



ISSN 0207-6918

# КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

Научный журнал

2009  
1 (29)

Калининград  
Издательство  
Российского государственного университета им. Иммануила Канта  
2009

Кантовский сборник: Научный журнал. 2009. 1 (29). — Калининград: Изд-во РГУ им. И. Канта, 2009. — 150 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, доцент кафедры философии  
Московского педагогического государственного университета,  
[ninadmitrieva@yandex.ru](mailto:ninadmitrieva@yandex.ru)

Интернет-адрес: [http://ratio.albertina.ru/Kant\\_Sb/](http://ratio.albertina.ru/Kant_Sb/)

Издается с 1975 г.

Выходит 2 раза в год.

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

Учредитель:

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

Адрес редколлегии:

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

© Коллектив авторов, 2009

© Издательство РГУ им. И. Канта, 2009

*Международный редакционный совет:*

- Л. А. Калинин*, д-р философ. наук, проф. (Российский государственный университет имени Иммануила Канта) — председатель;  
*А. Вуд*, д-р философии, проф. (Стэнфордский университет, США);  
*Б. Дёрфлингер*, д-р философии, проф. (университет Трира, Германия);  
*Г. Кобен*, д-р философии, проф. (Люксембургский университет, Люксембург);  
*Н. В. Мотрошилова*, д-р филос. наук, проф. (Институт философии РАН, Россия);  
*Т. И. Ойзерман*, д-р филос. наук, проф., действительный член РАН (Институт философии РАН, Россия); *В. Роден*, д-р философии, проф. (Университет им. Мартина Лютера, Каноас, Бразилия);  
*Л. Н. Столович*, д-р филос. наук, проф. (Гартуский университет, Эстония);  
*В. Штарк*, д-р философии, проф. (Марбургский университет, Германия);

*Редакционная коллегия:*

- В. Н. Брюшинкин*, д-р филос. наук, проф. (Российский государственный университет имени Иммануила Канта) — главный редактор; *В. А. Башанов*, 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. Коцев*, д-р филол. наук, проф. (Российский государственный университет имени Иммануила Канта); *А. И. Мизунов*, канд. филос. наук, доц. (Санкт-Петербургский государственный университет); *Т. Г. Румянцева*, д-р филос. наук, проф. (Белорусский государственный университет); *К. Ф. Самохвалов*, д-р филос. наук, проф. (Институт математики им. С. Л. Соболева сибирского отделения РАН);  
*С. А. Чернов*, д-р филос. наук, проф. (Санкт-Петербургский государственный университет телекоммуникаций им. проф. М. А. Бонч-Бруевича); *А. Г. Пушкарский* (Российский государственный университет имени Иммануила Канта) — ответственный секретарь; *А. Н. Саликов* (Российский государственный университет имени Иммануила Канта) — координатор по международным контактам

*Internationaler Redaktionsbeirat*

- Prof. Dr. *L. A. Kalinnikow* (Staatliche Immanuel-Kant-Universität, Russland) — Vorsitzender; Prof. Dr. *A. Wood* (Stanford University, USA); Prof. Dr. *B. Dörflinger* (Universität Trier, Deutschland); Prof. Dr. *J. Kobnen* (Universität Luxemburg, Luxemburg); Prof. Dr. *N. W. Motroschilowa* (Institut für Philosophieforchung an der Russischen Akademie der Wissenschaften, Russland); Prof. Dr. *T. I. Oiserman*, Mitglied der Russischen Akademie der Wissenschaften (Institut für Philosophieforchung an der Russischen Akademie der Wissenschaften Russland); Prof. Dr. *V. Rohden* (Lutherische Universität, Canoas, Brasilien); Prof. Dr. *L. N. Stolowitsch* (Universität Tartu, Estland); Prof. Dr. *W. Stark* (Universität Marburg, Deutschland)

*Redaktionskollegium*

- Prof. Dr. *W. N. Bryuschinkin* (Staatliche Immanuel-Kant-Universität Russlands) — Hauptredakteur; Prof. Dr. *W. A. Bashanow* (Staatliche Universität Uljanowsk); Prof. Dr. *W. N. Below* (Staatliche Universität Saratow); Prof. Dr. *W. W. Wassiljew* (Staatliche Lomonossow-Universität Moskau); Prof. Dr. *W. A. Shuschckow* (Institut für Philosophieforchung an der Russischen Akademie der Wissenschaften); Prof. Dr. *W. A. Konew* (Staatliche Universität Samara); Prof. Dr. *I. D. Koptsev* (Staatliche Immanuel-Kant-Universität Russlands); Prof. Dr. *A. I. Mizunow* (Staatliche Universität Sankt-Petersburg); Prof. Dr. *T. G. Rumjanzewa* (Universität Minsk); Prof. Dr. *K. F. Samochnalow* (Sobolew-Institut für Mathematikforchung an der Sibirischen Abteilung der Russischen Akademie der Wissenschaften); Prof. Dr. *S. A. Tschernow* (Staatliche Bontsch-Brujewitsch-Universität für Telekommunikation Sankt-Petersburg); *A. G. Puschkarskij* (Staatliche Immanuel-Kant-Universität Russlands) — Sekretär; *A. N. Salikow* (Staatliche Immanuel-Kant-Universität Russlands) — Sekretär für Internationale Beziehungen

Ссылки на оригинальные тексты Канта производятся по изданию: Kant I. *Gesammelte Schriften* (Akademie-Ausgabe). Berlin, 1900 ff. и оформляются в тексте статьи следующим образом: [AA, XXIV, S. 578], где римскими цифрами указывается номер тома данного издания, а затем страница по этому изданию. Ссылки на «Критику чистого разума» оформляются по этому же изданию, например: [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*

- Ойзерман Т. П.* Кантовская концепция пространства и времени..... 7
- Ленк Г.* Был ли Кант методологическим и гносеологическим интерпретационистом? К кантовскому проекту действительности при условии способности воображения ..... 19
- Васильева М. Ю.* Кант и Беркли: сходство или различие?..... 30

### *Практическая философия Канта*

- Судаков А. К.* Между верой сердца и благочестием разума: как Кант не стал философом откровения..... 39

### *Рецепции философии Канта*

- Калинников Л. А.* «Угловое окно кузена», или Гофман остается Гофманом ..... 54

### *Логика и аргументорика*

- Копцев П. Д.* Умозаключения рассудка и разума как факторы текстуальности в философском дискурсе И. Канта..... 67

### *Неокантианство*

- Крайнен К.* Актуальные неокантианские исследования: новые публикации, конференции и разное ..... 76

### *Проблемы социальной философии и философии культуры*

- Хоннет А.* Невидимость. О моральной эпистемологии признания ..... 79

### *Публикации*

- Переписка* Иммануэла Канта и Иоганна Георга Гамана (перевод, введение и комментарии В. Х. Гильманова)..... 92
- Наторп П.* Об исходном пункте философии (перевод и послесловие Н. А. Дмитриевой) ..... 110
- Арендт Х.* О политической философии Канта: курс лекций. Лекция 1 (перевод и введение А. Н. Салюкова)..... 122

### *Разыскания. Архивы. Документы*

- Куценко Н. А.* Из истории российского кантоведения. Харьковская философская школа первой половины XIX века..... 129

### *Обзоры и рецензии*

- Тетюев А. П.* Иммануэл Кант и актуальные проблемы современной философии..... 138
- Соловьева С. В.* Конев В. А. Критика опыта сознания: Самарские семинары по трактату М. К. Мамардашвили и А. М. Пятигорского..... 141

### *Научная жизнь*

- Балановский В. В.* Международная научная конференция «Оценки и ценности в современном научном познании» ..... 145
- Объявления ..... 148

## INHALT

### *Theoretische Philosophie Kants*

- Oiserman T. I.* Raum- und Zeitkonzeption bei Kant ..... 7  
*Lenk H.* War Kant ein methodologisch-erkenntnistheoretischer Interpretationist? Zu Kant Wirklichkeitsentwurf unter Bedingungen der Einbildungskraft ..... 19  
*Wassiliewa M. J.* Kant und Berkeley: Ähnlichkeit oder Unterschiedlichkeit? ..... 30

### *Praktische Philosophie Kants*

- Sudakov A.K.* Zwischen Herzenglauben und Vernunftfrömmigkeit: Wie Kant zum Offenbarungsphilosophen nicht geworden ist ..... 39

### *Rezeption der Kantischen Philosophie*

- Kalinnikov L. A.* Das «Eckfenster» Cousins oder Hoffmann bleibt Hoffmann ..... 54

### *Logik und Argumentorik*

- Koptsev I. D.* Verstandes- und Vernunftschlüsse als Faktoren der Textualität in dem philosophischen Diskurs von I. Kant ..... 67

### *Neukantianismus*

- Krajnen K.* Neukantianismus-Forschung Aktuell. Neuerscheinungen, Tagungen, Verschiedenes ..... 76

### *Sozialphilosophie und Philosophie der Kultur*

- Honneth A.* Unsichtbarkeit. Über die moralische Epistemologie von “Anerkennung” ..... 79

### *Publikationen*

- Briefwechsel* zwischen Immanuel Kant und Johann Georg Hamann (Übersetzung, Einleitung und Kommentar von W. H. Gilmanow) ..... 92  
*Natorp P.* Über den Ausgangspunkt der Philosophie (Übersetzung und Nachwort von N. A. Dmitrijeva) ..... 110  
*Arendt H.* Über Kants politische Philosophie: Vorlesung. Erste Stunde. Übersetzung, Einleitung und Kommentar von A. N. Salikov ..... 122

### *Nachforschungen, Archive, Dokumente*

- Kutzenko N. A.* Zur Geschichte der russischen Kantforschung. Die philosophische Schule der ersten Hälfte des XIX. Jahrhunderts zu Charkov ..... 129

### *Rundschauen und Rezensionen*

- Tetjuew L. I.* Immanuel Kant und die aktuellen Probleme der modernen Philosophie ..... 138  
*Solonjewa S. W.* Konew W. A. Kritik der Bewußtseinsforschung: Seminare zum Traktat von M. K. Mamardaschwili und A. M. Pjatigorskij ..... 141

### *Wissenschaftliches Leben*

- Balanowskij W. W.* Internationale wissenschaftliche Konferenz «Beurteilungen und Werte in der modernen wissenschaftlichen Erkenntnis» ..... 145  
Anzeigen ..... 148

Т. И. Ойзерман

КАНТОВСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ  
ПРОСТРАНСТВА И ВРЕМЕНИ

Основоположения философии Канта, согласно которому чувственные восприятия пространства и времени, поскольку они являются восприятиями беспредельного, всеобщего, носят не эмпирический, а априорный характер, так как только априорному имманентны всеобщность и необходимость. Физические пространство и время Кант интерпретирует как эмпирические, т.е. отнюдь не беспредельные, а всегда ограниченные, локализованные. Обращение Земли вокруг собственной оси совершается в гораздо меньшее время, чем ее обращение вокруг солнца. Жидкое состояние материи предшествует во времени всем другим ее состояниям. Это примеры самого Канта, который также нередко ссылается на различные возрастные периоды жизни человека. В лекциях по географии Кант постоянно оперировал понятиями эмпирического пространства, эмпирического времени. Игнорирование или недооценка кантовских положений об эмпирической реальности пространства и времени и, стало быть, их независимости от познающего субъекта — грубое искажение не только трансцендентальной эстетики, но и всей философии Канта в целом.

*Die Grundsätze der Philosophie Kants, nach denen die sinnlichen Wahrnehmungen von Raum und Zeit, insofern sie die Wahrnehmungen des Grenzenlosen, des Allgemeinen sind, sind nicht empirischen, sondern apriorischen Charakters. Denn nur dem Apriorischen sind die Allgemeinheit und die Notwendigkeit immanent. Raum und Zeit als physische Erscheinungen interpretiert Kant als empirische, d. h. durchaus nicht grenzenlose, sondern als begrenzte und lokalisierte Phänomene. Die Drehung der Erde um ihre Achse erfolgt in einer viel kürzeren Zeit, als ihre Drehung um die Sonne. Der diffuse Zustand der Materie geht allen anderen ihren Zuständen voraus. Es sind die Beispiele von Kant selbst, der auch nicht selten auf verschiedene Altersperioden des menschlichen Lebens verweist. In seinen Vorlesungen zur Landeskunde hat Kant ständig mit Begriffen des empirischen Raums und empirischer Zeit operiert. Die Nichtbeachtung oder Unterschätzung dieser Kantischen Sätze über die empirische Wirklichkeit von Raum und Zeit und also ihre Unabhängigkeit vom erkennenden Subjekt führt zu einer groben Entstellung nicht nur der transzendenten Ästhetik, sondern auch der ganzen Philosophie Kants überhaupt.*

**Ключевые слова:** «критическая философия», пространство, время, априорное чувственное созерцание, эмпирическая реальность, материя, явление, трансцендентальная идеальность времени, основоположения рассудка.

Отправным пунктом «критической философии» является положение о субъективном, априорном характере пространства и времени. Таково основное положение диссертации Канта, защищенной им в 1770 г. В этой работе «О форме и принципах чувственно воспринимаемого и умопостижаемого мира» Кант утверждает, что «время есть абсолютно первый *формальный принцип чувственно воспринимаемого мира*» [3, с. 402]. Он разъясняет, что время есть условие возможности чувственных восприятий и, следовательно, первичное по отношению к чувственно воспринимаемым предметам. Хотя Кант еще не называет время *априорным* чувственным созерцанием, но такое понимание времени фактически уже наличествует в диссертации.

Понятие пространства формулируется в диссертации с еще большей определенностью, так как его отношение к предметам внешнего мира непосредственно зримо. И Кант утверждает, что «возможность внешних восприятий как таковых предполагает понятие пространства, а не *создает* его». Тут же разъясняется, что «*понятие пространства есть чистое созерцание*, так как это понятие единичное, не составленное из ощущений; пространство — основная форма всякого внешнего ощущения» [3, с. 403]. Поскольку *чистое созерцание* противопоставляется *ощущениям*, т.е. эмпирическим данным, постольку не приходится сомневаться, что речь идет об *априорном* чувственном созерцании.

Далее поясняется, что пространство не есть нечто объективное и реальное, оно субъективно и идеально, ибо происходит из природы нашего ума. То же относится и ко времени, хотя оно и не упоминается в данном контексте.

Настойчивое подчеркивание *субъективности* пространства и времени сочетается в диссертации с вполне определенным признанием их *объективности, реальности*. Это представляется, во всяком случае, на первый взгляд, противоречием, внутренней рассогласованностью воззрений Канта. В действительности же речь идет об *эмпирической* реальности пространства и времени, т.е. реальных условиях, в которых протекает человеческая жизнь, в которой прожитые людьми годы (и соответственно, детство, юность, жизнь взрослого человека, старость) представляют собой не чистые созерцания, а вполне эмпирически фиксируемый факт. Поэтому Кант пишет: «Хотя *понятие пространства* как некоторого объективного и реального сущего или свойства есть продукт воображения, тем не менее *по отношению ко всему чувственно воспринимаемому* оно не только *в высшей степени истинно*, но и есть основание всякой истины в области внешних чувств» [3, с. 406]. Следует, правда, учитывать, что объективное у Канта имеет два существенно отличных друг от друга значения. Аподиктически всеобщее (а таковы, по Канту, и пространство, и время) объективно в том смысле, что оно общезначимо. Это, так сказать, гносеологическая объективность, родственная общепринятости. Второе значение объективности — существование безотносительно к человеческому сознанию. И там, где Кант говорит об *эмпирической*, лишенной аподиктической всеобщности, пространстве и времени, имеется в виду именно этого рода объективность, которую обосновывают как материалисты, так и идеалисты (в том числе и объективные идеалисты).

Известно, что география, которую Кант преподавал в университете наряду с основными философскими дисциплинами, была основным источником многообразных знаний философа о жизни людей в разных странах. И географические познания Канта убедительно свидетельствовали как об эмпири-



ческой реальности времени, на разных этапах которого происходили великие географические открытия, о которых рассказывал философ<sup>1</sup>.

Здесь, однако, не может не возникнуть вопрос: могут ли как-то быть согласованы эти противоположные друг другу утверждения. На мой взгляд, они не просто согласуются, но и дополняют друг друга, если признать, что каждое из них *односторонне* выражает действительное положение вещей. Это значит, что если мы трактуем пространство и время как *категории*, т.е. понятия, имеющие основополагающее значение, мы не можем не признать, что в ходе развития познания эти понятия существенно обогащались, изменялись, и современное естествознание (в частности теория относительности и квантовая физика) далеко ушли от ньютоновского представления о пространстве и времени, с которым полностью соглашался Кант, интерпретируя его, правда, по-своему.

Таким образом, пространство и время как категории действительно представляют собой субъективные формы чувственного восприятия предметной реальности, хотя Кант не считал, что эти понятия изменяются, развиваются в процессе познания. Он, напротив, считал их неизменными. Но это не мешало ему увидеть субъективную их сторону, присущую категориям познания. А то обстоятельство, что он определял пространство и время как чистые априорные созерцания, делало принципиально необходимым отличать их от *эмпирического* восприятия пространства и времени. Последние, как постоянно подчеркивал философ, не обладают *аподиктической всеобщностью*, а значит, и *бесконечностью* (беспредельностью), с которыми связано понятие априорности. Эмпирические восприятия пространства и времени в большей или меньшей мере неизбежно *локализованы*.

Здесь возникает новый вопрос: есть ли *гносеологическая необходимость* интерпретировать пространство и время как априорные, т.е. аподиктически всеобщие, бесконечные, а поэтому и не укладывающиеся в рамки всегда ограниченного опыта, т.е. *доопытные*, согласно учению Канта?

Кант, как уже указывалось, соглашаясь с Ньютоном, истолковывает его представления о пространстве и времени с позиций трансцендентального

---

<sup>1</sup> Однако не только география, не только естествознание убеждали Канта в объективной реальности пространства и времени. Об этом же свидетельствовал обыденный опыт, здравый смысл, которые Кант несколько не игнорировал. Так, например, Кант пишет: «...многолетний опыт научил меня тому, что проникновение в изучаемую нами материю не может быть насильственным...» [9, с. 524]. В другом письме он замечает: «...жизнь коротка, особенно в той ее части, которая остается после прожитых 70 лет» [9, с. 593]. И еще одно немаловажное замечание: «...старость больше всего мешает разработке отвлеченных идей» [9, с. 593]. И еще одно высказывание, относящееся к 1783 г.: «Я уже слишком стар...» [9, с. 551]. Не приходится сомневаться в том, что Кант здесь говорит об объективном времени, абсолютно независимом от человека и человечества. Сошлюсь на высказывания естественнонаучного характера в письмах Канта: «...невозможность *perpetum mobile*, как доказала механика» [9, с. 372], «...я вижу млечный путь как беловатую полосу, световые лучи каждой из находящихся в нем звезд необходимо должны доходить до моих глаз. Но представление о нем лишь ясно, отчетливым же оно становится лишь благодаря телескопу, потому что теперь я вижу отдельные звезды, находящиеся в этом млечном пути» [9, с. 342—343]. А вот другое рассуждение: «...если бы земля была плоской, то полярная звезда должна была бы находиться одинаково высоко, но так не бывает, следовательно, земля не плоская» [9, с. 359]. Все эти высказывания свидетельствуют о том, что пространству и времени, по Канту, присуща эмпирическая, объективная реальность.

идеализма. Ньютон разграничивал физическое и математическое пространство и время. Кант истолковывает физическую реальность пространства и времени как ограниченную, эмпирическую реальность, которая дана нам вместе с чувственными восприятиями, вполне признавая их онтологическую объективность. Иное дело математическая реальность пространства и времени; она отличается аподиктической всеобщностью и, следовательно, бесконечностью, которая недоступна чувственным восприятиям. Именно такое понимание пространства и времени лежит, согласно Канту, в основе геометрии и математики в целом. Это значит, что пространство и время субъективны, априорны лишь постольку (и потому), поскольку они аподиктически всеобщны. Если же их не считать таковыми, т. е. рассматривать их как чувственно воспринимаемые, то они как эмпирическая реальность существуют безотносительно к сознанию людей. С этой точкой зрения можно, пожалуй, согласиться, не соглашаясь с кантовским толкованием чувственно воспринимаемой реальности как совокупности человеческих представлений.

Ньютон наряду с физическим и математическим пространством и временем выделяет также абсолютное пространство и абсолютное время как некую изначальную реальность — вместилище всех природных вещей. Понятие абсолютного пространства и абсолютного времени встречается и у Канта, но он не придает им сколько-нибудь существенного значения, хотя и у него пространство и время подобны вместилищу всей чувственно воспринимаемой реальности, или природы, которую трансцендентальный идеализм интерпретирует в основном субъективистски.

Новое понимание пространства и времени, высказанное в диссертации 1770 г., получает систематическое развитие в «Критике чистого разума». В ней разъясняется, что посредством «внешнего чувства» мы представляем себе предметы как находящиеся в пространстве, вне нас. Посредством «внутреннего чувства», т. е. интроспекции, мы представляем себе явления как находящиеся во временных отношениях. Внешний опыт становится возможным благодаря представлению о пространстве, внутренний опыт имеет своей априорной предпосылкой время. «Пространство есть необходимое априорное представление, лежащее в основе всех внешних созерцаний... пространство следует рассматривать как условие возможности явлений, а не как зависящее от них определение»<sup>2</sup> [5, с. 130]. Поскольку пространство воспринимается как бесконечно *данная* величина, то такое восприятие не может быть эмпирическим: это — априорное созерцание. Если же оно воспринимается как конечное, имеющее границы, то такое восприятие носит эмпирический характер. Эмпирическое пространство объективно, хотя оно есть чувственно данное. Это обстоятельство важно подчеркнуть, так как Кант нередко истолковывает объективное в гносеологическом смысле, говоря об а priori объективном и имея при этом в виду безусловную всеобщность представления, его общезначимость. В данном случае объективность понимается онтологически, как то, что существует безотносительно к сознанию. Однако Кант далеко не всегда отчетливо разграничивает эти аспекты объективности. Поэтому он, например,

---

<sup>2</sup> Далее Кант указывает: «Пространство есть не что иное, как только форма всех явлений внешних чувств... пространство охватывает все вещи, которые являются нам внешне, но мы не можем утверждать, что оно охватывает все вещи сами по себе независимо от того, созерцаются ли они или нет, а также независимо от того, каким субъектом они созерцаются» [5, с. 133—134].

пишет: «...наши истолкования показывают нам *реальность* (т.е. объективную общезначимость) пространства в отношении всего, что может встретиться нам вне нас как предмет...» [5, с. 134].

Время, подобно пространству, определяется Кантом как чистое априорное созерцание. При этом также имеется в виду бесконечность времени, которая не воспринимается эмпирическим сознанием. Подчеркивая, что время не существует само по себе, т.е. как нечто присущее независимым от сознания и воли вещам, Кант обосновывает *трансцендентальную идеальность* времени, которая неотделима от субъективных условий чувственного созерцания, так что если отвлечься от этих условий, то время превращается в ничто, т.е. несуществующее. В этом смысле Кант отвергает представление об абсолютном времени, которого придерживался Ньютон. Однако априористское понимание времени дополняется признанием безусловной объективности эмпирического времени: «...в отношении всех явлений, стало быть, и в отношении всех вещей, которые могут встретиться нам в опыте, оно необходимым образом объективно»<sup>3</sup> [5, с. 139].

Читателя кантовской «Критики...», может, пожалуй, удивить, вызвать недоумение, почему же философ, пунктуально подчеркивающий объективность эмпирического, т.е. непосредственно, повседневно воспринимаемых пространства и времени, не посчитал нужным привести хотя бы один пример, подтверждающий это положение, противостоящее его основной идее о пространстве и времени как чистых априорных чувственных созерцаниях. Но я полагаю, что Кант не видел необходимости в такого рода иллюстрациях своей мысли, выражающей наличие у каждого нормального человека сознания того, что чувственно воспринимаемые предметы действительно расположены друг возле друга или в отдалении один от другого, что продолжительность его жизни (его детство, юность и т.д.) измеряются определенным количеством лет, что смена дня и ночи также свидетельствует о том, что эмпирически фиксируемое время протекает независимо от нашего желания, сознания. Указывая на объективность пространства и времени, Кант, по-видимому, считал, что он лишь соглашается с общепринятым убеждением, ввиду чего нет необходимости приводить какие-либо примеры (таковые имеются в избытке у каждого человека). Поэтому, с точки зрения Канта, несравненно важнее было доказывать, что время и пространство, поскольку они воспринимаются как беспредельные, бесконечные, должны быть поняты как не обычные чувственные, а априорные восприятия, которые не только независимы от опыта, но даже предшествуют ему, как доопытные предпосылки познания. Это положение, образующее отправной пункт всей «критической философии», Кант многократно (и, пожалуй, совершенно излишне) повторяет на страницах «Критики чистого разума» и в других своих произведениях.

---

<sup>3</sup> Подытоживая свое понимание пространства и времени, Кант утверждает: «Пространство и время мы можем познавать только а priori, т.е. до всякого действительного восприятия, и потому они называются чистым созерцанием; ощущения же суть то в нашем сознании, благодаря чему оно называется апостериорным познанием, т.е. эмпирическим созерцанием» [5, с. 144]. Четко разграничивая априорное и эмпирическое в познании, Кант тем самым убедительно доказывает, что наряду с субъективным, априорным созерцанием пространства и времени, эти последние существуют как эмпирические реальности безотносительно к тому, воспринимаются ли они нашим сознанием или нет.

Если, как надеюсь, я объяснил, почему Кант скупо говорит об объективности пространства и времени, то едва ли этим можно объяснить то, что многочисленные исследователи его философии почти обходят молчанием это положение или в лучшем случае уделяют ему всего несколько строк. Так, например, в монографии Л. А. Абрамяна вопрос об объективности пространства и времени запросто обходится молчанием [1]. То же относится к монографии французского исследователя Р. Ванкура [11]. Не буду приводить другие примеры подобного отношения к философии Канта, следствием которого становится субъективно-идеалистическая трактовка не только кантовского понимания пространства и времени, но и всей теории познания Канта. Предпочтительно сослаться на правильное понимание объективности времени и пространства, поскольку они выступают как эмпирические формы чувственно воспринимаемого мира. «Разъяснение Канта, — пишет В. Ф. Асмус, — состоит в предложении отличать эмпирическую реальность времени от его трансцендентальной идеальности. Эмпирически время реально. Это значит, что оно сохраняет свою объективную значимость для всех предметов, которые когда-либо могут быть даны нашим чувствам» [2, с. 191]. То же, как показывает проф. Асмус, относится и к пространству.

Если в «Критике чистого разума» Кант ограничивался кратким указанием на безотносительное к чувственным восприятиям существование эмпирических пространства и времени, то в «Метафизических началах естествознания» в соответствии с предметом исследования он обосновывает это положение всесторонним образом. При этом он, конечно, ни в коей мере не отказывается от трансцендентального определения времени и пространства, подчеркивая, что разграничение эмпирического и трансцендентального позволяет, избегая недопустимого логического противоречия, сочетать воедино эти, казалось бы, исключочающие друг друга положения.

Касаясь пространства, которое он называет «материальным», Кант, прежде всего, указывает на его эмпирический и в силу этого объективный характер. Поэтому, указывает Кант, «пространство должно быть обозначено посредством того, что может быть предметом ощущения; такое пространство, как совокупность всех предметов опыта, называется эмпирическим пространством» [6, с. 70].

Касаясь относительности движения, которое также совершается в эмпирическом пространстве (и, следовательно, независимо от чувственных восприятий), Кант в связи с вопросом о криволинейном движении пишет: «...здесь уже нельзя сказать, что во всех отношениях безразлично, рассматриваю ли я тело как движущееся (например, Землю в ее суточном вращении), а окружающее пространство (звездное небо) как покоящееся или, наоборот, пространство как движущееся, а тело как покоящееся» [6, с. 80]. Совершенно очевидно, что и относительность движения, и обращение Земли вокруг своей оси, и, конечно, звездное небо Кант трактует отнюдь не как априорное созерцание, т.е. субъективное представление, а как факты, наличие которых никоим образом не зависит от наших восприятий.

Характеризуя время, Кант также привлекает внимание читателя к его независимой от чувственности объективности. Земля, указывает он, в течение двадцати четырех часов «поворачивается к Луне различными сторонами, отчего на Земле происходят всякого рода изменчивые действия» [6, с. 72]. И здесь, разумеется, речь идет об объективно совершающихся процессах. Двумя страницами ниже Кант указывает на то, что «Земля вращается быстрее вокруг

своей оси, чем Солнце, потому что совершает свой оборот в более короткое время... Кровообращение маленькой птички гораздо быстрее, чем кровообращение человека...» [6, с. 74]. Скорость, о которой здесь идет речь, и время, посредством которого измеряется скорость, а также процессы (обращение Земли вокруг Солнца, кровообращение) — все это, по Канту, эмпирические процессы, совершающиеся безотносительно к сознанию людей. При этом Кант отнюдь не умалчивает о своем трансцендентальном понимании пространства и времени. На этой же странице он отмечает, что «пространство вообще не принадлежит к числу свойств или отношений *вещей самих по себе*, которые по необходимости могли быть сведены к объективным понятиям, а принадлежит лишь к субъективной форме нашего чувственно созерцания вещей или отношений...» [6, с. 74]. И это, повторяю, нисколько не противоречит признанию объективности эмпирических пространства и времени, как не противоречат друг другу установленное Ньютоном разграничение между физическим и математическим пространством и временем.

В «Критике чистого разума», а также в «Пролегоменах» Кант обосновывает возможность «чистого естествознания», которое а priori выясняет наиболее общие законы, которым подчинена природа, понимаемая как совокупность опытных данных. При этом, однако, он оговаривается, что «и в этой дисциплине есть многое, что не вполне чисто и не совсем независимо от источников опыта; таковы понятия *движения, непроницаемости* (на которых основывается эмпирическое понятие материи), инерции и т.п.» [7, с. 112]. Кант, следовательно, признает, что движение, непроницаемость и некоторые другие характеристики материи, о которых пойдет речь ниже, представляют собой эмпирическую реальность, независимую от сознания, мышления, продуктивного воображения, которому он придает особенно большое значение в своем построении картины природы, именуемой им просто природой, так как вне этой картины, создаваемой рассудком, существуют лишь принципиально непознаваемые «вещи в себе».

В «Метафизически началах естествознания» Кант, характеризуя движение как *явление* (ибо в ином случае его пришлось бы признать трансцендентным и, следовательно, непознаваемым), в известной степени уточняет свое понимание движения, приводя его в соответствие с трансцендентальным идеализмом. «В самом деле, — пишет он, — для того, чтобы движение могло быть дано хотя бы как явление, требуется эмпирическое представление о пространстве...» [6, с. 168]. Но эмпирическое пространство не есть чистое априорное созерцание, созерцание бесконечного. Следовательно, и явление движения, возможное только в эмпирическом пространстве, независимо от субъекта познания, объективно в онтологическом смысле. Это вполне согласуется с теорией Ньютона, с которой постоянно солидаризируется Кант.

