственным разумом. Но если бы не было Бога и загробного мира, им не доставало бы мотивов, которые бы сподвигнули меня как разумное существо действовать сообразно им.

Мораль же одна дает мне *определенное* понятие Бога. Она учит меня познавать Его как существо, обладающее всем совершенством, так как Бог, который в соответствии с основоположениями моральности, должен судить меня, достоин ли я блаженства, и который в данном случае должен сделать меня действительно причастным блаженству, должен знать все, даже самые скрытые, побуждения моего сердца, поскольку именно от этого в большей степени зависит оценка моего поведения. Но он должен также иметь в своей власти всю природу, чтобы быть в состоянии в соответствии с ее ходом планомерно устроить для меня будущее счастье. Наконец, он должен организовывать и направлять даже следствия различных состояний моего существования. Коротко говоря, он должен быть *всезнающим, всесильным, вечным* и быть *вне времени*.

Существо, посредством которого моральным обязанностям должна даваться объективная реальность, должно обладать без всяких ограничений следующими тремя моральными совершенствами, а именно *святостью, благостью (Gütigkeit) и справедливостью*. Эти свойства составляют целокупное моральное понятие о Боге. В Боге они образуют одно целое, но, по нашим представлениям, скорее, должны быть отделены друг от друга. Итак, согласно морали мы познаем Бога как *святого законодателя, как благого миропромыслителя и справедливого судью*. Святость закона мы должны представлять себе *в первую очередь*, хотя наш интерес обычно подстрекает нас ставить выше всего благо. Только благу всегда предшествует ограничительное условие, при котором люди могут стать достойными блага и вытекающего из него блаженства. Это условие состоит в том, что они ведут себя сообразно святым законам, что, впрочем, должно предполагаться, если за ним следует благополучие. Высший принцип законодательства должен быть совершенно *святым* и не разрешать ничего, что суть пороки или грехи, или считать наказуемыми меньшие [проступки]. Ибо он должен быть для нас вечной нормой, которая ни на йоту не может отклониться от того, что сообразно моральности. — *Благо* есть опять же особая идея, объектом которой является блаженство, так же, как предметом святости может быть не что иное, как совершенно праведное поведение, высшая добродетель. Благо в себе и для себя самого не имеет ограничений, но при распределении блаженства должно выражаться *пропорционально достоинству субъекта*. И именно это ограничение блага посредством святости при распределении есть *справедливость*. Я не могу помыслить судью благим так, чтобы он мог бы что-либо убавить от святости закона и простить что-либо. Ибо тогда это не был бы судья, который взвешивает и распределяет блаженство точно в соответствии с тем, насколько субъект своим праведным поведением сделал себя этого достойным. Справедливость суда должна быть неизбежной и неумолимой. — Символ этого встречается в благоустроенном государственном правлении с той лишь разницей, что здесь законодательство, правление и суд находятся в различных лицах, тогда как в Боге они связаны вместе. — Законодатель в государстве должен быть суверенным, так что никто не может от него скрыться. Исполнитель этих законов, который соответственно

обеспечивает и награждает того, кто сделал себя посредством их соблюдения достойным счастья, должен быть ему подчинен, так как он должен поступать именно в соответствии с его законами. Наконец, судья должен быть очень справедливым и точно следить, соответствует ли распределение вознаграждений заслугам. Все человеческие представления отделены от этого так, что чистое понятие является как раз именно тем, что составляет моральные совершенства Бога. Эта идея о тройственной божественной функции в сущности уже очень стара и, кажется, лежит в основе уже почти всех религий. Так, индусы представляли себе Брахму, Вишну и Шиву<sup>3</sup>; персы — Ормузда, Митру и Аримана<sup>4</sup>; египтяне — Осириса, Изиду и Гора<sup>5</sup>; древние готы и немцы — Одина, Фрейю и Тора<sup>6</sup> как трех могущественных существ, составляющих божественность, в которой первый отвечал за мировое законодательство, второй — за мировое правление, а третий — за мировой суд.

Разум направляет нас к Богу как к святому законодателю, и наша склонность к блаженству желает сделать из него благого мирового правителя, а наша совесть показывает нам его как справедливого судью. Здесь усматривают потребность и одновременно движущее основание мыслить Бога святым, благим и справедливым. Блаженство — это система случайных целей, так как они необходимы только в соответствии с разницей субъектов. Ибо каждый может стать причастным блаженству только в той мере, в какой он сделал себя его достойным. Но моральность выступает абсолютно необходимой системой *всех целей*, и именно совпадение с идеей системы всех целей — *основание моральности поступка*. Поэтому некий поступок является *плохим*, если всеобщность принципа, из которого он совершается, противна разуму. Моральная теология убеждает нас с гораздо большей достоверностью в существовании Бога, чем физикотеология. Ибо последняя учит нас только тому, что мы нуждаемся для объяснения случайных явлений в бытии Бога как гипотезе, которая в достаточной степени показывается и в той части космологии, где речь идет о случайных целях. Мораль же ведет нас к принципу *необходимых целей*, без которого она сама была бы лишь химерой.

---

<sup>3</sup> Брахма, Вишну и Шива — три главных бога индуистского пантеона. Брахма почитается как бог творения, Вишну — как бог — хранитель мирового порядка, Шива традиционно рассматривается как бог-разрушитель.

<sup>4</sup> Ормузд, Митра, Ариман — божества древних иранцев. Ормузд (Ормазд) — верховное божество, творец всего существующего. Этот бог всеведущ, является источником и охранителем добра, мстителем за неправду, отцом смирения и благочестия. Ариман — противоположное Ормузду начало, глава злых божеств. Митра (Мифра) — одно из самых известных иранских божеств, бог света и солнца, гарант нравственности, пристально следящий за соблюдением правды и справедливости.

<sup>5</sup> Осирис, Исида, Гор — божества египетского пантеона. Осирис (Усир) в египетской мифологии — верховный правитель, бог плодородия и загробного мира. Исида — сестра и жена Осириса. Исида способствовала плодородию, материнству, жизни и здоровью, покровительствовала путешественникам. Гор — первоначально хищный бог охоты. Впоследствии стал почитаться как сын Изиды, бог света, борющийся с силами тьмы.

<sup>6</sup> Один, Фрейя, Тор — боги древних скандинавов. Один — верховный бог, отец других богов, творец мира и людей. Считается богом мудрости. Фрейя (Ванадис) — богиня любви и плодородия. Тор (Донер) — сын Одина, бог грозы и плодородия, борец с нечестью.

*Святость* есть абсолютное или неограниченное моральное совершенство воли. Святое существо не должно аффицироваться даже малейшей склонностью, противоречащей моральности. Для него должно быть *невозможным* хотеть чего-то, что противоречило бы моральным законам. В этом смысле ни одно существо вне Бога не свято, поскольку каждая тварь все еще имеет некоторые потребности и покуда желает их удовлетворить, то еще и склонности, которые не всегда согласуются с моральностью. Так что человек *никогда* не может быть *святим, но, пожалуй,* может быть *добродетельным*, поскольку добродетель как раз и состоит в *самопреодолении*. Однако святым называют уже того, кто, распознавая нечто как морально злое, испытывает к нему отвращение. Но это понятие святости не вполне достойно самого предмета, который оно должно обозначать. Поэтому всегда лучше, если мы ни одну тварь, какой бы совершенной она ни была, не будем называть совершенно святой — по крайней мере, не в том смысле, в каком свят Бог. Ибо Он в то же время является самым моральным законом, но мыслящимся персонифицированно.

*Благость* (die Güte) есть непосредственное удовольствие (Wohlgefallen) от благополучия Других. Вне Бога нигде нет совершенно чистой и полноценной благости. Ибо каждая тварь имеет потребности, которые в действительности ограничивают возможность такого употребления ее склонности по осчастливливанию Других, при котором позволительно было бы совершенно не учитывать ее собственное благополучие. Но Бог есть самостоятельная благость, не ограниченная никаким субъективным основанием, так как у Него у самого нет никаких потребностей. Скорее, проявление его благости in concreto ограничивается свойством предмета, которому Он хочет ее явить. Эта благость является чем-то позитивным, тогда как *справедливость* выступает в основе своей лишь негативным совершенством, так как ограничивает эту благость в соответствии с тем, насколько мы не сделали себя ее недостойными. Поэтому эта справедливость состоит в *соединении благости со святостью*. — И ее можно иными словами назвать истинной благостью. — Против этих моральных совершенств Бога разум выдвигает возражения, сила коих многих людей ввела в заблуждение и ввергла в сомнение. Именно поэтому они уже долгое время являлись предметом пространных философских исследований. Среди прочих *Лейбниц* в «*Теодицеи*» старался их опровергнуть или, скорее, отделаться от них. Теперь мы хотим внимательно рассмотреть сами эти возражения и испробовать на них свои силы.

Первое возражение выдвигается против *святости* Бога. Если Бог свят и ненавидит зло, то откуда тогда происходит зло (das Böse), предмет отвращения всех разумных существ и основа интеллектуального отвращения?

Второе возражение направлено против *благости* Бога. Если Бог благ и желает, чтобы люди были счастливы, откуда тогда приходит в мир горе (das Übel), являющееся предметом отвращения любого, кто сталкивался с ним и которое составляет основу физического отвращения?

Третье возражение выдвигается против *справедливости* Бога. Если Бог справедлив, откуда тогда проистекает в мире *неравномерное распределение* добра и зла, которое никак не согласуется с моральностью? —

Что касается первого возражения, а именно, откуда в мире появляется зло, тогда как единственный первоисточник всего свят, то оно имеет силу главным образом тогда, когда думают, что ничего не может произойти, к чему самим Творцом не было бы заложено первоначального задатка (die