Вслед за Ньютоном Кант признает и существование атомов, т.е. таких частиц материи, реальность которых во времена Канта никоим образом не удостоверялась опытным путем. «Атом, — пишет философ, — малая частица материи, физически неделимая. Физически *неделима* та материя, части которой связаны с силой, которую не может преодолеть никакая существующая в природе движущая сила (в наше время сказали бы, атомная энергия. — Т. О.). Атом, поскольку он специфически отличается от других своей формой, называется *первичным тельцем*» [6, с. 137]. Это положение явно противоречит теории познания Канта и прежде всего его понятию реальности. Оно также не укладывается в кантовское понимание природы как продукта познаватель-

ной деятельности субъекта. Природа, трактуемая как совокупность систематизированных, согласно субъективным (априорным) законам чувственных данных, исключает реальность атомов. Но поскольку Кант все же признает их существование, отнюдь не отождествляя их с «вещами в себе», постольку он признает, что они существуют безотносительно к сознанию человека. И то же относится к той «движущей силе», которая, по провидческому убеждению философа, делает возможным существование атомов: она также объективна в онтологическом смысле.

Напомним, что материя трактуется Кантом как чувственная реальность, творимая познающим субъектом. По его словам, «материя не есть вещь в себе, а только явление наших внешних чувств вообще...» [6, с. 102]. Но это определение не может быть согласовано с признанием реальности атомов<sup>4</sup>.

Приведенные положения не исчерпывают кантовскую характеристику материи, указывающие на такие ее определенности, которые никоим образом не могут быть продуктом продуктивной силы воображения, не говоря уже о том, что эти определенности независимы от чувственной способности человека. Та, например, предвосхищая эволюционное воззрение на развитие материи, Кант доказывает «первичность жидкого состояния. Если бы жидкая материя испытывала хоть малейшую задержку при сдвигании, стало быть, хоть малейшее трение, то трение возрастало бы с увеличением давления...». В этой связи Кант на свой лад формулирует основной закон гидростатики: «Жидкость есть свойство матери, состоящее в том, что каждая часть ее стремится распространиться во все стороны с той же силой, с какой она испытывает давление в одном, данном направлении» [6, с. 131—132].

Вслед за Ньютоном Кант утверждает, что материи изначально присущи притяжение и отталкивание: «...сила отталкивания принадлежит к сущности материи так же, как сила притяжения» [6, с. 109]. Можно ли сказать, что жидкое состояние материи, трактуемое как исторически первичное, давление, трение, тяготение, отталкивание представляют собой, выражаясь языком «Критики чистого разума», не более, чем представление. Конечно, нет. Кант в данном случае характеризует *эмпирическую реальность* природы, которая не может быть сведена к субъективным представлениям или априорным определениям. Правда, от последних Кант отнюдь не отказывается, но сводит их к минимуму. Так, он пишет, что «упругость и тяжесть составляют единственные а priori усматриваемые отличительные признаки материи» [6, с. 118]. Все остальные признаки материи носят эмпирический характер и постигаются лишь путем опытного исследования.

Можно ли сказать, что Кант непоследователен в своей характеристике материи, поскольку последняя выступает в его учении то как творимая чувственностью реальность, то как реальность, независимая от чувственности, но отнюдь не являющаяся «вещью в себе»? Я полагаю, что Кант непоследо-

<sup>4</sup> В написанной в последние свои годы работе «Об основанном на априорных принципах переходе от метафизических начал естествознания к физике» Кант отказывается от признания реальности атомов, поскольку оно противоречит его пониманию природы. Он пишет: «...нет никаких *атомов* (ведь каждая частица тела в свою очередь всегда делима до бесконечности), с другой стороны, пустое пространство не предмет возможного опыта, стало быть, понятие движущих сил как целого, состоящего из таких составных частей, есть неосновательное эмпирическое понятие» [8, с. 601]. Стоит подчеркнуть, что эта точка зрения полностью согласуется с основными положениями «Критики чистого разума».

лен лишь в том смысле, что он преодолевает одностороннюю последовательность (или последовательную односторонность), которая характерна для «Критики чистого разума». Но такого рода *амбивалентность* может быть охарактеризована как *противоречивая последовательность*, которая противопоставляет тезису антитезис, преодолевая тем самым односторонность гносеологических характеристик природы.

Кант, продолжая определять материю как независимую от чувственности реальность, указывает, что «невозможно абсолютно твердое тело» [6, с. 161], поскольку силе притяжения противостоит сила отталкивания. В другом месте тех же «Метафизических начал естествознания» Кант утверждает: «...материя может быть сжата до бесконечности, но в нее никогда не может проникнуть другая материя, как бы велика не была сила ее давления» [6, с. 95]. Несколько ниже это положение уточняется: «...никакая материя не поддается сжатию, если только она не содержит пустот» [6, с. 97].

Кант, так же как и Ньютон, признает *action in distance*: действие, взаимодействие и, прежде всего, тяготение без посредства промежуточной материи. Однако в отличие от Ньютона он считает излишним понятие *инерции*, инерциального движения: «...названная *сила инерции* (*vis inertiae*), несмотря на славное имя того, кто ввел его в употребление, должна быть совершенно изгнана из естествознания» [6, с. 159].

Подобно большинству естествоиспытателей своего времени Кант убежден в том, что «всякая материя как таковая безжизненна» [6, с. 152].

Я привожу все эти высказывания Канта в доказательство того, что в его философии наряду с субъективистским пониманием материи (а следовательно, и природы) как чувственного представления, наличествующего в опыте, имеется и *вполне реалистическое* понимание материи в духе естествознания, к которому философ относился с великим почтением. Эта амбивалентность является, на мой взгляд, не пороком, а достоинством трансцендентального идеализма, так как благодаря ей достигается понимание субъект-объектной природы категорий, которые как познавательные средства, изменяющиеся по мере развития познания, конечно, субъективны, но по своему содержанию, напротив, объективны, т. е. выражают то, что действительно присуще независимой от познания предметной реальности.

«Метафизические начала естествознания», конечно, существенно отличаются по своему содержанию, онтологическим и гносеологическим выводам от «Критики чистого разума» – главного произведения Канта. И тем не менее не следует преувеличивать это различие, так как оно не является разрывом, отношением несовместимости. Достаточно внимательно вчитаться в «Критику чистого разума», чтобы убедиться в правильности этого заключения. Так, например, в этом произведении мы читаем: «...свет, идущий от небесных тел к нашим глазам, устанавливает непосредственное общение между ними и нами и тем самым показывает одновременное существование их» [5, с. 277]. Совершенно ясно, что не только свет, но и небесные тела рассматриваются Кантом не как продуцируемые познающим субъектом представления, именуемые философом явлениями, а как реальность, существующую безотносительно к представлениям этого субъекта.

Необходимо подчеркнуть, что приведенное высказывание не единственное в «Критике чистого разума». Я имею, в частности, в виду раздел этой работы «Систематическое изложение всех синтетических основоположений чистого рассудка». Эти основоположения, соответственно четырем группам

кантовской таблицы категорий, делятся на аксиомы созерцания, антиципации восприятия, аналогии опыта и постулаты эмпирического мышления вообще.

Нет необходимости входить в обстоятельное рассмотрение априорных основоположений рассудка. Достаточно рассмотреть некоторые выводы, чтобы убедиться в том, что у Канта речь идет не об одних только представлениях, но и о независимых от представлений определенностях вещей, т. е. таких определенностей, которые никоим образом не диктуются рассудком. Так, из аксиом созерцания следует, что все делимо до бесконечности. Из антиципаций восприятия вытекает вывод: пустоты не существует, ибо всему реальному присуща определенная степень. Из этих же антиципаций восприятия следует понятие плотности, массы, удельного веса. Едва ли надо доказывать, что плотность, масса, удельный вес присущи не представлениям, которые Кант именует явлениями, а вещам, существующим независимо от представлений. Кант, правда, не формулирует этого вывода, но ничто не мешает нам в данном случае не вполне согласиться с философом. По словам Канта, масса, удельный вес и т. п. являются априорными определениями предметов опыта, которые не существуют вне его. Опыт же состоит из представлений, которые, как бы ни истолковывать их, не обладают ни массой, ни удельным весом, ни плотностью.

Кант считал первостепенной обязанностью философа *быть последовательным* во всех своих выводах, т. е. не страшиться самых парадоксальных, на первый взгляд, выводов, как бы они ни противоречили общепринятым воззрениям. «Величайшая обязанность философа, — писал он, — быть *последовательным*, но именно это встречается реже всего» [4, с. 338]. Кант действительно был последовательным мыслителем. Поэтому он и утверждал, что масса, удельный вес, плотность присущи явлениям природы, доказывая, что природные явления есть не что иное, как представления, конструируемые рассудком путем категориального синтеза чувственных данных.

Поэтому он не согласился бы с утверждением, что эти свойства материи существуют независимо от каких бы то ни было представлений, опыта, рассудка. Кант исходил из фактов, установленных естествознанием, которое доказало, что не существует веществ, лишенных удельного веса. Но философа это, в сущности, эмпирическое, индуктивное обобщающее заключение, исключающее любые исключения, не удовлетворяет. Поэтому он объявляет массу, удельный вес и т. п. априорными выводами из основоположений рассудка, т. е. выводами аподиктически всеобщими и, следовательно, не допускающими исключения.

То, что Кант признает объективную реальность (в онтологическом смысле слова) не только абсолютно непознаваемой, т. е. как «вещь в себе», можно, конечно, расценивать как непоследовательность. Но, с моей точки зрения, это свидетельство того, что Кант преодолевает одностороннюю последовательность (или последовательную односторонность) «критической философии», которая сплошь и рядом в своей интерпретации природы и познания сближается с субъективным идеализмом, который решительно отвергался Кантом, как и всякая догматическая философия.

Кант, объявляя всё чувственно воспринимаемое не существующим независимо от субъекта познания, нисколько, разумеется, не отрицает существования других людей, хотя они и являются чувственно воспринимаемыми «объектами», т. е. входят в состав той самой чувственно воспринимаемой реальности, которая характеризуется философом как совокупность представле-



ний. Кант, конечно, нисколько не сомневается в том, что чувственно воспринимаемые животные и растения действительно существуют сами по себе. Так, например, в трактате «О педагогике» он отмечает: «...дерево, одиноко стоящее в поле, растет криво и широко простирает свои ветви; наоборот, дерево, стоящее среди леса, из-за того, что ему мешают соседние деревья, растет прямо и тянется к воздуху и солнцу» [10, с. 407]. Это замечание натуралиста, не сомневающегося в независимом от сознания существовании чувственно воспринимаемых вещей. Но этот же натуралист, поскольку он является философом, творцом трансцендентального идеализма, утверждает: «Чувственно воспринимаемый мир не содержит в себе ничего кроме явлений, но явления суть только представления, которые в свою очередь чувственно обусловлены»<sup>5</sup> [5, с. 498].

Кант неоднократно высказывал свое убеждение в существовании *множества миров*. Ему, конечно, не приходило в голову истолковывать это множество как субъективное представление. Звездное небо рассматривалось им не как явление в том субъективистском смысле, которое он придавал понятию явления. Звездное небо (и вместе с ним множество миров) трактовались им как реальность, сомнения в объективности которой он ни в малейшей степени не допускал. Поэтому в «Заключении» своей «Критики практического разума» Кант вдохновенно писал: «Две вещи наполняют душу всегда новым и все более сильным удивлением и благоговением, чем чаще и продолжительнее мы размышляем о них, — это *звездное небо надо мной и моральный закон во мне*. И то и другое мне нет надобности искать и только предполагать как нечто окутанное мраком... Первый взгляд на бесчисленное множество миров как бы уничтожает мое значение как *животной твари*, которая снова должна отдать планете (только точке во вселенной) ту материю, из которой она возникла... Второй, напротив, бесконечно возвышает мою ценность как мыслящего существа, через мою личность, в которой моральный закон открывает мне жизнь, независимую от животной природы...» [4, с. 499—500]. Мне думается, что под этим прекрасным, возвышенным изречением мог бы подписаться и материалист. Но Кант не был материалистом, он был противником материализма. Однако его «критическая философия» гениально сочетает в себе трансцендентальный идеализм и реализм, выдающееся значение которого в истории философии все еще остается недооцененным, особенно в нашей отечественной философской литературе.

#### Список литературы

1. *Абрамян Л. А.* Кант и проблема знания. Ереван, 1979.
2. *Асмус В. Ф.* Иммануил Кант. М., 1973.
3. *Кант И.* О форме и принципах чувственно воспринимаемого и умопостижимого мира // *Кант И.* Соч. в 6 т. М., 1964. Т. 2. С. 381—426.
4. *Кант И.* Критика практического разума // Там же. М., 1965. Т. 4, ч. 1. С. 311—501.
5. *Кант И.* Критика чистого разума // Там же. М., 1966. Т. 3. С. 68—756.

---

<sup>5</sup>В другом месте Кант характеризует это понимание явлений как основное определение своей философии: «Все предметы возможного для нас опыта не что иное, как явления, т. е. представления, которые в том виде, как они представляются нами, а именно как протяженные сущности или ряды изменений, не имеют существования сами по себе, вне нашей мысли. Это учение я называю трансцендентальным идеализмом» [5, с. 450].

6. *Кант И.* Метафизические начала естествознания. 1786. // Там же. Т. 6. С. 53—175.
7. *Кант И.* Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука // Там же. М., 1965. Т. 4, ч. 1. С. 67—209.
8. *Кант И.* Об основанном на априорных принципах переходе от метафизических начал естествознания к физике // Там же. М., 1966. Т. 6. С. 589—653.
9. *Кант И.* Трактаты и письма. М., 1980.
10. *Кант И.* О педагогике // *Кант И.* Сочинения в 8 т. М.: Чоро, 1994. Т. 8. С. 399—462.
11. *Vancourt R.* Kant, sa vie, son œuvre. Paris, 1967.

#### Об авторе

**Ойзерман Теодор Ильич** — д-р филос. наук, проф., действительный член РАН, Институт философии РАН.

Г. Ленк

**БЫЛ ЛИ КАНТ  
МЕТОДОЛОГИЧЕСКИМ  
И ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИМ  
ИНТЕРПРЕТАЦИОНИСТОМ?**

**К кантовскому проекту  
действительности при условии  
способности воображения<sup>1</sup>**

*Исследования трудов Канта в последние десятилетия привели к новому толкованию теоретических оснований кантовской метафизики и теоретических основ познавательного опыта. Оно может дать повод к оживлению (в модифицированном виде) и новому применению кантовской теории познания в духе критического «остаточного реализма» и к современному конструктивистскому переосмыслению кантовских трансцендентально-философских оснований, которые — при относительно небольшой «либерализации» и модификации — могут привести к методолого-гносеологическому переосмыслению кантовской философии в духе конструктивного методологического интерпретационизма — к обоснованию и распространению именно такого понимания стремится автор.*

*Die moderne Kant-Forschung der letzten Jahrzehnte hat zu einer Neuinterpretation der theoretischen Grundlagen von Kants Metaphysik bzw. Erkenntnistheorie der Erfahrung geführt. Diese Deutungen können zu einer modifizierten Wiederbelebung und Neueinsetzung der Kantischen Erkenntnistheorie im Sinne eines kritischen Restrealismus und zu einer modernen konstruktivistischen Umdeutung von Kants transzendentalphilosophischem Ansatz Anlass bieten, die — mit relativ geringer „Liberalisierung“ und Modifikation — zu einem methodologisch-erkenntnistheoretischen Verständnis der Kantischen Philosophie im Sinne eines konstruktiven methodologischen Interpretationismus führen. Dies soll im Folgenden belegt und zu einer Ausweitung des genannten Verständnisses fortgeführt werden.*

**Ключевые слова:** *познание, опыт, деятельность, вещь в себе, явление, трансцендентальный идеализм, интерпретационизм, конструктивизм, прагматический реализм.*

Иммануил Кант отличает в своей *Критике чистого разума* «действительность» «саму по себе» («вещь в себе») от действительности в научном или обыденном смысле. Для действительности в обыденном и научном смысле он выдвигает также определенные условия или дефиниции, которые часто встречаются в *Критике чистого разума*, где, например, говорится: «Что связано с материальными условиями опыта (ощущения), то действительно» [В 266]. Под «ощущением» у Канта понимается то, что приходит от

---

<sup>1</sup> Перевод с нем. В.Г. Горохова.

чувственного восприятия, и то, что в известном смысле еще не сформулировано с помощью разума и его форм; «ибо действительно все то, что находится в контексте с восприятием по законам эмпирического продвижения» [В 521]. Выражение «с восприятием» должно означать «как минимум с одним восприятием» или «с восприятиями». Аналогично в другом месте *Критики чистого разума* Кант пишет: «...действительно то, что связано с восприятием согласно эмпирическим законам» [А 376].

Эмпирическая закономерность, единство связи через законы, как оно произведено рассудком, является тогда знаком того, что в конечном счете обозначается как «действительное» и действительно является теми самыми вещами, которые мы видим, с которыми встречаемся, с которыми обращаемся. «Действительно» является предикатом, который связывается с областью (или, лучше сказать, есть аспект) «явлений». Кант, собственно говоря, не обсуждает эту тему подробнее — и это, вероятно, можно было бы ему вменить как некоторую неотчетливую вещь «в себе» или «вещь сама (по себе)», «действительность сама по себе» (как минимум в первое время, поскольку позже это рассматривается иначе) одновременно находится «за» явлениями, также может быть названа «действительной», даже «действительной самой по себе» — так что он тем самым в конечном счете использует совсем иное понятие действительности, чем повседневной реальности. Обычные «действительные вещи» рассматриваются с этой точки зрения раннего критического Канта (даже во втором издании *Критики чистого разума* это еще неясно различимо) вполне как принадлежащие царству явлений. «Действительные вещи» — это явления и «за ними» — это тоже идея, которая часто встречается у Канта, — должно находиться что-то еще другое, именно то, что является.

Кант, однако, не считал, как это понимается лишь в простом тривиальном смысле, что выражение «явление» можно использовать, если существует нечто, что может нам явиться, а требует этого действительно теоретически. Его модель с точки зрения традиционного понимания Канта того рода, что «действительность сама по себе» является предпосылкой, которая таким способом определяет реальность явления, что она в известном смысле возбуждает наши органы чувств — т.е. все, что «дается» «с восприятием... по законам эмпирического продвижения» или вместе с опытом или же ощущением и поэтому с претензией на общезначимость, т.е. повторяемо, воспроизводимо, всеми субъектами или персонами подтверждаемо и таким образом интерсубъективно. Это аналогично тому, как ученый определяет понятие объективности, в котором он требует, чтобы нечто было проверяемым с помощью тестирования, контроля, повторения. Но это совсем иное понятие действительности, нежели «действительность сама по себе», которую Кант прежде всего считает предпосылкой. Интересно, что он принимает (в соответствии с традиционным толкованием Канта) также весьма проблематичным образом определенное влияние, которое «действительность сама по себе» «оказывает» на наши чувственные восприятия или наши органы чувств и тем самым на таким образом с помощью деятельности рассудка возникающие (обычно понимаемые) реальность вещей, предметы явления — поскольку, как он говорит, «вещь в себе», «действительность сама по себе» «аффицирует»<sup>2</sup> наше чувственное

<sup>2</sup> Выражение «аффицирование» в основном является у Канта техническим выражением. Существующее-само-по-себе включается в чувственное восприятие, «влияет» каким-то образом (*доказуально, докатегориально*) на органы чувств, причем возникает нечто, что впервые в упорядочивающей способности рассудка структурируется в виде вещей, комбинируется, составляется или даже конструируется.

восприятие или наши органы восприятия, наши способности чувственного восприятия.

Идея состоит в том, что Кант развивает конструктивную теорию опыта, который, однако, побуждается своего рода *квазикаузально* понятием («осмысленным») влиянием мира самого по себе на наши чувства, нашу способность ощущения. Это, правда, проблематичная идея. Почему? Да потому, что, по Канту, каузальность, т.е. связь между причиной и следствием, или вообще взаимосвязи сколько-нибудь реального влияния и без того устанавливаются лишь в царстве явлений и только в этом случае вообще могут составить в некоторую идею. «Каузальность» представляет собой категорию, которая применима лишь по отношению к предметам опыта, и с самого начала не может быть связана с отношениями между вещами в себе и предметами опыта.

В этом месте следует указать на противоречие в кантовской системе, если действительно согласиться с проблематичным представлением о вещах в себе как находящихся «за» являющимися. Кант здесь немного заговорился, считая, что аффицирование невозможно распознать, но можно и должно, однако, *помыслить*. Мыслить и распознавать — не одно и то же. Распознавать для Канта означает комбинировать или интегрировать из мыслимого и созерцаемого — или наполнение форм мышления при применении их к определенному предмету при существенном участии созерцания схематизированным (во времени) способом. Распознавание является мышлением, насыщенным с помощью созерцания, через чувственный материал. «Вещи в себе», «действительность сама по себе», если они вообще должны существовать «за» соответствующим явлениями, не появляются в созерцании; они являются простыми объектами мышления или же представляются как таковые.

Другой также критический пункт, который у Канта выступает предпосылкой, заключается в следующем. Мы имеем в чувственности нечто *действительно данное*, а именно чувственный материал, который затем структурируется рассудком. Однако и понятие «данное», в сущности, *лишь* приложимо к *чему-то*, что уже должно быть очерчено: данным может быть только ограниченное и фиксируемое «нечто», а не какой-то хаотический и колеблющийся чувственный материал. Собственно говоря, нечто может быть обозначено как данное, если это нечто уже (предварительно) сформировано или, как минимум, конституировано. Понятие «данное» также является здесь неясным или проблематичным понятием. Кант не дал никакого убедительного объяснения, что здесь означает это понятие «данного», чувственного многообразия. Такого рода вопросы приводят нас к тому, что в этом случае требуется более глубокий анализ.

Как известно, в общепринятой интерпретации Кант различает «предметы опыта» и «вещь в себе», или «вещи» и «объекты», рассматриваемые «сами по себе» [10]. О последних мы не можем высказать ничего содержательного, поскольку перед нами объекты и «свойства, которые мы им приписываем, всегда рассматриваются как нечто действительно данное» [В 69]. Это приводит Канта к субъектной зависимости или связанности с субъектом всего познания и к его трансцендентальному идеализму. Мы узнаем предметы и мир лишь «как явление». Поскольку: «Явление есть то, что вовсе не находится в объекте самом по себе, а всегда встречается в его отношении к субъекту и неотделимо от представления о нем» [В 70 и далее].

Это традиционное толкование всех предметов опыта, как образованных или оформленных субъектом и его априорными категориями явлений, конечно, представляется несколько узким, как показывает более внимательное прочтение (в особенности второго издания (В) *Критики чистого разума*). Различение «объекта в себе», «вещи самой по себе» и «предмета как явления» — это, не-

сомненно, *методологическое* или *аналитически-теоретико-познавательное*, а не *онтологически-дуалистическое различие*. Самому Канту совершенно ясно, что было бы неправильным из того, что, по его мнению, должно быть причислено к «явлению», делать «лишь *видимость*». Таким образом, к примеру, также и «качество пространства и времени» расположены, по Канту, правда, «от моего способа созерцания, а не от этих объектов самих по себе» [В 69]. Однако это означает, что в отношении к предмету — мыслимому ли самим по себе или же понятому как сконструированный в явлении предмет — они неизбежно возвращаются к познаваемому субъекту, «поскольку эти свойства зависят только от способа созерцания субъекта в отношении к нему (т. е. к «внешнему объекту». — Х. А.) данного предмета» [В 69].

Кант называет «трансцендентальным» (лучше сказать «трансцендентально философским») не только теорию познания, но и само познание, так как они занимают вообще «видами нашего познания предметов, поскольку это познание должно быть возможным *a priori*» [В 25]. Интересно, что теперь, однако, Кант говорит, напротив, о необходимости различения с помощью его критики разума вещей как предметов опыта и их же как вещей самих по себе [В XXVII]. Речь идет об этих «вещах» *не как о двойственных сущностях*, а как об — онтологически понятиях — *тех же самых «вещах»*, которые представляются нам, с одной стороны, в соответствии с трансцендентально-философски проанализированными «видами нашего познания предметов» [В 25] неизбежно в царстве явлений как «предметы опыта», а с другой стороны, однако, имеют лишь отношение к способам созерцания и видам познания. «Но если критика права, поскольку она учит нас рассматривать объект *в двойном значении*, а именно как явление или как вещь саму по себе», тогда в обоих случаях имеют место те же самые «вещи» или «предметы» [В XXVII]. В действительности речь идет о различных теоретико-познавательных аспектах или методологически необходимых предпосылках, т. е. об (одновременно ориентированных на перспективу) интерпретациях в широком смысле этого слова, которые предоставляются познающим субъектом для структурирования и созерцательного представления соответствующего опытного познания.

Именно это подчеркивает в своих недавних работах Хуттер [3] — аналогично тому, что писали несколько раньше Праусс [10], Хоссенфельдер [2] и Рёд [11], а также автор этой статьи (в виде намека уже в 1968 году и в последующих работах [1; 4—8]), — что при этом трансцендентальном познании субъекта «*в двойном значении*, а именно как явление или как вещь саму по себе» [В XXVII] речь идет об одном и том же объекте, «который является одним и тем же «объектом» познания, что в трансцендентальной философии ставится под вопрос «*в двойном значении*», т. е. соответственно двум основным типам рассудочного и разумного познания»<sup>3</sup>. У Канта это — «*один и тот же «мир»*, который познается рассудком и разумом *принципиально различными способами*».

<sup>3</sup> В то же время, хотя Хуттер «специфический тип рассудочного познания, а именно познаваемое лишь таким образом познается, что оно *является* ему при определенных условиях», вместе с Кантом обозначает как «*трансцендентальное*», он добавляет, что Кант «под выражением «вещь сама по себе» ни в коем случае не имеет в виду ординарную мысль, что ориентированный на идею безусловного тип познания с помощью разума хочет познать познаваемое “безусловно”» [2, S. 10]. Хуттер также и по праву достаточно четко подчеркивает, «что Кант по всем правилам говорит о «вещи самой по себе» или о «вещах самих по себе» (или же относительно «объекта самого по себе». — Х. А.), а не о «вещи в себе» или о «вещах в себе» (или говорит об этом редко. — Х. А.). Тот, кто этот факт не учитывает, тот понимает неверно кантовское трансцендентальное различение» [2, S. 10, сноска].

Герольд Праусс видит в автономии разума центральное исходное понимание Канта, которое с его стороны не только объединяет практически-моральный и теоретический разум в смысле «перехода» как «выдвигающего *самому себе* законы для субъективности как свободы» и развивает спонтанность субъекта, а последовательно конституирует также теоретически-техническое рассудочное структурирование для опытного познания и природных явлений: «Предписание законов объективности в качестве природы со стороны происходит как придание законов субъективностью самой себе в качестве свободы» [3, S. 236f.]. Тем самым Кант достигает «высшего пункта в философии Нового времени», разворачивая трансцендентальную философию как неэмпирическое философское *рефлексивное* познание человека», как «осознание задним числом в принципиальной целенаправленности субъективной спонтанности» и обосновывает «теоретическую и практическую философию *в одном*»: «С той теорией познания и ее объектами ... он развивает *одновременно* теорию деятельности и ее объекты и тем самым трансцендентальную философию как *единую и всеобъемлющую* теорию субъективности. В этом смысле Кант тем самым ... как раз и реализовал исходную программу трансцендентальной философии» [3, S. 237], как он сам написал в письме Маркусу Херцу в феврале 1772 года [3, S. 147].

Праусс продолжает [3, S. 237]: «Тем самым он (Кант. — Х.Л.) окончательно ясно устанавливает: поскольку уму удалось «дедупцировать» эту спонтанность или интенциональность из своеобразной закономерности тех «категорий» и «основоположений» в качестве автономии практичности или свободы, такая трансцендентальная философия все это действительно определила как свою собственную действительность или действительность субъективности человека. Сообразно этому Кант уже в *Критике чистого разума* именно действительность «выводит» из свободы в качестве морально нейтральной автономии, предполагая, что, как он бесспорно был убежден, можно без проблем «вывести» также и моральный закон в качестве специфической моральной автономии этой свободы» [ср. AA, IV, S. 447, V, S. 31].

«Спонтанность субъективности», т.е. способность познающего и действующего субъекта с помощью рассудочных и разумных форм представить комбинации единства, как в морально-практическом, так и в теоретическом плане достигается тем самым в одном едином интегрирующем выражении, «многообразное в представлении соединяется в познании в соответствии с единым принципом» [AA, XXII, S. 116]. В качестве специфики рассудочной перспективы «в любом случае вещи являются вообще чем-то действительным лишь как коррелят теоретической или практической интенциональности», так как она находится под «интенциональностью» (преднамеренностью), причем «иметь намерение не может быть состоянием материи, поскольку является абсолютным единством субъекта, который связывает многообразие представлений в *одном* сознании» [AA, XXII, S. 548, аналогично XXI, S. 569] [3, S. 171f.].

Эта конструктивная или «сконструированная в созерцании» интеграционная стратегия, когда «многообразное в представлении соединяется в познании в соответствии с единым принципом» или связывается «в деятельности в соответствии с единым принципом», несомненно, является не только теоретико-познавательной, но и также понимается теоретико-деятельностно и методологически, показывает Канта как методологического эпистемолога и праксеолога с точки зрения основополагающей автономии. (Это последнее ут-

верждение можно, впрочем, вместе с Прауссом впервые найти в заключении *Критики способности суждения* [AA, V, S. 482ff]. Также и теоретическая спонтанность в том виде, как она преобладает в первой *Критике*, понимается здесь в виде «намеренной целесообразности» (по Прауссу, «интенциональности»). Кант «понимает теперь спонтанность субъективности в действительности больше не как лишь *практическую*, а *единообразно* как практическую и *теоретическую*, как интенциональность» [3, S. 170]. Подвести соразмерное рассудку под правила, в особенности под «правила, чтобы данные представления вообще соотносить с сознанием», — эту логически вышестоящую по отношению к созерцаниям и представлениям способность структурирования и унификации Кант рассматривает как «свойство человека», «как такое, благодаря чему я его *опознаю*» [AA, V, S. 484].

Схематизация и унификация содержания представлений и содержания сознания должны, таким образом, по Канту, в силу некоторого высшего принципа единого рассудочного и разумного употребления, быть такой предпосылкой, чтобы всякое схватывание, как в теоретическом, так и практическом рассудке, т. е. и как познание, и как действие, становилось возможным лишь с точки зрения унификации, данной независимо от опыта. Автономия («придание законов самому себе») разума облегчает увидеть теоретическую и практическую философию и единство познания и действия конституированными *как единые* и выплавленные из одного куска. Только (перспектива. — Х. Л.) «придания законов самому себе» субъектом (“*Heautonomie*”) дает возможность также «приписывать законы объективности в качестве природы со стороны» [3, S. 236].