Anlage). — Неужели и в самом деле так? Святой Бог сам должен был заложить в природу человека задаток ко злу? Поскольку человек не может соединить одно с другим, в прежние времена пришли к тому, чтобы допустить *особенно* злую первоисущность, которая будто бы присвоила себе некоторую часть святого первоисточника всех вещей и в ней продвигает свою сущность. Однако этот механизм вступает в спор с человеческим разумом, который ведет нас лишь к единственной сущности всех сущностей, которая может мыслиться не иначе как наисвятейшая. Как же так? Неужели мы должны теперь выводить также и зло из святого Бога? — Дальнейшее рассмотрение даст нам объяснение этого. Прежде всего необходимо заметить, что человек среди множества тварей является как раз тем, кто должен самостоятельно выработать из самого себя собственное совершенство, а тем самым и благообразность своего характера. Поэтому Бог дал ему таланты и способности, но оставил во власти человека, как он хочет их применять. Он сотворил человека свободным, но он также наделил его животными инстинктами. Бог дал ему чувства, которые тот должен преодолевать и обуздывать, развивая свой разум. Будучи так сотворен, человек хотя и был по своей природе в отношении задатков совершенен, но в том, что касается развития такового, — еще незрел. Этим человек должен быть обязан себе самому, как культуре своих талантов, так и благодати своей воли. Такое творение (Geschöpf), наделенное большими способностями, применение которых предоставлено ему самому, действительно важно. Можно многого от него ожидать, но, с другой стороны, и опасаться не меньшего. Оно, вероятно, может возвыситься над целым воинством безвольных ангелов<sup>7</sup>, но может и пасть ниже неразумных животных. Если же начало его культуры состоит в том, что он хочет выделиться из своего незрелого состояния, то каков тогда его жребий? — ошибки и глупости. И кому он должен быть этим обязан, как не себе самому?! Этот способ представления полностью совпадает с ветхозаветной историей, которая наглядным образом изображает нам как раз то же самое. В раю человек предстает как баловень природы — велик по своим задаткам и незрел по своей культуре. Так он беспрепятственно продолжает жить, руководимый инстинктами, пока в конце концов не ощущает себя человеком и не *падает* [морально], чтобы доказать свою свободу. Он больше не животное, но *стал* животным. Развиваясь, он продолжает при каждом новом шаге делать новые ошибки и, между тем, все больше возвращается к идее совершенного разумного существа, которую он достигнет, возможно, только через миллионы лет. — В дольном мире все есть только прогресс. Так же добро и блаженство не являются здесь состоянием, но лишь путем к совершенству и удовлетворенности. Поэтому зло в мире можно рассматривать как *недостаточное развитие зачатка к добру*. Само же зло *не имеет особенного зачатка*, так как является *только отрицанием* и заключается *только в ограничении добра*. Оно не более чем недостаточность развития зачатка к добру из-за незрелости. *Добро же имеет собственный зачаток, так как оно самостоятелно*. Эти задатки, заложенные Богом в человеке, должны развиваться лишь самим человеком, пока добро не сможет про-

---

<sup>7</sup> Традиционно ангелы признаются духами, т. е. существами, наделенными разумом и волей. Определение «безвольный» в данном случае призвано подчеркнуть неспособность ангелов выбирать между добром и злом. Ангелы уже совершенны [AA, XXVIII, S. 1287].

явиться. Между тем только человек одновременно обладает и обязан обладать, покуда он должен продолжать существование в качестве человека, многими инстинктами, которые относятся к животности. Сила инстинктов толкает его к тому, чтобы отдаться в их власть, и так *возникает зло*. Или, скорее, начиная испытывать свой разум, человек впадает в глупости. *Нельзя мыслить какой-то особый зачаток зла, но первое развитие нашего разума к добру есть источник зла*. И пережиток незрелости при прогрессе культуры есть снова зло<sup>8</sup>. — Следовательно, зло, пожалуй, неизбежно. И таким образом, не желает ли Бог даже зла? —

Ни в коем случае. Напротив, Бог желает *устранения* зла посредством *всестороннего развития задатка к совершенству*. Он желает устранения зла путем *продвижения в сторону добра*. Зло также *не является и средством, ведущим к добру*, но возникает как *побочное следствие* борьбы человека со своими собственными ограничениями и животными инстинктами. Средство для достижения добра заложено *в разуме*, и это средство выступает стремлением вырваться из состояния незрелости. Делая к этому первый шаг, человек пользуется сначала своим разумом в угоду инстинктам; наконец, он развивает свой разум *ради него самого*. Поэтому зло обнаруживается *только тогда*, когда его разум уже развился до осознания своих обязанностей (*seine Verbindlichkeit*). Уже [ап.] Павел говорит, что грех следует за законом<sup>9</sup>. В конечном счете если человек полностью развился, *зло устраняется само по себе*. Если человек осознает свою обязанность к добру и все же делает зло, тогда он *заслуживает наказания*, ведь он мог побороть свои инстинкты. Но даже инстинкты были заложены в него *для добра*. В том же, что человек не знает в них меры, его собственная вина, а не вина Бога.

Итак, святость Бога является *оправданной*, так как весь человеческий род таким образом в конечном счете должен достичь совершенства. Но если спрашивают, откуда же берется зло в индивидах человеческого рода, то это в силу совершенно необходимых ограничений тварей равносильно тому,

---

<sup>8</sup> Интересно сравнить эти высказывания Канта с его *поздними* трактатами о *радикальном зле*, при этом нельзя забывать, что он был написан во времена министра Вёльнера. — *Примеч. Пёлитца*.

Иоганн Кристоф Вёльнер (1732–1800) — при Фридрихе Вильгельме II был действительным государственным министром и министром юстиции, также возглавлял департамент духовных дел. Его имя в прусской истории связано с ужесточением цензурного режима (см.: *Baillieu P. Woellner, Johann Christof von // Allgemeine Deutsche Biographie* 44. 1898. S. 148–158 [Onlinefassung]. URL: <http://www.deutsche-biographie.de/pnd117453773.html> (дата обращения: 09.09.2011). В своих лекциях Пёлиц имеет в виду статью Канта «О радикальном зле в человеческой природе», его первое религиозно-философское сочинение, опубликованное в «Берлинском ежемесячнике» в апреле 1792 г. без особых проблем. Однако уже вторая статья «О борьбе доброго и злого начала за власть над человеком» была запрещена к печати. Позднее они вошли в состав кантовского трактата «Религии в пределах одного только разума» (1793). — *Примеч. пер.*

<sup>9</sup> «Ибо закон производит гнев; потому что где нет закона, нет и преступления» (Рим 4:15). Ср.: «Что же скажем? Неужели *от* закона грех? Никак. Но я не иначе узнал грех, как посредством закона. Ибо я не понимал бы и пожелания, если бы закон не говорил: „не пожелай“. Но грех, взяв повод от заповеди, произвел во мне всякое пожелание: ибо без закона грех мертв» (Рим 7:7–8); «Ибо и до закона грех был в мире; но грех не вменяется, когда нет закона» (Рим 5:13).

как если бы спросили, откуда часть целого. — Человеческий род должен быть только лишь неким классом творений, который обязан в силу своей природы освободиться от оков инстинктов и оторваться от них. При таком развитии и возникают некоторые ошибки и пороки. Все, однако, должно некогда достичь *славного* (*herrlich*) *исхода*, возможно также только после множества перенесенных наказаний за их уклонение [с пути]. Но если уж идут настолько далеко, то следует спросить: почему же Бог сотворил меня или вообще человека? — Это уже *дерзость*, поскольку это по сути означает то же, что и вопрос, почему Бог сотворил великую цепь естественных вещей посредством существования такого творения, как человек, и почему Он сделал ее полноценной и взаимосвязанной? Почему он не предпочел оставить в ней пустое место? Почему он не сделал человека лучше ангелом? но был бы это тогда еще человек? Возражение о том, что если Бог вообще имеет в своей власти все поступки человека и управляет ими по всеобщим законам, то Он также является виновником злых поступков, является трансцендентальным и поэтому относится не к этому разделу, а к рациональной психологии<sup>10</sup>, где обсуждается свобода человека. Но ниже, в учении о провидении, мы покажем, как следует понимать высказывание о том, будто Бог противоборствует (*concurrere*) свободным поступкам людей.

Другое возражение, вытекающее из наличия в мире *горя*, направлено против *благости* Бога. Мы хотим, следовательно, выяснить, откуда в мире горе. — Хотя у нас и есть идея о полной целостности благополучия и наивысшей удовлетворенности, но мы не можем привести ни одного случая *in concreto*, в котором бы эта идея блаженства полностью реализовалась. Имеется двоякого рода блаженство:

1) блаженство, состоящее *в удовлетворении желаний*. Желания же всегда предполагают потребности, почему мы чего-то желаем, а следовательно, также боль и горе<sup>11</sup>. —

2) Но позволительно также мыслить в качестве возможности блаженство *без каких-либо желаний, только в удовольствии*. Люди, желающие быть счастливыми в этом смысле, были бы самыми бесполезными людьми, людьми не от мира сего (*von der Welt*), так как у них совершенно отсутствовали бы все побуждения к деятельности, которые состоят в желаниях. По сути, мы даже не можем себе составить правильного понятия о блаженстве, кроме как *в той мере, в какой оно есть прогресс в удовлетворенности*.

Отсюда неприятие образа жизни таких людей, которые не делают практически ничего, кроме как едят, пьют и спят. Ни одному человеку, ощущающему в себе силу и побуждение к деятельности, не придет в голову захотеть променять свое состояние, даже если он вынужден при этом бороться со многими неудобствами, на ошибочно понятие блаженство такого человека. Поэтому романисты уводили со сцены своих героев, когда те, после многих преодоленных трудностей, наконец успокаивались, так как понимали, что не могут изобразить блаженство в одном только удо-

---

<sup>10</sup> Рациональная психология — со времен Хр. Вольфа один из четырех традиционных разделов метафизики. Три других составляют онтология, космология и рациональная теология.

<sup>11</sup> В данном случае Кант, по всей видимости, имеет в виду те неприятные чувства, сопровождающие любую потребность, которые связаны с жадной ее удовлетворения.

вольствии. Скорее труд, трудности, усилия, покой в перспективе, стремление достичь этого идеала является именно для нас уже блаженством и доказательством божественной благодати. *Меру* блаженства твари нельзя определить *по одному моменту* ее существования. Скорее, замыслом Бога выступает блаженство творений (Kreaturen) *во всей их временной протяженности*. Горе — лишь *особое* установление (Anstalt), чтобы *привести людей к блаженству*. Мы слишком плохо знаем результат страдания, цели, которые при этом есть у Бога, свойство нашей природы, само блаженство, чтобы мы могли определить меру блаженства, к которому готов человек здесь, в мире. Достаточно того, что в нашей власти сделать большинство горестей для нас безобидными, нашу землю превратить уже в рай, а нас самих сделать когда-либо *достойными* непрерывного блаженства. Уже поэтому горе здесь необходимо, чтобы человек вынашивал желание и потребность в лучшем состоянии и одновременно учился стремиться делать себя его достойным. Если человек должен однажды умереть, тогда он здесь не должен иметь сплошные удовольствия, а, скорее, сумма, целостный итог его страданий и радостей, в конечном счете, должны находиться в [подобающем] отношении. И можно ли помыслить себе лучший план судьбы человека? —

Третье возражение направлено против *справедливости* Бога. Предметом его является вопрос: откуда здесь проистекает непропорциональность благого поведения и благополучия? Если мы тщательно разберем его, то обнаружим, что диспропорция между ними не так уж велика и что в конце *честность должна восторжествовать*. Но не должно позволять ослеплять себя внешним блеском, который зачастую окружает грешника. Если проникнут взором в его внутреннюю жизнь, то постоянно будут прочитывать, как говорит *Шефтсбери*<sup>12</sup>, признание его разума [о себе самом]: *какой же ты все-таки негодяй!* Нечистая совесть беспрестанно его пытается, терзающие упреки время от времени удручают его, и все его видимое счастье есть лишь самообман и заблуждение. Несмотря на это нельзя также отрицать, что порой также *наичестнейший человек*, когда дело зависит от внешних обстоятельств счастья и удачи, кажется игрушкой в руках судьбы. Уже одно это устранило бы всякую моральность, т. е. всякое благое поведение в силу того, что наш разум приказал определять нашу истинную ценность в соответствии с ходом вещей и встречающейся нам удачей. Всякое моральное поведение превратилось бы *в правило благоразумия*, а собственная выгода стала бы мотивом наших добродетелей. Но его [грешника] спокойствие, его силы, его преимущества отрицаются там, где от нас требуются вечные законы нравственности. *Только это есть подлинная добродетель, которая достойна будущего вознаграждения!* И если бы не было вообще никакой диспропорции между моральностью и благополучием здесь, в мире, то у нас не осталось бы никакой возможности быть истинно добродетельными.

Перевод с нем. Л. Э. Крыштон,  
под ред. А. Н. Круглова

<sup>12</sup> Shaftesbury A. A. C. Selbstgespräch, oder Erinnerung an einen Schriftsteller // Philosophische Werke. Bd. 1. Leipzig, 1776. S. 224—225. Ср. также: Shaftesbury A. A. C. Sensus communis; ein Versuch über die Freyheit des Witzes und der Laune // Ibid. S. 186.

**Послесловие переводчика:  
От первой «Критики» ко второй.  
К истории формирования учения о постулатах**

Отрывок «О моральных свойствах Бога» представляет собой один из разделов лекций по философской теологии. Наряду с разделами «О природе и достоверности моральной веры», «О Боге в соответствии с его каузальностью» и «Об откровении» данный отрывок составляет вторую часть лекций Пёлица о философском учении о религии, посвященную моральной теологии. Манускрипт лекций был впервые опубликован в Лейпциге в 1817 г. Карлом Генрихом Людвигом Пёлицем (1772–1838), выкупившим его у наследников умершего в 1811 г. ученика Канта Фридриха Теодора Ринка [7, S. X]. Несмотря на то, что на самом манускрипте не была указана дата его написания, Пёлиц уверенно датировал эти лекции зимним семестром 1783/84 г. [7, S. XVI]<sup>1</sup>.

Рассматриваемый отрывок условно можно разделить на три смысловых части: 1) обоснование морали как единственно возможной основы для вывода понятия о Боге; 2) разбор основных свойств Бога, вытекающих из моральных потребностей разумных существ; 3) теодицея.

Вопрос теодицеи нехарактерен для Канта и помимо данного отрывка напрямую затрагивается лишь в его поздней статье «О неудаче всех философских попыток теодицеи» (1791)<sup>2</sup>. Что же касается утверждения о возможности получения *определенного* понятия о Боге только исходя из морального закона, его мы встречаем во многих трудах философа. Так, уже в первом издании «Критики чистого разума» Кант говорит о невозможности спекулятивной теологии, отвергая, таким образом, притязания онтотеологии и космологии. В отношении же физикотеологии Кант приходит к выводу, что ее метод недостаточен, так как она «не может дать определенного понятия о причине мира» [2, с. 378 – В 657 / А 629]. Посредством физикотеологии мы можем заключать к благой, мудрой, могущественной сущности, но не к сущности всеблагой, всезнающей и всемогущественной<sup>3</sup>. И только этикотеология (или мораль) способна восполнить образовавшийся-

---

<sup>1</sup> Однако за всю академическую деятельность Канта лекции по естественной теологии объявлялись только один раз, на зимний семестр 1785/86 г., что дает право Э. Арнольду сомневаться в правильности датировки Пёлица [4, S. 586–587]. Тем не менее большинство исследователей сходятся во мнении, что создание манускрипта лекций Пёлица, равно как и манускриптов лекций по естественной теологии Фолькмана и Данцигской рациональной теологии, действительно, относится к зимнему семестру 1783/84 г.

<sup>2</sup> Тем не менее вопрос о теодицее занимает важное место в философской системе Канта, являясь логичным завершением его критики теологии спекулятивной и попыток построения новой теологии как теологии моральной, в силу чего эволюция религиозно-этических взглядов критического Канта отчетливо прослеживается и в видоизменении его позиции в отношении возможности теодицеи [5].

<sup>3</sup> Такие же аргументы в пользу недостаточности физикотеологического метода мы можем найти уже в ранней работе Канта «О единственно возможном основании для доказательства бытия Бога» (1763). Однако там еще не прослеживается идея возможности определения понятия Бога, исходя из морали [3, с. 495–496 – А 200].

ся пробел и дать нам строго определенное понятие о Боге. То же самое объяснение мы находим и в «Критике практического разума» [1, с. 539 — А 251]. Однако перечень предикатов, входящих в это «строго определенное» понятие о первосущности, существенно разнится.

В первой «Критике» говорится о единстве, всесовершенстве и разуме [2, с. 477 — В 842 / А 814] как непреложных свойствах Бога, непосредственно вытекающих из моральных потребностей разумных существ. Соответственно, понятие всесовершенства включает в себя такие свойства, как всемогущество, всезнание, вездесущность, вечность и т.д.<sup>4</sup> Правда, здесь уже присутствует образ мудрого творца и мироуправителя [2, с. 475, 479 — В 846 / А 818, В 839 / А 811], повелевающего согласно моральным законам [2, с. 474 — В 838 / А 810], однако в отличие от лекций по философской теологии он еще не является центральным.

В связи с этим интересно сравнить рассматриваемый отрывок с лекциями по моральной философии, читаемыми Кантом в 1770—1780-х гг. В них Кант, настойчиво подчеркивая связь религии и морали, утверждает, что естественной религии не нужна никакая иная теология, кроме той, что определяет Бога как святого законодателя, благого правителя и справедливого судью [6, S. 116—117, 141]. Только эти три характеристики относятся к условиям морального совершенства, которое мы приписываем высшей сущности, исходя из практических потребностей нашего разума. Все же остальные предикаты, такие, как дух, вездесущность, всемогущество, единство, могут приписываться Богу лишь постольку, поскольку посредством этого естественной религии придается большая действенная сила [6, S. 117].

Во второй «Критике» эта схема повторяется с еще большей отчетливостью. Богу приписываются три моральные свойства: только он один свят, блаженен (*allein Selige*) и мудр. Соответственно этим свойствам он святой законодатель (и творец), благой правитель (и охранитель) и справедливый судья [1, с. 529 / А 236]. Таким образом, здесь мы видим не только совпадение с рассматриваемым отрывком в перечне моральных свойств Бога, но также и явную параллель с попытками поиска аналогов указанных функций (приписываемых в христианской традиции единому Богу) в языческих культурах. Что же касается соответствующих метафизических совершенств (всезнание, всемогущество, вечность, вездесущность и т.д.), то они «добавляются в разуме сами собой» [1, с. 529 / А 236].

С чем же может быть связано такое различие в составе «определенного понятия» о Боге в разных работах критического периода? Прежде всего следует отметить, что и в «Критике чистого разума», и в «Критике практического разума» философ четко обозначает, что мы имеем право как-то определять понятие о Боге только исходя из потребностей практического разума, в противном случае мы попадаем в область пустых спекуляций. Но каковы же эти практические потребности?

В «Критике чистого разума» (1781) акцент делается на несоответствии уровня моральности существа и его блаженства. В силу этого мы должны

---

<sup>4</sup> Тем не менее все подобные понятия определяются Кантом как трансцендентальные и их уточнение отдается на откуп трансцендентальной теологии. Собственно, именно в таком уточнении и заключается ее значение, которое Кант сводит только лишь к негативным функциям [2, с. 384 — В 668 / А 640].

полагать основание практически необходимой связи между этими двумя компонентами в интеллигибельном мире, причем «мы должны допускать умопостигаемый мир как следствие нашего поведения в чувственно воспринимаемом мире, и так как в чувственно воспринимаемом мире подобной связи нет, то мы должны допускать моральный мир как загробный мир» [2, с. 475 — В 839 / А 811]. Бог же предстает как мудрый творец и правитель в умопостигаемом мире, без которого невозможно распределение блаженства в точном соответствии с моральностью. В данном случае речь фактически идет о надежде на воздаяние в жизни после смерти и о допущении бытия Бога как гаранта такового воздаяния, без которых «прекрасные идеи нравственности вызывают, правда, одобрение и удивление, но не служат мотивом намерений и их осуществления» [2, с. 476 — В 841 / А 813], что является гетерономным обоснованием нравственности в терминологии будущего «Основоположения к метафизике нравов» (1785).

В «Критике практического разума» (1788) перед нами предстает несколько иная картина, что связано с формулированием во второй «Критике» так называемого учения о постулатах (Postulatenlehre). В данном случае нас будут интересовать два постулата — постулат бытия Бога и бессмертия души. На первый взгляд, обоснование постулата Бога кажется не сильно отличным от такового в первой «Критике». Разумное существо само не есть причина природы. И сам моральный закон предписывает лишь стремление к святости, но не содержит оснований для соответствия степени нравственности и счастья. Следовательно, мы вынуждены предполагать основание таковой связи в высшей, отличной от мира каузальности. Однако есть одно существенное различие. Здесь гораздо отчетливее формулируется понятие высшего блага, состоящего из святости и блаженства. И Бог является необходимым, так как в противном случае предписываемое нам моральным законом в качестве объекта желания высшее благо становится невозможным. Такое же опосредование через понятие высшего блага мы наблюдаем и в обосновании постулата бессмертия души, вытекающего из необходимости в соразмерности продолжительности существования с полной выполнением морального закона<sup>5</sup>. Таким образом, во второй «Критике» Бог и бессмертие души предстают условиями достижения высшего блага, но не обуславливают следование моральным законам. Истинные мотивы соблюдения этих законов усматриваются «не в ожидаемых следствиях их соблюдения, а лишь в представлении о долге, ибо только точное исполнение долга и делает нас достойными обрести блаженство» [1, с. 527 / А 232]. Следовательно, о гетерономии как таковой говорить уже не приходится.

Итак, на основе двух первых «Критик» мы можем проследить развитие взглядов Канта на постулирование бытия Бога и определенных его свойств, проистекающих из потребностей практического разума. При этом в отношении «Критики чистого разума» правомернее говорить, скорее, об интуиции

---

<sup>5</sup> Рассуждение, оправдывающее бессмертие души, уже неявно содержит в себе в качестве предпосылки необходимость существования Бога. Для разумных конечных существ возможен только прогресс до бесконечности к моральному совершенству и невозможно моральное совершенство как состояние. Но в глазах Бога, для которого нет временных определений, моральное совершенство как состояние и бесконечный прогресс к моральному совершенству могут совпадать. Это обстоятельство и дает надежду на полное соответствие воле Бога.

возможности выведения определенного понятия Бога из морали. В «Критике практического разума» эта интуиция преобразовалась в законченную систему постулатов. Рассматриваемый же отрывок из лекций Пёлица о философском учении о религии представляется как некий промежуточный пункт на этом пути.

#### Список литературы

1. *Кант И.* Критика практического разума // Собр. соч.: в 8 т. / под ред. А. В. Гулыги. М., 1994. Т. 4.
2. *Кант И.* Критика чистого разума. М., 1994.
3. *Кант И.* О единственно возможном основании для доказательства бытия Бога // Собр. соч.: в 8 т. / под ред. А. В. Гулыги. М., 1994. Т. 1.
4. *Arnold E.* Möglichst vollständiges Verzeichniss aller von Kant gehaltenen oder auch nur angekündigten Vorlesungen nebst darauf bezüglichen Notizen und Bemerkungen // *Altpreussische Monatsschrift.* Königsberg, 1893. Bd. 30.
5. *Dieringer V.* Kants Lösung des Theodizeeproblems. Eine Rekonstruktion. Stuttgart-Bad Cannstatt, 2009.
6. *Kant I.* Vorlesung zur Moralphilosophie / Hrsg. von W. Stark. B., 2004.
7. *Kants Vorlesungen über die philosophische Religionslehre* / Hrsg. von K. H. L. Pölit. Leipzig, 1830.