«Целенаправленность» или, точнее, способность к этому — должна методологически или теоретико-познавательльно и теоретико-деятельно быть предпосылкой (до) всякого опыта и явления. «С этим «практицизмом» Кант является единственным, кто в состоянии известный и слишком распространенный аргумент против свободы — не столько ослабить, сколько в большей степени полностью обернуть со следующей аргументацией: с природой как причинной взаимосвязью объектов свобода как спонтанность или интенциональность субъекта не только не является несовместимой, но даже с необходимостью всегда взаимосвязанной, так как вообще лишь на основе всегда существовавшей интенциональности такой свободы может идти речь также о чем-то вроде природы как ее результате» [3, S. 202].

Если соединить это, можно сказать «*автономологическое*», толкование функций субъекта в формально-методологическом смысле с явным высказыванием Канта о «способе познания», различных значениях, в которых объекты рассматриваются как «душа» или как «воля», вместе с его основополагающим первоначальным пониманием зависимости всех восприятий от субъекта, то можно обозначить Канта явным образом как методологического теоретика схематизации, как «интерпретациониста» (в теоретико-познавательном и методологическом смысле).

В конечном счете в *Критике способности суждения* Кант сводит воедино воззрения своих трех *Критик*: «Рассудок дает посредством возможности его законов а priori для природы доказательство тому, что они нами познаются лишь как явление, одновременно являются указанием на сверхчувственный субстрат того же самого; однако оставляет это совершенно неопределенным». Способность разума к рефлексии, а именно в первую очередь способность суждения, «приобретает», так сказать, дает возможность «с помощью его принципа ап-



приорного суждения» об этом «сверхчувственном субстрате» природы «(в нас, так же как и *вне нас*) *определимости* с помощью *интеллектуальной способности*». Разум, однако, дает тому же самому *определение* с помощью своего практического закона а priori, и, таким образом, становится возможным переход способности суждения из области понятия природы к понятию свободы» [AA, V, S. 196] или в соответствии с толкованием Праусса наоборот [3, S. 187].

Таким способом «*способность рефлексии* способности суждения» преодолевает «на своей первой ступени трансцендентальной рефлексии ... исключительное сцепление с первичным самосохранением жизни, вследствие чего создается разность потенциалов между природой и свободой. Метарефлексия этой первой рефлексии открывает тогда на второй ступени новый подход к природе, так как до сих пор «совершенно неопределенно» данное *основание* внешней и внутренней природы распознает истолкованное через свободу определение. Данное определение не является внешним по отношению к определяемому, поскольку это толкование рефлектирует на естественной основе самоизмысленной возможности свободы. В способность рефлексии входит таким образом жизненное устройство человека, в котором свобода является природным основанием, сознанием самого себя» [3, S. 187].

Для Хуттера необходимо «решающее для систематического рассуждения о трансцендентальной философии положение вещей» видеть в том, что «человеческий разум является *способностью*», что «определенное естественное устройство» некоторым образом «является предпосылкой». Разум видится «поставленным перед задачей... реализовать лишь «задуманное»». Таким образом, трансцендентальный разум является переходящей способностью, так как она преодолевает предзаданное; она является, однако, одновременно рефлектирующей способностью, поскольку она в ее природной основе заключенные возможности превращает в сознательную действительность. И то и другое составляют одно целое. Специфический суверенитет разума покоится сообразно этому на том, что он не является абсолютной, первичной способностью, а «впоследствии» рефлектированной, т.е. «человеческой способностью» [3, S. 188]. Это противоречит подходу Праусса, в котором речь идет еще о некоторой собственной действительности или действительности процесса, следовательно, о взаимно спутанных и поэтапных способах проектирования (а не о «способах мышления») вместо «видов познания»). Для способов схватывания, перспектив, формирования или специфических подходов к действию или же к способностям это является решающим. Просмотр «ступеней рефлексии» документирован также ясно, как ранее названные стратегии унификации методологически-интерпретационистского характера этих подходов.

Как и в кантовской терминологии, где речь идет о сочетаниях представлений и *действиях* рассудка или же разума<sup>4</sup>, у многих интерпретаторов Канта в

---

<sup>4</sup> Хотя Кант говорит о действии рассудка (“Verstandeshandlung”), «которое мы обозначаем общим названием *синтеза*» [B 130], благодаря чему впервые становится возможным восприятие объекта и «само восприятие» [B 161]. Маккреель [11, S. 45] подчеркивает, что «все синтезы схватывания как эмпирическое применение трансцендентального синтеза, который делает возможным разум, необходимо интерпретировать» и цитирует высказывание Канта, присутствующее в обоих изданиях «Критики чистого разума»: «Синтез вообще ... есть исключительно действие способности воображения, слепой, хотя и необходимой, функции души; без этой функции мы не имели бы никакого познания, хотя мы и редко осознаем ее» [A 78/B103] (Маккреель интерпрети-

центре внимания находится метафора разума или рассудка как своего рода аналогичная гомункулусу деятельная сущность, которая находится все еще в основе этих интерпретаций. Вместо этого мы должны, естественно, воздержавшись от метафор и обратиться к действиям разума как некоторой конструктивной единицы (психологически несколько неверно понятой и названной Кантом и его интерпретаторами «способностью») рефлексивной (лучше сказать: рефлексивной) *соединяемости* и *совместимости*. Ни разум, ни рассудок не являются маленькими деятелями в мозгу или в субъекте, а предоставлены для *категориально* или *рефлексивно расширенных соединяемости* или *совместимости* познающему и действующему субъекту приписываемых «представлений» (содержаний сознания) и для анализа соответствующих форм, схематизмов, интерпретаций на самых разных ступенях рефлексии и интерпретации.

То же самое относится и к категориям (чистым понятиям разума, схемам, трансцендентальным схемам и т.д.). Кант описывает схему чистого понятия чувственности, как известно, как «монограмму», как «смутное изображение различных данных опыта», словно парящий среди различного опыта эскиз [В 181/В 598]. «Схему же чистого рассудка» (категорию) «нельзя привести к какому-либо образу», поскольку «схема чувственных понятий» — это «продукт и как бы монограмма чистой способности воображения а priori; прежде всего благодаря схеме и сообразно ей становятся возможными образы» [В 181]. Ясно, что схемы в этом смысле не являются эмпирически обоснованными или могущими быть эмпирически обоснованными, а должны быть поняты как «правила» структурирования или конфигурационные образцы абстрактного рода.

Здесь формирование или схематизация синтезов (ср. также с «фигурным» и «интеллектуальным» синтезом [В 151]) понимается на различных уровнях конкретизации.

Кант инициировал не интерпретационистский идеализм, как иногда считают, а в известном смысле *реалистический* методологический интерпретационизм, а стало быть, методологический схематический конструктивизм! Можно быть одновременно методологическим схематическим интерпретационистом и прагматическим реалистом, каковым и был Кант с точки зрения его доброжелательной интерпретации. Реализм, ограниченный схематическим интерпретационизмом, или минимальный реализм следует в этом смысле понимать как *прагматический*, как это и отмечается в новых дискуссиях о кантовской трансцендентальной философии [2; 11; 12].

Вольфганг Рёд в своей книге «Опыт и рефлексия» [11] в принципе вновь вызывает к жизни этот кантовский трансцендентальный реализм, который он,

---

рует это высказывание как возможное упущение при подготовке второго издания, так как «способность воображения» не могла быть названа «слепой, хотя и необходимой функцией души». Вместо этого привлекается более поздняя формулировка, гласящая, что синтез вообще есть простое влияние способности воображения, функция рассудка [AA, XXIII, S. 45]. Маккреель отмечает, что через способность воображения введенные синтезы, без сомнения, становятся зависимыми от разума [11, S. 45]. С интерпретационистской же точки зрения следовало бы подчеркнуть вместо языка «действий», т.е. последовательность действий или деятельность способности воображения, скорее функцию или диспозицию способности воображения или же синтезируемость, которые являются предпосылкой подобно рефлексивной и более высокого уровня перспективе способности воображения или также способности суждения. То же самое относится и к деятельностному языку интерпретаторов Канта и его *критиков* относительно «действий» разума, способности суждения и рассудка.

однако, называет «рудиментарным реализмом», понимая его как гипотетический («проблематизированный») трансцендентальный реализм. «Рудиментарный» означает: нечто принимается таким, как «мир в себе», который существует, но мы не можем, в сущности, в силу наших форм о нем ничего непосредственно сказать; мы не можем утверждать или распознать, как образуется мир в себе. Мы знаем лишь, что он существует. В этом пункте Рёд отходит от Канта. У Канта это должно было бы означать, что мы должны или можем так лишь *думать*. Считаю, что этот подход более согласуется с моим схематически-интерпретационистски ограниченным прагматическим минимализмом, который я назвал прагматическим реализмом. Определенная «наивность»<sup>5</sup> реалистической манеры рассуждения, как мы ее находим все еще во многих последних научных подходах — например, в так называемом «научном реализме», а также в таких других видах реализма, как непосредственный и самоопосредованный реализм, — даже не требует такого названия и может тем не менее одновременно быть интерпретационистской и прагматически реалистической.

Все такие содержательные модели сами по себе уже интерпретационистски заряженные. Но это ни в коем случае не означает, что мы не имеем права считать, что с помощью повседневного нашего языка, непосредственно используя понятия «действительность», «действительность сама по себе», «реальность», «природа», «объективный мир», «материальные вещи», «данные», мы можем нечто обозначать. Мы должны лишь осознавать, что эти слова используются каждый раз в определенных ситуациях, контекстах и целях употребления данных слов с различных точек зрения и часто даже в научном плане — аналогично тому, как их употребляют ученые, например физики, считая (не обращая внимания на теоретические конструкции или именно с помощью их) их отнесенными каким-то образом непосредственно к чему-то независимо от нас данному. С одной стороны, существуют нерелефлексивные, повседневные ссылки на «вещи», «события» и т.д. в рамках здравого смысла. С другой стороны, следует от них и от их теоретических конструктов отличать ту точку зрения, которую можно было бы назвать *трансцендентальной перспективой*, т.е. перспективу вопроса: что же, собственно говоря, является необходимым и вероятно достаточным условием возможности того, чтобы мы эти научные или повседневные способы высказывания о «вещах», «предметах», «мире», «действительности» вообще могли бы употреблять? Этот вопрос, по Канту, является трансцендентальной постановкой вопроса. Что является с *логической* точки зрения и в *логическом* смысле независимым *от* нашего познания, специально от опытного познания, и что должно быть его предпосылкой как независимое от опыта необходимое условие, чтобы познание — и именно в объективном смысле, т.е. с претензией на общепринятость, — вообще стало возможным? Это вопрос, которым Кант совершил трансценден-

---

<sup>5</sup> Большинство таких непосредственно-реалистических утверждений остаются во многих отношениях еще немножко «наивными», поскольку они перенимают просто непосредственные языковые указания на «мир», «реальность», «действительность сама по себе» или же также дихотомическое и обособляющее различие языка и мира и это разделение сами снова не подвергают сомнению методологически или на более высокой теоретической ступени. Мы же должны осознавать, что и наши собственные соподчинения теоретико-познавательным утверждениям являются соответственно модельнообразными или модельносвязанными, которые можно и даже нужно интерпретировать.

тальный поворот и видоизменил или же упразднил все обычные постановки вопросов традиционной метафизики. После того, как он основательно раскритиковал субстанционально ориентированную традиционную метафизику, а практически также ликвидировал, Кант заменил ее теоретико-познавательной перспективой, своего рода исследованием необходимых структурных условий, которые должны стать предпосылкой того, чтобы исследование природы, наука о действительности вообще была возможной. (При этом, естественно, следует учитывать, что у Канта часто используется психологический вокабуляр и, как уже упоминалось выше, нужно устранять это обстоятельство.)

Познание и деятельность в действительности очень трудно ясно отделить друг от друга. Это разделение есть скорее аналитически-модельным. Это — важный и глубокий взгляд на вещи, который, впрочем, в последнее время со многих позиций подтверждается психологическими исследованиями человеческого мозга: наше мышление всегда является деятельностно ориентированным, «деятельностно оформленным», заранее сформированным с установкой на проектирование возможных импульсов для деятельности в различных действительных ситуациях. Поэтому разделение на познание и действие — это аналитическое, более позднее различение, которое, конечно, весьма разумно и остается, возможно, даже необходимо, в особенности в теории познания и философии науки, но оно все же является аналитическим разделением, которое проводится, так сказать, задним числом для установления аналитически-концептуального порядка и его нельзя абсолютизировать. Это особенно важно понимать тогда, когда обращаются к трансцендентальной постановке вопроса: что должно быть предпосылкой формирования и структурирования, чтобы нечто вроде опыта вообще было возможно? Вероятно, можно было бы совсем коротко резюмировать вышесказанное следующим образом: *недействующее существо не может и познавать*. Эту связанность с деятельностью и приближение к практике необходимо, естественно, относить к повседневной жизненной практике. Но она может быть отнесена и к экспериментальной практике в науке: также и научное познание невозможно без людей, выступающих опытными и экспериментирующими существами, которые в состоянии ставить вопросы природе и — говоря метафорически — заставить природу отвечать на эти вопросы.

Такая «интерпретационистская теория» устраняет противоречия кантовского учения об аффицировании относительно причинности и даже «миф о непосредственно данном» чувственном материале. В то же время эта теория делает понятными необходимые условия возможности опытного знания. Это выражение не связано более со способностями субъекта, а в принципе с необходимыми условиями возможности придания формы в теоретическом и практическом интерпретационном контексте, а также вообще любой формирующей схематизации.

В целом можно говорить о том, что реалистический (схематический) интерпретационизм вполне может быть заменен на прагматический интерпретационизм, также уже на жизненно практических основаниях. Необходимо уже в языковом плане, в особенности в плане обыденного языка, исходить из некоторой реалистической модели. Однако эта модель даже на высшей ступени является все еще модельным конструктом. Любой ограниченный реализм (все равно какого вида) необходимо понимать с теоретико-познавательной и всегда интерпретационистски выраженной точки зрения как интерпретационную модель. Это относится точно также и к прагматическому реализму.

## Список литературы

1. *Handlungstheorien* interdisziplinär / Hrsg. von H. Lenk. Bd. II, 2. München, 1979.
2. *Hossenfelder M.* Kants Konstitutionstheorie und die transzendente Deduktion. Berlin — New York, 1978.
3. *Hutter A.* Das Interesse der Vernunft. Kants ursprüngliche Einsicht und ihre Entfaltung in den transzendentalphilosophischen Hauptwerken. Hamburg, 2003.
4. *Lenk H.* Interpretationskonstrukte. Frankfurt a. M., 1993.
5. *Lenk H.* Interpretation und Realität. Frankfurt a. M., 1995.
6. *Lenk H.* Schemaspiele. Frankfurt a. M., 1995.
7. *Lenk H.* Erfassung der Wirklichkeit. Würzburg, 2000.
8. *Lenk H.* Grasping Reality. Singapur, 2003.
9. *Makkevel R.* Einbildungskraft und Interpretation: Die hermeneutische Tragweite von Kants Kritik der Urteilskraft. Paderborn, München, Wien, Zürich, 1997.
10. *Prauss G.* Kant und das Problem der Dinge an sich. Bonn, 1977.
11. *Röd W.* Erfahrung und Reflexion. Theorien der Erfahrung in transzendentalphilosophischer Sicht. München, 1991.
12. *Röd W.* Das Realitätsproblem in der Transzendentalphilosophie, Vortrag zum 16. Deutschen Kongreß für Philosophie, Berlin 1993 // Neue Realitäten, Herausforderung der Philosophie / Hrsg. von H. Lenk und H. Poser. Berlin, 1995. S. 424—442.

## Об авторе

*Ленк Ханс* (Lenk, Hans) — д-р философии, проф. Университета Карлсруэ, иностранный член РАН, почетный Президент Международного института философии, sekretariat@philosophie.uni-karlsruhe.de

М. Ю. Васильева

**КАНТ И БЕРКЛИ:  
СХОДСТВО ИЛИ РАЗЛИЧИЕ?**

*Статья посвящена проблеме идентификации философских систем И. Канта и Дж. Беркли. Автор исследует причины возникновения канто-берклианского вопроса и рассматривает варианты его решения.*

*The article is devoted to the problem of identification of the Kant's and Berkeley's philosophical systems. The author considers reasons of the origin of Kant-Berkeley question and considers some versions of its completion.*

**Ключевые слова:** *трансцендентальный идеализм, формальный идеализм, материальный идеализм, имматериализм, эмпирический реализм.*

Вопрос об отношении кантовского идеализма к философским конструкциям Джорджа Беркли появился еще со времени выхода в свет первого издания «Критики чистого разума» (1781 г.) и не утратил своей актуальности в наши дни. В этом смысле не последнюю роль сыграла печально известная геттингенская рецензия Федера — Гарве, напечатанная в “Göttingische Anzeigen von gelehrten Sachen” от 19 января 1782 г. Это была попытка в кратком изложении представить главные идеи кантовской философии, причем текст в основном написал Христиан Гарве (Garve), давший более или менее адекватное понимание трансцендентальной философии. К сожалению, при редактировании в текст статьи были внесены некоторые поправки рукой Иоганна Георга Федера (Feder) — известного благодаря своим компендиумам по философии и бывшего в тот момент одним из руководителей издания. Камнем преткновения стала добавочная вставка Федера в предложение, где Гарве рассуждал о том, что на кантовской теории ощущений как простых модификаций нас самих, а также на теории пространства и времени основан один из столпов системы Канта. Именно в этом месте появилась в скобках фраза Федера, что на том же основывает свой идеализм главным образом также и Беркли, так огорчившая Канта.

Данный тезис положил начало длинной истории «канто-берклианской традиции», просуществовавшей XIX век, XX и переживавшей даже в век XXI. Это проявилось прежде всего в англоязычных исследованиях наследия как Канта, так и Беркли в работах Нормана Кемпа Смита (Kemp Smith), Питера Стросона (Strawson), Джеймса Ван Клива (Van Cleve), Колина Турбейна (Turbayne), а также — в трудах Уилкерсона (Wilkerson), Уелдона (Weldon), Эвинга (Ewing) и Патона (Paton), рассматривавших трансцендентальный идеализм Канта как один из вариантов феноменализма.

Согласно убеждению немецкого исследователя Луиса Йарамилло (Jaramillo), происхождение «берклианской проблемы» непосредственно ведет к геттингенской рецензии, подтверждением чему служит факт упоминания имени Беркли [5, S.52]. Поэтому не следует, полагает Йарамилло, рассматривать данную рецензию лишь как досадный инцидент эпизодического толка в долгой истории рецензии кантовской «Критики чистого разума». Скорее, это своего рода предупредительный сигнал склонности Канта в обосновании познания использовать репрезентационистский язык, что дает скептическому сомнению «зеленый свет». И несмотря на то, что, в сущности, геттингенская рецензия в большей степени неадекватно отразила основной дух кантовской работы, она тем не менее представляет собой первую, хотя и не последнюю субъективистскую интерпретацию кантовской философии познания [5, S. 76—77].

Без сомнения, у представителей данной традиции были некоторые основания обвинять Канта в склонности к субъективизму, но и самой этой традиции можно поставить в вину очевидное или, с другой стороны, не очень явное вытеснение на второй план кантовских высказываний, где он позиционирует себя как антиберклианца [2, p. 43]. Подобная странная ситуация объясняется различными причинами, среди которых не последнюю роль играет невыясненный до конца факт кантовского знания-незнания оригинальных текстов Беркли и иногда свойственная Канту неточность в изложении взглядов отдельных мыслителей, что не позволяет отнести его к числу наиболее компетентных историков философии. За исключением этого вполне реального факта, Канта подозревали также в небрежном отношении в передаче утверждений Беркли и даже в неознакомлении с первоисточниками и получении знаний из «вторых», а то и «третьих» рук [8, p. 376].

Однако, во-первых, следует отметить, что Канту никогда не была присуща манера ссылок на «такое-то и такое-то место в таком-то произведении такого-то автора» (что, кстати, имело место у Беркли). Кант цитировал скорее по существу дела, чем в мелочах.

Во-вторых, если брать чисто лингвистический аспект, нельзя быть уверенным в том, что Кант был крупным специалистом в области английского языка. Норман Кемп Смит, например, утверждает, что у нас нет ни одного надежного свидетельства чтения Кантом каких-либо отдельных английских книг, наоборот, он пользовался переводами на немецкий — даже в случае со столь уважаемым Кантом английским поэтом Александром Поупом. В каталожном листе принадлежащих Канту книг англоговорящих авторов, предоставляемым биографом Канта Боровским (Borowski), все издания на тот период времени были в немецком варианте [4, S. 35].

В-третьих, у самого Канта, как и у многих его современников, без всякого сомнения, могло быть превратное представление о философии Беркли как крайне противоречивой системы, полной всевозможных абсурдных утверждений, так как для XVIII века характерной чертой было считать Беркли

скептиком, атеистом, закоренелым идеалистом — эгоистом и просто недалеким и ограниченным фанатиком [1].

Таким образом, нет ничего удивительного в том, что произведения, да и сам образ Беркли изначально воспринимались со значительной долей предубеждения и скепсиса на протяжении всего XVIII века и так называемый «официальный» Беркли, с которым в первую очередь столкнулась кантовская критика, далеко не всегда адекватно отображал взгляды своего реального исторического прототипа. То есть критиковали даже не самого по себе Беркли, сколько представление о нем и его философии, критиковали то, что повсеместно было принято называть «берклианизмом», причем иногда в его самой упрощенной и грубой форме — как философию «иллюзионизма» и эмпирического субъективизма [5, S. 48]. Неудивительно поэтому, что все эти частью верные, частью совершенно некорректные утверждения были приписаны Беркли и послужили впоследствии источником неточного его толкования, и что чрезвычайно для нас важно, это проявилось и у Канта. На каких же источниках Кант основывал свое мнение о философии Беркли?

Мнения исследователей в этих вопросах расходились иногда совершенно диаметрально. Так, например, Норман Кемп Смит высказал предположение, что, для того чтобы сделать кантовскую оценку берклиевского учения действительно понятной, мы, по всей видимости, будем вынуждены предположить, что Кант вообще никогда не читал ни одной собственно берклиевской работы.

Противоположным полюсом этой точке зрения стала достаточно провокационная гипотеза Колина Тербейна, наоборот, показывающего, что Кант был прекрасно осведомлен о содержании основных берклиевских работ и что уровень знаний немецкого мыслителя о философских взглядах ирландского экскентрика был гораздо более высок, чем это принято думать в соответствующей литературе.

Срединное положение заняла довольно большая группа исследователей, таких, как Г. Эллисон (Allison), М. Уилсон (Wilson), Дж. Миллер (Miller), Г. Джастин (Justin), Г. Мэтти (Mattey), М. Айерс (Ayers), с сомнением относящиеся к высказыванию Кемпа Смита и рассматривающие позицию Тербейна с сильной долей критицизма. Представители данной группы, наоборот, обращают внимание, что нелестные порой кантовские выводы о философии Беркли в гораздо большей степени подтверждают его знание текстов последнего, в том числе и «Трех разговоров между Гиласом и Филонусом», нежели сомнительное стремление к канто-берклианскому отождествлению.

Три вышеперечисленные точки зрения на степень кантовского ознакомления с берклианскими текстами отражают, собственно, и три альтернативы канто-берклианской проблемы по мере ее исторического развития. На первом этапе совершенно бесспорным считался факт незнания Кантом содержания берклиевских работ и связанный с этим момент недопонимания и невольного искажения Кантом учения ирландского мыслителя (альтернатива 1 — с конца XIX века до середины XX века).

Второй этап предполагал кардинальное изменение подхода к данной проблеме, так как согласно весьма провокационной позиции Колина Тербейна, оказавшей значительнейшее влияние и вызвавшей множество дискуссий в научной среде, положения кантовского идеализма и берклиевского имматериализма существенно похожи и свидетельствуют только об одном: что Кант читал и, следовательно, превосходно знал трактаты Беркли. И в таком случае все критические замечания Канта в адрес Беркли являются всего лишь



тонко выполненными — сознательными — искажениями берклиевской доктрины, сделанными только с одной единственной целью: скрыть кантовское прочтение сочинений эксцентричного и пользовавшегося сомнительной славой мистика и иллюзиониста клоуна епископа (альтернатива 2 — 50—60-е годы XX века).

Третий же этап подводит определенный итог и представляет собой своеобразный синтез первых двух альтернатив в том плане, что в рамках данного варианта проводится более тщательная реконструкция кантовско-берклианского взаимодействия на основе текстологического сравнения соответствия кантовских высказываний с содержанием работ Беркли. На данном этапе принимается вывод о более-менее адекватном знании Кантом учения своего оппонента и признается тот факт, что во многих пунктах кантовская критика в отношении Беркли была справедлива (альтернатива 3 — 70—90-е годы XX века).

Следовательно, в конечном итоге общая точка соприкосновения после долгих дискуссий все-таки в одном пункте была найдена: согласились, что Канту могло быть доступно, по крайней мере, хотя бы одно из трех произведений Беркли: либо «Три разговора между Гиласом и Филонусом» (1713), либо «О движении, или о принципе и природе движения» (1721) или же более поздний по времени трактат «Сейрис, или Цепь философских размышлений и исследований» (1744).

Совершенно очевидно, что в Германии того времени был в наличии перевод берклиевских «Трех разговоров между Гиласом и Филонусом» и, по мнению некоторых исследователей, не один: в частности, перевод Иоганна Христиана Эшенбаха (Eschenbach) в 1756 г., включенный в сборник вместе с небольшим трактатом Артура Коллиера “*Clavis Universalis*” (1713 г.) под общим заглавием «Собрание благороднейших писателей, которые отвергали реальность своего собственного тела и целого мира».

Кроме того, перевод был осуществлен в Лейпциге в 1781 г. и, согласно одной из точек зрения — А. Варда (Warda) [11, S. 46], имелся в домашней библиотеке Канта. Если против первого варианта у некоторых исследователей все же имеются сомнения (Eugen Stähler/Desiree Park), то в отношении второго в научной среде наблюдается более или менее единодушное согласие, поскольку в этом случае непосредственная текстологическая работа с «Тремя разговорами между Гиласом и Филонусом» и «берклиевскими» отрывками у Канта позволяет выявить специфические моменты повтора мыслей и критики аргументов, содержащихся в тех или иных разделах берклиевского сочинения.

Более того, Кант мог воспользоваться французскими переводами остальных произведений ирландца, изданными до 1781 г., как, например, переводами «Алсифрона, или мелкого философа» в 1734 г., «Трех разговоров между Гиласом и Филонусом» в 1750 г. и переводом «Сейриса» в 1745 г. Споры вокруг того, знал ли Кант содержание «Сейриса» или нет, свидетельствуют в первую очередь о его значимости для канто-берклианского вопроса, в равной степени как и обсуждение проблемы взаимодействия Канта с текстом «Трех разговоров между Гиласом и Филонусом». Поэтому таким важным и существенным является упоминание как позднего берклиевского трактата, так и нескольких основных проблем «Трех разговоров» в кантовских лекциях по метафизике 1762—1764 гг., в которых клоуна епископ представлен, во-первых, как сомневающийся в бытии тел и, во-вторых, считающий все тела просто явлениями этих тел в нашей душе.

Таким образом, кратко изложенная Кантом суть берклианской концепции может свидетельствовать только об одном — что его восприятие этой философской системы не слишком отличалось от господствовавшего в XVIII веке отношения к ирландскому мыслителю. Резонно было бы предположить, что Кант чисто автоматически усвоил такой взгляд на Беркли, но в недавнем времени была предложена несколько иная точка зрения на данную проблему. Г. Мэтти высказал гипотезу, что Кант мог просто воспользоваться не совсем верным переводом берклиевских сочинений и прежде всего — переводом Эшенбаха, который и сам признавал, что использовал не английский оригинал, а переводил с французского экземпляра «Трех разговоров между Гиласом и Филонусом» [6, Bd. 74, S. 163]. Мэтти риторически вопрошает, какова была бы судьба берклиевского философского наследия да и самый образ этого философа в сознании последующих поколений, если бы обстоятельства первого знакомства Канта с трудами клоинского епископа сложились бы более благоприятно [6, Bd. 74, S. 175].

С этим высказыванием бесспорно можно согласиться, так как хотя репутации берклиевской философии уже на момент философской деятельности Канта находилась не в лучшем виде и давала повод для появления всевозможных измышлений и превратной критики, но и влияние негативного мнения Канта тем не менее нельзя оставить без внимания, особенно учитывая авторитет критической философии в научных кругах. По сути, Кант помог закрепиться в истории философии неадекватному представлению о Беркли как о мыслителе, отвергнувшем основополагающий тезис о существовании внешнего мира. Однако Мэтти прав и в другом: даже факт прочтения Кантом английских оригиналов работ Беркли мало бы что изменило в кантовской аргументации и направлении его критики. Конечно, общий тон полемики был бы гораздо более спокойным, но расхождение между двумя философскими системами все равно оставалось бы очень заметным.

Начиная с четвертого паралогизма об идеальности в первом издании «Критики чистого разума», на повестке дня появился так называемый «вопрос о внешнем мире» (*Außenweltfrage*), перешедший затем в статус «проблемы», и именно отсюда понятие идеализма получает свое официальное разветвление на трансцендентальный (к которому Кант относил собственные взгляды) и эмпирический. Под трансцендентальным идеализмом Кант подразумевал учение о разделенности познавательно-бытийственной сферы на явления и вещи сами по себе, с невозможностью познания последних ввиду освоения вещей вне нас исключительно на основе априорных форм чувственности, таких, какими являются для нас пространство и время — условия всякого возможного опыта. С целью подчеркнуть априорный элемент в нашем познании внешнего мира в «Прологоменах» Кант называл свой идеализм также «формальным» в противоположность «материальному» идеализму на том основании, что он сам не согласен с полаганием пространства и времени как условий существования вещей, при том, что, по его глубочайшему убеждению, пространство есть не что иное, как форма чувственности субъекта.

Сходную категорическую негацию Кант утверждал в письме Я. Беку от 4 декабря 1792 г. относительно сравнения его идеализма («мнением Эберхардта и Гарве») с идеализмом Беркли [AA, XI(II), S. 395], что, по его мнению, не заслуживало ни малейшего внимания, так как Кант говорил об идеальности применительно к форме представления, а не к материи, т. е. объекта и его существования.

Однако тот факт, что Кант не посчитал необходимым давать развернутый ответ на подобную критику, по мнению Дж. Миллера, сыграло с ним злую шутку: Миллер полагает, что по большому счету Кант сам оказывается в чем-то виноватым в порождении традиции сравнения его философии с берклиевской. Дело в том, что нежелание Канта подробнее разъяснить данную проблему, наоборот, подкрепило уверенность кантовских критиков в том, что Кант не способен четко различить свою позицию от позиции Беркли и, следовательно, согласен с последней [7, Vd. 64, S. 315].