#### О переводчике

**Крыштон Людмила Эдуардовна** — асп. кафедры истории зарубежной философии философского факультета Российского государственного гуманитарного университета, ricpatric@gmail.com

#### About translator

**Ludmila KryshTOP**, PhD student, Department of International Philosophy, Faculty of Philosophy, Russian State University for the Humanities, ricpatric@gmail.com

С. И. Гессен

СОВРЕМЕННАЯ  
ДЕМОКРАТИЯ<sup>1</sup>



2

Принцип равенства перед законом передается от абсолютистского государства либералистскому, которое, добавляя к нему новый — принцип свободы, расширяет его и углубляет. Мы уже увидели, что в принципе равенства как твердости закона содержится в зачаточном состоянии принцип свободы как личной неприкосновенности. С объективности правовой нормы (*lex, law*) акцент смещается на субъективное право индивида (*ius, right*), который не может ущемляться в своей свободе передвижения (т.е. не может подвергаться аресту), кроме как на основании решения независимой судебной инстанции. Когда в конце XVII в. в борьбе за законность против самовластия Стюартов англичане осознали эту связь и выдвинули постулат личной неприкосновенности, они вспомнили "*habeas corpus*"<sup>2</sup>, гарантированный Великой Хартией 1215 г., которую вытребовали бароны у короля Иоанна. Правоведы и публицисты, находящиеся на стороне пар-

---

<sup>1</sup> Продолжение. Начало см.: Гессен С. И. Современная демократия // Кантовский сборник. 2011. 3 (37). С. 93–97. Примечания, сокращения, курсив и кавычки автора сохранены. Примечания, сделанные переводчиком, отмечены соответствующим образом. Перевод осуществлен по изданию: Hessen S. Współczesna demokracja // Hessen S. Pisma pomniejszych. Warszawa: Żak, 1997. S. 285–309. — Примеч. пер.

<sup>2</sup> *Habeas corpus* — термин в юриспруденции, означающий распоряжение о представлении арестованного в суд для рассмотрения вопроса о законности его ареста. Habeas Corpus Act — английский закон 1679 г. о неприкосновенности личности. — Примеч. пер.

ламенты против короля, придали замшелым словам Хартии совершенно новый смысл, не слишком заботясь о точности ее интерпретации<sup>3</sup>. Из наследуемой привилегии английской аристократии и мещанства личная неприкосновенность превращается в одну из гражданских свобод. Связанная с ней неприкосновенность имущества от конфискации и жилища от обыска со стороны агентов короля без судебного решения преобразуется, особенно у Дж. Локка, в свободу собственности как продолжения тела человека. Впоследствии физиократы дадут такой свободе собственности экономическое обоснование, понимая ее шире, как свободу частной инициативы — против монополий цехов и меркантилистского государства.

Уже в обосновании Локком свободы можно обнаружить новое направление мысли, далеко выходящее за принцип твердости закона и ограничения власти правами, источником которых является она сама. Это идея свободы как независимой от вмешательства государства сферы жизни, окружающей каждого индивида, когда человек является чем-то большим, нежели только гражданином или подданным государства. Он — сущность надсоциальная, духовная, которая благодаря вере может находиться в непосредственном союзе с Богом. Общественная власть не должна вмешиваться в этот духовный союз человека со своим Творцом. Вначале протестанты, в частности их крайнее течение — пуритане, провозглашая такую независимость человеческой личности от земной власти, имели в виду прежде всего свободу вероисповедания. При этом они отсылали к словам Христа о долге перед царем и Богом (Мат. 22:21)<sup>4</sup>. Но скоро эта свобода вероисповедания потянула за собой другие свободы. В известном памфлете великого пуританского поэта Дж. Мильтона *Areopagitica* (1644)<sup>5</sup>, направленном против цензуры книг и печати, видно, как свобода совести расширяется до свободы вероисповедания, а последняя — до свободы слова. Из свободы слова сама собой вытекает свобода собраний, а также свобода переписки. Соединение этих свобод с личной неприкосновенностью, неприкосновенностью жилища, а также со свободой собственности, с которой естественным образом связана свобода труда, дает нам то, что можно было бы назвать либералистской свободой. В знаменитом памфлете Томаса Пейна *The Rights of Man*, а также в американских декларациях прав конца XVIII в. и во французской Декларации прав 1789 г. эта свобода была определена в своих границах путем выделения указанных свобод, понятых как неотъемлемые права чело-

<sup>3</sup> Это изменение смысла положений Великой Хартии в конце XVII в. хорошо показано Дж. М. Тревельяном в его *History of England*.

<sup>4</sup> Некоторые исследователи (ср., напр., Г. Гурвич *Sociologie du droit*, 1938) верно усматривают зачатки современной свободы еще в средневековом дуализме светской и духовной власти, дуализме, совершенно не известном в древности. Однако до тех пор, пока духовная власть не только претендовала на универсализм, но и располагала фактическим единством, принцип свободы вероисповедания не мог развиваться из этого дуализма. Лишь Реформация, отбрасывая понятие духовной власти, могла выдвинуть постулат свободы совести и вероисповедания.

<sup>5</sup> «Ареопагитика» (речь к английскому парламенту о свободе печати) Дж. Мильтона была адресована Долгому парламенту, собранному 3 ноября 1640 г. и действовал в течение 13 лет, вследствие чего и получил свое название. Русский перевод «Ареопагитики» с сокращениями был впервые помещен в журнале «Современное обозрение» в 1868 г. Первый полный перевод датируется 1907 г. — *Примеч. пер.*

века, которые укоренены в его природе как разумной сущности, более ранней, нежели природа общественной власти. В действительности же деление содержания идеи свободы как окружающей индивида сферы его свободного действия было обусловлено исторически: в каталогах свобод перечислялись те, которые должны были освободить от видов притеснений, ощущаемых в то время в большей степени. Потому и в Декларации 1789 г. специально выделена свобода переписки, вопреки почтовой цензуре. В то же время нет свободы собраний, поскольку революция стремилась ликвидировать средневековые корпорации, обладающие разнообразными привилегиями и монополиями, и к любого рода собраниям относилась с подозрением. Во время революции господствовала доктрина Руссо о вреде всех партикулярных политических союзов, соперничающих с государством и разрушающих общую волю. Однако после буржуазия, которая овладела ситуацией, пользуясь достижениями революции в своих классовых интересах, с осторожностью отнеслась к свободе собраний, особенно профессиональных союзов. Легализация профсоюзов была произведена в Англии только в 1871 г. (*Trade Union Act*), во Франции — во время революции 1848 г., хотя свобода собраний как общий принцип была провозглашена уже в конституции 1830 г. В той самой конституции (а также в бельгийской конституции того же года) встречаем и новую форму свободы — свободу преподавания (*liberté de l'enseignement*) — как протест против государственной монополии на образование, введенной Наполеоном<sup>6</sup>. А в 1848 г. в новую декларацию прав включается свобода забастовок (вместе со свободой локаутов), которой завершается процесс разделения либералистской свободы.

Идея свободы, опираясь на принцип равенства, без которого она не могла бы быть воплощена, как мы сказали, расширяет и углубляет этот принцип. Последний означает уже не только равенство перед единым для всех подданных государства законом, но и отмену всех привилегий рождения и вероисповедания при распределении должностей в государственных учреждениях и принятии в публичные школы. Согласно ст. 6 Декларации прав 1789 г., «все граждане имеют право доступа в учреждения и на государственные должности независимо от рождения или вероисповедания, но лишь на основании их квалификаций, талантов и заслуг». В действительности этот принцип был реализован на протяжении XIX в. с большим опозданием. В Англии уравнивание католиков в правах на государственную службу, выборы в парламент, обучение в университетах произошло только в 1830 г. А в Соединенных Штатах еще до недавнего времени так называемая “spoils system” (дословно — система раздела добычи), то есть система распределения всех важнейших (до конца XIX в. — и менее важных) должностей в государственной администрации (федеральной, штата или локальной) сторонниками партии, которая победила в последних выборах, существенно истощала данный принцип равенства. Однако, даже несмотря на это, принцип либералистской свободы, требуя, чтобы доступ в учреждения был открыт для всех обладателей соответствующего образования, не учитывал тот факт, что образование оставалось привилегией богатства.

---

<sup>6</sup> Государственная монополия на среднее образование была отменена во Франции лишь в 1851 г. См. мою книгу «Школа и демократия на переломе».

Как принцип равенства, так и принцип свободы имели в трактовке либерализма явно негативный характер. Принцип равенства сводился к отмене различных запретов и исключений в нормах права — пережиток феодальной правовой чересполосицы — и постулату единства вероисповедания (“*cuius regio, eius religio*”). Он не требовал от правительства никакого активного действия. То же можно сказать о принципе свободы. Гражданские свободы требуют от правительства невмешательства в определенные ими сферы личной жизни индивида. Наиболее ярко выразил сущность такой негативной свободы выдающийся представитель французского либерализма Бенжамен Констан в своей некогда знаменитой публичной лекции под названием «О современной свободе в сравнении со свободой древней»<sup>7</sup> (1819)<sup>8</sup>. В древности, утверждает Констан, гражданская свобода основывалась на участии в осуществлении государственной власти. Прямое голосование, жребий, часто принуждение должны были обеспечить как можно более активное участие всех граждан в исполнении законодательных, административных, судебных, военных, церковных функций. Не случайно слово, которое первоначально означало гражданина, замыкающегося в личной жизни (*idiotes*), со временем приобрело значение человека глупого, невежды, недостойного отведенной ему свободы. Но древний гражданин, этот со-держитель суверенной власти, как говорит Констан, был совершенно лишен свободы частной жизни. Не было такого уголка в его жизни, куда государство не считало бы себя вправе вмешиваться. Древний гражданин был членом государства, никак не больше. Государству он был обязан своей человечностью и потому подлежал его неограниченному контролю<sup>9</sup>.

Современная же свобода основывается, согласно Констану, как раз на независимости отдельных граждан от государства. Она ограничивает контроль и вмешательство государства до минимума, необходимого для обеспечения всем максимально возможной сферы личного свободного действия. Функции правительства не должны выходить за пределы организации безопасности и правовой защиты областей свободы, одинаково отмеренных всем гражданам.

Лучшие правительства — самые дешевые и, как позже скажет Г. Спенсер, те, которые наименее ощущаются гражданами. Плохо, когда правительство заботится о счастье своих граждан. Пусть оно ограничится соблюдением справедливости, то есть того, чтобы свобода одного гражданина не нарушала равной свободы других, а поиск счастья оставит им самим, кото-

---

<sup>7</sup> *Constant B. De la liberté des anciens comparée à celle des modernes = О свободе у древних в ее сравнении со свободой у современных людей. — Примеч. пер.*

<sup>8</sup> Опубликованная позже как введение в курс конституционного права, читаемого Констаном в Institut de France.