Относительно проблемы идеализма в первом издании Норман Кемп Смит отметил, что в четвертом паралолизме Кант опроверг позицию Декарта за счет косвенного принятия более радикальной позиции Беркли и приводит в качестве подтверждения кантовскую апелляцию к восприятию внешних объектов непосредственным образом [9, p. 304—305]. Согласно довольно смелому утверждению Кемпа Смита, Кант ниспроверг картезианский проблематический идеализм посредством более субъективного берклианского идеализма, в то время как аргумент второго издания, хотя формально и заявленный только как антикартезианский аргумент, тем не менее конституирует теперь уже опровержение догматического идеализма Беркли [9, p. 313]. Колин Тербейн также согласен с Кемпом Смитом в том, что апелляция к непосредственному восприятию как к средству подтверждения существования внешних вещей составляет одну из важнейших характеристик берклиевского учения и — в целом — есть общая точка соприкосновения между Кантом и Беркли [10, p. 104—105].

Следуя логике Л. Йарамилло, обращение к непосредственному восприятию как в кантовском опровержении идеализма, так и в берклиевской критике скептицизма является их существеннейшей компонентой [5, S. 50]. Но Йарамилло указывает также на определенные проблемы, связанные с интерпретацией берклиевского утверждения о существовании внешних объектов посредством апелляции к восприятию как позиции эмпирического реализма. Во-первых, больше всего претензий к данной интерпретации вызывает тот факт, что у Беркли нет четко выраженной теории континуальности объектов восприятия независимо от непосредственного бытия таких объектов в самом процессе восприятия. Во-вторых, берклиевский тезис о редуцировании объектов к содержанию сознания ставит философию имматериализма в крайне невыгодное положение, поскольку становится чрезвычайно затруднительно опровергнуть обвинение в иллюзионизме.

Тем не менее подобная интерпретация, учитывая критические замечания Йарамилло, имеет право на существование, так как отражает ход берклиевской аргументации в опровержении скептицизма. В начале «Третьего разговора» в рассуждении о критериях достоверности получаемого знания Беркли обращается к позиции здравого смысла и словами Филонуса задается известным вопросом о бытийственном статусе вишневого дерева. Дерево существует хотя бы уже потому, что воспринимается нашими чувствами — садовник видит и осязает его. То же, что воспринимается посредством чувств, и определяется как «реальное бытие» и о том утверждается, что «оно есть или существует» [3, p. 368].

Представляется возможным согласиться с точкой зрения немецкого исследователя в том, что в учении Беркли парадоксальным образом уживаются две тенденции: одна — связанная с высказанной берклиевской претензией на создание философии здравого смысла и апеллирующая к достоверности и

адекватности нашего опыта, и вторая — отражающая сущность его идеализма. И если обратиться в свою очередь к тексту первого издания «Критики чистого разума», то действительно становится понятным убеждение Тербейна в наличии момента сходства между кантовской и берклиевской философией и склонность поддержать это убеждение у Л. Йарамилло. Кант писал, что в отношении бытия внешних предметов нет необходимости в умозаключениях, так как они, так же, как и предметы внутреннего чувства, суть не что иное, как представления и их непосредственное восприятие есть вместе с тем достаточное доказательство их действительности [АА, IV, S. 233]. Что касается аналогичного хода мысли в тексте берклиевских «Трех разговоров между Гиласом и Филонусом», то следует отметить следующие положения, на которые опирается прагматический мыслитель и которые демонстрируют не только некоторое сходство его позиции с таковой же кантовской, но и совершенно очевидное различие, делающее невозможным их отождествление.

Во-первых, Беркли, так же как и Кант, настаивает на необходимости доверия к нашим чувствам: «...доверяю своим чувствам и принимаю вещи такими, как я их нахожу. Чтобы быть ясным: мое мнение состоит в том, что реальные вещи — это те самые вещи, которые я вижу, осезаю и воспринимаю своими чувствами. Их я знаю...» [3, р. 363]. При этом Беркли делает вывод: учение о материальной субстанции порождает ненужные, с точки зрения Беркли, размышления о «неведомой природе всякой вещи» и ведет к различению между действительностью и чувственными явлениями вещей. В этом месте «Третьего разговора» есть прямая отсылка на текст берклиевского «Трактата о принципах человеческого знания», где в параграфе 101 доказывается наличие только одной действительной природы вещей и не-необходимость искать за якобы внешней стороной и лишь видимостью вещи ее истинную сущность: «...мы находимся под влиянием ложных начал в такой мере, что перестаем доверять своим ощущениям и начинаем думать, будто ничего не знаем о тех вещах, которые вполне понимаем» [3, р. 224]. Данное берклиевское утверждение противоречит кантовскому разделению на явления и вещи сами по себе и — более того — хотя и утверждает доверие к чувствам, тем не менее, с точки зрения Канта, есть по сути своей догматическое положение, постулирующее знание единой реальности, в случае с Беркли — реальности духовной.

Во-вторых, если человек не может ошибаться в том, что и как он воспринимает, то есть у него нет повода сомневаться в своих же чувствах, то тогда все заблуждения происходят на уровне суждения о чувственном материале. Так, когда человек воспринимает находящееся в воде весло как сломанное, он прав в отношении показаний своих чувств. Но если он сделает из этого вывод, что, вытащив весло из воды, он найдет его таким же сломанным, то этот человек заблуждается и причина тому — неверное суждение, которое он составляет себе о воспринимаемых им идеях [3, р. 372]. Данный момент берклиевской аргументации важен, так как в качестве подтверждающего примера Беркли приводит не только случай со сломанным веслом, но и коперниканскую теорию. Несмотря на то что берклиевские рассуждения о философских следствиях гипотезы Коперника гораздо более подробно представлены в «Трактате о принципах человеческого знания», в «Трех разговорах» они также есть: Беркли утверждает, что если человек актуально не воспринимает движения Земли, то это не означает, что он не смог бы его воспринять, если бы находился на том же расстоянии от Земли, как находится большинство планет

[3, р. 372,204]. Таким образом, то, что непосредственно воспринимается нами в чувствах, не является ни сенсорной ошибкой, ни продуктом воображения и наша задача состоит лишь в том, чтобы верно истолковать получаемое нами знание: если что-то кажется нам заключающим в себе некий познавательный изъян, значит, мы должны просто проинтерпретировать данную ситуацию с иной точки зрения. В этом смысле берклиевская мысль созвучна кантовскому пониманию сущности того изменения в способе мышления, которое произвел Коперник, разница же состоит в особом применении Кантом данного измененного метода в метафизике.

В-третьих, Беркли, с одной стороны, предлагает понимать под «материальной субстанцией» только «чувственное тело, которое можно видеть и ощущать» [3, р. 371] и заключает поэтому, что в таком аспекте существование материи является надостовернейшим фактом, в котором можно быть уверенным так же, как и в собственном бытии. Но, с другой стороны, отрицание какого-либо немыслимого субстрата чувственных объектов влечет за собой для Беркли полагание субстрата духовного: «...не может быть никакого субстрата этих качеств, кроме духа» [3, р. 371]. Хотя при этом Беркли опять-таки заключает, что чувственные объекты не следует трактовать как модификации или свойства духа, но только как вещь, непосредственно воспринимаемую в том, что ее воспринимает.

Именно данный аргумент оказывается центральным в берклиевском опровержении скептицизма как такой философской позиции, при которой высказывается сомнение или даже отрицание существования чувственных объектов. Источник скептического сомнения Беркли усматривал в изначально ошибочном разделении независимого от нашего восприятия бытия вещи и того же ее бытия, но уже воспринимаемого нами посредством чувств. Соответственно решение данной проблемы Беркли предлагал в уничтожении такого деления и постулировании бытия вещи как бытия в восприятии.

Следует сказать, что Беркли прекрасно осознавал возможные возражения, которые могли бы прозвучать в адрес его главного тезиса, свидетельством чего стало и кантовское осуждающее высказывание, что Беркли низвел тела на степень простой видимости. Одним из таких часто упоминаемых упреков в отношении берклиевской философии стало обвинение, что Беркли не предоставляет никаких аргументов в поддержку теории континуального существования объектов независимо от восприятия, что и приводит фактически к невозможности доказать существование внешнего мира.

Однако такие аргументы у Беркли есть и в этом случае ему приходится сочетать сферу здравого смысла и доводы теологии, позиционируя себя таким образом как идеалиста. Это отчетливо прослеживается в двух местах берклиевских сочинений: во-первых, в «Трех разговорах», где Беркли подчеркивает, что отрицание бытия вещей вне ума не означает небытие вещей вне какого-то конкретного ума, но только вне всех умов вообще. Кроме того, внешнее существование чувственных объектов по отношению к нашей душе подтверждается тем, что знание об этих объектах впервые приобретается с опытом. И далее, есть другая душа, отличная от душ конечных существ, то есть «вездесущий вечный дух, который познает и объемлет все вещи», в котором и существуют объекты в те промежутки, когда мы не в состоянии их воспринимать [3, р. 364].

Во-вторых, в «Трактате о принципах человеческого знания» вещи названы «внешними» на основе своего происхождения, так как порождаются не в

душе человека, но запечатлеваются в ней отличным от нее духом, то есть Богом. Также воспринимаемые объекты могут считаться находящимися «вне духа» в смысле, что они существуют в каком-либо другом конкретном духе. Таким образом, дополнительная апелляция к Богу позволила Беркли отвергнуть существование объектов восприятия в абсолютном смысле (*absolute existence*) и обосновать их относительное бытие, т.е. действительное существование вне ума того или иного лица [3, p. 368].

Следовательно, становится вряд ли возможным действительно обвинять Беркли в иллюзионистском подходе к пониманию реальности внешних вещей и речь в таком случае должна идти скорее о некоем своеобразном изменении в трактовке того, что следует обозначать под «действительностью», «внешней реальностью», «существованием вне нас» и т.д. С этой точки зрения поэтому было бы неверным шагом подозревать Беркли в том, что он превращает воспринимаемые вещи в «видимость», «кажимость» или игру чьего-либо воображения.

Таким образом, Кант, по сути, не дал опровержения берклиевского идеализма, исходя из основных внутренних составляющих этого учения, скорее все кантовские антиберклианские высказывания были вариантом жесткого разграничения двух видов идеализма: трансцендентального, или формально-кантовского, и «материального» идеализма Беркли. Для Канта было крайне необходимо тщательно выделить свою новую, ни на что непохожую форму идеализма, выявить его специфику и в этом смысле доктрина ирландского епископа с его эмпирическим, «апостериорным» подходом и апелляцией к Божественному авторитету совершенно не вписывалась в рамки программы критической философии. Поэтому, естественно, что после появления геттингенской рецензии отношение Канта к отождествлению его мыслей с берклиевскими приобрело весьма резкий характер.

#### Список литературы

1. Васильева М. Ю. Критика И. Кантом идеализма Дж. Беркли // Историко-философский альманах. Вып. 1: Кант и современность. М., 2005. С. 182—189.
2. Allison H. E. Kant's Critique of Berkeley // *Journal of the History of Philosophy*. 1973. Vol. 11.
3. Berkeley G. *The Works*. London, 1908. Vol. 1.
4. Janisch J. *Kant's Urteile über Berkeley*. Straßburg, 1879.
5. Jaramillo L. E. H. *Kant und die Idealismusfrage. Eine Untersuchung über Kants Widerlegung des Idealismus*. Mainz, 1995.
6. Matthey G. J. *Kant's Conception of Berkeley's Idealism* // *Kant-Studien*. 1983.
7. Miller G. *Kant and Berkeley: The alternative Theories* // *Kant-Studien*. 1973.
8. Paton H. J. *Kant's Metaphysics of Experience*. London, New York, 1970. Vol. 2.
9. Smith N. K. *A Commentary to Kant's «Critique of Pure Reason»*. New York: Humanities Press, 1962.
10. Turbayne C. M. *Kant's Relation to Berkeley* // *Kant-Studies Today*, hg. v. L. W. Beck. LaSalle, 1969.
11. Warda A. *Immanuel Kants Bücher*. Berlin, 1922.

#### Об авторе

**Васильева Марина Юрьевна** — канд. филос. наук, г. Москва, [vasmar@orc.ru](mailto:vasmar@orc.ru)

А. К. Судаков

МЕЖДУ ВЕРОЙ СЕРДЦА  
И БЛАГОЧЕСТИЕМ РАЗУМА:  
КАК КАНТ НЕ СТАЛ  
ФИЛОСОФОМ ОТКРОВЕНИЯ

*На основе анализа первого раздела «Религии в пределах только разума» Канта предпринимается попытка показать, что в Кантовой философии религии, наряду с бросающейся в глаза перспективой автономистически-просвещенческой «религии разума», имеется также совместимая с началами трансцендентализма основа для христианской философии духа, в смысле нравственной целостности жизни, и потому также для философии внутреннего откровения. Благодаря Канту в этом смысле стала возможной философия религии в Европе Нового времени, — но благодаря ему же она сделалась в ней одновременно почти невозможной.*

*Anhand einer Analyse von Kants **Religions-schrift** wird ein Nachweis versucht, in der Kantischen Religionsphilosophie, neben der Perspektive einer autonomistischen Vernunftreligion, auch eine transzendental konforme Grundlage zur christlichen Geistesphilosophie, im Sinne der sittlichen Lebens Ganzheit, und auch für eine Philosophie der Offenbarung, vorhanden ist. Kant hat die Religionsphilosophie im Neuen Europa sowohl möglich, als auch fast ebenso unmöglich gemacht.*

**Ключевые слова:** философия религии, разум, сердце, закон, максима, умонастроение, образ мысли, умопостижимое деяние, преображение ума.

Проблема, которой посвящена эта статья, есть всем очевидный, но редко становящийся предметом рефлексии, трагикомический философский парадокс или скандал, — что «Религия в пределах только разума» Канта, занятая философской рефлексией о религии, при этом не признает самой возможности специфически **религиозного опыта**, выносит этот опыт «за скобки» при рассмотрении аспектов положительной религии! Кант стремится свести осмысленное в религии к моральной «религии» разума, отвлеченной от чувственности и от трансрационального. В этой «религии» нет ни чудес, ни таинств, ни благодати, ни собственно Церкви, — нет и Бога, которого замещает **идея Бога**, будто бы достаточная в моральных видах для конечного разума. Кант совершает «критическую» деструкцию Богообще-

ния, уверяя, что невозможно иное откровение, кроме откровения морального закона. А если не может быть позитивной теологии, то зачем в этом **критическом нигилизме** — философия религии?

Я собираюсь показать, что в этом трактате на деле не все так безысходно, что в нем есть две линии мысли, несовместимые в основах и несогласимые в результатах. Одна линия мысли действительно работает с трансцендентально-критическим инструментарием, другая только делает вид, что рассуждает кантовски. Одна линия мысли оставляет в религии и таинства, и мистическое богословие, и идею откровения, оставляет возможной философию откровения. Другая линия мысли, сдаваясь на милость стоицизирующего интеллектуалистического морализма, делает этику предельно понятной и популярной, зато философию религии — беспредметной. Когда иные гегельянцы и марксисты восхищены «философией религии» Канта, они имеют в виду эту вторую линию мысли, и в отношении к ней они вполне **правы**. Когда же Канта высоко ценят иные богословы, то имеют в виду как бы другого Канта, который мог бы стать философом откровения, если бы был последователен в развитии одной метафизики морали и личности, а не **двух** разом альтернативных метафизик.

1. Основание действия человека в разуме — это субъективный принцип действия, или его максима. Максима сама имеет субъективное основание — акт избрания в данном случае именно такого принципа поведения; основанием этого избрания является более общезначимый субъективный принцип (максима второго уровня). Субъективное основание этой максимы — это действие по ее избранию и т. д. Наконец, в основании всякого употребления свободы лежит некоторая верховная максима, выражающая субъективный принцип употребления свободы во всех случаях опыта и служащая постольку субъективной предпосылкой всего опыта данного существа. В отношении этой верховной максимы произволения должно быть возможно некоторое действие ее избрания, которое (в отличие от частных моральных избраний) можно назвать **верховным моральным избранием**. Это избрание морального закона или другого определяющего основания произволения, избрание добра или зла, вследствие которого произволение становится морально добрым или злым. Что лежит в основании такого действия практического разума (если оно вообще есть действие разума)? По Канту, это непостижимо [1, с. 91]. Итак, в верховном моральном избрании мы стоим у границы сугубого разума. Но именно здесь совершается предельная этическая рефлексия, дающая совокупность положений, которую принято считать «критической философией религии Канта».

2. Всякое употребление практической свободы должно быть собственным действием субъекта, быть вменимо субъекту и лишь постольку может считаться добрым или злым. Если это же верно для верховного избрания, то и оно есть собственное избрание человека и не может быть вменено его природе. Но первое основание этого верховного избрания не может быть дано в чувственно опосредованном опыте. Постольку произволение человека нужно мыслить определенным к добру или злу прежде всякого определенного фактического употребления свободы, то есть с рождения. Человека нужно мыслить как доброго или злого от природы, хотя сама эта природа должна быть вменима ему как его деяние. Об этой альтернативе нам не раз придется говорить.

3. Человек не может действовать, если не принимает в максиму некоторый мотив. Тот, кто делает своей максимой закон, как мотив произволения,



морально добр [1, с. 94]. Тот, кто этого не делает, воспринимает в максиму другой мотив (отклонение от закона как мотив) как определяющий произволение, а потому морально зол (речь идет о верховном моральном избрании). Кант настаивает на невозможности быть морально добрым в одном отношении и злым в других [1, с. 94—95].

Отличие благонаправленного и нравственно доброго человека в том, что хотя действия их одинаково согласны с законом, у доброго человека закон является единственным и высшим мотивом действий, а у благонаправленного он хотя бы иногда им не является, и его воля нуждается в других мотивах для действия согласно закону, так что согласие ее с законом случайно. Нравственно добрый человек исполняет закон по духу: дух закона состоит в том, «что один этот закон достаточен как мотив» [1, с. 101]. На пути к добрым максимам стоят антропологические препятствия: слабость, хрупкость и злонаправленность человеческой природы. Слабость в следовании однажды принятым максимам, в сочетании со «склонностью к смешению неморальных мотивов с моральными» [1, с. 99—100], порождает склонность к избранию максим, предпочитающих моральному мотиву неморальный. Эта злобность человеческой природы есть ее извращенность, ибо переворачивает нормальный нравственный порядок в максиме произволения [1, с. 100].

4. «Первое субъективное основание принятия максим» [1, с. 95] Кант называет **умонастроением** (*Gesinnung*). Умонастроение может быть только одно «и касается... всего употребления свободы». Итак, умонастроение и есть максима верховного морального избрания, формула верховного акта практического духа. Как субъективный принцип всякого употребления свободы, оно есть закон индивидуальной практической причинности, или **максима характера** человека. Умонастроение может быть добрым или злым. Соответственно, можно говорить о добром или злом характере. Кант, в полном соответствии с требованием критического метода, ставит вопрос: **как возможно моральное умонастроение? каковы условия возможности его избрания?** Это значит: как возможно человеку стать из злого добрым или наоборот? Кант настаивает, что акт избрания умонастроения и его основания не могут быть даны в чувственно опосредованном внутреннем опыте т. е. во времени, что, во всяком случае, единственно возможно для нас представлять себе акт избрания умонастроения совершающимся не во времени. Чтобы иметь моральное значение, умонастроение должно быть избрано самим субъектом; но акт его избрания не может быть дан во внутреннем опыте, и потому оно не может быть избрано во времени. Непознаваемость первооснования верховного избрания аргументируется «от противного»: даже если удастся установить умонастроение более высокого уровня, исследующий (Кант забывает добавить: спекулятивный) рассудок должен искать субъективный принцип такового, который должен иметь субъективные основания избрания и т. д. в бесконечность. Невыводимость принципа характера равносильна утверждению, что принцип характера присущ человеку как родовому существу от природы.

5. Источник морального зла — не в чувственной склонности (ибо человек не вполне животное), но и не в искажении морально законодательного разума самого по себе (дающем сатанинское самосознание, не допускающее вменения). Человек воспринимает в максиму закон как мотив, и был бы морально добр, если бы воспринимал его в максиму как единственный и достаточный мотив, — человек воспринимает в максиму влечение своей себялюбивой самости, и был бы морально зол, если бы воспринимал его в максиму

как единственный и достаточный мотив. Присутствие в максиме и закона, и чувственного влечения равно необходимо, и добрый человек отличается от злого **не составом мотивов в максиме** (материей умонастроения), а их **иерархией** (формой умонастроения): «который из указанных двух мотивов делает он условием другого» [1, с. 107]. Злой человек обуславливает следование закону удовлетворением целей себялюбия, добрый поступает наоборот. При этом **действия** обоих в **чувственном мире** могут быть равно формально законсообразны, как будто происшедшие из доброй максимы, и тогда при сплошь (легально) добрых действиях избрание сердца может быть (морально) зло. Итак, источник морального зла — переворачивание «нравственного порядка» максим, или иная, чем предусмотрено законом, практически-логическая связь элементов максимы верховного избрания (там же).

6. Но если верховное субъективное основание всех максим и всех действий по максимам противозаконно, т.е. зло, то как возможно исправление умонастроения, переход от злого умонастроения к доброму? Такой переход предполагает доброту верховного морального избрания, признание закона достаточным основанием определения произволения, — но верховная максима, по предпосылке, зла, а значит, добрых частных максим в этом сердце по природе человека не может быть: интеллигибельное деяние обратилось ко злу, и потому всякое эмпирически переживаемое деяние (в том числе избрание максимы) естественно склонно к противозаконности: максима зла есть максима «склонности к нарушению (*Übertretung*)». Злое сердце естественным порядком («человеческими силами» [1, с. 108]) исправлено быть не может. Но оно не может быть исправлено и сверхъестественным порядком: ибо верховное избрание должно рассматриваться как собственное деяние человеческой самости и потому должно быть исправлено собственным же ее деянием. Но это невозможно по природе человека. Итак, спасение невозможно ни своими, ни чужими силами. Человек обречен?

7. По Канту, человека может избавить от обреченности и пессимизма уверенность в доброте воли при испорченности и злобе образа мысли. Никакая причина в мире не заставит человека перестать быть «свободно действующим существом»; кроме радикально злого по природе эмпирического характера, у человека всегда есть умопостижимый характер, недоступный влияниям эмпирических причин. Эта мысль позволяет философу думать, что при злом сердце в человеке еще остается «добрая воля», дающая надежду на возвращение к существенному добру верховного умонастроения.

Существенно доброе есть «святость максим в исполнении своего долга» [1, с. 118]. Человек, воспринимающий эту чистоту максим в максиму, не становится святым: чистота максимы не обязательно предполагает чистоту действия согласно ей. Однако для нравственной доброты необходим только переворот образа мысли (*Denkungsart*), переход к максиме чистоты умонастроения: добрый человек тот, кто для исполнения долга не нуждается в ином мотиве, кроме самосознания закона, кто «добродетелен по умопостижаемому характеру» [1, с. 118]. И вот испорченный в корне своих максим субъект должен собственным деянием преобразиться в интенсивно законопослушного субъекта. Как же это возможно? Не утопия ли это? Не следует ли думать, что для человека возможен только постепенный прогресс в преобразовании своей чувственной природы (*Sinnesart*)?

Оптимизм Канта опирается именно на это различие: переворот в образе мысли есть ведь единое решение, реформа чувственной природы — беско-

нечный прогресс. Бывший злым человек одним «неизменным решением (unwandelbare Entschliessung)» переворачивает порядок мотивов в своей (верховой) максиме. Благодаря этому **перевороту образа мысли** он есть «субъект, восприимчивый к добру» [1, с. 119]. Приняв в максиму чистый принцип нравов и пребыв устойчивым в этом самосознании, человек может надеяться, что находится на добром пути самосовершенствования чувственной природы. Источник зла — слабость воли в следовании максимам добра и нечистота его мотивов. И добро, полагает Кант, вполне обеспечено при твердости «неизменного решения» приверженности закону, как умопостигаемого деяния, гарантирующего чистоту морального умонастроения во всякой частной максиме и всяком частном эмпирическом деянии вообще. Человек не может исправить сам себя в корне своих максим, не может исправить злобы своего верховного избрания, не может сам осуществить переворота в **умонастроении**, — но зато ему вполне доступно совершить переворот в своем умопостигаемом характере (как **своем** характере) — в **образе мысли** — и пребыть последовательным в образе мысли во всех его конкретных применениях. То есть хотя человек не может сам исправить своего **сердца**, ему вполне посылно исправить максимы своей **способности суждения** и в свете этих максим исправлять в бесконечном прогрессе применение своей **способности суждения** к частным случаям опыта. Убеждение Канта, что у человека есть нравственное чувство (восприимчивость к закону как мотиву) как естественный задаток нравственной личности [1, с. 98] и что достаточно заставить заговорить эту восприимчивость к добру, принять эту восприимчивость в максиму воли, и максима будет по принципу доброй, воля будет (морально) доброй — окончательно укрепляет философа в его метафизико-этическом оптимизме. А если максима доброй воли есть то же, что максима безусловного повиновения верховно законодательному совестному акту, то в самом деле появляется основание верить, что человеческая природа сохранила при дурном сердце задаток доброй воли (хотя метафизическая последовательность требует вести здесь речь об условиях исправления **самого совестного акта**, а не максимы **отношения** к таковому, и о том, есть ли наконец **сам совестный акт**, а не акт отношения к состоявшемуся совестному акту, всецело **наше собственное** деяние).

8. «Интеллигибельное основание сердца (всех максим произвола)» [1, с. 119] непознаваемо, неисследимо для человека. Человек может оценивать себя и других только по тому, насколько в его эмпирической максиме преодолены чувственные мотивы самоопределения, по тому, насколько он во времени исправил свою чувственную природу, в постепенной реформе неуклонно стремясь к преодолению зла как извращенного образа мысли. Богу же открыта глубина человеческой максимы, и потому **для Бога** бесконечность прогресса личности в исправлении ее эмпирической природы есть «единство», бесконечность моральных реформ в эмпирической самости равнозначна перевороту образа мысли, «можно рассматривать как» такой переворот. Человек есть поэтому **как если бы** угодный Богу, **как если бы** послушный закону Божию человек в прогрессе исправления своей чувственной жизни, если только в тайнике своего характера он принял «неизменное решение» исправления. На религиозно-философской высоте построения моральный ригоризм в основаниях сменяется радикальным этико-религиозным перспективизмом, к восторгу разного рода кантианствующих позитивистов всех времен.

Но вместо построения философии религии мы получаем пока только философское представление о человеческой и божественной способности

суждения в нравственных делах, идею **божественной оценки** дела исправления человеческого сердца. Разве религия не есть нечто большее, именно вера в божественное содействие в деле преобразования сердца, невозможного собственными силами человека? Разве религия не есть убеждение в содействии высшего Духа нашей самости и надежда на **помощь Вышнего**?

По Канту, именно нет. Ведь верховная максима сердца как принцип коренного избрания должна быть принята собственным вменимым деянием человека, хотя это принятие есть «умопостигаемое деяние», в отличие от всякого эмпирического деяния. Как утверждает Кант, человек **обязан** сделаться лучше, следовательно, для него **должно быть возможно** собственным деянием сделаться лучше [1, с. 122]. Нравственное достоинство максимы принятия сверхъестественной помощи в деле исправления сердца предполагает, по Канту, что человек собственным усилием самоисправления сделался достойным принятия такой помощи, делая для того все от него зависящее, хотя бы само по себе и недостаточное. Максима простого **ожидания** сверхъестественной помощи предполагает, по Канту, отказ от самостоятельного стремления к добру в ожидании инициативы другой «физической личности» [1, с. 123], означает максимум: достичь спасения «ничего-не-деланием» (Nichtstun) — максимум морального несовершенности. Эпоха Просвещения отменяет такую максиму, и современный просвещенный человек не вправе опускаться до такой максимы. Религия, предполагающая действие благодати Духа в сердце верующего, допускает для философа «просвещения» нечто иллюзорное. Единственно же согласная с разумом «религия разума» останавливается на границе разума, до максим морального недеяния не опускается, а потому признает помощь свыше и, в частности, внутреннее откровение возможными, однако недействительными.

9. Между тем в действительности подобная позиция подлинно симптоматична, однако не как симптом самоунижения откровенной религии, а только или прежде всего понимающей себя самое **трансцендентально-критической философии религии**. В приведенном выше рассуждении критического как-если-бы-философа-религии налицо ряд методических отступлений от установок **действительно кантовского трансцендентализма**, которые и привели к дисперсии в глазах Канта внутреннего религиозного опыта (и соответственно философии внутреннего откровения), увенчавшейся признанием религиозного откровения как опыта возможным, но недействительным, — в противоположность изначальной установке критической философии на анализ условий возможности опыта, принимаемого как удостоверенно действительный. Заметив и исправив эти отступления, мы сможем восстановить в правах **действительность религиозного опыта** в критической философии личности, а с тем и **возможность философской теории откровения** в пределах этой философии.

Опыт такого исправления путей критической философии религии можно предпринять в три основных шага, которые можно назвать метафизическим, персоналистическим и трансцендентальным аргументами.

1. Метафизический аргумент касается вопроса о том, где онтологически локализовано все описываемое в первой части трактата Канта о религии. Ибо Кант, по всем признакам, убежден, что все нравственные акты совершаются всецело «в границах разума». Однако в этом позволительно сомневаться. Субъективные принципы действий и принципы их избрания, до предпоследнего уровня, действительно могут представляться принимаемыми разумом,

практической способностью суждения, — собственно, именно поэтому мы можем искать субъективного основания избрания всякой подобной максимы. Но к верховной практической максиме это не относится: применяя тот же подход к избранию верховной практической максимы, к предельному практическому Да или Нет закону, мы уйдем в бесконечность вопрошания и установить предельного избрания не сможем. Значит, верховная практическая максима, да и всякая максима воли вообще, не есть факт сугубого практического разума в смысле способности суждения о морали, или есть фактум такого разума, который больше отвлеченной рациональности. Субъект необходимо воспримлет в свою максиму закон нравов, форму нравственной всеобщности, форму практической рациональности, но субъект так же необходимо и естественно воспримлет в свою максиму эмпирически-чувственное влечение, — материя максимы необходимо составляют закон разума и влечение произволения, и нравственная максима отличается от аморальной не материей максимы, а ее формальной иерархией; но при этом **материя** максимы не всецело логически-рациональна (хотя **форму** этой максимы мы и можем условно называть логически-рациональной); максима воли окончательно покинет «границы только разума», если мы поймем, что определенный модус нравственной субъективности потому только есть **максима**, т. е. субъективный практический принцип, что субъект воспринимает нечто в максиму как мотив своего **произволения** (максима есть правило «для применения своей свободы», говорит Кант с самого же начала [1, с. 91]). Произволение же есть способность быть через посредство представлений причиной предметов этих представлений, — произволение есть **способность причинности**, есть **сила**. Мотив произволения есть поэтому **движущий импульс внутренней силы**, а вовсе не сугубое **представление**. Мотив **бездействующего** произволения **практически не существует**. Поэтому согласно основным понятиям метафизики нравов Канта всякая максима как принцип определения произволения и тем более верховная максима произволения, принцип умонастроения принципиально не есть факт одного разума, общая логическая форма воли, именно потому, что это максима **воли**, а не одного суждения спекулятивного **рассудка**. Кант замечает это обстоятельство и характеризует умопостигаемое основание всех максим как **сердце** и даже как **основание сердца** (это [1, с. 119] едва не единственное место, где Кант говорит о сердце «без кавычек»). Тем более превосходит границы сугубого рассудка акт избрания верховной максимы, принятия умонастроения. Это Кант тоже осознает, но толкует как **теоретическую неисследимость** акта свободного избрания верховной максимы, понимая под ним акт одинокой практической способности суждения. Но сам же Кант сталкивается с тем парадоксом, что этот верховный акт, именно как акт одинокого разума, для разума совершенно непостижим — способность суждения, которая должна иметь право свободно судить обо всем, об этом верховном акте никакого прозрачного для себя суждения вынести не может, оно для нее в основах своих непостижимо. Unbegreiflich. Вывод должен следовать тот, что онтология духовного бытия, и в частности онтология практического духа, не ограничивается (практическим) разумом; что есть избрания, акты свободы, которые совершаются **глубже** разума — в **сердце**, и **именно поэтому** для дискурсивного разума **непостижимы**. А с тем из религии разума мы перешли бы в **религию сердца**, в религию преображенного духа. Но не тут-то было.