<sup>9</sup> Я не рассматриваю здесь вопрос, является данный взгляд Констана исторически верным, в особенности для демократии афинской. Он был последовательно развит позднее Фюстелем де Куланжем (Fustel de Coulanges) в его знаменитом труде *La Cité antique* (1864 г. — Примеч. пер.). Этот взгляд подтверждают процессы против философов в Афинах — Анаксагора, Протагора и Сократа, обвиняемых в атеизме либо введении новых богов. Аргумент против этого взгляда — известная речь Перикла на похоронах погибших афинян, переданная Фукидидом, в которой Перикл противопоставляет спартанскому строю жизнь в Афинах, где каждый гражданин располагает свободой действий.

рые лучше знают, что для этого счастья нужно. Если бы, говорит Констан, можно было иметь гарантию, что правительство не злоупотребит властью и не выйдет за пределы исполнения соответствующих ему функций (защиты собственности и свобод граждан), то лучше всего было бы вверить правление какому-либо акционерному обществу на основе публичного аукциона. К сожалению, такой гарантии нет — кроме выборов людей, пользующихся доверием граждан, то есть парламента, в целях постоянного контроля над правительством, чтобы то исполняло свои функции как можно дешевле и не выходило за их пределы. Как правительство, так и наблюдающий за ним парламент, а значит и граждане, избирающие парламент, должны принадлежать, скорее, к слою обеспеченных и образованных, так как человек голодный и темный не сможет оценить благоденствия свободы и без сомнений продаст свою собственность любому демагогу, который пообещает ему хлеба и зрелищ. Именно эту концепцию либералистского государства, ограничивающего свою функцию до необходимого минимума, защитник самостоятельного творчества индивидов и их объединений Фердинанд Лассаль назвал позднее (в своей знаменитой речи *Программа работников*, 1848) крылатым выражением «государство — ночной сторож».

Высказанная Констаном в качестве шутливой сравнения идея публичного аукциона между компаниями, конкурирующими между собой за правление в государстве, была всерьез реализована в либералистском государстве в форме оппозиции, исполняющей функции чуткого критика действий правительства и в каждую минуту готовой его заменить в случае утраты им доверия парламента. Уже в упомянутом курсе конституционного права Б. Констана мы находим зачатки теории этих «политических свобод» — в отличие от «свобод гражданских». Более детальным образом она была разработана впоследствии классическим теоретиком английского парламентаризма У. Бэджетом (W. Bagehot). В эту политическую свободу входит право свободной критики правительства и предпринимаемых им шагов, право на создание оппозиционных политических партий, а также на замену одного правительства или парламента другим без применения силы. Нетрудно в общем-то заметить, что политические и гражданские свободы накладываются друг на друга, коль скоро право на критику правительства содержится в свободе слова и печати, а право на создание оппозиции — в свободе собраний<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> Выделяя данные права как «существенные типы политической свободы», Барбара Вуттон пишет: «Все конституции, обычно причисляемые к демократическим, обеспечивают эти права тем или иным образом». Конечно, сами по себе эти права политической свободы характеризуют уже государства либералистские и не являются специфической чертой государства демократического. Английский парламентаризм с характеризующей его политической свободой в середине XIX в. никто не мог назвать демократической системой, менее всех сам Бэджет, который дал его классическое описание, а в предисловии ко второму изданию своего труда, написанном уже после избирательной реформы, выражал опасение, что «демократическая реформа» приведет к утрате политической свободы. Да и сама Б. Вуттон, кажется, не усматривает в правах политической свободы сущности демократии: «Пока эти свободы гарантированы, они могут быть использованы для расширения и демократизации ограниченного избирательного права» (*Wootton B. Freedom under Planning*. 2nd ed. L., 1946. P. 116).

Постулат о как можно меньшем вмешательстве государства, особенно в экономическую и социальную жизнь, в отношении между предпринимателями и работниками, более всего способствовал бурному развитию капитализма, который в то время подпитывался инвестициями, имеющими своим источником прежде всего ужасающую эксплуатацию работников. Политическая экономия XIX в., в свою очередь, способствовала такому воцарению негативной свободы. Считая себя наукой, пользующейся естественнонаучным методом и устанавливающей законы таким же строгим и нерушимым образом, как законы природы, она объявляла, что никакое вмешательство государства в экономическую жизнь не сможет изменить железных законов, регулирующих оплату и условия труда рабочего класса. Любые попытки вмешательства государства приведут лишь к расстройству экономики и, как следствие, к ухудшению положения рабочих. Согласно Рикарду и Мальтусу, только ограничение прироста населения и филантропия, но никак не вмешательство государства, смогут улучшить условия жизни рабочего класса<sup>11</sup>.

Наиболее достойным толкованием сущности негативной свободы и доктрины либералистского государства была, несомненно, знаменитая книга Дж. Ст. Милля *О свободе* (1860). Из всех теоретиков либерализма и капиталистического строя Дж. Ст. Милль был, пожалуй, единственным, которого никто не осмелится обвинять в черством классовом безразличии. Он остро чувствовал тяжелое положение рабочих масс и был настоящим борцом за общественную справедливость. Но влияние, которое оказывало на него атмосфера либерализма, торжествующего в Англии в тридцатых-сороковых годах прошлого столетия, было так сильно, что в своей *Политической экономии* (1848) он выступает как систематизатор, восполняющий пробелы и обобщающий учения классиков политэкономии, особенно Рикарда. Правда, за одним исключением, каковым является глава его книги, посвященная «вероятному будущему рабочих классов». В этой главе Дж. Ст. Милль соглашается с социалистами, что большинство свобод, из которых складывается негативная свобода либерализма, является для рабочего класса фактически пустыми фразами. Он выражает убеждение, что положение трудящихся масс, которые в действительности не могут располагать высшей ценностью, коей выступает свобода, не обусловлено вечными, неизменными законами природы. Только законы производства благ, действительно, — законы природы, способы же их разделения зависят от человеческой воли, и профессиональное движение рабочих и государственное законодательство многое могут сделать для решительного изменения положения рабочего класса. Потому Милль отстаивал расширение избирательного права и предостав-

---

<sup>11</sup> Этот взгляд разделял также Ф. Лассаль, с тем, однако, принципиальным отличием, что считал «железный закон фонда заработной платы» историческим законом капиталистического строя, а не нерушимым законом природы. Лассаль охотно ссылался на него, чтобы убедить работников в том, что только политическая акция, направленная на полное свержение капиталистического строя, может принести им реальную пользу. Такого взгляда придерживался и К. Маркс, который тем не менее в последний период жизни изменил вместе с Ф. Энгельсом свое отношение к ежедневной акции рабочих союзов, теперь уже признавая ее действенность в рамках капиталистического строя.

ление каждому гражданину некоторого минимума образования. Он считал это первым шагом в утверждаемом им распространении свободы на всех граждан. Гражданские и политические свободы составляют, по его мнению, неотъемлемое достижение общественного прогресса. Милль особо подчеркивает то значение, «которое имеет для индивида и группы большое разнообразие типов характера и полная свобода развития человеческой природы в бесчисленных и различных направлениях». Потому он преодолевает недостаточное внимание к «лишь формальным» и негативным свободам со стороны сенсимонистов и тогдашних социалистов. И, напротив, выдвигает постулат распространения либералистской свободы. Но тем самым он признает, что одной ее недостаточно, а значит — Милль уже выходит за границы либерализма, достойнейшим представителем которого был сам. Он становится одним из инициаторов идеи демократического государства<sup>12</sup>.

*(Продолжение следует)*

*Перевод с пол. Н. В. Данилкиной*

#### **О переводчике**

*Данилкина Наталья Валерьевна* — канд. филос. наук, науч. сотр. Социально-гуманитарного парка Балтийского федерального университета им. И. Канта, natalia.danilkina@gmail.com

#### **About translator**

*Dr Natalia Danilkina*, Research Fellow, Social Sciences and Humanities Park, Immanuel Kant Baltic Federal University, natalia.danilkina@gmail.com

---

<sup>12</sup> В своей замечательной автобиографии Милль пишет, что обязан углублением своего взгляда на рабочий вопрос и сущность свободы влиянию сенсимонистов и госпоже Г. Тейлор, впоследствии его жене, без помощи которой, по его словам, книга *О свободе* никогда не была бы написана. См. новый, безупречный перевод *Автобиографии*, сделанный М. Шерером (“Wiedza”, 1946), особенно с. 151 и далее, с. 164 и далее, с. 169 и далее.

Х. Арендт

О ПОЛИТИЧЕСКОЙ  
ФИЛОСОФИИ КАНТА:  
КУРС ЛЕКЦИЙ

Лекция десятая<sup>1</sup>

Мы говорили о столкновении между зрителем и актером. Представленный, по сути, на зрительский суд спектакль есть история как единое целое, а главным героем этого зрелища является человечество, «ряд поколений», переходящий в некую «бесконечность». Процесс этот не имеет конца, «назначение рода человеческого — бесконечный прогресс». В этом процессе реализуются человеческие способности, достигают «высшего уровня», уровня, выше которого, в абсолютном смысле, ничего существовать не может. Конечное место назначения, в эсхатологическом смысле, не существует, однако есть две главные цели, руководящие, пусть и за спиной актеров, данным процессом: *свобода* — в том простом и элементарном смысле, что никто не имеет власти над ближними своими, — и *мир* между народами как условие единства человеческого рода. Бесконечный прогресс на пути свободы и мира, причем последний гарантирует свободное взаимодействие всех народов на земле, — идеи разума, без которых само изложение истории не будет иметь смысла. Это и есть то целое, что придает смысл отдельным деталям, если их видят и оценивают люди, наделенные разумом. Люди, хотя и являются природными существами и частью природы, превосходят природу силой разума, вопрошающего: какова цель природы? Произведя на свет вид, способный задаваться подобными вопросами, природа породила себе хозяина. Человеческий вид отличается от всех остальных видов животных не просто наличием речи и разума, а тем, что его способности могут неограниченно развиваться.

<sup>1</sup> Продолжение, начало см. в Кантовском сборнике 2009. 1(29). С. 122–128; 2009. 2(30). С. 126–132; 2010. 1(31). С. 112–117; 2010. 2(32). С. 109–113; 2010. 3(33). С. 113–119; 2010. 4(34). С. 80–86; 2011. 1(35). С. 98–103; 2011. 2(36). С. 90–94 и 2011. 3(37). С. 98–104.

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

Все примечания к данному тексту принадлежат переводчику.