2. Кант говорит в связи с верховной максимой сердца (разума?) об **умонастроении** (Gesinnung). Но в этой же связи он говорит об **образе мысли** (Denkungsart). Верховное практическое избрание обосновывает **умонастроение** — **или только образ мысли?** Мы найдем у Канта суждения в подтверждение как того,

так и другого понимания (переход к максиме святости есть переворот в *Gesinnung* [2, S. 698], но на той же странице этот переворот отнесен уже к *Denkungsart*). Между тем это принципиальный вопрос<sup>1</sup>: если *Gesinnung* есть в самом деле «внутренний принцип максим» [1, с. 93, прим. 1], «первое субъективное основание принятия максим» [1, с. 95], верховная практическая максима, факт характера причинности Я, то *Denkungsart* есть не более чем максима мышления о деятельности Я, **моральное самосознание** (образ мысли толкует отсутствие порока как моральность [1, с. 108], оно противопоставляется не поступку и не частной максиме, но «образу чувств» [1, с. 119] и сам есть постольку нечто вполне интеллектуальное), но еще не практическое начало действия как приложения **живой внутренней силы**. Умонастроение есть верховная **максима** произволения. Образ мысли и образ чувств есть **не максима**, а только феномен в разуме или в совести, сенсительная или умопостигаемая деятельность, жизнь в мире чувств или мире разума — поэтому, собственно, не в них, а именно в умонастроении усматривает Кант источник морального зла.

Но это приходит в противоречие с только что обозначенным характером всякой максимы, как **синтеза деятельности по закону**, синтез чувственного мира по праву разума как закону. Значит, всякая максима есть чистый синтез образа мысли и образа чувств, точнее, **синтез мыслью образа чувств как единства**; поэтому сам образ мысли есть в критическом идеализме свободы не более чем **результат синтеза свободы по закону свободы, а этот закон здесь и есть умонастроение** (характер как закон причинности). Отсюда напрашивается предположение, что у субъекта, лишённого умонастроения, не может быть и образа мысли, и соответственно, что **перемена образа мысли обусловлена переменной умонастроения**, а без нее не имеет практического значения (Кант говорит в одном месте о порче образа мысли в его корне — в том, что касается морального умонастроения [2, S. 677]: в русском переводе оба термина слиты, и эта иерархия в практическом духе утрачена). Соответственно, злое сердце может быть исправлено только **в сердце** же, чувственная же деятельность тела или интеллигибельная деятельность сугубого разума (рассудка или интуиции/чувства) сама по себе не имеет выхода к жизни сердечной целостности, а эта последняя, если испорчена, законодательствует по самой своей природе только злые максимы. При злом сердце не бывает доброго разума. А потому возможность самодеятельного исправления образа мысли при нравственно испорченном умонастроении (сердце), возможность самоисправления разума злонаправленного человека (человека со злой максимой сердца) поистине «превосходит все наши понятия». Не перемена чувственной природы при совершившейся перемене образа мысли, а именно **перемена образа мысли при несовершившейся перемене умонастроения** неизбежно распространяется в **бесконечность морального прогресса** от дурного к лучшему — а вовсе не к доброму. У Канта же проблема исправления умонастроения вообще тихо устранилась из философии религии, сменившись вопросом о перевороте в образе мысли, в моральном мышлении. От максимы мышления до нравственного деяния действительно может быть дистанция огромного размера, поэтому добрая воля злого по сердцу человека в самом деле может вмениться как добрая только в «бесконечности движения вперед» [1, с. 119]. Кантов бесконеч-

<sup>1</sup> Русский перевод трактата, к великому сожалению, переводит оба термина как «образ мыслей» и тем совершенно скрывает от читателя этот принципиальный вопрос.

ный нравственный прогресс неотменимо бесконечен именно постольку, поскольку он есть **прогресс без исправления сердца**, и, следовательно, прогресс по-прежнему «кривой тесины», по-прежнему **злого субъекта**. То о чем должна трактовать чистая ригористическая этика на границе философии религии, в субъекте этого прогресса вообще **не совершилось**, и именно поэтому вопрос, в каком смысле можем мы называть его добрым или тем более святым, повергает Канта в недоумение и вызывает Als-Ob-ухищрения. «Умопостижимое деяние» Канта как момент образа мысли, но **еще не умонастроения**, есть именно только знак открытости ума человека, но еще отнюдь не есть преобразование сердца. По Канту же, твердая решимость к спасению для Бога уже есть спасение, потому что другое спасение для человека невозможно, а должно быть возможно именно для **человека**.

Согласно действительно ригористической этике, задача совершенствования есть не **исправление образа мысли**, но **исправление сердца**, умонастроения. Раз человек должен исправить именно свое **умонастроение**, он должен не понятия и частные максимы привести в соответствие святому закону разума, но самый разум как **личную силу всеобщности** связать в чистое единство с волей как **личной силой действительности**, в общем начале и в каждом применении, во всех принципах избрания актов свободы. В нем должна быть **воссоздана первоначальная личность** как единство разума, воли, чувства и действия, должна ожить самоценно-действительная разумно-свободная личность. Религия и есть принятие этого долженствования сердечного воскресения как Божественной заповеди, более того, как Божия и человеческого деяния, открытость Духу, создающему **духовную жизнь** в том, кто делает все от него зависящее для исправления своей **умственной и чувственной жизни**.

3. Но для этого восстановления нравственной личности в акте коренного нравственно-доброего избрания должны существовать антропологические предпосылки, должны иметься задатки цельной личности в естественном человеке, задатки доброй личности в личности от природы злой. И притом это должны быть именно **практические задатки цельной личности**. По Канту же, антропологический задаток нравственной личности есть восприимчивость субъекта к нравственному закону как мотиву, сама же личность есть идея закона как мотива [1, с. 98]. Это сведение задатка личности к **практической чувственности** и самой нравственной личности к **идее** закона как мотива, но не к **практической действительности под идеей** закона как мотива, то есть сенсуализирование задатка личности и интеллектуализирование понятия о ней самой, — означает в применении, что осуществление такого задатка есть **только восприимчивый к закону субъект** [1, с. 119], только субъект, **извне** восприимлющий закон в максиму, субъект, **внеположенный** практической всеобщности и реальной действительности, то есть **сугубо физическая личность**, а физическая личность в своей отвлеченности подлинно не может исправить умонастроения и его морального свойства, не может не по слабости, а потому, что никакого **умонастроения** — ни доброго, ни злого — не имеет. Она именно и имеет **только образ мысли и чувственную натуру**, но не имеет их **связки**. Воплощением антропологического задатка нравственной личности, по Канту, является **благоразумная физическая личность**, то есть физическая личность, способная иметь и имеющая идею закона как мотива, но не непременно имеющая закон действительным достаточным мотивом действий, максимум и самого умонастроения, все падения и исправления которой ограничиваются образом мысли, моральным самосознанием. Нравственная личность, которая только и

возможна на основе такого задатка, есть легально-нравственный субъект, которого как такого можно называть святым и добродетельным только в метафорических кавычках или в перспективе принципиально бесконечного нравственного прогресса. Тогда единственная возможная религиозная философия есть религиозная философия «как если бы», — бесконечный прогресс от худшего к лучшему, с упованием на то, что в очах Божиих это детское копование вменится в действительное **преображение ума**.

Действительный задаток чистой личности есть **личность вообще**, обладающая в том числе морально вменяемой восприимчивостью к правилам разума, но обладающая и сознанием нравственного порядка максим. Субъективный задаток личности есть тогда не восприимчивость к воздействию закона, а способ чувственной данности морального сознания. Совесть есть **способ дорефлексивной данности умопостигаемой действительности чистого разума как духа в эмпирической действительности практического разума как живой души**. Постольку и совестный акт, и разумная рефлексия о нем совершаются не в одном практическом разуме (воле) как физической причинности нефизического, но и не в одном спекулятивном рассудке, которому чувственно не данное недоступно. Живая сила совести не есть ни воля, ни разум, но она не имеет смысла помимо обоих. **Практическая самость** может быть цельно мыслима, в категориях воли и разума как единство соединения и разделения: и воля и разум, и ни воля, ни разум — **трансрациональная личность**, в средоточии которой, в **сердце** совершается то, что Кант описывает как избрание верховной максимы. Определение воли — не в одном разуме, но в **сердце**.

Неверно сказать, что задаток чистой практической личности (духовно-телесной цельности из сердца) есть чистая относительная личность, ибо чистая личность не бывает относительной, личность лежащего во зле человека не является чистой личностью, должна еще стать ею в итоге переворота умонастроения (обращения). Но и сенсуализировать или интеллектуализировать этот задаток личности значит сводить его к полу-человечности, фактически значит — его отрицать. Если задаток личности сугубо чувствен или сугубо интеллектуален, то человек в его опытной данности не имеет всех предпосылок даже для того, чтобы **иметь** умонастроение или верно оценить его, — а тем более, чтобы изменить свое собственное умонастроение.

В другой перспективе трансцендентальной этики возможно исповедание действительного преобразования ума в сердце, без надобности в фарисействующих «als-ob-аргументах», ибо в опоре на идею **целого Я, действительно трансцендентальную антропологию**: на идею **трансрациональной цельности личности** в единстве разумных и эмпирических личных сил — на единство разума в истории человечности.

4. Однако эта критическая философская антропология должна быть именно трансцендентальной, она не может ограничиться, например, натуралистической версией догматического персонализма: таковой не умеет рационально объяснить, как при предрасположенности к злему характеру человек может сам исправить коренную нравственную максиму, свое умонастроение. Между тем Кант придает немалое значение «собственности» верховного практического избрания как условию его нравственной вменности. Избрание умонастроения должно быть собственным деянием человека. Но избрание максимы в опыте не дано и не может быть дано, оно есть собственное, но «умопостигаемое деяние». Поэтому верховное избрание, избрание принципа всех избраний есть умопостигаемое деяние «в квадрате». Если это верховное



умопостигаемое условие всех максим зло, то возможность перемены умонастроения совершенно непостижима, и возможность религиозного обращения морального сознания «превосходит все наши понятия». Все дело, однако, упирается не в «собственность» (как кажется Канту), а в **умопостигаемость** деяния. Деяние должно быть **собственным** и при этом **также умопостигаемым**, а значит, **свободным**, и Кант очень заинтересован в гарантиях этого.

Взглянем, однако, теперь на все дело через категориальную сетку «Критики чистого разума».

Чисто умопостигаемого, «первоначального акта» в ряду причинной связи явлений нет и не может быть [3, с. 437]; поэтому всякое могущее быть опытно данным деяние, даже если совершается в уме или в сердце, является эмпирическим. Следовательно, все частные избрания максим суть **эмпирически обусловленные деяния**, которые хотя суть **также** наши деяния, но только **также** наши: свободной причины в опыте, в том числе внутреннем, **не дано**, и умопостигаемый характер составляет трансцендентальную причину эмпирического, проявляется в нем как своим символом через эмпирические акты, и однако при этом совершенно неизвестен нам в категориях каузальной науки [3, с. 438]. Акт избрания верховной максимы (создания умонастроения) один **мыслим** как умопостигаемое деяние, но только до тех пор и постольку, пока и поскольку он **не является опытно данным нам**, осознанным нами, то есть пока он не станет моментом **нашего нравственного опыта**, в этом качестве он делается фактом нашей природы, несвободным и «несобственным» как все фактическое. Акт избрания умонастроения мыслим как умопостигаемый, лишь **поскольку он не есть наше осознанное деяние**, — умопостигаем, поскольку **транспрационален**, — умопостигаем как действительность, не будучи умопостигаем как результат действия (как практически действительное наше умонастроение именно **не** сугубо умопостигаемо). Акт избрания умонастроения умопостигаем как досознательный **совестный акт**. Поскольку же он рационально осознан, он, во всяком случае, **не только** умопостигаем. С началом рефлексии нравственного акта этот кажущийся сугубо «авторским» акт растворяется в нравственной субстанции, в моральной природе. Но главное, акт избрания максимы (в том числе верховной) является фактом моего **нравственного опыта** не столько потому, что может быть рационально **осознан** и выражен в логической формуле императива морали, сколько потому, что в этом качестве императива добрых нравов он есть **практически действительное начало**, то есть что мои вторичные максимы и мои чувственные поступки суть действия именно такого умонастроения, вследствие чего оно и может быть мне нравственно вменено. Действие принятия максимы невидимо, не есть физический факт, но есть факт нравственного опыта. А как таковой, как действительное в опыте личности, оно есть **не только** умопостигаемое действие, оно есть не только факт образа мысли, но именно факт **умонастроения**.

Но именно поскольку оно есть верховный практический синтез, умопостигаемое в нем не доступно рефлексивному осознанию, не может быть предметом опыта, хотя именно оно делает возможным и сам этот верховный синтез, и все частные практические избрания, всю совокупность личного нравственного опыта. Это умопостигаемое условие недоступно рефлексивно-аналитическому осознанию (не может быть представлено как формула), потому, собственно, что оно не есть уже отвлеченный **принцип воли**, а есть **самая** всецело разумная **воля** как вполне действенная, безусловная чистая воля, закон которой — она сама, и принятие закона которой в максимум одно-

значительно поэтому принятию в максимум ее самой. И она должна быть принята в максимум так, как того требует этика Канта: как верховное безусловное условие и всех прочих целей, и их совокупности, под именем «блаженства/счастья». С одним уточнением и оговоркой: согласно всякому нефарисейскому моральному опыту, эта чистая трансцендентальная свобода как идеал-реальная законодательница через все свои максимумы **не есть непосредственно наша воля. Наша воля** всегда есть только эмпирическое произволение.

5. Следовательно, верховное избрание, как деяние, **не может быть** без остатка вменено **только** мне, хотя верно, что оно **должно** быть вменено **мне**, чтобы иметь моральное значение. Трансцендентальная свобода не отменяет нашей практической свободы в моральной сфере, как она не отменяла ее в сфере спекулятивной рациональности, только она впервые делает ее возможной. Поэтому всякое деяние нашей практической свободы может быть вменено нам: всякое употребление свободы вплоть до избрания умонастроения должно и может быть вменено субъекту свободы, но ему нет надобности и возможности всецело вменить **умопостигаемую причинность верховно-доброто избрания**, и постольку **трансцендентальное условие всякого употребления практической свободы**. Верховно-злое избрание всецело вменимо человеку, верховно-доброе не может быть осмысленно вменено одному человеку. Грешит человек сам, а спасается с Божьей помощью.

Дело не выглядит так, будто **злая** воля вменима человеку, а **добрая** нет, или будто **злое** сердце вменимо человеку, а **доброе** нет. Моральное качество сердца вменимо человеку в меру сил, то есть относительно. Переход от злого сердца к доброму сам по себе как **факт** опыта есть **также** деяние человеческого произволения. Поэтому обращение сердца как факт самосознания, как событие жизни может и должно рассматриваться **так же**, как вменимое субъекту обращения. Но безусловное условие этого обращения, верховный акт свободы как закона, призыв Абсолютного, веяние Духа, без которого обращение немислимо, **не есть**, конечно, **наше собственное деяние**, хотя **именно оно и умопостигаемо** в нашем деянии обращения. Напротив, переход от доброго сердца к злему, порча нравов, искажение нравственной иерархии максимум, вполне и безусловно вменимо человеку. Этот переход и состоит в уединении от трансцендентальной свободы, в отказе от этой свободы как образа Божия и корня человечности как личности в нас.

6. Итак, умопостигаемое деяние — **не наше** деяние, а **наше** деяние недопустимо признавать **всецело** умопостигаемым. Но критическое решение этой мнимой антиномии умопостигаемого, находящейся даже не у границы разума, а по ту сторону этой границы, однако разрешимой для трансцендентальной философии, поскольку она как трансцендентальный идеализм свободы пределами сугубого (отвлеченного) разума не ограничена, — состоит, как и в антиномии свободы из первой «Критики», в принятии словечка «также». Верховное практическое избрание, представляющееся, как мы видели, по трансцендентально-антропологическим соображениям невозможным для одинокого человека, представляется отвлеченно-рационально непостижимым потому, что представляет собой **трансрациональное единство двух** в одинаковой мере, хотя в разном смысле, действительных **действий**, что в нем имеется два действия — «наше собственное» и трансцендентальное, и «имеется» «там» же, где совершается акт избрания и перемены умонастроения: в основании сердца, как средоточии разумно-свободной личности. Таким образом, действие благодати, как безусловное условие всякого употребления свободы и особенно —

преображения злого умонастроения в доброе, как условие возможности всякого нравственного опыта, совпадает в действительности **в том самом месте**, которое кантовская автономистическая этика намерена объявить безраздельным достоянием конечной разумной свободы и которое она строго закрывает от действия благодати. Перемена умонастроения на доброе есть действительность свободы, но **не только «нашей собственной» свободы**, или есть **принятие** чистого закона трансцендентальной свободы **в нашу максиму умонастроения**, в максиму **действенности** как **личной силы**, а не только в максиму самосознания или нравственной спекуляции, то есть истинного или ложного морального самочувствия, — восприятие **действительной** свободы как **действительного** мотива в **действительную** максиму живой и цельной личности, а не восприятие только **идеи** свободы в **идею** нашей личности «в интеллектуальном рассмотрении» как **возможного в идее мотива** некоторого действия **в идее**. Свобода как закон не тождественна постулятивно-желательной идее закона, имеющей якобы заменить реальную свободу для конечных субъектов морального вменения. Аргументы от «как если бы» появляются в критицизме, когда он забывает свое исконное исповедание утвержденной в опыте действительности трансцендентальной свободы.

Так же точно аргумент регресса в бесконечность является иллюзией спящего разума: максима максим есть верховная максима, но максима верховной максимы не есть уже **закон свободы**, а есть **сама свободная действительность**, **Я как действительность**, но **Я** абсолютное и постольку не допускающее рационализации в сознаваемой формуле: эта «максима» по своему смыслу уже **не максима**, но **действительность свободы**. У действительности как таковой, как трансрациональной свободы не может быть закона в смысле рационально осознаваемой формулы: она сама есть закон. Если закон свободы есть только один, то его действительность, трансрациональное единство разума и действительности также только одна. Там, где действует **эта свобода**, не может быть двух избраний, не может быть поэтому и избрания максим **как выбора**: если же свободный выбор есть, если воля есть по-прежнему произволение, значит, выбора в пользу закона свободы в ней на деле еще не произошло и воля, следовательно, **за**, при кажущейся доброте мнимо верховного избрания. Там, где существует свободный выбор рассуждающего произволения, там **еще** не совершилось избрания в пользу **всецело доброй воли**. Итак, это избрание верховно для человеческого произволения, и анализирующая рефлексия не может идти за его пределы: за ними то, что превосходит все человеческие понятия.

Вопрос может идти только о том, **как это избрание возможно, если и поскольку оно действительно**: подлинно критическая постановка вопроса о возможности религиозного опыта. На этом пути открывается, следовательно, неожиданный выход к философии откровенной религии спасения — через основания чистой этики долженствования. Такая философия религии, полагающая в основу действительно кантианское представление о структуре практического духа (который, как практический, то есть действительный, отнюдь не сводится к сознанию закона), имеет одной из ключевых предпосылок идею **избрания умонастроения** как верховного практически-духовного акта, как безусловного условия возможности всякого нравственно-практического опыта, всякой максимы и всякого частного поступка, и однако понимает это избрание не как **логическую формулу самосознания**, не как **сугубую идею сугубого разума**, но как **практический синтез самодеятельности**, как **действительную**, непрестанно образующую опыт и самую личность **идею**. Этот **практический**

синтез под идеей живой личности как трансрациональное и в известном смысле умопостигаемое деяние, как деяние человеческого произволения, возможность которого существенно обусловлена помощью чистой верховно-законодательной свободы, и есть тот **опыт**, который может быть предметом философского учения о религии как особого раздела критической философии, исследующей во вполне критическом духе условия возможности такого опыта. Ключевая проблема такой философии религиозного духа: *как возможен верховный синтез духа а priori?* Как возможен *опыт укоренения разума и воли в сердце, опыт единения воли в глубине нашей подлинной самости, опыт чистой цельности сердечно углубленного* и в сердце примиренного с собой *разума* в единстве его практической (добрая воля) и теоретической (практическая сила суждения) способностей, *опыт жизни верующего разума?* Тогда именно **влечение к этой духовно-сердечной цельности** и есть **вера**, жизнь в вере и, как удостоверение себя в абсолютном, вера религиозная.

Но чтобы поставить проблему философии религии как проблему чистого опыта веры в априорном синтезе духа и выдержать эту чистоту на всем пути исследования условий веры, нужно, чтобы философия религиозного духа опиралась на цельную философию духа вообще. Эта последняя должна взойти для этого к идее сердечного синтеза разума как металогического и при этом также метаэстетического (не сводящегося к акту разума или чувства), но необходимо предполагающего и разум, и чувство, однако так, что оба они суть лишь задатки этого опыта, но еще не сам опыт и даже не стихия его. У Канта есть **материал** для такого построения философии религии в критическом смысле, но автономизм кантовской этики такому построению **препятствует**. Философия религии, желающая оставаться в границах сугубого разума и сделать коренной синтез веросознания предметом единичной компетенции чистого разума, представит понятный, но упрощающий образ чистого синтеза веры разума, представит ее как рациональную проблему, более того, проблему чисто логическую или совестно-субъективную как проблему знания в обычном смысле: вера будет в ней родом более или менее легитимного знания, понимания. Очень **логична** будет такая философия «религии» (опирающаяся на ту или иную логику как философию духа), но это не будет философия религии, **верующего разума истины**.

Итак, можно сказать, что **трансцендентальная философия религии**, философия религиозной общности и абсолютного откровения стала возможна в Европе в Новое время благодаря Канту, а именно его «Критике чистого разума» — произведению, погубившему философские условия возможности рациональной теологии. Но ведь отождествление рациональной философской теологии с трансрациональной философией религии если и самоочевидно, то только в докантовской, отвлеченно-рационалистической философской культуре, в **латинском мире**. Докантовский рационалист только делает вид, что занимается философией религии: на деле место философии религии у него всегда занимает философия философии, на деле отвлеченно-рациональное познание для него всегда первичнее любой традиционной веры. Докантовский эмпирист (сенсуалист или мистик) в принципе не признает правомерности рациональной рефлексии о вере, признает только нерелефлексивный опыт (веры или интуиции), рефлексии же объявляет неподлинным опытом и возможность философии религии отрицает. Только трансцендентальное мышление в традиции «Критики» Канта делает возможным, в

частности, трансцендентальное мышление о религии как трансрациональном Богообщении и жизни-с-Богом. Но трагизм положения заключается в том, что трансцендентальная философия религии, достойная своего имени, и в частности философия откровения, как ее основание становится и невозможной в новейшей философии тоже благодаря Канту — Канту «Критики практического разума» и «Религии в пределах только разума». Этот «второй» Кант явился из первого — вследствие ослабления критической бдительности к себе, своего рода угашения духа. Этот второй Кант не является критическим философом морали и религии, а — метафизиком морали... и атеизма, латинским догматиком «просвещения». «Платонизма» — здесь больше нет. Закрепить в истории мысли и на университетской кафедре этот псевдотрансцендентализм — значит сделать надолго невозможной трансцендентальную философию религии. Можно сказать, что новоевропейская философия религии возникла в борьбе за подлинно трансцендентальные начала с догматизированным трансцендентализмом, в борьбе за идею духа любви как абсолюта, с понятием абсолюта как субъекта идеи. В латинской и протестантской культуре эта борьба и не могла получить удовлетворительного разрешения.

#### Список литературы

1. *Кант И.* Религия в пределах только разума // Кант И. Трактаты и письма. М.: Наука, 1980.
2. *Кант И.* Критика чистого разума / пер. Н.О. Лосского с вариантами переводов. М.: Наука, 1998.
3. *Kant I.* Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft // Kant I. Werkausgabe in 12 Bänden. Hrsg. v. W. Weischedel. Bd. 8: Die Metaphysik der Sitten. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989. S. 645—879.

#### Об авторе

*Судаков Андрей Константинович* — д-р филос. наук, ведущий науч. сотр. Института философии РАН, [asudakow1852@rambler.ru](mailto:asudakow1852@rambler.ru)

Л. А. Калинин

«УГЛОВОЕ ОКНО КУЗЕНА»,  
ИЛИ ГОФМАН ОСТАЕТСЯ  
ГОФМАНОМ

*Показано, что Э.Т.А. Гофман остался верен своему кантианскому мировоззрению и кантианской линии поведения до конца, несмотря на политические преследования.*

*Es wird gezeigt, dass E. T. A. Hoffmann seiner Kantischen Weltanschauung und Kantischer Handlungsweise, trotz der politischen Verfolgungen, bis zu Ende treu geblieben ist.*

**Ключевые слова:** *игра с романтизмом, принцип прежде-теперь-потом, точка зрения (угол зрения), общественный прогресс.*

Можно ли видеть в этой последней новелле Гофмана некий новый «решительный шаг вперед в восприятии принципов художественного творчества и сущности искусства»? [2, с. 378]

Так, считает не только Клаус Гюнцель, чье мнение на этот счет я только что привел. Это мнение многих других историков литературы, обращающихся к творчеству Гофмана. И действительно — можно, при условии, если все предыдущее творчество великого писателя было романтическим, а сам он в его философско-художественном мирозерцании был типичным романтиком. Однако условие это должно быть отвергнуто. Напротив, все творчество Гофмана нужно рассматривать как мировоззренческий и поэтико-стилистический спор с романтизмом. Гофман *играет* штампами романтизма, пародируя их и используя для целей, далеко выходящих за пределы романтизма. *Игра романтизмом и игра с романтизмом* — это приемы поэтики, с помощью которых достигаются совершенно новые результаты. «Угловое окно...» в этом смысле не содержит в себе принципиально нового поворота в творчестве. Гофман в «Угловом окне кузена» по этому поводу сам о себе заявляет, что «мое воображение не хуже мастера Калло или нашего современника Ходовецкого набрасывает эскизы один за другим, и контуры их порой довольно-таки смелы»

[3, с. 508]. Это его заявление о смелости прием во внимание, но главное в нем вовсе не это, а его утверждение, смысл которого в том, что воображение писателя действует подобно «комнате смеха», в которой, наряду с кривыми зеркалами, есть и обычное — прямое. Прямое зеркало — это следование манере художника Даниэла Ходовецкого (1726—1801), отличавшегося в своих гравюрах исключительной точностью в изображении быта и культурно-исторических реалий XVIII века, тогда как кривые зеркала сминают или, напротив, растягивают отображаемого ими персонажа в такой причудливой проекции, на которую подчас и фантазии Жака Калло недостаточно. Одно-временное единство двух этих стилевых манер, сопряженных в одном произведении, и в самом деле можно характеризовать как *бурлеск*, мастером которого был Поль Скаррон, на манеру которого писатель также ссылается. Правда, приемы бурлеска Гофман перенес в совершенно иную тематическую плоскость по сравнению со Скарроном, которого он аттестует читателю в самом начале «Углового окна...» как писателя, отличающегося «особой живостью фантазии» и шутками «причудливо-юмористического характера». «Скарронизмы» и в самом деле изобилуют в этой новелле, раздвигая горизонты непосредственно в ней отраженного городского берлинского быта. Однако ни о каком натурализме тут не может быть и речи, хотя очень легко ошибиться и усмотреть в новелле переход к поэтике «натуральной школы», если не учесть кантовского настроя в замысле Гофмана. Писатель как видел ранее, так и видит опору бытия в эмпирической реальности: это внушенная Кантом мировоззренческая суть лишь упрочивается; и мало что меняется от того, фантастический ли мир объясняется в конечном счете реальностью, или реальность находит свое объяснение в фантазии, вернее, с помощью фантазии, развитой размышлениями о жизни. И в том и в другом случаях не допускается отрыва от действительного мира, получающего в свете искусства всестороннюю критическую оценку. И сам Клаус Гюнцель пишет, что Гофман в пропетой им лебединой песне лишь продолжает, по сути дела, творчески совершенствовать свою поэтическую манеру «серапионовы принципа». Не последнее произведение тяжело больного писателя было некой новацией — новаторским было все творчество Гофмана.

А вот несгибаемому духу писателя, отстаивающему свои мировоззренческие убеждения в условиях, когда за них он подвергся политическому преследованию, дивиться можно. И можно и нужно восхищаться оптимизмом человека, испытывающего тягчайшие, нестерпимые физические боли, не отчаивающегося и пренебрегающего угрозами и близкой смерти, и уголовного наказания и продолжающего и в таких обстоятельствах свои попытки научить читателей разбираться в реальности, понимать ее так, как он ее понимает.

«Угловое окно кузена» — отнюдь не простая и беспретенциозная реалистическая зарисовка и не только разъяснение поэтики Гофмана, как это произведение подчас воспринимается, а нечто большее.

Да, сюжет новеллы, что кажется необычным для Гофмана, совершенно прост. Н. Я. Берковский в своем анализе творчества Гофмана излагает его в нескольких фразах: «Старый писатель, разбитый параличом, осужденный на неподвижность, сидит со своим юным (? — юность автора, от имени которого ведется рассказ, ни откуда не следует. — Л. К.) кузеном у углового окна, где-то в высоком этаже высокого дома, где он проживает, и из окна этого, выходящего на большую рыночную площадь, учит гостя смотреть и наблюдать — учит его искусству видеть, как называет он это занятие. Оба всматриваются в

персонажей рынка — в продавцов, в покупателей, фиксируют того или этого, и задача их поставить человеку диагноз: угадать по внешнему виду и по внешним приметам характер и биографию, кто он, кем он был и чего от него следует ожидать. И, изложив далее один из преподанных таким манером уроков, делает Н. Я. Берковский окончательный вывод: образ, в каком предстает человек, не есть неподвижность и догмат. За каждым человеческим лицом волнуются миры возможностей. Старый писатель в новелле Гофмана учит своего кузена схватывать возможности людей, помещать свое трактование отдельного человека между одной возможностью и другой. Задача художника — почувствовать в человеке его свободные силы и воссоздать их, сколько это доступно» [1, с. 458—459].

Новелла тем не менее не так проста и однозначна. Это не набор микроскопических вставных новеллок, обрамленных встречами двух писателей, из которых один уже обладает опытом домысливания биографий людей, увиденных им из своего окна — во втором этаже на углу Таубен- и Шарлоттенштрассе, выходящего на известную берлинскую площадь Жандармен Маркт, а другой начал этому у него учиться. Берковский, ограничивая содержание новеллы только этим искусством наблюдения и домысливания, не столько ошибается, сколько упускает из виду ее злободневную направленность. За пределами внимания критика остается самое главное — тенденция, та не бросающаяся в глаза тенденция писателя, вдохновляемая усвоенной им светлой кантовской исторической перспективой, которая освещает произведение глубоким внутренним светом.

Конечно же, сразу читателю становится ясно, что два кузена — это не кто иной, как сам Эрнст Теодор Амадей Гофман своею собственной персоной. Он раздвоился и ведет беседу по поводу увиденного с самим собой как со своим двойником. Прием этот широко Гофманом применяется по отношению к его героям, и только здесь удваивается он сам. Писатель вряд ли стремится это скрыть, даже введя в новеллу элементы драматургические, помечая реплики одного из собеседников как «Я», а второго как «Кузен». Однако участники диалога в ходе его неоднократно меняются ролями, если внимательно приглядеться. «Я» — вовсе не ученик, выдерживающий эту роль до конца, которого «Кузен» учит домысливать и воображать, мысленно воссоздавая в фантазии как прошлое, так и будущее наблюдаемых в лорнет персонажей рыночной жизни. Почти сразу же с успехом начинает это делать «Я», заслужив немедленное одобрение «Кузена», а затем уже и разобрать невозможно, кто из кузенов — учитель, а кто — ученик.

«Угловое окно...» писалось сразу же по завершении «Повелителя блох», едкой сатиры на антидемократическую политику короля Фридриха Вильгельма III. На основании прямого распоряжения короля по запросу прусского правительства рукопись «сказки», как назвал «Повелителя блох» Гофман в подготовленной им оправдательной речи, была конфискована в издательстве Вильманса во Франкфурте-на-Майне вместе с отпечатанной уже частью произведения. Началось служебное расследование, допросы больного писателя. Новелла была продиктована Гофманом в этой обстановке. Казалось бы, человек должен испугаться, отступить хотя бы на время из тактических соображений в своей борьбе с реакционной юстицией и полицейским произволом. Но не так понимает свой и служебный, и человеческий долг великий писатель, одновременно по необходимости судейский чиновник, для которого честь мундира превыше всего. Принципы права человечество вырабатывало



со времен Рима до Канта две тысячи лет, и быть верным этим принципам — это быть верным всечеловеческому гуманизму, а Гофман, осознавая себя частичей человечества, считал долгом укоренять гуманизм в людях. Писатель лишь основательнее маскирует, глубже прячет в подтекст свою тенденцию. Стратегия же не меняется.

Новелла и открывается в экспозиции, и венчается в финале изречением Горация: “Et si male nunk, non olim sic erit!” — Пусть плохо сейчас — не всегда так будет! На самом видном месте в комнате больного писателя красуется эта двусмысленная фраза. Она явно сродни остроумному названию известного трактата Канта — «К вечному миру», начинающемуся такими словами: «К кому обращена эта сатирическая надпись на вывеске одного голландского трактирщика рядом с изображенным на этой вывеске кладбищем? Вообще ли к *людям* или, в частности, к главам государств, которые никогда не могут пресытиться войной, или, быть может, только к философам, которым снится этот сладкий сон? Вопрос остается открытым». И мы вправе спросить вместе с Гофманом: кому сулит утешение в будущем изречение Горация? Больному старику в месте вечного упокоения? Или народу, обреченному в ходе выпавших на его долю испытаний демократические исторические перспективы?

Кант о подтексте своей формулы объявляет, как видим, сразу же, справедливо считая, что двусмысленность, витающая в сознании читателя, обостряет внимание и восприятие предлагаемых правовых директив трактата; у Гофмана же иронический смысл его изречения искусно упрятан. Если принять во внимание акцентированный Гофманом финал, в котором братья прощаются, когда больному пришло время принимать пищу, угощать которой здорового было бы напрасно, и этим финалом ограничится, то дилеммы не возникает:

«Я указал на листок, прикрепленный к ширме, обнял кузена, крепко прижал его к своей груди.

— Да, брат мой, — воскликнул он голосом, который проникал в самую душу и наполнял ее нестерпимой печалью, — да, брат, — et si male nunk, non olim sic erit!

Бедный брат!» [3, с. 513]

Однако итог произведенных из окна наблюдений за жизнью рыночной площади в базарный день вовсе не так пессимистичен. Новелла имеет еще один — скрытый от скользящего по поверхности глаза — финал. Для смысла ее этот финал важнее, ради него затеян и весь рассказ.

Увиденное двоюродными братьями из окна — не простой ряд обсужденных ими эпизодов, выстроенных в ни на что не претендующую случайную последовательность: взгляни туда... а вот погляди сюда... а тот-то, видишь... да нет, не эта... Маленькие вставные новеллки, на первый взгляд произвольные, подчинены определенному смысловому принципу, который можно определить как принцип *до и после*, или принцип *прежде-теперь-потом*. Этот принцип лежит в основании оценки увиденного из окна. Важно не ограничится фиксацией своего внимания на своеобразии бросившегося посетителя рынка, отметив все тонкости его *теперешнего* поведения; важно усмотреть, что было *причиной* (прежде) его настоящего поведения и какие предполагаются следствия (потом).

Гофман явно оценил писательскую находку Канта — его хитроумное название знаменитого трактата — и отыскал мало чем уступающую ей формулу Горация. Кому не хочется попробовать свои силы в соревновании с гением? Но принцип оценки событий *прежде-теперь-потом* вдохновлен, по всей веро-

ятности, другим трактатом Канта, не могущим пройти мимо внимания Гофмана. Трактат этот — «Спор факультетов», которому, кстати, именно в прошедшем 2008 году исполнилось 210 лет. Произведение во многих смыслах особенное, получившее широкую известность. Оно искрится неповторимым язвительно-грустным и в то же время добрым Кантовым юмором, в нем значительно смягчена та стилистическая сухость и усложненность синтаксиса, что свойственна эзотерическим его трудам, тройственный этот трактат как-то по-особенному личностен. Большой писатель должен был обратить на него внимание еще и по той причине, что Кант делится здесь своими диететическими находками, наблюдениями и правилами, выработанными и реализуемыми на протяжении 75 лет жизни. Чувствуется в «Споре факультетов», как страдает старый философ от того, что пережил не только большинство своих друзей-ровесников, но многих и из числа учеников, и как хотел бы он научить их «жить долго и быть здоровыми» при этом, в чем и заключается диететическое искусство профилактики.

Конечно, писателя привлекли в данном случае не только диететические рецепты трактата, а его второй — философско-исторический — раздел «Спор философского факультета с юридическим». Первоначально он задумывался Кантом как ответ на вопрос: «Находится ли человеческий род в постоянном продвижении к лучшему?» Вопрос и стал подзаголовком этого второго раздела. Кант здесь отмечает, что, когда смотришь на ход дел человеческих с момента возникновения человека на Земле просто фиксирующим событиям, непредубежденным, глазом, бессмысленность процесса напоминает поведение людей в рыночной сутолоке, где человек норовит тут же сбыть ближнему только что им купленную самому ему абсолютно не нужную вещь. «Нашему роду, — констатирует великий кенигсбергский философ, — присуща деятельная глупость: ... строить с тем, чтобы иметь возможность разрушать; и возлагать на себя безнадежное бремя вкатывать Сизифов камень на гору, чтобы позволить ему скатиться вниз» [4, с. 194.]. Такой взгляд на абсолютную бессмысленность истории Кант называет абдеритизмом<sup>1</sup> [4, с. 192]. «Но, может быть, и наша неверно избранная точка зрения, — делает свое предположение кенигсбергский мудрец, обратившись к звездному небу в очередной раз, не ставший, правда, столь же широко известным, как тот, что звучит со страниц «Критики практического разума», — с которой мы смотрим на ход человеческих дел, отчасти является причиной того, что последний кажется нам столь неразумным. Планеты, если наблюдать за ними с Земли, то движутся назад, то покоятся, то перемещаются вперед. Если же изменить точку зрения и наблюдать за ними с Солнца, что доступно только разуму, то окажется, что они постоянно равномерно движутся в соответствии с Коперниковой гипотезой» [4, с. 196—198].

Именно о точке зрения и идет речь в новелле «Угловое окно», и ею определяется характер увиденного: «Мой кузен живет в угловом доме, и из окошка маленького кабинетика он сразу может обозревать всю панораму огромной

<sup>1</sup> За примерами абдеритистского поведения здесь, — на родине и Канта, и Гофмана, — не надо далеко ходить: выстроить красивый город Кенигсберг и стереть его с лица земли; начать заново весь процесс под иным именем. И история всего человечества, в отдельных моментах и в целом, может рассматриваться как совершенно аналогичная местной кенигсбергской.

площади» [3, с. 489]. Таков уж обычай у писателей и поэтов селиться поближе к небу и непременно в маленьких низеньких комнатах, как правило, со скошенными стенами, меланхолически замечает писатель. Наблюдатель находится на земле, но как бы и на небе; точка наблюдения одна, но обеспечивает два угла зрения. Если смотреть под *земным* углом зрения, панорама открывается такая: «Рынок казался сплошной массой людей, тесно прижатых друг к другу, и можно было подумать, что яблоку, если сбросить его в толпу, некуда будет упасть». Настоящий людской муравейник, движение в котором еще более бессмысленное, чем в подлинном муравейнике, когда его потревожишь. Но ведь недаром угол зрения, хоть и земной, высоко может быть поднят: «Фантазия взлетает вверх и воздвигает высокие радостные своды, возносящиеся до самых небес, сверкающих синевой».

Гофман берет на вооружение методологический прием Канта: разнесение точек зрения в пространстве помогает раздвинуть их во времени, смотреть на обыденные события в разном временном масштабе. Это и есть принцип *до и после* (или принцип *прежде-теперь-потом* с вариантами *прежде-теперь* и *теперь-потом*), принцип временного горизонта: чем выше точка зрения наблюдателя, тем все более смутен горизонт будущего, и лишь очертания отдельных предметов угадываются достаточно явственно.

В «Споре факультетов» Кант рассуждает в том смысле, что общественно-исторический процесс может быть делом рук самого человечества, причем «применительно не к отдельным индивидуумам (ибо это дало бы лишь бесконечные подсчеты и исчисления), а ко всему человечеству, разделенному на Земле на народности и государства [4, с. 201—202]. Судить о прогрессе можно, следовательно, наблюдая только за действиями народов или государств.

Для этого необходимо, чтобы народ задумал какое-то прогрессивное действие и оно было осуществлено. Таким действием мог бы быть, например, переход к республике как форме правления, при которой труднее и начать войну, и вести ее. Затеявший дело революционного перехода к республике народ не должен жаловаться, если оно ему не удалось, так как он действовал противоправно (пусть против плохого права, но все же против *права*), а правовое состояние всегда лучше естественного. Но если оно — дело революции — удалось, свергнутый деспот не вправе начинать контрреволюционный поход.

Итак, историческое действие, направленное в сторону возрастания моральности или даже возрастания условий для моральности, должно быть эмпирически очевидным, происходить на наших глазах, теперь. Человечество при этом становится волей-неволей *зрителем* свершающихся событий: «В этой игре великих преобразований лишь образ мышления зрителей *открыто* проявляет себя и заявляет во всеуслышание о таком всеобщем и вместе с тем бескорыстном их сочувствии играющим на одной стороне против играющих на другой... это доказывает (своей всеобщностью), что человеческий род в целом обладает характером и (своим бескорыстием) что этот характер, по крайней мере в задатках, морален; и он не только позволяет надеяться на продвижение к лучшему, но уже сам по себе есть таковой, насколько это возможно для него в данный момент» [4, с. 201—202].

Таким образом, события, обладающие необходимыми качествами и свершающиеся теперь, дают нам право экстраполировать их свойства, аналогичные в чем-то теперешним, как *до*, так и *после* их, как в прошлое, так и будущее.

Здесь-то знаменитый профессор Альбертины, у которого учился Гофман, и дает одну из важнейших своих оценок Французской революции: «Революция духовно богатого народа, происходящая в эти дни на наших глазах, по-

бедит ли она или потерпит поражение, будет ли она полна горем и зверствами до такой степени, что благоразумный человек, даже если бы он мог надеяться на ее счастливый исход во второй раз, все же никогда бы не решился на повторение подобного эксперимента такой ценой, — эта революция, говоря, находит в сердцах всех зрителей (не вовлеченных в эту игру) равный их сокровенному желанию отклик, граничащий с энтузиазмом, уже одно выражение которого связано с опасностью и который не может иметь никакой другой причины, кроме морального начала в человечестве» [4, с. 202].

Кант писал эти строки, явно наблюдая за итальянским походом французских революционных войск 1796—1797 годов под командованием Наполеона Бонапарта, восхищался его успехами и правильными, как он считал, в это время политическими действиями Бонапарта, поскольку тот не просто освобождал Италию от австрийской оккупации, но еще, как результат своих побед, окружал революционную Францию республиками, вместо прежних феодальных монархий. (Важная забота государств, стремящихся к вечному миру в своей политике, — утверждал Кант в трактате 1795 года “*Zum ewigen Frieden*“.) Как уже говорилось, «Спор факультетов» увидел свет в 1798 году. Народ Италии встречал французскую армию овациями и цветами; дивились и сочувствовали необычайным победам народы Европы. Описывая эти события в известной своей книге «Наполеон Бонапарт», А.З. Манфред приводит слова Стендаля из «Пармской обители»: «Вместе с оборванными бедняками-французами в Ломбардию хлынула такая могучая волна счастья и радости, что только священники, да кое-кто из дворян заметили тяжесть шестимиллионной контрибуции, за которой последовали и другие денежные взыскания. Ведь эти французские солдаты с утра до вечера смеялись и пели, все были моложе 25 лет, а их главнокомандующему недавно исполнилось 27, и он считался в армии самым старым человеком» [цит. по 5, с. 144].

Став свидетелем всех этих событий, Кант делает свое окончательное заключение: «Итак, это не просто благожелательное и в практическом отношении рекомендуемое, но, вопреки всем скептикам, имеющее силу и для самой строгой теории положение: род человеческий *всегда шел* по пути прогресса к лучшему и *будет идти* этим путем и впредь (курсив мой. — Л.К.); это положение, если иметь в виду не только происходящее в том или ином народе, но и его распространение на все народы Земли, которые постепенно будут принимать в этом участие, открывают перспективу необозримого будущего...» [4, с. 210].

Как раз эти проблемы, обсуждаемые Кантом в форме философско-правового трактата, составляют сущностное содержание новеллы Гофмана, заключенное в художественную форму, в которой живые впечатления наблюдаемой жизни так обволакиваются, так напитываются субъективной, вместе и эмоциональной и ценностно-рефлексивной, влагой душевной жизни героев повествования, из которых один — его автор, что эти проблемы путей общественного прогресса предстают перед нами многомерней, сложнее, полнокровней. В художественно-поэтической форме слиты в целое все тенденции реальной жизни, тогда как философ их аналитически разделяет на утрачивающие сразу же цвет и запах, плотскую осязаемость и вкус нити, из которых выделяет ведущую, лишаясь возможности наблюдать противоречивое и многосложное их взаимодействие.

Конечно, требуется умение читать. Можно заметить в новелле только отмеченные *живые впечатления непосредственной жизни* и заключить: да, рыночные герои как живые — недурно описаны. Но можно самому пропитаться *душевной и духовной субстанцией* автора, осознав его смыслы как главные и претворив-

пись с ним в целое благодаря духовной субстанции, ставшей для обоих единой. Автор рассчитывает, конечно, на последний род прочтения, приоткрывающая двери в свое сердце и мозг.

При помощи совершенно обыденного жизненного материала — будничной жизни обыкновенного рынка — обращается Гофман к проблемам исторических перспектив, проблемам будущего, соотнося его с личной бренностью. Присутствие исторического времени — исторических *до, теперь* и *после* — умеет увидеть он в обыденности бытия. Подобно Канту, средством для этого использует писатель Французскую революцию. Гофман, конечно, обращается к позднему ее этапу, когда революционный дух событий значительно повыветрился. Речь идет об оккупации Пруссии французскими войсками в ходе войны Наполеона против австро-пруско-российской коалиции и состоянии, в котором Пруссия оказалась после Тильзитского мира.

А потому важно отдавать себе трезвый отчет, что же было *прежде*. *Прежде* — был разгром Пруссии войсками Наполеона и ее оккупация; было увольнение всех королевских чиновников, от которого, как известно, пострадал и Гофман, оказавшийся после этого без средств; состоялись отмена старых прусских порядков и введение «кодекса Наполеона»; было появление не только большого количества расквартированных солдат, но и французских деловых людей, предприимчивых актеров, музыкантов и прочего люда. Началось активное взаимное знакомство двух народов.

Как бы мимоходом, вскользь, но характерно то, что в качестве самого первого наблюдения, из углового окна оказалось как раз такое:

«Кузен. <...> За дело, брат! Посмотрим, не удастся ли мне научить тебя хоть бы основам этого искусства — уменню видеть. Погляди-ка на улицу, прямо перед собой! Вот возьми мой лорнет. Ты видишь эту несколько странно одетую особу, у нее еще на руке висит большая корзина для покупок? Особа эта, увлеченная разговором со щеточным мастером, по-видимому, весьма быстро обдѣлывает всякие делишки, вовсе не имеющие отношения к пище телесной.

Я. Я заметил ее. Вокруг головы она повязала яркий, лимонно-желтый платок, на французский лад, точно тюрбан, и лицо ее, как и весь облик, ясно говорит, что она француженка. Вероятно, осталась после войны и сумела неплохо здесь устроиться.

Кузен. Неплохо! Бьюсь об заклад, муж ее нажил недурное состояние в какой-нибудь отрасли французской промышленности, и жена может наполнить свою корзину самой лучшей провизией...» [3, с. 491]. Как видим, француженка в толпе немцев чувствует себя совершенно естественно, нет ни малейшей к ней враждебности. (Это наблюдение нам еще в ходе дальнейшего анализа понадобится.)

В новелле тот из кузенов, что имеет опыт наблюдения из своего окна, говорит об этом периоде — приблизительно в десять лет или чуть больше — так: «Вообще, дорогой кузен, наблюдение рынка укрепило меня в мысли, что с того злополучного времени, когда дерзкий и надменный враг захватил нашу страну, тщетно пытаясь подавить ее дух, который как крепко сжатая пружина, тотчас же выпрямлялся с новой силой, в берлинском народе произошла замечательная перемена. Словом — улучшились и с внешней стороны нравы народа; а если ты как-нибудь в погожий летний день после обеда отправишься к балаганам и посмотришь на публику, что собирается в Моабите, то даже у девушек из простонародья и у поденных рабочих ты заметишь стремление к некоторой куртуазности, весьма забавное» [3, с. 510]. «Дерзкий и надменный враг», оказывается, содействовал смягчению нравов у прусского населения и

заронил в него «забавное стремление к куртуазности». Выясняется также, что этим дело не ограничивается: «дерзкий и надменный враг» сумел заронить в народе тягу к свободе и умение самостоятельно разрешать возникающие, хотя теперь много реже, чем прежде, конфликты, тогда как раньше без вмешательства полиции и полицейского разбирательства обойтись никак было нельзя. Проявилось *вдруг* стремление в народе самим, без предписаний и надзора за выполнением обязанностей и норм совместной жизни, вести себя благочинно и достойно, а если где порядок нарушается, восстанавливать его просто и естественно. Обнаружился *вдруг* какой-то демократический дух, новые условия извлекли его на свет божий из-под спуда, где он таился не известным самим его владельцам.

По сути своей, прошел ничтожный для истории срок, но он был до предела насыщен поступками каждого и событиями, значимыми для всех, повлиял на судьбы всякого человека. Общество сдвинулось с насиженного места, вынуждено было общаться по-новому и с новыми людьми. После всего этого вернуться в прежнее русло вырванное из него внешними обстоятельствами застойное течение общественное дел уже не могло; избавиться от результатов происшедшего сдвига, полностью от него очиститься не помогут никакие усилия, кто бы и как бы того ни хотел. И что знаменательно, изменения происходят в том, что кажется, на первый взгляд, совершенно эфемерным. Ну что значат заметные лишь изощренному глазу, то есть глазу заранее готовому видеть, новые черты поведения людей на рынке? В сущности, пустяк, не стоящий ни малейшего внимания...

«С массой случилось то же самое, что происходит с отдельной личностью, которая увидела много нового, узнала много необычайного и наряду с правилом “*Nil admirari*” — (ничему не удивляться), усвоила и более мягкие нравы» [3, с. 510]. Мы бы сказали сейчас, что выросла толерантность общества; свобода другого, его непохожесть на тебя принимается с меньшим психологическим напряжением, облегчается общение между людьми. А ведь все это и есть ускоритель общественного развития, выглядящим в глазах людей трезвых ничтожным и ничего не значащим.

Гофман, по сути дела, отмечает на этих страницах, что сбывается прогноз Канта относительно того, как же будут реализовываться исторические послы Французской революции, а последний по этому поводу предсказывал: «Не во все возрастающем количестве *моральности* в образе мыслей, а в увеличении результатов ее *легальности* и в соответствующих долгу поступках, какими бы мотивами они ни были продиктованы, т. е. в добрых деяниях людей, все увеличивающихся и все более удачных, следовательно, в проявлениях нравственного начала в человеческом роде, только и можно полагать главный итог изменения к лучшему».

Постепенно насилие властей будет ослабевать, а послушание закону возрастать. В обществе несколько увеличатся благодеяния, уменьшатся распри и судебные процессы, появится вера в надежность данного слова и т. д. — как следствие отчасти благопристойности, отчасти правильного понимания собственной выгоды; в конце концов все это распространится на отношения между народами и найдет свое завершение во всемирном гражданском обществе» [4, с. 216—218].

Все происходит на берлинском рынке так, как это предвидел Кант, по крайней мере, в сфере частных отношений, а не международного права. Лишь на совсем небольшой срок народу была предоставлена относительная свобода самостоятельно решать свои дела, полицейский порядок ослаб, и сразу же сказались преимущества демократии: народ научился даже серьезные

распри, чреватые уголовными делами, решать своими силами и эффективно. Чего стоит финал конфликта между «высоким оборванцем, дерзким и свирепым на вид» и «вооруженным тяжелым мясничьим топором приказчиком из мясной лавки»? «Судя по всему, — констатирует «Кузен», — история должна была бы кончиться смертоубийством, пришлось бы действовать уголовному суду. Но зеленщицы, все — сильные, улитанные особы, сочли своей обязанностью заключить приказчика-мясника в свои объятия, столь ласковые и крепкие, что тот с места не мог двинуться; он стоял, высоко подняв свое оружие, как в патетических словах говорится о «грубом Пирре»:

Так, как злодей с картины, он стоял  
И, словно чуждый воле и свершенью,  
Бездействовал» [3, с. 509—510].

Гофман нашел необходимым процитировать Шекспира из второго акта «Гамлета», чтобы подчеркнуть, что зеленщицы дали возможность приказчику подумать, чтобы не действовать в аффекте гнева. Вынужденное бездействие отвлекает. Аналогично обошлись и с оборванцем, которого сдали полиции, усмотрев в нем преступника-рецидивиста, — пусть разберется.

В этих условиях свершающаяся *теперь* реставрация прежних гражданских ограничений, насаждение еще более жестких полицейских порядков, нежели те, что были до войны, абсолютно нетерпимы; они могут привести общество к полной стагнации, более глубокому разложению. Движение вспять встречает сначала сопротивление, а затем, если власти не внемлют, а действуют все более жестко, сменяется безразличием. Особенно пагубно действует такая ситуация на молодежь, которую власти втягивают в разрешение своего конфликта с воспринявшим было гражданским обществом, развращая ее, подкупая предоставлением каких-то преимуществ и привилегий. И квалифицированный юрист, понимающий все в обстоятельствах малейшего отклонения от нормального поведения людей, и вместе с этим тонкий психолог, умеющий рассчитать реакцию умного, вникающего в подтекст читателя, Гофман обращает внимание читателей на один факт такого рода, давая ему чрезвычайно острую негативную оценку, осуществляя ее нарочито грубым, даже неприличным, сравнением, хотя казалось бы, обстоятельства не вызвали необходимости реагировать столь резко. Рассчитанная грубость, резко сменяющая стилистику повествования, призвана насторожить, как неожиданный вскрик, заострить внимание и побудить читателя задуматься.

Обстоятельства этого эпизода таковы. На замечание «Кузена», что даже «берлинский уличный мальчишка *раньше* рад был воспользоваться малейшим поводом — будь то непривычный наряд, чье-либо смешное злоключение — для отвратительных наглых выходов; *теперь* такого уже более не существует» [3, с. 510], «Я», или другой из кузенов, рассказал ему случившееся с ним на днях происшествие, призванное этот оптимизм несколько умерить. Происшествие в нескольких словах ничем, на первый взгляд, не примечательное: «Иду я у Бранденбургских ворот, а меня преследуют шарлоттенбургские извозчики, предлагают сесть, — начал «Я» свое повествование. — Один из них, мальчишка лет шестнадцати-семнадцати, не старше, дошел до такой наглости, что схватил меня за руку своей грязной пятерней. «Что это — за руки хватать!» — напустился я на него. «А в чем дело, сударь, — ответил мальчишка совершенно хладнокровно, вытаращив на меня глаза, — почему бы мне и не хватать вас? А может, вы нечестный человек?»

Реакция на этот рассказ «Кузена», изначально, как это видно из его высказывания о берлинских уличных мальчишках, благодушно и оптимистично настроенного, озадачивает, выглядит неправомерной, излишне экспрессивной. Он восклицает после этой истории: «Ха-ха! Это действительно шутка, но она — плод глубочайшего падения нравов, порождение вонючей [выгребной] ямы» [3, с. 511]... (В оригинале: Der Vetter. Haha! Dieser Witz ist wirklich einer, aber recht aus der stinkenden Grube der tiefften Depravation gestiegen) [6, S. 417]. Слова эти явно противоречат тому, что только что было сказано о берлинских мальчишках, и резко нарушают плавно текущую беседу.

Чем вызвана столь острая реакция?

И тут, по-моему, Гофман поручает читателю проделать ту же самую работу, какую занимались два кузена; по гофмановским расчетам читатель и сам должен был научиться по описанию ситуации находить ее объяснение, в воображении смоделировать ее причину и последствия. Фантазия братьев вполне способна разбудить и его фантазию.

Попробую же оправдать эти расчеты Гофмана как заинтересовавшийся внезапным употреблением столь грубого оборота и остановившийся в изумлении читатель, ищущий происшедшему истолкование. Бесцеремонность шарлоттенбургского парня, его наглая самоуверенность говорит о том, что вполне вероятных конфликтов с гражданами как возможными седоками он нисколько не боится. Как такое бесстрашие возможно? Видимо, он надеется, что полиция не взыщет с него строго? И реплика молодого извозчика «а может, вы нечестный человек?» позволяет догадаться, что так оно и есть, что для полиции он выполняет кое-какие услуги... Иначе какая ему разница, честный вы человек или вы нечестный человек? Он седока не приглашает, а ему угрожает. Столь широкая вербовка сикофантов — извозчики для этого дела весьма удобны — говорит об опасности быть откровенным в разговорах при посторонних, что полицейский надзор за умами осуществляется повсеместно. И самыми недостойными методами.

Приходится везде и всего остерегаться, ибо казенное око видит далеко, а королевское ухо и в лесу слышит. Все это означает, что с былыми гражданскими свободами покончено. А там, глядишь, и смягчившиеся нравы вновь ожесточатся. И первой страдает неопытная еще молодежь, которой льстит «важное для дела государства» поручение.

Как мало и одновременно как много сказано! Пожалуй, придется признать, что перемены в творческой поэтике Гофмана происходят прямо на глазах. Ранее он привлекал читателя к разгадке *описываемых* странных событий, вооружая его для этого ключом, а здесь он призывает его быть со-автором, со-творцом. Он уверен, что читатель справится с возлагаемыми на него надеждами. Ключ к объяснению дерзкого поведения юного извозчика как бы есть, и в то же самое время его как бы и нет.

И завершая свой анализ благотворного действия знакомства с республиканскими французскими нравами и растущей угрозы утратить приобретенный опыт благодаря слишком рьяной политике Реставрации, Гофман как бы вскользь, как бы мимоходом, но возвращается к мысли, что единственным «порождением выгребной ямы» может быть только падение нравов. «Я знаю, — говорит он устами «Кузена», — восторженные ригористы, сверхпатриотические аскеты злобно ратуют против этого внешнего лоска, считая, что, по мере того как сглаживаются нравы народа, сглаживается и исчезает все чисто народное. Я же искренне и твердо убежден, что народ, встречающий и со-



отечественника и чужестранца не грубостью или презрительной усмешкой, а вежливым обхождением, не может из-за этого утратить свой национальный характер» [3, с. 512]. Ура-патриоты любой нации слишком похожи друг на друга в стремлении законсервировать народное сознание в нем самом, боясь расширения кругозора народа и, как следствие, роста социальной активности. Гофману в его юридической практике пришлось столкнуться с этими ура-патриотическими бреднями; его попытки противодействовать подобной правительственной политике обернулись для него личным преследованием, личной драмой.

\* \* \*

Когда сквозь призму современности смотришь и оцениваешь обыденную беседу двух «кузенов» — обычных европейцев, присевших к угловому окну, начинаешь понимать, как же рождалась такая реальность, как Европейский союз, осознаешь, что это плод воспитательных действий множества мыслителей, подобных Гофману. «Всемирно-гражданский план истории», обнародованный Кантом, увидевшим этот план встающим из ее исторических глубин, его ученики подхватили, сумели передать ученикам учеников и последователям последователей... Нужна огромная духовная работа народа, счастливого наличием своих избранников, подобных Иммануилу Канту или Эрнсту Теодору Амадею Гофману, Людвигу ван Бетховену или Фридриху Шиллеру, каждый из которых пропел свое *de profundis clamavi*... И был народом услышан. Пророчески звучат в финале новеллы Горациевы стихи: *et si male nunk, pop olim sic erit!* Собственные болести Гофман переносил мужественно, и та нестерпимо печальная интонация, с которой стихи эти были произнесены, свидетельствуют более о сожалении, что в том светлом мире, который грядет, нас уже не будет. А направление истории — *zum ewigen Frieden* — зависит только от нас.