До сих пор мы говорили о зрителе в единственном числе, как это часто делал сам Кант, и небезосновательно. Во-первых, по той простой причине, что один зритель способен наблюдать сразу нескольких актеров, которые вместе предлагают зрелище, разворачивающееся перед его глазами. Во-вторых, весь груз традиций, согласно которому созерцательный образ жизни предполагает отдаление от большинства, по сути, выделяя одного из общей массы, потому что созерцание — удел отшельника или по крайней мере может осуществляться в уединении. Вы помните, что в своем «мифе о пещере» Платон говорит о ее жителях, большинстве, видящем перед собой тени, как на экране: «С малых лет у них там на ногах и на шее оковы, так что людям не двинуться с места, и видят они только то, что у них прямо перед глазами, ибо повернуть голову они не могут из-за этих оков» [1, с. 295–298], а значит, они не могут обмениваться информацией друг с другом относительно увиденного. Полностью изолированной фигурой является не только философ, возвратившийся из света, озаряющего мир идей. Зрители, находящиеся в пещере, также отделены друг от друга. Деятельность, с другой стороны, невозможна в одиночестве или изоляции; одному человеку потребуется по крайней мере помощь других, чтобы довести до конца какое бы то ни было задуманное предприятие. Когда различия между двумя образами жизни, политическим (активным) и философским (созерцательным), истолковываются таким образом, чтобы сделать их взаимно исключаящими, как, например, в политической философии Платона, — налицо абсолютное различие между тем, кто *знает*, как сделать лучше, и остальными, которые под его руководством или следуя его указаниям будут осуществлять задуманное. Это суть «Политика» Платона: идеальный правитель (*arkhōn*) не совершает действий вовсе, это мудрый человек, который начинает и знает, когда предначертан конец действия, и, таким образом, является правителем. Следовательно, разглашать намерения с его стороны было бы совершенно излишним и даже вредным. Мы знаем, что для Канта, напротив, публичность — «трансцендентальный принцип», которому должны подчиняться все действия. Действие же, которое «нуждается в гласности», чтобы не действовать во вред собственным целям, — это, как вы помните, действие, связывающее политику и право друг с другом. Кант и Платон не могут иметь одинаковых представлений о действии и чистом суждении, или о созерцании, или о знании.

Если вы спросите себя, где и кто есть та общественность, которая первоначально придает гласность задуманному действию, то вполне очевидно, что в случае Канта это не может быть общественность в виде деятелей и лиц, задействованных в правительстве. Общественность, понимаемая им, — конечно же, читающая публика, и апеллирует он прежде всего к силе мнения этой публики, а не к весу ее избирательных голосов. В Пруссии последних десятилетий XVIII века, то есть в стране под властью абсолютного монарха, пользующегося советами просвещенной бюрократии в лице государственных служащих, которые, как и монарх, были полностью отделены от «подданных», не могло быть по-настоящему публичной сферы, кроме этой читающей и пишущей публики. Что было тайным и недостижимым по определению, так это именно сфера власти и управления. И если прочитать работы, цитаты из которых я привожу здесь, должно быть понятно,

что Кант мог представить себе действие только как действия власть имущих (какими бы они в итоге ни оказались), одним словом, правительственные акты; любые фактические действия со стороны субъектов могут состоять только в заговорщической деятельности, актах и заговорах тайных обществ. Другими словами, альтернативой официальному правительству для него является не революция, а *coup d'état*<sup>2</sup>. И *coup d'état*, в противоположность революции, действительно, должен быть подготовлен втайне, в то время как революционные группы или партии всегда стремились выносить свои цели на публику, ставя своей целью сплотить влиятельные слои населения во имя своего дела. Привела ли когда-либо данная стратегия к революции — другой вопрос. Но важно понимать, что осуждение Кантом революционного действия основано на неверном толковании, поскольку он представляет себе его как *coup d'état*.

Мы привыкли думать о разнице между созерцанием и действием в категориях соотношения между теорией и практикой, и, хотя верно, что по этому вопросу Кант высказывался в своей работе «О поговорке: может быть, это верно в теории, но не годится для практики», очевидно и то, что он понимает этот вопрос не так, как понимаем его мы. Кантовское понятие практики определяется практическим разумом. И «Критика практического разума», которая не занимается ни поиском решения, ни действием, поясняет это в полной мере. Суждение, вытекающее из «созерцательного удовольствия» и «бездейтельного удовольствия», не находит в ней места [4, с. 232]. В практических вопросах не суждение, а воля является решающим фактором, и эта воля просто следует максиме разума. Даже в «Критике чистого разума» Кант начинает обсуждение чистого применения разума с его *практических* следствий, хотя затем он временно оставляет в стороне практические, т. е. моральные идеи, чтобы рассматривать разум только в его спекулятивном применении [3, с. 582]. Это умозрительное рассуждение касается конечного назначения человека, конечного из «самых возвышенных вопросов» [3, с. 620—621]. Практическое у Канта означает моральное, и это касается определения лица как индивида. Его истинной противоположностью будет не теория, а спекуляция — спекулятивное применение разума. Подлинной теорией Канта в политических делах была теория вечного прогресса и федерального союза народов с целью предоставить *идею* человечества политическую реальность. Всякий, кто работал в этом направлении, получал поддержку. Но эти идеи, с помощью которых он размышлял о человеческих делах в целом, очень сильно отличаются от «отклика, граничащего с энтузиазмом», привлечшего зрителей французской революции и приведшего к «экзальтации незаинтересованной общественности», сочувственно взирающей на происходящее «без малейшего намерения оказать помощь». По его мнению, именно подобное «сопереживание» сделало революцию «феноменом... который не стоит забывать», или, другими словами, общественным событием всемирно-исторического значения. Таким образом, не активные участники формируют собой относящуюся к данному событию публичную сферу, а аплодирующие зрители.

Так как Кант не изложил в письменной форме свою политическую философию, лучший способ узнать, что он думал по этому поводу, — обра-

---

<sup>2</sup> Государственный переворот (фр.). — *Примеч. пер.*

таться к его «Критике эстетической способности суждения», где при обсуждении создания произведений искусства в их отношении к вкусу, который о них судит и решает, он сталкивается с аналогичной проблемой.

Мы, по причинам, вдаваться в которые не стоит, — склоняемся к мысли, что для того, чтобы судить о спектакле, нужно вначале иметь этот спектакль — зритель занимает второстепенное положение по отношению к актеру; мы склонны забывать, что никто в здравом уме никогда не поставит спектакль, не будучи уверенным в том, что найдутся зрители, захотевшие его посмотреть. Кант убежден, что мир без человека станет пустыней, и мир без человека означает, по его мнению: мир без зрителей. В обсуждении эстетического суждения Кант проводит различие между гением и вкусом. Гений требуется для создания произведений искусства, в то время как для суждения о них, принятия решения относительно красоты тех или иных объектов, необходим «не более» (сказали бы мы, но не Кант), чем вкус. «Для суждения о прекрасных предметах как таковых требуется *вкус*... для создания подобных предметов требуется *гений*» [5, с. 152]. Гений, согласно Канту, — вопрос продуктивного воображения и оригинальности, вкус же есть лишь вопрос суждения. Кант поднимает вопрос, который из двух является «более благородным» — каково то *conditio sine qua non*<sup>3</sup>, «на которое нужно обратить внимание при суждении о прекрасном искусстве?» [5, с. 161] — если учесть, разумеется, что большинство ценителей красоты лишены способности к продуктивному воображению, которое называют гением, но существуют и те немногие, наделенные гением, но не лишённые также и вкуса. Ответ следующий:

«Богатство и оригинальность идей необходимы не столько для красоты, сколько для соответствия воображения в его свободе с закономерностью рассудка. Ибо все богатство воображения порождает в своей не подчиняющейся законам свободе только нелепость; напротив, способность суждения — это способность привести воображение в соответствие с рассудком.

Вкус, как и способность суждения вообще, есть дисциплина (воспитание) гения; она сильно подрезает ему крылья и делает его благонравным и изысканным; вместе с тем вкус осуществляет руководство над гением, указывая ему, на что и в какой степени он может распространяться, оставаясь целесообразным; внося ясность и порядок в полноту мыслей, вкус делает идеи устойчивыми, способными вызывать длительное и всеобщее одобрение, побуждать к деятельности других и постоянно развивать культуру. Поэтому, если при столкновении этих двух свойств в художественном произведении следует чем-либо пожертвовать, то это, скорее, должно относиться к гению» [5, с. 161].

Кант допускает подобную подчиненность гения вкусу, даже несмотря на то, что не будь гения, оценивать суждению было бы нечего. Однако философ прямо говорит, что «для прекрасного искусства... требуются *воображение, рассудок, дух и вкус*», добавляя при этом, что три предыдущие способности «вступают в разнообразные отношения под председательством четвертой» [5, с. 161], то есть по вкусу — значит по суждению. Более того, дух, особая возможность, отстоящая отдельно от разума, рассудка и вооб-

---

<sup>3</sup> Необходимое условие, условие без которого нельзя обойтись (лат.). — *Примеч. пер.*

ражения — позволяет гению выразить идеи «таким образом, чтобы вызванная этим субъективная душевная настроенность... могла быть сообщена другим» [5, с. 158]. Иными словами, дух, то есть то, что вдохновляет гения, и только его, и то, «чему не может научить ни одна наука и у чего не может научиться ни одна промышленность», состоит в выражении «невыразимого элемента состояния души [Gemütszustand]», который под влиянием определенных образов пробуждается в каждом из нас, но для выражения которого у нас не хватает слов, и, следовательно, мы были бы неспособны общаться друг с другом без помощи гения; задача гения, без сомнения, состоит в том, чтобы сделать это состояние души «всеобщим сообщаемым» [5, с. 158]. Способностью, позволяющей обеспечить такую доступность, является вкус, причем ни вкус, ни суждение не представляют собой привилегию гения. Условием *sine qua non*<sup>4</sup>, необходимым для существования красивых объектов выступает доступность; суждение зрителя создает пространство, без которого появление подобных объектов просто невозможно. Публичная сфера состоит из критиков и зрителей, а не из актеров или создателей. И этот критик и зритель заложен в каждом актере и производителе; без этой способности к критике и суждению исполнитель или создатель стал бы настолько изолированным от зрителя, что его перестали бы даже воспринимать. Или, говоря другими словами и все же терминами Канта, та самая оригинальность художника (или та самая новизна актера) зависит от его способности сделать себя понятным для тех, кто не является художником (или актером). И в то время можно говорить о гении в единственном числе из-за его самобытности, но никогда нельзя говорить, как это некогда сделал Пифагор, в том же числе о зрителе. Зрители существуют только во множественном числе. Зритель не участвует в действии, но он всегда связан с другими зрителями, он не разделяет способности гения, самобытности с создателем или способности новизны с актером; способность, которой они обладают в равной степени, — способность к суждению.

Что же касается создания, то это понятие почти так же старо, как римская (в отличие от греческой) Античность. Мы находим первые упоминания об этом в труде Цицерона «Об ораторе»:

«Ведь все, как один, по какому-то безотчетному чутью, без всякого искусства или науки отличают верное от неверного и в искусствах, и в науках. И раз люди разбираются так и в картинах, и в статуях, и в других художественных произведениях, для понимания которых у них меньше природных данных, то тем более они способны судить о словах, ритме и произношении потому, что для этого во всех заложено внутреннее ощущение, и по воле природы никто этого чутья полностью не лишен» [6, с. 363].

И далее он продолжает говорить о том, насколько это поразительно и удивительно: «Удивительно, какая между мастером и неучем огромная разница в исполнении дела и какая малая — в суждении о деле» [6, с. 363].

Кант вполне в том же духе замечает в своей «Антропологии», что помешательство состоит в потере здравого смысла, позволяющего нам судить как зрителям. Его противоположность — *sensus privatus*, приватный смысл, который Кант также называет «логическим упрямством» [Eigensinn] [2,

---

<sup>4</sup> Без которого нельзя обойтись (лат.). — *Примеч. пер.*

с. 145], подразумевая тем самым, что наша логическая способность, то есть способность, позволяющая сделать выводы из тех или иных предположений, действительно, может функционировать без процесса коммуникации, за исключением именно тех самых случаев, когда безумие приводило к потере здравого смысла, и результатом будет безумие именно потому, что оно отделено от опыта, который может быть действительным, и становится таковым только в присутствии других людей.

Самым удивительным аспектом этого дела является то, что здравый смысл, способность к суждению и определению различий между верным и неверным, должны быть основаны на чувстве вкуса. Из наших пяти чувств три четко дают нам представление об объектах внешнего мира и, следовательно, могут быть легко переданы другим. Зрение, слух и осязание имеют дело непосредственно с объектами, так сказать, представляют объекты «объективно», и через эти чувства они могут быть идентифицированы и ими можно поделиться с другими — путем слов, обсуждения и т. д. Обоняние же и вкус дают внутренние ощущения, полностью частные и непередаваемые, ибо вкус и запах, который я чувствую, не может быть выражен в словах вообще. Их, возможно, по определению стоит отнести к категории частных чувств. Кроме того, эти три объективных чувства объединяет нечто общее: *репрезентация*, то есть способность представлять то, что отсутствует. Я могу, например, вспомнить какое-либо здание, мелодию, прикосновение бархата. Эта способность, которая у Канта называется воображением, — не обладает ни вкусом, ни запахом. С другой стороны, данные чувства четко отделены друг от друга: можно воздержаться от суждения об увиденном и, хотя это и сложнее, от суждения об услышанном или о том, к чему прикоснулся. Однако в вопросах вкуса и запаха чувство удовольствия/неудовольствия будет немедленным и подавляющим. И симпатия, и антипатия, опять же, имеют абсолютно идиосинкразическую природу. Почему же вкус был выделен даже не в эпоху Канта, а еще во времена Грасиана — став носителем умственной способности суждения? А суждение, в свою очередь, — не то суждение, выполняющее исключительно познавательную функцию и принадлежащее чувствам, дающим нам познание объектов, общих для нас как для всех живых существ, которые имеют схожий чувственный аппарат, но суждение о верном и неверном — почему оно должно быть основано на приватном смысле? Не правда ли, что когда речь заходит о вопросах вкуса, мы так мало в состоянии сообщить, что не можем даже спорить о них? **De gustibus non disputandum est**<sup>5</sup>.

Решение этой загадки в следующем: воображение. Воображение, способность представить отсутствующее в данный момент, преобразует предметы объективных чувств в «ощущаемые» объекты, как если бы они были объектами внутреннего чувства. Это происходит за счет отражения не на объект, а на его репрезентацию. Представленный объект сейчас вызывает симпатию или антипатию, а не его непосредственное восприятие. Кант называет это «операцией рефлексии» [5, с. 134].

Перевод с англ. А. Н. Саликова

---

<sup>5</sup> О вкусах не спорят (лат.). — Примеч. пер.

### Список литературы

1. Платон. Государство // Платон. Собр. соч. в 4 т. М., 1994. Т. 3.
2. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Кант И. Сочинения: в 8 т. М., 1994. Т. 7.
3. Кант И. Критика чистого разума // Там же. Т. 3.
4. Кант И. Метафизика нравов // Там же. Т. 6.
5. Кант И. Критика способности суждения // Там же. Т. 5.
6. Цицерон М. Т. Об ораторе. Книга третья // Эстетика: Трактаты, Речи. Письма. М., 1994.

### О переводчике

*Саликов Алексей Николаевич* – канд. филос. наук, зам. директора Института Канта Балтийского федерального университета им. И. Канта, salikov123@mail.ru

### About translator

*Dr Alexei Salikov*, deputy director, Kant Institute, Immanuel Kant Baltic Federal University, salikov123@mail.ru

*Кронер Р., Бубнов Н., Мелис Г., Гессен С., Степун Ф. О мессии. Эссе по философии культуры / сост., послесл., примеч. А. А. Ермичев; пер. с нем. А. А. Ермичева [и др.]. СПб.: Издательство христианской гуманитарной академии, 2010. 192 с.*

Сборник эссе по философии культуры «О мессии» поистине уникален. И уникальность его заключается не только в том, что он впервые опубликован на русском языке и доступен русскому читателю. Главная его ценность состоит в том, что это небольшое по размеру, но не по значению издание стало свидетельством зарождающейся в России начала XX века философии культуры.

Хотя мы и говорим об интернациональном составе авторов сборника, большинство, а именно трое из пяти, — русские философы, ставшие впоследствии известными европейскими мыслителями. Кроме присутствия русских авторов непосредственная связь книги с Россией определена и содержательно: составитель особо выделяет соотношенность тем и их раскрытие с мистическим характером загадочной русской души. Значимость этого сборника подчеркивает и такая интересная деталь, что Г. Риккерт и В. Виндельбанд, философы с мировым именем, одобрили эту затею и приложили некоторые усилия для того, чтобы он увидел свет. Необходимо, конечно, также указать и на основной историко-философский контекст появления сборника эссе «О мессии»: он стал предшественником, подготовил почву для возникновения журнала по философии культуры «Логос», издававшегося впоследствии в России, Германии, Италии.

Главный вопрос, который объединяет всех авторов, выведен в заголовок. В условиях идейных метаний и разрозненности, необходимо, по их мнению, найти путь к творческому синтезу. И мессианство как определенная идея или даже идеал — это и есть тот самый путь. Р. Кронер в первом эссе «Листок из дневника нашего времени» характеризует современность как некий переходный этап, связанный с переменами, ожиданиями и поиском. Материализм, который был долгое время ориентиром для человечества, давно уже себя изжил. Изжил, потому что скрывался за оболочкой всеобъемлющей собственной значимости и нужности. Человечеством было потеряно главное — духовная составляющая, вера в собственные силы, превратившаяся в самоуверенность и гордыню, перечеркнула веру в жизнь, дух. Вышедшее из некоторого оцепенения общество ждет теперь и одновременно с этим боится давно назревших перемен. Каким оно будет, это новое время? Существует множество различных альтернатив... Кто станет посланником этого времени? И этот вопрос тоже открыт... Отметим, что автор однозначно отвергает здесь ницшеанские идеи, говоря, что не сила, но духовность и любовь должны управлять миром. В понятии «сверхчеловека» нет ничего божественного, напротив, здесь мы снова видим торжество материализма. Итак, Ницше не мессия. Но тогда, кто же он, мессия?

Для Н. Бубнова проблема разложения и упадка некогда единого поля культуры тоже становится лейтмотивом его размышлений. В своем эссе «Фихте» он пишет о духовном тупике общества, который одновременно

является и наказанием, и надеждой на лучшее. Во все времена подобные пограничные ситуации сопровождалось ожиданием чего-то грандиозного и невообразимого, может быть даже в какой-то мере мистического. Он уверен, что к жизни возрождается мессианская идея. Ожидание мессии — вот что заботит человечество более всего. С ним связаны надежды на лучшую жизнь, может быть даже и не в этом мире. Мы видим воплощение этой идеи в еврействе, христианстве. Под разными обликами является нам эта идея в истории. Одно остается неизменным — посланник должен собрать воедино всю ту духовность, которая была утеряна человечеством. Н. Бубнов видит подобную силу мессианского слова в творчестве Фихте. Исторический процесс, по Фихте, заключается в постепенном переходе от веры к разуму, от торжества религиозного сознания к торжеству науки. В личности ученого мы угадываем черты провидца, который, в отличие от религиозного, связан с чувственным миром, действительностью. Трансцендентный мир религиозного сознания не может быть познан, понят так, как может быть понят и почувствован мир научного сознания. Истина находится там, где она может быть постигнута. Поэтому мессианская идея не должна иметь ничего общего с религией. И если здесь мы говорим о вере, то только о вере в науку. Понятая таким образом мессианская идея имеет функциональный характер, так как уже здесь, в этой жизни, а не в ином посмертном мире, делаются попытки достичь того духовного единства, о котором говорилось в начале. Вполне закономерным в данном дискурсе кажется вопрос, кто же должен стать проводником мессианской идеи в нашем земном мире? Не личность, но народ, немецкий народ — такой ответ мы находим у русского мыслителя. Приводимые аргументы вполне просты и понятны, хотя, на наш взгляд, и не бесспорны.

Выбранную линию размышлений продолжает и Г. Мелис в эссе «Конт». Здесь мы также можем увидеть и трудный переходный этап в жизни общества, культурный тупик, когда так необычайно громко начинает звучать мессианская идея. Человечество готово и хочет услышать ее. Однако роль проводника мессианской идеи на этот раз уготована О. Конту. У Конта, как и у Фихте, понятие мессианства связано не с религией, а с наукой. Потерянный идеал, который должен служить ориентиром для духовной жизни человечества, он видит в позитивизме. Более того, его идеи звучат более абсолютистски, нежели у Фихте, который допускал синтез религии и науки в жизни общества. По Конту, на смену традиционной церкви, а значит и веры, должна прийти церковь (и вера) позитивистская. А кто же будет избранным народом? Конечно, французы...

Не составляет большого труда также догадаться, что С. Гессен в своем эссе с одноименным названием в роли проповедника видит Герцена. Герцен здесь предстает перед нами как очень противоречивая личность, чужой среди своих, свой среди чужих, он не стал по настоящему ни западником, ни славянофилом. Разочаровавшись в идеях западничества, убедившись в упадничестве основ демократии и республики, Герцен обращает свои взоры на социализм. Причем социализм у него приобретает черты некоего мессианского движения. Воплотить социализм в жизнь призван, по Герцену, русский народ, который становится носителем мессианской идеи. Следует отметить, что мессианство у Герцена — с мистическим «привкусом», и это роднит его со многими философами того времени, рассуждавшими о русской идее и избранности русского народа. В обоснованиях его, почему же именно русский народ избран для исполнения великой миссии

освобождения, есть что-то недосказанное, иррациональное, то, что можно прочувствовать только на ментальном уровне. В слабости России, утверждает Герцен, заключается ее сила, в умении, заимствуя что-то новое, сохранять свою индивидуальность.

В завершающем сборник эссе «Соловьев» Ф. Степун продолжает размышлять над тем, что есть мессианская идея. Стоит отметить, что философская позиция В. Соловьева представлена здесь в компаративистском анализе с позицией панславистов. Последние, как приверженцы так называемого русского романтизма, говорили об исторической избранности России. Однако идеал «русскости» для себя они находили не в современности, а в той Древней Руси, не обремененной еще какими-либо связями с Западной Европой. Эта самобытность, по их мнению, есть необходимый живительный эликсир духовности для умирающей Европы. Соловьев также говорит о своеобразии и уникальности исторической задачи России, однако избранность, по его мнению, не должна рождать гордыню, ведь она состоит в смиренном служении всему человечеству. Мессианизм Соловьева направлен не вспять, а только вперед, к будущим свершениям. Российский народ обладает уникальной и мощной синтезирующей силой, которая включает в себя и индивидуальное, и коллективное начало. Каждое из этих начал по отдельности несет в себе разрушительный заряд. И только их единение способно породить утерянную духовность человечества.