### Список литературы

1. Берковский Н. Я. Романтизм в Германии. СПб.: Азбука-классика, 2001.
2. Гофман Э. Т. А. Жизнь и творчество. Письма, высказывания, документы / сост., авт. предисл. и послесл. и вступ. текстов к разд. Клаус Гюнцель. М.: Радуга, 1978.
3. Гофман Э. Т. А. Угловое окно // Э. Т. А. Гофман. Избр. произв. в 3 т. М.: Худ. лит., 1962. Т. 2.
4. Кант И. Спор факультетов / ред., предисл., коммент. Л. А. Калинин. Калининград: Изд-во КГУ, 2002.
5. Манфред А. З. Наполеон Бонапарт. М.: Мысль, 1971.
6. Hoffmans Werke / Hrsg. von Dr. V. Schweizer. Zw. Band. Leipzig und Wien, 1896.

### Об авторе

**Калининков Леонард Александрович** — д-р филос. наук, проф. кафедры философии и логики исторического факультета Российского государственного университета имени Иммануила Канта, [kant@albertina.ru](mailto:kant@albertina.ru)

Мы открываем новую рубрику, в которой читатель встретится с результатами логических исследований. В определенном смысле эта рубрика продолжит ставшую с начала 90-х годов традиционной для «Кантовского сборника» рубрику «Логическое кантоведение». Особое внимание в этой рубрике, естественно, уделяется логике Канта. Однако здесь будут представлены и результаты логических исследований, не связанных непосредственно с кантовской философией. Обязательное условие — философское содержание. Также в этом разделе мы будем публиковать статьи по истории логики в связи и вне связи с кантовской философией. Наряду с логическими исследованиями эта рубрика будет включать результаты исследований аргументации как в философских текстах, так и в других процессах коммуникации. Здесь мы станем уделять внимание не только логическим, но и когнитивным и риторическим моделям аргументации, а также разработке методологии исследований аргументации, о чем говорит употребление нового названия для области исследований аргументации — «аргументорика» (подробнее об этом см. *Брюшинкин В. Н.* Аргументорика: исходная абстракция и методология // *Модели рассуждений — 2: Аргументация и рациональность: сб. науч. ст. / под общ. ред. В. Н. Брюшинкина.* — Калининград: Изд-во РГУ им. И. Канта, 2008. С. 7—19). Первая публикация этой рубрики как раз и посвящена изучению особенностей аргументации в кантовских текстах.

*Редколлегия*



И. Д. Копец

УМОЗАКЛЮЧЕНИЯ  
РАССУДКА И РАЗУМА  
КАК ФАКТОРЫ  
ТЕКСТУАЛЬНОСТИ  
В ФИЛОСОФСКОМ  
ДИСКУРСЕ И. КАНТА

На материале Кантова текста сделана попытка показать, что 2-частные и 3-частные логико-семантические построения — по Канту, суждения рассудка и разума — представляют собой логически организованные комплексы пропозиций, группирующихся вокруг структурного ядра обоих видов умозаключений, что они, по существу, представляют собой логико-коммуникативные формы «упаковки» текстового материала и являются тем самым формами текстуальности в дискурсе И. Канта. Кроме того, они выступают средством придания дискурсу Канта асерторическую или аподиктическую модальность.

*Im vorliegenden Beitrag wird am Material des Kantischen Textes ein Versuch unternommen, zu zeigen, dass die 2- und 3-gliedrigen logischen Strukturen — nach Kant Verstand- und Vernunftschlüsse — logische komplexe propositionale Einheiten (Gebilde) sind, deren manchmal zahlreiche sekundäre Propositionen, d.h. die nach Kant keine Sätze sind, sich um den logisch-strukturellen Kern dieser Schlüsse gruppieren, so dass sie eigentlich als Formen der Textualität des Kantischen Diskurses überhaupt angesehen werden können. Außerdem tragen sie dazu bei, dem Kantischen Diskurs aser-torisch- bzw. apodiktisch-logische Modalität zu verleihen.*

**Ключевые слова:** умозаключение, рассудок, разум, пропозиция, antecedent, консеквент, контекст, форма, контекстуальность.

Как известно, классификация Кантом умозаключений основана на способе выведения консеквента из предшествующей посылки (посылок, эксплицитных или имплицитных). Если консеквент (следствие) следует из предшествующей посылки непосредственно, то такое умозаключение он называет умозаключением рассудка, а если оно следует опосредованно, то такое заключение он называет умозаключением разума, правда, с тем различием, что они относятся к разным уровням рефлексии: рассудок оперирует правилами, которые предназначены для получения опытного знания, а разум — принципами, предназначенными для получения трансцендентального знания, т.е. рассудок — объект для разума. Суждения рассудка поставляют материал для умозаключений разума; рассудок — судит, разум — умозаключает. Кроме того, в умозаключе-

чении разума задействованы, по Канту, все три познавательные способности субъекта: способность суждения, рассудок как способность производить непосредственные умозаключения, и разум как способность производить опосредованные умозаключения. В работах Канта докритического периода указывается на разные функции этих двух познавательных способностей. Рассудок есть способность к таким суждениям, которые делают понятия ясными и действительными, т.е. способность ясно познавать, а разум как способность производить логически опосредованные суждения делает их полными и реальными. Но в основе обеих лежит одна и та же способность — производить суждения. У критического Канта сюда добавляется еще способность производить оценочные суждения, способность рефлексии, способность воображения и др.

Умозаключения рассудка с точки зрения их языкового выражения имеют 2-частную (имплицативную) форму типа «если..., то...», «так как..., то...», «поскольку..., постольку...», «что касается..., то...» либо 2-частную дизъюнктивную форму вида «не..., а...», «ни..., ни..., а...», «никогда..., а только тогда» и др., т.е. они строятся по модели «антецедент — консеквент» в широком смысле, другими словами, в функции антецедента выступают суждения, представляющие собой так или иначе основание, из которого (или для которого) производится то или иное последующее суждение (консеквент).

Сам Кант в работе «Об одном открытии...» (против Эберхарда) называет 2-частное суждение «обусловленным утверждением» (Satz), в частности, он говорит буквально следующее:

Критика...» обозначила различие между проблематичными и ассерторическими суждениями. Ассерторическое суждение есть утвердительное суждение (ein Satz). Логика ошибочно определяют его как суждение, выраженное словами, ибо в мышлении мы вынуждены пользоваться словами при формулировке суждений, которые вовсе не являются утверждениями. В обусловленном суждении: «Если тело является простым, то оно неизменно» имеет место отношение двух суждений, ни одно из которых не является утверждением, а только отношение следования (die Consequenz) второго (des consequens), из первого (antecedens) делает его таковым. Суждение: «Некоторые тела просты» может содержать противоречие, тем не менее, оно может быть высказано с целью выяснения того, что из него может следовать, если оно будет подано как ассерция, т.е. как утверждение (Satz). Ассерторическое суждение: «Всякое тело делимо» говорит нам больше, чем просто проблематичное («Следует полагать, что всякое тело делимо» и т.д.), так как оно подводится под общий логический принцип всех утвердительных суждений, а именно: всякое утверждение должно иметь основание, (а не просто быть возможным суждением), что следует из принципа противоречия, так как иначе оно не будет ассертивным суждением (Satz) [1, Bd. 5, S. 304—305 (Anmerkung)].

Данное высказывание Канта следует понимать так, что его 2-частные построения с антецедентно-консеквентными (причинно-следственными, или имплицативными) логическими отношениями являются средством придания своему дискурсу утвердительной (ассертивной) модальности, так как антецедент содержит, как правило, условие, при котором консеквент подается как истинное утверждение. Например:

1. (1) *Так как* положение «Я мыслю» (в проблематичном модусе) содержит в себе форму любого суждения рассудка и сопровождает все категории как их источник, (2) *то* отсюда ясно, что все умозаключения из него могут иметь только трансцендентальное применение рассудка, исключаяющее всякую при-

месь опыта, и о ходе которого мы, после всего сказанного выше, заведомо не можем составить себе никакого предпочтительного понятия [2, S. 423]<sup>1</sup>.

В данном примере антецедент (1) содержит условие, при котором консеквент (2) оказывается истинным утверждением.

Дизьюнктивная форма используется, как правило, в случаях, когда целью высказывания является необходимость подчеркнуть содержание второй части суждения, которое может логически и не вытекать из первой части высказывания, но тем не менее подаваться как ассерция. Например:

2. (1) Рефлексия (*reflexio*) имеет дело *не* с самими предметами с целью получения понятия о них, *а* есть состояние сознания (души), в котором мы приступаем к поиску субъективных условий, благодаря которым мы можем придти к понятиям [2, S. 354].

Итак, в обоих случаях 2-частная структура построения высказывания придает второй его части ассерторическую (утвердительную) модальность.

Причинно-следственные отношения в дискурсе Канта носят столь разнообразный и столь формальный характер, что они становятся композиционной формой текстуальности вообще, т.е. формой построения текста, причем антецедент представляет собой, как правило, целую серию посылок, превращаясь, по существу, в текстовый антецедент. Из данного антецедента следует затем серия утверждений следственного характера (текстовый консеквент), маркерами которого выступают слова и словосочетания со следственной семантикой типа «*итак*», «*следовательно*», «*поэтому*», «*таким образом*», «*как следует из сказанного выше*» и др., так что можно говорить о текстовом умозаключении или текстовом суждении-умозаключении вообще. Например:

3. (1) Я как мыслящий являюсь предметом внутреннего чувства и называюсь душой. А то, что является предметом внешнего чувства, называется телом. (2) *Поэтому* выражение «Я как мыслящее существо» есть уже предмет психологии, которую можно определить как рациональное учение о душе, если мне не требуется знать о душе более того, что можно вывести независимо от опыта ...из этого понятия «Я», так как оно присутствует при всяком мышлении [2, S. 415].

Данное сверхфразовое единство (СФЕ) делится на две части — антецедентную (1) и консеквентную (2), которые связаны союзным словом следственной семантики «*поэтому*». Первый содержит посылки, второй — выводы из них.

С точки зрения коммуникативного членения, т.е. деления высказывания на «данное» и «новое», или на «тему» и «ремю», новая информация в тексте Канта содержится в выводной (консеквентной) части. Поэтому дальнейшее развитие текста происходит, как правило, через консеквент путем дальнейшего наращивания содержания его рематической части, или его рематического ядра. При этом обе формы логического 2-частного построения участвуют в процессе порождения дискурса, обуславливая цикличность его построения, которая, по Канту, является априорной формой. Например, (дается в сокращении):

4. (1) *Если* тетика является воплощением всяких догматических учений, (2) *то* под антитетикой я разумею *не* догматические утверждения противоположного, *а* противоречие казущихся догматическими утверждений (*thesis cum antithesi*), без предоставления одной из сторон преимущественного притязания

<sup>1</sup> Курсив и деление на пункты здесь и далее по тексту мон. — И. К.

на одобрение. (3) *Следовательно*, антитетика *не* занимается рассмотрением односторонних утверждений, а обсуждает всеобщие положения разума только в случае их противоречия друг другу, а также причины подобного противоречия... [2, S. 509].

Как следует из данного примера, в основе логико-синтаксического построения этого СФЕ лежит отношение «если..., то...» (1) и отношение «не..., а...» (2), которое подчинено первому, так как оно дано в консеквенте с целью логико-рематического выделения главной мысли данного высказывания. Дальнейшее развитие текста осуществляется путем повтора структуры «не..., а...» (как выражение цикличности), но с аподиктически-выводной модальностью. Фактически мы имеем дело уже с 3-частной структурой, которая обусловлена отсутствием в данном случае обычного значения логического вывода в консеквенте (2), что делается только в пункте (3). Следует отметить также, что обе обсуждаемые структуры могут служить формой выражения различных иллокутивных речевых актов. Так в нашем примере форма «не..., а...» оформляет в (2) речевой акт определения, а в (3) — вывода, на что указывает оператор «следовательно».

Если выводная часть формулы «если..., то...» распространена, т.е. включает в себя ряд пропозиций, то последующий вывод может быть вынесен в следующий абзац (в новую строку), что ведет к образованию сверхабзачного СФЕ. Например:

5. (1) *Если* познание должно обрести объективную реальность, т.е. должно соотноситься с предметом и получить тем самым значение и смысл, (2) *то* должно быть возможно, чтобы предмет был каким-либо образом дан. (3) Без этого понятия пусты, и хотя при этом процесс мышления имеет место, в действительности же с помощью такого мышления ничего не познается, а происходит только игра своими представлениями. (4) Дать предмет не означает ничего другого, как соотнесение представления о нем с опытом (действительным или возможным)...

(5) *Следовательно*, возможность опыта и есть то, что придает всему нашему априорному знанию объективную реальность... [2, S. 252].

Как следует из данной иллюстрации, консеквент представлен пропозициями в пунктах (2), (3) и (4). В пункте (5) с помощью оператора вывода «следовательно» дается более краткая и четкая формулировка содержания пунктов (2), (3) и (4). Тем самым содержание консеквента подается в ассерторическом модусе и возникает, фактически, скрытый силлогизм, имеющий следующие посылки.

**1. Для придания объективной реальности познанию необходимо, чтобы ему был дан предмет.**

**2. Дать предмет означает соотнести представление о нем с опытом (действительным или возможным).**

**3. Следовательно, возможность опыта придает всему нашему априорному знанию объективную реальность.**

Отсюда можно заключить, что, хотя Кант пытается разграничить умозаключения рассудка и разума и их функции, все же фактически в его тексте это различие порой стирается. Дело в том, что средний член силлогизма в умозаключении разума довольно часто оказывается продолжением (повтором) содержания консеквента структуры «если..., то...», т.е. умозаключения рассудка. Это имеет место в тех случаях, когда необходимо обеспечить макси-

мальную логическую аподиктичность высказыванию, особенно в актах речи, направленных на доказательство. Это можно проиллюстрировать на тексте доказательства первой антиномии, гласящей, что мир имеет начало во времени и он ограничен в пространстве, а именно:

5. (1) Ибо, *если* предположить (предположим), что мир не имеет начала во времени, (2) *то* в любой данный его момент прошла вечность, а тем самым и бесконечный ряд следующих друг за другом состояний вещей. (3) Но бесконечность ряда как раз и состоит в том, что он никогда не может быть завершен подобным сукцессивным образом. (4) *Следовательно*, бесконечный завершенный ряд состояний мира невозможен, а тем самым невозможно и начало мира как необходимое условие его существования, что и следовало первоначально доказать... [2, S. 514].

Как следует из примера, ремой консеквента (2) является словосочетание «бесконечный ряд следующих друг за другом состояний вещей», которое тематизируется, т.е. становится исходным пунктом (темой) средней посылки силлогизма (3). Но обе посылки исключают друг друга, что делает невозможной истинность тезиса.

Тем самым мы подошли к обсуждению 3-частной логической структуры высказывания, которую Кант называет умозаключением разума. В «Критике чистого разума» Кант говорит в этой связи следующее:

Логическое определение понятия посредством разума покоится на дизъюнктивном умозаключении, в котором большая посылка содержит логическое подразделение (деление сферы общего понятия), а малая посылка ограничивает эту сферу какой-либо одной ее частью, с помощью которой в выводе производится определение понятия [2, S. 315].

С точки зрения лингвистики текста силлогизм как опосредованное суждение выступает средством «упаковки» текстового материала, что можно проследить на нижеследующем примере:

6. (1) Рассудок есть, обобщенно говоря, способность познания. Последнее состоит в определенной соотношенности данных представлений с объектом. Но объект есть то, в понятии чего объединено многообразное данного созерцания. (2) Но всякое объединение представлений требует осознания целостности единства их синтеза. (3) Следовательно, единство сознания и есть то, что одно только и обеспечивает соотношенность представлений с предметом, а тем самым и их объективную значимость, следовательно, их превращение в знание и, следовательно, саму возможность рассудка [2, S. 181].

Данный пример интересен тем, что большая посылка (1) представляет собой совокупность нескольких пропозиций (посылок), следующих друг за другом, из которых только третья используется для построения малой посылки (2), так что следует скорее говорить о комплексности большой посылки. Комплекс пропозиций представляет собой также и выводная часть силлогизма (3), а именно:

**1. Единство сознания обеспечивает соотношение представлений с предметом.**

**2. Оно обеспечивает также объективную значимость представлений.**

**3. Оно превращает представления в знание.**

**4. Оно обуславливает и саму возможность рассудка.**

Большая посылка также состоит из нескольких пропозиций, а именно:

1. **Рассудок есть способность познания.**
2. **Познание есть соотнесение представлений с объектом.**
3. **Объект представляет собой понятие.**
4. **Это понятие объединяет в себе многообразное данного созерцания.**

Если к этим пропозициям добавить пропозицию малой посылки (2), то общее число пропозиций будет равно девяти. Из сказанного можно заключить, что силлогизмы в дискурсе Канта носят *комплексно-пропозиционный (текстовый) характер, являются композиционной формой организации текстового материала*, что в тексте все три составляющие структуры умозаключения (его основные посылки и вывод из них) могут «обращать» различными побочными, дополнительными пропозициями и формами речи, добавление которых кажется автору текста необходимым, что обусловлено его установкой на ясность, понятность, обоснованность и аподиктичность выдвигаемых им положений. Такие силлогизмы можно было бы называть также *пропозициональными*, или *контекстуальными*. Приведем пример такого контекстуального силлогизма.

7. (1) Все явления представляют собой по форме созерцания в пространстве и времени, которая лежит в их основе а priori. Следовательно, они не могут быть восприняты, т. е. вобраны в эмпирическое сознание, иначе, как с помощью операции синтеза многообразного, в результате чего возникают представления определенного пространства или времени, иными словами, путем объединения однообразного и осознания синтетического единства этого многообразного (идентичного). (2) Но осознание различного однообразного в созерцании вообще в той мере, в какой становится возможным получить представление об объекте, есть понятие величины (Quanti). (3) Следовательно, само восприятие объекта как явления возможно только посредством синтетического единства многообразного данного чувственного созерцания в понятии величины, благодаря чему может мыслиться единство операции соединения различного однообразного; иными словами, все явления суть величины, а именно экстенсивные величины, потому что они как созерцания в пространстве и времени должны с необходимостью быть представлены посредством этого синтеза, определяющего пространство и время вообще [2, S. 258].

Как следует из примера, большая посылка (1) и вывод (3) представляют собой текстовые (пропозициональные) формулировки, что можно опять-таки сделать вывод о том, что умозаключения рассудка и разума выступают в текстах Канта как *факторы текстуальности вообще*. Об этом свидетельствует и тот факт, что обе структуры могут выступать в тексте в самых разнообразных формах и модусах речи. Типичным модусом аргументативной речи является, например, *интроспекция*, т. е. аргументация от субъекта эмпирического теоретического познания. Например:

8. (1) Представление «я мыслю» должно с необходимостью иметь возможность сопровождать все м о и представления, ибо иначе я мог бы иметь представления, которые м н о й вовсе не мыслятся, что было бы равнозначно самой их невозможности, или, по крайней мере, для м е н я они были бы ничем. (2) То представление, которое может быть дано до всякого мышления, называется созерцанием. (3) Следовательно, все многообразное, данное в созерцании, должно с необходимостью соотноситься с «я мыслю» того самого субъекта, которому это многообразное принадлежит [2, S. 173].



Данный пример интересен тем, что в нем имеются разные модусы речи. В большой посылке (1) представлен *интроспективный модус речи* от трансцендентального «Я-субъекта», речевые акты которого используются, как правило, для создания теории трансцендентального метода получения теоретического знания.

Однако структура «если..., то...» в ее *интроспективном модусе от эмпирического «я-субъекта» познания* используется, как правило, для обоснования или доказательства или иллюстрации выдвинутых теоретических положений, как в нижеследующем умозаключении.

9. (1) Время между каузальной причиной и ее действием может быть исчезающее мало (т.е. одномоментного), однако отношение между ними по времени остается всегда определенным. (2) *Если я* буду рассматривать шарик, лежащий на [набитой] подушечке и делающий в ней углубление, как причину, *то* последняя будет одномоментной с ее действием. Тем не менее *я* различаю оба момента благодаря наличию временного отношения в динамическом соприкосновении обонх. (3) Ибо, когда *я* кладу шарик на подушечку, то на ее прежде гладкой поверхности образуется углубление [2, S. 296].

В данном случае в пунктах (2) и (3) производится аргументация от субъекта эмпирического познания, в роли которого обычно выступает сам автор, используя структуру «если..., то...».

Этот же вид умозаключения может получить *объективированный прагматический модус* с помощью обобщенного, инклюзивного «*мы-субъекта*» или неопределенно — личного «*тап-субъекта*». Данный вид умозаключений, обладающий также утвердительной (ассерторической) модальностью, является логическим средством *объективации* полученного знания, так как он предполагает наличие предшествующих этапов аргументации и в нем постулируется а priori, по Канту, «всеобщий голос» разума. Например:

10. Следовательно, *если мы* узнаем, что нечто происходит, то *мы* всегда предполагаем, что ему предшествует нечто другое, за которым оно следует согласно определенному правилу [2, S. 285].

*Прагматический модус* умозаключений рассудка и разума возникает также и в том случае, если они строятся *от адресата*, т.е. автор предлагает самому адресату произвести умозаключение. Этот прием позволяет придать логическим аргументам максимальную доказательную силу и силу воздействия на адресата, а тем самым и наибольшую наглядность и убедительность. Например:

11. *Предположим*, что мир сам или в нем есть необходимое существо, то в ряду его изменений должно быть или его безусловно необходимое начало, т.е. он не имел бы причины ...или сам этот ряд не имел бы никакого начала... [2, S. 539].

Также *на уровне выражения и оценки* Кант как автор использует указанные формы умозаключений от эксклюзивных «я»- и «мы»-субъектов, например:

12. Итак, ожидая, что, быть может, существуют понятия, которые могут относиться к своим предметам а priori, не как чистые или чувственные созерцания, а просто как акты чистого мышления, следовательно, как понятия, не являющиеся ни эмпирического, ни эстетического происхождения, то *мы* заранее выдвигаем идею о науке чистого рассудка и познания разума, с помощью которой мы можем мыслить предметы совершенно а priori [2, S. 130—131].

Таким образом, из сказанного можно сделать вывод, что умозаключения рассудка и разума в дискурсе Канта носят **комплексно-пропозиционный (текстовый) характер, являются композиционной формой организации текстового материала**, что в тексте все три составляющие структуры умозаключения (его основные посылаки и вывод из них) могут «обрастать» различными побочными, дополнительными пропозициями и формами речи, добавление которых кажется автору текста необходимым, что обусловлено его установкой на ясность, понятность, обоснованность и аподиктичность выдвигаемых им положений. Такие силлогизмы можно было бы назвать также **пропозиционными**, или **контекстуальными**, а сами эти 2-частные и 3-частные логические структуры **факторами текстуальности дискурса Канта вообще**.

#### Список литературы

1. *Kant I. Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll // Kant. Werke. Schriften zur Metaphysik und Logik. Darmstadt :Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.*
2. *Kant I. Kritik der reinen Vernunft. Leipzig: Reclam, 1979.*

#### Об авторе

**Кощев Иван Демьянович** — д-р филол. наук, проф. кафедры теории языка и межкультурной коммуникации факультета лингвистики и межкультурной коммуникации Российского государственного университета имени Иммануила Канта, [kant@albertina.ru](mailto:kant@albertina.ru)

Ниже представлен обзор наиболее важных событий, связанных с неокантианскими исследованиями, проведенными на европейском континенте в 2008 году. Этот обзор подготовлен профессором Х. Крайненом при поддержке ряда европейских ученых, научный интерес которых напрямую связан с историей и современностью философии неокантианства. Отрадно, что не прошли незамеченными и ряд мероприятий, проведенных и планируемых при самом активном участии отечественных исследователей. Прежде всего — это международная конференция в Москве (о ней более подробно мы писали в предыдущем номере) и планируемые по итогам конференции сборники статей, в публикации которых заинтересованы издательства России и Германии.

Библиография содержит следующие рубрики: публикации, в том числе первоисточников, монографий и диссертаций, конференции, в том числе планируемые на 2009, и сборники материалов, журнальные статьи и исследовательские проекты.

Принимая во внимание очевидное возрастание интереса к неокантианской философии в отечественном философском сообществе, публикация данного материала представляется актуальной и своевременной, могущей принести пользу как маститым ученым, так и начинающим исследователям.

*Редколлегия*



## АКТУАЛЬНЫЕ НЕОКАНТИАНСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ: НОВЫЕ ПУБЛИКАЦИИ, КОНФЕРЕНЦИИ И РАЗНОЕ

Под редакцией Кристиана Крайнена (*Christian Krijnen*) (Амстердам)  
При участии *Fabien Capeillères* (Caen/Paris), *Arnaud Dervalque* (Liège),  
*Massimo Ferrari* (Turin), *Tapani Laine* (Tampere), *Sebastian Luft* (Milwaukee),  
*Dermot Moran* (Dublin), *Jacco Verburg* (Amsterdam),  
*Hartwig Wiedebach* (Frankfurt/M., Zürich)

### I. ПУБЛИКАЦИИ (2008)

#### 1. Первоисточники (2008)

Cassirer, Ernst: *Nachgelassene Manuskripte und Texte. 9: Zu Philosophie und Politik*, hrsg. von John Michael Krois und Christian Möckel, Hamburg 2008.

Rickert, Heinrich: *L'uno, l'unità e il numero uno. Osservazioni sulla logica del concetto di numero* (= Die Einheit, das Eine und die Eins. Bemerkungen zur Logik des Zahlbegriffs), übers. v. L. Oliva, Milano 2008.

Rickert, Heinrich: *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, mit einer Einl. hrsg. von Rainer A. Bast, Hildesheim 2007.

Natorp, Paul: *Philosophie — ihr Problem und ihre Probleme. Einführung in den kritischen Idealismus*, hrsg. und eingel. von K.-H. Lembeck, Göttingen 2008.

Hönigswald, Richard: *Die Skepsis in Philosophie und Wissenschaft*, hrsg. und eingel. von Ch. Benne und Th. Schirren, Göttingen 2008.

#### 2. Критическая литература

##### Монографии и диссертации (2008)

D. Hollander: *Exemplarity and Chosenness: Rosenzweig and Derrida on the Nation of Philosophy*, Stanford University Press 2008 (enthält Bezüge zu Cohen).

Ch. Krijnen: *Philosophie als System. Prinzipientheoretische Untersuchungen zum Systemgedanken bei Hegel, im Neukantianismus und in der Gegenwartsphilosophie*, Würzburg 2008.

M. Hagelstein: *Origine et survivances. L'historique et le transcendantal en tension. Warburg, Cassirer et Panofsky*, Université de Liège 2008 (Dissertation).

##### Материалы конференций и сборники

R.L. Fetz / S. Ullrich (Hg.): *Lebendige Form. Zur Metaphysik des Symbolischen in Ernst Cassirers »Nachgelassenen Manuskripten und Texten«*, Hamburg 2008.

N. Argentieri (ed.): *Paul Natorp: Forma e materia dello spazio. Dialogo con Edmund Husserl*. Napoli, 2008.

C. Strube (Hg.): *Heidegger und der Neukantianismus*. Würzburg, 2008.

P. Fiorato (Hg.): *Verneinung, Andersheit, Unendlichkeit im Neukantianismus*, Würzburg 2008.

J.A. Barash (ed.) *The Symbolic Construction of Reality. The Legacy of Ernst Cassirer*, Chicago, 2008.

**Специальные издания и тематические издания журналов (2008)**

*Philosophical Forum* 39/2, Sommer 2008 (Schwerpunkt Neukantianismus S. 109—298; Inhaltverzeichnis <http://www.ingentaconnect.com/content/bpl/phil/2008/00000039/00000002;jsessionid=9u8jburifi8aq.alice>)

**II. ПУБЛИКАЦИИ, ГОТОВЯЩИЕСЯ К ИЗДАНИЮ**

R. Makkreel, S. Luft (ed.) *Intersections. Neo-Kantianism in 20th Century Philosophy*, Bloomington, 2009.

F. Olivier (éd.) *Figures de la rationalité. Néokantisme et phénoménologie*, Evora, 2009.

M. De Launay (éd.) *La philosophie de l'histoire de Rickert*, in: *Études philosophiques*. 2009.

H.-U. Lessing, A. Makkreel, R. Pozzo (ed.) *Dilthey, Kant, and Neo-Kantianism*, Dilthey International Yearbook for Philosophy and the Human Sciences (DIY) Volume 1, (erscheint Juni 2009).

N. A. Dmitrieva, J. Stolzenberg, *Deutscher und russischer Neukantianismus: zwischen Erkenntnistheorie und Kulturkritik*, Würzburg (geplant 2009/2010).

Грифцова И. Н., Дмитриева Н. А. Неокантианство немецкое и русское: между теорией познания и критикой культуры. М., (планируется в 2010).

Это — запланированные издания на немецком и русском языках материалов конференции, проведенной в Москве в 2008 г., о которой речь пойдет ниже.

**III. КОНФЕРЕНЦИИ (2008)**

23. Mai 2008, Forschungstagung: *Néokantismes et philosophie de l'histoire*, veranstaltet von Marc de Launay (CNRS/Archives Husserl), École Normale Supérieure, Paris (vgl. <http://www.umr8547.ens.fr/Seminaires%202007-2008/JournHistPhilo.html>)

29—31 мая 2008 г. международная конференция «Немецкое и русское неокантианство: От логики познания к социальной педагогике». Организаторы: кафедра философии Московского педагогического государственного университета, журнал «Вопросы философии», Саратовский государственный университет, и Русско-немецкий дом в Москве.

15.—18. Juni 2008, Tagung *Hermann Cohen und die bildende Kunst*, veranstaltet von der Hermann Cohen-Gesellschaft in Kooperation mit der Cohen-Gesellschaft (Zürich) und der Max Liebermann-Gesellschaft (Berlin), Veranstaltungsort: Coswig (Anhalt).

13. November 2008, Forschungstagung: *Ernst Cassirer et l'art comme forme symbolique*, veranstaltet von Catherine Colliot-Thélène (Université de Rennes-1) und Muriel van Vliet (Université de Rennes-1), Université de Rennes-1, Rennes (vgl. [http://www.philo.univ-rennes1.fr/digitalAssets/62/62483\\_AffCassirer.jpg](http://www.philo.univ-rennes1.fr/digitalAssets/62/62483_AffCassirer.jpg)).

15. November 2008, Forschungstagung: *Penser aujourd'hui avec Ernst Cassirer. Les Figures de l'universel*, veranstaltet von Jeffrey Andrew Barash (Université de Picardie) und Servanne Jolivet (Humboldt Universität Berlin), Maison Heinrich Heine, Paris (vgl. [http://www.ciera.fr/ciera/spip.php?page=imprimer\\_article&id\\_article=1080](http://www.ciera.fr/ciera/spip.php?page=imprimer_article&id_article=1080)).

26. Februar 2009, Forschungstagung: *Le fondationalisme de Natorp*, veranstaltet von Arnaud Dewalque (Université de Liège), Université de Liège, Liège (vgl. [http://www.pheno.ulg.ac.be/perso/dewalque/MTC\\_2008-9.htm#natorp](http://www.pheno.ulg.ac.be/perso/dewalque/MTC_2008-9.htm#natorp)).

November 2009, Internationales Kolloquium: *Critique et Herméneutique*, veranstaltet von Christian Berner (Université Charles-de-Gaulle Lille-3) und Fabien Caillé (Université de Caen), Lille und Paris.