Именно таким образом видят молодые авторы идею мессианства. Настойчиво и «задиристо» отстаивают они свою позицию. В главной роли каждый из них видит разные личности и разные народы, но многое авторов и объединяет, например абсолютное неприятие ницшеанских идей или признание наметившегося кризиса духовности. Затрагиваются важные мировоззренческие вопросы: что нам считать мессианством? Кто должен найти выход из культурного кризиса? Однако, на наш взгляд, в ряду понятий «мессианство», «миссия», «мессия», «мессианская идея» пропущено не менее важное понятие миссионерства. Фихте, Конта, Герцена, Соловьева мы можем назвать миссионерами, проповедующими духовное возрождения человечества и продвигающими идею великого творческого синтеза.

Кроме «исторической» части, то есть непосредственно эссе, сборник содержит в себе чрезвычайно интересную подборку воспоминаний и статей, оформленных в виде приложения. Так, здесь мы видим фрагменты из книг Ф. А. Степуна «Бывшее и несбывшееся», «Об "Исторических записках" М. О. Гершензона» П. Б. Струве, статьи Д. В. Философова «О Фрейбурге и журнале «Логос» и Ф. А. Степуна «Два Гейдельберга». Это позволяет нам наиболее полно представить себе исторические события, сопутствовавшие не только изданию данного сборника и журнала «Логос», но и получить дополнительные сведения об университетской жизни Германии начала XX века.

К несомненным достоинствам издания следует отнести довольно объемные примечания. Они являются прямым продолжением основной части книги, содержат краткие справки по авторам эссе и многочисленные справочные материалы, некоторые из которых впервые вводятся в оборот отечественной философской мысли.

*В. Н. Белов  
Т. Ю. Панкова*

## Кантоведческие семинары философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета

В течение последнего времени кафедра эстетики и философии культуры Санкт-Петербургского государственного университета провела ряд мероприятий, в основу которых легли те или иные положения кантовской эстетики. В рамках этих мероприятий развивались дискуссии, призванные уточнить и расширить интерпретации кантовской философии в контексте обнаружения ее актуальности и влияния на современную культуру. Основным моментом, определившим направление дискуссий, стало привлечение внимания к революционности кантовской мысли, не утрачивающей своей новизны и радикальности до сих пор. Было решено, в первую очередь, отказаться, по возможности, от традиционных форм организации научных мероприятий, подтолкнуть развитие полемического духа, ставя неожиданные, маргинальные для традиционного кантоведения вопросы. Проведение данных мероприятий было предпринято молодыми преподавателями кафедры эстетики и философии культуры (основные организаторы: канд. филос. наук А.Е. Радеев, канд. филос. наук С.Б. Никонова), активное участие в них принимал как профессорско-преподавательский состав философского факультета, так и студенты, аспиранты.

Кафедрой эстетики и философии культуры СПбГУ 23 апреля 2010 г. был проведен круглый стол на тему «Удовольствие: Кант», проблематизирующий легшее в основу кантовской «Критики способности суждения» понятие удовольствия. Хотя это чувство названо Кантом среди высших способностей души, тем не менее в целом кантовская система часто рассматривается как направленная резко против всего, что имеет отношение к удовольствию. Однако необходимость анализа как общих тенденций развития европейской эстетической традиции, так и процессов, происходящих в современной эстетике и в современной культуре в целом, заставляет обратить повышенное внимание на роль чувства удовольствия в структуре той мыслительной традиции, которая берет начало в субъектоцентричности Нового времени. В рамках круглого стола прозвучали доклады проф. И.А. Бондаревской (Киев) «Удовольствие, вкус и арт-рынок: перечитывая Канта», проф. В.П. Козловского (Киев) «Несколько штрихов к кантовской антропологии “не удовольствия”», проф. В.В. Прозерского (Санкт-Петербург) «А было ли удовольствие?», доц. В.Б. Малышева (Самара) «“Воздушный замок” Канта: механизм получения удовольствия на языке метафор», доц. С.Б. Никоновой (Санкт-Петербург) «Удовольствие: Платон, Кант, сегодня», О.Б. Доманова (Новосибирск) «Императив наслаждения в этике Канта и психоанализе», А.Е. Радеева «От Канта к удовольствию». По итогам прослушанных докладов состоялась дискуссия, основной темой которой было понимание роли удовольствия в кантовской эстетике, ее влияние на современную культуру и искусство, специфика определения Кантом эстетического суждения, механизм действия рефлектирующей способности суждения.

Первого апреля 2011 г. кафедра эстетики и философии культуры СПбГУ провела научно-художественную акцию, привлекающую большое количество участников и озаглавленную «Понятие лошади в философии Канта». Акция была построена по принципу научной конференции. В основу концепции положен параграф 16 «Критики способности суждения», в котором Кант вводит различие между «свободной» и «сопутствующей» красотой. При этом, рассуждая о сопутствующей красоте природы, он исходит из того, что лошадь относится к природному царству, и приводит красоту лошади в качестве примера сопутствующей красоты, или красоты, определенной понятием, наряду с красотой человека и здания. Интерпретация этого пассажа влечет за собой большое количество возможностей толкования самого деления на «свободную» и «сопутствующую» красоту, а также эстетики Канта в целом. Заявленная тема и формат мероприятия были призваны заострить внимание на том, насколько подобные, на первый взгляд, незначительные вопросы могут быть суггестивны для разностороннего развития интерпретативной практики. Существенным мотивом было также подтачивание убеждения в отстраненности классической философии от того, что можно назвать «прозой жизни», и в необходимости поддержания теоретической чистоты научного языка. Все что угодно может и должно становиться предметом философского осмысления и, конечно же, философия едва ли может рассматриваться в отрыве от некоего живого мировосприятия, свойственного представителям и создателям тех или иных философских систем. Киническая насмешка над платоновской системой «лошадь вижу, а лошадности — нет» не могла быть всерьез воспринята метафизическим мышлением, однако, возможно, не была слишком радикальной по отношению к его основам, от абстрактного, умопостижаемого возвращая нас к «жизни» и ее обыденному восприятию. Но сократовский принцип «знаю только то, что ничего не знаю» — это уже начало критики. Критика же метафизики, производимая Кантом, идет еще дальше. Она остается столь сложной и столь актуальной по сей день, возможно, потому, что человеческому сознанию, скорее, свойственно как нечто само собой разумеющееся воспринимать именно «лошадность» (полагая это чем-то известным и не требующим рассуждений), не будучи способным увидеть за нею собственно «лошади».

В июне и июле 2011 г. кафедра эстетики и философии культуры СПбГУ также провела ряд теоретических семинаров, посвященных структуре и действию способности суждения в критической системе Канта. В семинарах приняли участие студенты, аспиранты, преподаватели кафедры. Дискуссия намеренно была вынесена во внеакадемическое время и пространство, поскольку преследовалась цель максимальной заинтересованности, не сдерживаемой рамками академического формата. В ходе дискуссии был выявлен ряд принципиально различных интерпретаций деления на определяющую и рефлектирующую способность суждения и их роль в кантовской системе, что влечет за собой различные понимания не только кантовской эстетики, но и различные интерпретации кантовской философии в целом. Основным предметом анализа стало второе введение к «Критике способности суждения», которое можно, как представляется, считать одним из центральных текстов критической системы Канта, поскольку именно там он дает обобщенные выводы относительно структуры построения системы, приводит таблицу способностей. Дискуссию было ре-

шено продолжить с более подробным обращением к анализу текстов кантовских работ, а также проработать, обосновать и изложить точки зрения, проявившиеся в ее ходе, в ряде теоретических статей.

Отдельно следует упомянуть теоретические семинары, проводимые на кафедре онтологии и теории познания философского факультета СПбГУ в 2010–2011 гг. и посвященные внимательному чтению и разбору «Критики чистого разума». Была поставлена цель: рассмотреть кантовскую темпоральную проблематику с учетом более широкого исторического контекста задачи трансцендентального обоснования философии (М. Хайдеггер, Э. Гуссерль). В рамках данной цели был определен и ряд задач:

- продемонстрировать, что время у Канта есть центральная структура трансцендентального познания, то есть анализ, определяемый тем или иным истолкованием времени, имеет характер объединяющего начала для всей кантовской системы;

- указать на особенность кантовского трансцендентализма, которая состоит прежде всего в тематизации рефлексии;

- поставить вопрос о статусе кантовской критики, который может быть эксплицирован как вопрос о допустимости и необходимости представления критического учения о познании в терминах онтологии нового типа, которая не входит в состав метафизики и не совпадает с ней (как у Гегеля), но предшествует ей, выражая ее идею;

- раскрыть трансцендентальный характер фундаментальной онтологии М. Хайдеггера на основе конкретизации особенностей хайдеггеровского толкования основного инструментария трансцендентально-критического анализа, определить границы хайдеггеровского трансцендентализма;

- поставить и раскрыть вопрос о соотношении критического и феноменологического методов в онтологической сфере и о приоритете темпоральной проблематики для каждого из методических определений философии;

- показать наличие потенциала трансцендентальной философии в XX в. путем обнаружения *границ* проектов, связанных с онтологическим поворотом М. Хайдеггера и феноменологическим проектом Э. Гуссерля, ориентирующихся исключительно на гносеологию Канта.

В семинаре принимали участие студенты и аспиранты философского факультета, руководитель семинара — канд. филос. наук Н. А. Артеменко. Конечная цель семинара состояла в том, чтобы воссоздать единый контекст трансцендентального мышления на основе рассмотрения философских систем Канта, Гуссерля и Хайдеггера, а также понять сущность перехода от классического философствования к постклассическому, связанного с фигурой Хайдеггера.

Семинар продолжит свою работу в 2012 г.

Н. А. Артёменко, С. Б. Никонова

## **ОБЪЯВЛЕНИЯ**

---

---

### **ВНИМАНИЮ АВТОРОВ!**

Требования к оформлению статей для «Кантовского сборника» можно найти на сайте Единой редакции научных журналов БФУ им. И. Канта по адресу: [http://journals.kantiana.ru/kant\\_collection/monograph/](http://journals.kantiana.ru/kant_collection/monograph/)

### **ПОДПИСКА**

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

# КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

Научный журнал

2011

№4 (38)

Редакторы *М. В. Королева, Е. Т. Иванова*  
Корректоры *Е. А. Алексеева, Н. Ю. Сухорукова*  
Оригинал-макет подготовлен *Г. И. Винокуровой*

Подписано в печать 27.12.2011 г.

Бумага для множительных аппаратов. Формат 70×108 <sup>1</sup>/<sub>16</sub>  
Гарнитура «Book Antiqua». Ризограф. Усл. печ. л. 10,5. Уч.-изд. л. 8,4  
Тираж 500 экз. Заказ 309

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