#### IV. РАЗНОЕ

*Исследовательский проект* 2007—2010: Theories of Rationality — Neokantianism and Phenomenology, Projekt des Centro de Filosofia der Universität Lisboa (Portugal), Leiter: Olivier Feron (Universidade de Évora), unter Mitarbeit von der Forschungsgruppe Phénoménologies der Universität Lüttich (Belgien), Arnaud Dewalque. Schwerpunkt des Projekts ist die Auseinandersetzung zwischen Neokantianismus und Phänomenologie. Kolloquia: 1) Figures de la rationalité. Néokantisme et phénoménologie, 18.-19. Januar 2008 (siehe oben), 2) Question anthropologique et phénoménologie, Veranstaltung: Grégory Cormann (Université de Liège) und Olivier Feron (Universidade de Évora), 8.—10. Oktober 2008, Université de Liège, Liège.

*Исследовательский проект*: Une autre histoire de la philosophie austro-allemande: 1) L'École de Bade (Opération de recherche n°6), Projekt der Archives Husserl (UMR 8547 des CNRS), Paris (Frankreich), Marc de Launay und Éric Dufour. Aus diesem Projekt haben sich schon mehrere französische Übersetzungen ergeben, die bei Vrin Verlag erschienen: 1) De Launay, Marc (Hg.) 2000: *Néokantismes et théorie de la connaissance*, Paris (Aufsätze von Cohen, Natorp, Cassirer, Rickert, Windelband, Lask und Cohn); 2) Wilhelm Windelband: *Qu'est-ce que la philosophie?* et autres textes (übers. v. Éric Dufour), Paris 2002; 3) Paul Natorp: *Psychologie générale selon la méthode critique* (übers. v. Éric Dufour), Paris 2007.

#### Об авторе

**Крайнен** *Кристиан* (Christian Krijnen) — Université de Siegen (Амстердам), krijnen@philosophie.uni-siegen.de

А. Хоннет

НЕВИДИМОСТЬ<sup>1</sup>  
О моральной эпистемологии  
признания<sup>2</sup>

Вместе с protagonистом романа Ральфа Эллисона „Invisible Man“ автор статьи акцентирует проблему унижения человеческой личности путем «смотрения сквозь», „looking through“. Автор задается вопросом, что должно быть добавлено к восприятию, к «узнаванию» определенного лица, чтобы из этого получился акт признания. С этой целью рассмотрены значения видимости и невидимости в прямом и переносном смысле; анализируются исследования социализации младенцев. Экспрессивные акты признания представляют метадействие, что подтверждается кантовским определением «уважения». Вывод очевиден: это первичность признания; только лишь когнитивная идентификация — это особый случай нейтрализации первоначального признания.

Zusammen mit dem Protagonisten des Romans von Ralf Ellison „Invisible Man“ akzeptiert der Autor des Beitrags das Problem der Demütigung der menschlichen Persönlichkeit mittels des „Hindurchschauens“, des „looking through“. Der Autor hebt die Frage hervor, „was zur Wahrnehmung, zum „Erkennen“ einer Person hinzutreten muss, um daraus einen Akt der Anerkennung zu machen“. Mit diesem Ziel wird die Bedeutung der (Un-)Sichtbarkeit im direkten und indirekten Sinne eingeführt, sowie Ergebnisse der Säuglingssozialisation analysiert. „Expressive“ [ausdrückliche] Akte der Anerkennung stellen eine Metabehandlung dar, was durch die Kantische Definition der „Achtung“ bestätigt wird. Die Schlussfolgerung liegt klar auf der Hand: Die Anerkennung ist vorrangig; die bloß kognitive Identifikation ist der Sonderfall der Neutralisierung der „ursprünglichen“ [originären] Anerkennung.

**Ключевые слова:** акт признания в эпистемологическом отношении, несуществование в социальном смысле, «взгляд сквозь кого-то», невидимость в переносном метафорическом смысле, узнавание [Erkennen], экспрессии, процесс социализации в первый год жизни, метадействие, мотивационная готовность, уважение, интеллибельность, познание [Erkenntnis].

В прологе к знаменитому роману Ральфа Эллисона «Человек-невидимка»

<sup>1</sup> Перевод с нем. А.Ю. Шачиной и С.В. Шачина.

<sup>2</sup> К сожалению, я смог учесть только в малой части те многие указания и критические комментарии, которые с благодарностью получил от Алессандро Феррара, Чарлза Ларморе и Маттиаса Фогеля; надеюсь, что отдам им должное при дальнейшей разработке темы.

рассказчик повествует от первого лица о своей «невидимости»: он, — так рассказывает не называющий себя субъект, — хотя и действительный человек, «из плоти и крови», но его просто не хотят видеть, «смотрят сквозь» него, он точно «невидим» для всех других [2, S. 7]<sup>3</sup>. На поставленный самому себе вопрос, как стала возможной его собственная невидимость, рассказчик отвечает, что за это должно быть ответственным «строение» «внутреннего глаза» тех, кто беспрестанно смотрит сквозь него: это — не их «физический глаз», то есть не некий род фактической неспособности видеть, но именно внутренняя предрасположенность, которая не позволяет им воспринимать его как такового. Только через несколько страниц мы, читатели, случайным образом узнаем, что тот, кто повествует здесь о своей невидимости, черный, тогда как те, которые описанным образом смотрят сквозь него, характеризуются в придаточном предложении как «белые». Таким образом, этот пролог агрессивными, неистовыми, резкими предложениями рассказчика от первого лица открывает сценарий, характеризуемый особо изощренной формой расистского унижения, против которого черный протагонист будет бороться на протяжении всего романа: формой невидимости, а именно — подавления [личности], которая, очевидно, имеет дело не с физическим отсутствием, а с несуществованием в социальном смысле. В дальнейшем я хочу руководствоваться этим метафорическим смыслом понятия «невидимость», чтобы выяснить вопрос, как мы можем понять акт признания в эпистемологическом отношении. Согласно моей исходной гипотезе, различие между этими формами невидимости представляет интерес для нашей темы, потому что оно косвенно помогает прояснить, что необходимо добавить к восприятию, к «узнаванию» личности, чтобы получить из этого акт признания. Поступим так: сначала я продолжу разрабатывать проблему различия между буквальным и переносным значением «невидимости», чтобы на этом пути в двух последующих главах напрямую заняться вопросом о значении «признания».

## I

Как свидетельствует история культуры, имеется много примеров ситуаций, когда господа выражали свое социальное превосходство над подданными, делая вид, будто бы они их не замечают; известнее всего, вероятно, тот факт, что дворянам было вполне позволено раздеваться перед своими слугами, так как те определенным образом считались несуществующими [5, § 15]. От этих ситуаций невидимости при физическом присутствии случаи, описанные Ральфом Эллисоном, отличаются своим особенно активным характером: здесь протагонисты, то есть белые господа, по-видимому, готовы сделать все возможное, чтобы продемонстрировать присутствующему черному, что он для них невидим<sup>4</sup>. Выражение, которое приготовил разговорный язык для таких активных форм превращения в невидимку, — это «Взгляд сквозь кого-то», “looking through”: мы обладаем способностью показать присутствующим

<sup>3</sup> В оригинале этот роман называется “Invisible Man” (1952).

<sup>4</sup> Конечно, есть и другая форма упражнения во власти — это стратегия делания видимым, которая может простираться от коммуникативного компроментирования до оптического контроля, как это представлено в исследованной Фуко системе Panoptikum. Такими случаями социальной видимости как средства господства я не буду заниматься далее, так как в целях моральной эпистемологии интересуюсь только формой презрения «смотреть сквозь кого-то». Сам этот феномен с социологических точек зрения намного сложнее, чем я здесь могу его рассмотреть.



людям свое презрение таким образом, что мы ведем себя по отношению к ним так, будто их физически нет в помещении. В этом смысле «взгляд сквозь» имеет абсолютно перформативную сторону, так как тут требуются такие жесты и формы поведения, которые делают ясным, что другого не увидели не случайно, а преднамеренно. Вероятно, есть смысл различать по интенсивности обиду, вызванную такой невидимостью, сообразно тому, насколько активно в этом задействован воспринимающий субъект. В таком случае это различие простирается от невинной невнимательности того, кто забыл поприветствовать знакомого на вечеринке, через эгоистическое игнорирование хозяином своей уборщицы, которую он не видит из-за ее социальной незначительности, до демонстративного взгляда сквозь, который может быть понят этим черным только как признак унижения.

Все эти примеры — случаи одного и того же класса, они разделяют свойство быть формой невидимости в переносном метафорическом смысле. Поскольку каждый из вышеназванных обиженных лиц, без всякого сомнения, видим для воспринимающего, «знакомый», «уборщица» и униженный черный представляют собой отличимые, легко идентифицируемые предметы в визуальном поле действующих в каждом из этих случаев субъектов, то «невидимость» здесь может означать не когнитивное положение дел, но, вероятно, должна подразумевать социальное положение дел. Поэтому по отношению к подобного рода невидимости, разумеется, также ошибочно говорить лишь о метафорическом значении, как я это до сих пор делал: ведь для этих людей их «невидимость» обладает в каждом случае реальной сутью, они ощущают себя действительно не воспринятыми, только «восприятие» здесь должно означать нечто большее, чем это вкладывается в понятие видимости, идентифицирующего узнавания.

В этом месте было бы целесообразным перейти от негативного понятия «невидимость» к позитивному понятию «видимость», что дает возможность прояснить намеченные ранее различия. Визуальной невидимости, которая может быть следствием нарушения зрения или оптических препятствий, в позитивном отношении соответствует восприятие определенного объекта, а здесь, стало быть, человеческих субъектов. Они видимы для другого субъекта в той мере, в какой он [субъект] в состоянии идентифицировать каждого из них согласно характеру отношения к ним как лицам с ясно представленными качествами, например, как того знакомого, чей смех кажется всегда таким вызывающим, или как уборщицу португальского происхождения, которая регулярно по понедельникам убирает его собственную квартиру, или, наконец, как попутчика в купе поезда, у которого другой цвет кожи. Видимость в этом случае означает больше, чем простое восприятие, потому что она включает в себя способность к элементарной индивидуальной идентификации. Следовательно, различие в понятиях, возникающее между визуальной невидимостью и видимостью, вытекает из того обстоятельства, что с переходом к позитивному понятию в известной степени усиливаются условия употребления: в то время как невидимость в визуальном смысле подразумевает только тот факт, что объект не должен находиться в поле восприятия какого-то другого лица, визуальная видимость требует, чтобы определенный объект со значимыми ситуативными свойствами был узнаваем в системе пространства и времени. Поэтому мы лишь с трудом можем сказать о лице, которое ошибочно идентифицируется воспринимающим субъектом, например, не как уборщица, а как соседка, что оно было оптически невидимым; но, и наоборот, мы не можем также безоговорочно утверждать об этом лице, что оно было видимым

соответствующему воспринимающему субъекту, так как он все же не распознал его элементарным образом. Следовательно, как я хотел бы предположить, визуальная видимость подразумевает элементарную форму индивидуальной идентифицируемости и представляет собой, соответственно, первый примитивный образ того, что мы называем «узнаванием».

Этот вывод не позволяет нам с легкостью разъяснить понятие, которое должно представлять собой позитивную противоположность «невидимости» в переносном смысле. Вероятно, это та видимость, которой имплицитно добивается протагонист романа Ральфа Эллисона, когда он описывает форму своей невидимости как изопренную форму унижения белыми; но какие же намерения может иметь этот рассказчик от первого лица, когда он требует от своих партнеров по интеракции быть для них видимым? С уверенностью можно утверждать, что подразумевается не тот вид видимости, которая была описана ранее как элементарная форма индивидуального идентифицирования. Ведь чтобы узнать о себе как о «невидимом» в переносном смысле, субъект должен, наоборот, выдвинуть как раз предположение, что он был узнан как индивид в системе пространства и времени: он может утверждать о другом лице, что тот смотрит сквозь него, игнорирует и не замечает его только после того, как он приписал данному другому действия первичной идентификации. В этом отношении невидимость в переносном смысле необходимым образом предполагает видимость в собственном смысле этого слова. Поэтому мы, вероятно, будем ближе к положению дел, которое имеем в виду, если спросим себя, по каким признакам субъект может распознать свою социальную невидимость. Первый ответ на этот вопрос снова дает роман Ральфа Эллисона, который представляет собой подлинную сокровищницу для феноменологии «невидимости»; здесь уже на второй странице пролога рассказчик от первого лица повествует, что он постоянно пытался защищаться от своей собственной невидимости, нанося удары вокруг себя, куда могла достать рука, чтобы спровоцировать других «узнать» себя [2, S. 8]. То, что здесь в тексте описывается как удары вокруг себя «кулаками», имеет, пожалуй, также переносный смысл и, по сути, должно, вероятно, означать вообще все практические усилия, с помощью которых субъект пытается обратить на себя внимание; но метафора хорошо дает понять следующее: то, что стремится спровоцировать этот субъект своим сопротивлением — это опять-таки видимые реакции особого рода, посредством которых другой выражает, что его воспринимают. С точки зрения первого, этот критерий, по которому он убеждается в своей видимости в переносном смысле, есть проявление определенных реакций, которые являются признаком, выражением позитивного узнавания; и поэтому отсутствие таких форм выражения есть указание на то, что кто-то социально не видим для своего визави в этом особенном смысле.

Альтернатива такого описания могла бы состоять в тезисе, что и «смотрение сквозь» представляет только особую форму восприятия: субъект рассматривается другим лицом, как если бы его не было в соответствующем помещении. Однако такая характеристика, которая пользуется многообразными значениями «видения как если бы», еще не дает возможности правильно понять, что «смотрение сквозь» в целом все же означает общественное явление: обычно не только обиженный субъект, но также другие присутствующие в помещении лица могут констатировать, что при данных обстоятельствах речь идет о ситуации унижающего незамечания или игнорирования. Социальная невидимость только потому приобретает общественный характер, что она парадоксальным образом проявляется в отсутствии экспрессивных форм вы-

ражения, которые обыкновенно соединяются с актом индивидуальной идентификации. Поэтому, мне кажется, имеет резон объяснять феномен «невидимости» в переносном смысле исходя из комплексных отношений, возникающих у человека между восприятием и экспрессиями. «Делание личности видимой» выходит за пределы когнитивного акта индивидуальной идентификации именно тем, что соответствующими действиями, жестами и мимикой оно публично выражает факт, что с данным лицом одобрительным образом считаются, согласно существующим отношениям и только вследствие того, что мы обладаем совместным знанием об этих экспрессивных формах выражения в рамках нашей второй — социальной — природы, мы можем в их отсутствии видеть знак делания невидимым, знак унижения.

Если же мы усматриваем в том феномене, который я до этого описывал как «становление видимым» во втором, не-визуальном смысле, элементарную форму «признания», то становится в первом приближении ясным различие между «узнаванием» и «признанием»: если под «узнаванием» мы подразумеваем идентификацию личности как индивида, которая может постепенно возрастать, то понятием «признание» можем охарактеризовать такой экспрессивный акт, посредством которого каждому узнаванию придается позитивное значение одобрения. Признание, в отличие от узнавания (которое является необщественным когнитивным актом), указывает на меднумы, в которых выражается, что другое лицо должно обладать значимостью; а на элементарной ступени, на которой мы до сих пор оперировали феноменом социальной «невидимости», такие меднумы еще и необходимо приравниваются к связанным с телом экспрессиям. Но все это в действительности еще не объясняет, что же должно через соответствующие экспрессии быть выражено в акте признания: требуется более точный анализ того, что значит — придать идентифицирующему познанию через экспрессивный акт значение «наделения значимостью» [“Geltenlassen”], «одобрения» [“Befürwortung”].

## II

Согласно до сих пор изложенному могло бы показаться, будто акт признания обязан сумме когнитивного идентифицирования и экспрессивного выражения: определенное лицо сначала каждый раз сообразно ситуативным данностям узнают как индивидуум с особыми качествами, и этому узнаванию, следующим шагом, придается общественное выражение благодаря тому, что существование воспринятого лица подтверждается на глазах у присутствующих действиями, жестами или мимикой. Здесь, однако, естественен вопрос: действительно ли экспрессивные акты должны представлять собой только публичное проявление осознания того, что там, на том месте, находится лицо с теми или иными качествами; не являются ли экспрессии, на отсутствие которых жалуется социально невидимый человек, по своему значению чем-то совершенно иным, чем экспрессии, которыми мы подтверждаем наше восприятие существования индивидуума? Вообще-то, для подобного рода заключения было бы достаточно показать на определенное лицо пальцем, демонстративно указать движением головы в его направлении, или эксплицитно подтвердить его существование посредством речевого акта; но все это, по видимому, не достигает значения тех экспрессий, которых мы взаимно ожидаем друг от друга, чтобы быть друг для друга «видимыми», следовательно, чтобы получить желаемое социальное подтверждение в смысле, подлежащем прояснению. Чтобы пойти дальше, нам подобает, как мне кажется, сначала обратиться к жестикаляционным и мимическим сигналам выразительности, при помощи которых, в общем и целом, маленький ребенок благодаря своим

опекунам вводится в социальную интеракцию. Опираясь на этот анализ, можно будет, пожалуй, сформулировать обобщенный ответ на вопрос, за что же должны отвечать те экспрессии, на отсутствие которых мы жалуемся, когда осознаем себя невидимыми в переносном смысле.

Эмпирические исследования Даниеля Штерна в последние годы позволили нам лучше понять суть комплексного процесса интеракции, посредством которого маленький ребенок в коммуникации со своими опекунами становится социальным существом [11, S. 16 ff]. Опираясь на новаторские работы Ренэ Шпитца, Штерн сумел показать, что процесс социализации в первый год жизни протекает в форме взаимной регуляции аффектов и проявлений внимания, которая осуществляется по большей части с помощью средств жестикуляционной коммуникации: опекун (мама) располагает широким репертуаром жестикуляционных и мимических средств выразительности, которые должны подать ребенку предельно дифференцированные сигналы готовности к интеракции; а маленький ребенок, наоборот, располагает целым спектром рефлексивных активностей, которые в ответ на жестикуляционное стимулирование опекунов могут развиваться в первые формы ответного социального поведения. Среди различных жестов особая роль на данном этапе принадлежит тому классу выражений лица, которые должны дать понять ребенку, что он пользуется любовью, участием и сочувствием; на первом месте здесь стоит квазирефлексивно исполненная улыбка, что, конечно, может сопровождаться и другими мимическими играми, которые благодаря продлению во времени или утрированию телесных движений должны передавать особенно четкие сигналы ободрения или оказания помощи (ср.: [11, S. 18 ff]). При анализе этого класса одобрительных жестов и мимических сигналов мы имеем дело с поистине автоматической практикуемой особой формой тех многочисленных экспрессий, с помощью которых также и взрослые могут концентрированным образом взаимно сигнализировать, что они оказывают друг другу участие и внимание; Штерн даже установил связь этих феноменов с теми церемониями приветствия взрослых, в которых они благодаря тонко согласованной мимической игре дают понять, в каком социальном отношении друг к другу они находятся.

Очевидно, что различные позитивно окрашенные способы поведения, которыми опекуны реагируют на малыша, укоренены в связанных с физическим строением и движениями выразительности детей предрасположенностях. Неверно думать, что нам сначала необходимо осознать, что наш визави — нуждающийся в помощи маленький ребенок, прежде чем мы затем покажем ему соответствующие жесты ободрения и участия; более того, мы в этом случае, как представляется, скорее прямо реагируем на восприятие ребенка экспрессиями, в которых выражается принципиально одобрительное отношение. Различие между этими формулировками может быть представлено так, что в первом случае должно проявляться только своего рода когнитивное убеждение, в то время как во втором случае напрямую сигнализируется мотивационная готовность; вероятно, здесь даже было бы уместнее говорить о положительных жестах выразительности (улыбки, ободрения) как о символах действий, потому что они представляют собой «в символическом сокращении» их замену<sup>5</sup>. Эта формулировка лучше всего дает понять, за что отвечают те экспрессии, которыми опекун реагирует на маленького ребенка: они артикулируют не узнавание в какой-либо форме, но в сокращенном виде выражают совокупность действий, которые надлежит совершить по отношению к

---

<sup>5</sup> Ср.: [9, S. 72].

ребенку по праву его положения. В этом отношении признание обладает перформативным характером, так как сопровождающие его экспрессии символизируют, какие практические способы реагирования были бы необходимы, чтобы отдать «должное» признанному лицу. Перефразируя красивую формулировку Гельмута Плеснера, можно также сказать, что экспрессивное выражение признания является здесь «аллегорией» морального действия [9, S. 73].

Этими размышлениями мы, конечно, уже покинули первоначальный горизонт наших аргументаций, потому что с понятиями «отдать должное» и «принадлежать по праву» в игру вступила терминология, обладающая морально-теоретическим характером. Мы проделали обходной путь в область исследования младенцев потому, что в мимической игре взрослых по отношению к маленьким детям особенно ясно проявляется, в чем заключаются те формы выразительности, благодаря которым человек становится «социально» видимым: это — предречевые жесты улыбки и сопереживания, посредством которых младенец учится обнаруживать себя социально, когда он впервые своей ответной улыбкой сигнализирует о готовности к интеракции. Далее, при ответе на вопрос, за что отвечают одобрительные экспрессии взрослых, было показано, что они в символическом сокращении выражают действия, которые должны служить благополучию младенца: посредством мимической игры опекуны символизируют младенцу практическую заботу, следовательно, стимулируют его к таким способам реагирования, которые, в свою очередь, показывают принадлежность к социальному миру. Прежде чем я перейду к вопросу о том, в чем состоит моральная сущность этих форм выразительности, я сначала хочу проверить, обнаруживают ли такую же экспрессивную форму и отношения признания между взрослыми.

В ходе нашего экскурса в исследование младенцев вкратце уже упоминалось, что мимическая игра улыбки и участия представляет собой только особую пластичную форму тех жестов выразительности, которые играют большую роль и в интеракциях взрослых. И взрослые люди в своих актах коммуникации по множеству утонченных экспрессий обычно тоже дают понять, что они друг для друга желанны или взаимно проявляют особое внимание: к другу на вечеринке обращена сияющая улыбка или сильно артикулированный жест радушия, уборщице своей квартиры речевым актом приветствия выражается еще и явный жест благодарности, а черный, как любой другой попутчик в купе, приветствуется ободряющей игрой мимики или коротким кивком головы. Конечно, все эти экспрессивные формы значительно варьируются в разных культурах, но их конститутивная функция для межличностной коммуникации все же, при всех различиях, всегда остается постоянной: в замене речевых актов, в дополнение к ним и независимо от них экспрессии должны дать визави явно понять, что в данной типизированной общественной роли (друга, уборщицы, попутчика) он носит доброе имя или обладает значимостью. Было бы легко пополнить этот разработанный выше список таких позитивных форм выразительности рядом дополнительных примеров, чтобы показать, какое основополагающее значение для координирования социальных действий они имеют; но ничто не указывает на их ключевую функцию сильнее, чем то, что их отсутствие нормальным образом оценивается как индикатор социальной патологии, которая может закончиться для пострадавшего состоянием «невидимости». Если же мы, таким образом, узнаем в названных экспрессиях основной механизм становления социальной видимости и снова усматриваем в них элементарную форму всего социального признания, то это, конечно, имеет далеко идущие следствия, а именно: каждая

форма социального признания личности всегда указывает, как и в приведенных случаях, на обратную символическую связь с теми экспрессивными жестами, которые в непосредственной коммуникации гарантируют, что человек достиг социальной видимости. Аналогичным образом, как Никлас Луман говорил о симбиотической связи форм власти [8, Кар. 5], мы можем исходить из симбиотической основы каждой всегда еще и универсализированной формы признания: признание личности осуществляется только с помощью медумов, сформированных в своей симбиотической структуре по образцу тех физических жестов выразительности, которыми люди подтверждают между собой социальную значимость друг друга. Факт, что признание отсылает к экспрессиям, следует из того, что только такие телесные жесты способны публично артикулировать одобрение, добавление которых составляет различие между познанием и признанием: только тот, кто видит себя позитивно познанным в зеркале экспрессивного образа поведения визави, воспринимает себя социально признанным в элементарной форме. Но тут тем более необходим ответ на вопрос, за что же ответственна каждая одобрительная экспрессия, которую я выше вместе с Плесснером обозначил как «аллегория» морального действия.

### III

Конечно, экспрессивные жесты, посредством которых человеческие субъекты демонстрируют взаимное признание, уже представляют собой, в свою очередь, определенную форму поведения: в то время как мы приветствуем другое лицо улыбкой или жестом выражаем радушие, мы избираем по отношению к нему позицию и ведем себя в соответствии с ней. С другой стороны, это экспрессивное поведение содержит также указание на множество других действий, потому что оно в символически сокращенной форме сигнализирует, к какого рода последующим действиям со стороны партнера следует быть готовым. Так же, как улыбка, адресованная младенцу, символически предвосхищает наполненное любовью отношение, жест радушия между взрослыми выражает, что в дальнейшем можно рассчитывать на благожелательные действия.

Экспрессивные жесты — это, следовательно, действия, которые, со своей стороны, постольку обладают характером метадействия, поскольку они символически сигнализируют такого рода поведение, что законным образом может ожидать адресат. Если же признание в своей элементарной форме представляет собой экспрессивный жест одобрения, то отсюда прежде всего следует, что и оно представляет собой такое метадействие: в то время как мы делаем по отношению к другому лицу жест признания, перформативно даем ему понять, что по отношению к нему осознаем себя обязанными к доброжелательным действиям. Следовательно, рассказчик от первого лица в романе Эллисона из своего состояния социальной невидимости также может заключить, что у тех, кто «смотрит сквозь» него, ни в коем случае нет намерения действовать с ним доброжелательно и уважительно; напротив, отсутствие жестов признания в этом случае должно сигнализировать, что он должен настроиться на враждебные действия.

Мысль о том, что экспрессивный акт признания представляет собой метадействие, можно также понимать в легко измененной терминологии как указание на проявленную мотивацию определенного рода: партнер в одобрительном жесте выражает, что он обладает мотивацией более высокого уровня («второго порядка») — осуществлять по отношению к адресату только такие

импульсы и мотивы, которые несут в себе доброжелательный характер<sup>6</sup>. При этом оттенок соответствующего жеста в большинстве случаев уже дает точно понять, каким должно быть доброжелательное действие: ласковая улыбка артикулирует мотивационную готовность к действиям заботы, в то время как в уважительном приветствии выражается скорее негативная готовность отказаться от всех только лишь стратегических действий. Это соображение дает нам возможность установить связь с кантовским понятием «уважение», которое приближает нас к моральной «сущности» «признания». В знаменитой формулировке в «Основоположениях к метафизике нравов» Кант говорит об «уважении», что оно есть «представление о ценности, которая наносит внезапный разрушительный ущерб моему самолюбию». [7, S. 15/16 (Fussnote)]<sup>7</sup>. В этой формулировке меня сначала интересует вторая часть предложения, в то время как на первой части я останавлиюсь позднее. Сказанное Кантом в отношении придаточном предложении — о внезапном разрушительном ущербе самолюбию — проясняет для нас то, что речь здесь идет не о самом по себе устанавливающим себе ограничения субъекте; представляется, что на роль действующей силы здесь скорее претендует акт уважения как таковой, так что подавление эгоцентрических склонностей в субъекте осуществляется с необходимостью. В связи с этим также было бы неверно говорить об одном лишь твердом намерении самоограничения, так как «самолюбию» в процессе осуществления «уважения» фактически наносится внезапный разрушительный ущерб; субъект в известной степени одновременно с уважением уже приобретает также и мотивацию отказаться по отношению к уважаемой им «ценности» от всех действий, которые были бы просто результатом его эгоцентрических импульсов. Эта мотивация более высокого порядка и есть необходимое переходное звено к анализу, который я до сих пор проводил в отношении акта признания: в экспрессивных жестах, которые на элементарной ступени обычно сигнализируют признание, выражается как раз такая мотивационная готовность, которую Кант описывает как «внезапный разрушительный ущерб» самолюбию. Кантовская формулировка более отчетливо показывает, что следует подразумевать под той моральной стороной признания, которую я до сих пор обозначал понятиями «подтверждение», «одобрение» или «признание достойным уважения»: в признающем субъекте происходит децентрирование, так как он наделяет ценностью другой субъект, который является источником легитимных притязаний, наносящих внезапный разрушительный ущерб его (то есть первого субъекта) самолюбию. Следовательно, «подтверждение» или «одобрение» означают, что адресата наделяют моральным авторитетом, который до такой степени распространяют над своей собственной личностью, что осознают себя обязанными к осуществлению или неисполнению определенного класса действий. Впрочем, эта формулировка не может скрыть и то, что обязывание себя здесь является формированием своего рода добровольной мотивации: признавая кого-то и предоставляя ему в этом смысле моральный авторитет над собой, я тем самым уже одновременно становлюсь мотивированным к тому, чтобы поступать с ним в будущем в соответствии с его ценностью.

Если эта характеристика и очерчивает моральную общность всех прямых форм признания, то, однако, различия проявляются уже во множестве жес-

---

<sup>6</sup> В следующем я опираюсь на [12].

<sup>7</sup> В переводе Э. Соловьева и А. Судакова: «Представление о ценности, которая заставляет меня поступать себялюбием» [1, с. 83 (Прим.)].

тов, которые могут экспрессивно выражать акт признания. Ласково ли кто-то улыбается или только уважительно здоровается, протягивает ли кто участливо руку или одобрительно кивает головой — в каждом случае экспрессивным проявлением сигнализируется иной вид мотивационной готовности морально относиться к адресату. Множеству жестов соответствуют различные ценности, которые партнер по общению может каждый раз репрезентировать для субъекта: считается ли адресат достойным любви, уважения или солидарности — таковы только первые указания на целый спектр возможностей, открывающийся в тонких отличиях между экспрессивными жестами признания. Здесь опять-таки надо твердо придерживаться мнения Канта, что все эти ценности могут быть только эвалантативными гранями качества, которое он обозначил как «интеллигибельность» личности: рассматриваем ли мы другого человека как достойного любви, уважения или солидарности, в опознанной оценке всегда обнаруживается только другой аспект того положения, согласно которому люди должны осуществлять свою жизнь по рациональному самоопределению. Если это «представление о ценности» в первом случае направлено в большей степени на способ биографического преодоления жизни (любовь), во втором случае — на способ практической вовлеченности (солидарность), то в случае уважения оно означает сам факт того, что у людей нет альтернативы рефлексивной ориентации на [разумные] основания; поэтому данная последняя установка не допускает градации, в то время как обе другие формы признания позволяют образовать много ступеней возрастания<sup>8</sup> [3, р. 36 ff].

Благодаря этому разъяснению мы в состоянии сделать, по крайней мере, промежуточный вывод, который позволит нам ответить на вопрос, за что должны быть ответственны экспрессивные проявления признания. В отношении жестов, с помощью которых люди в прямой коммуникации выражают признание, мы до сих пор видели, что они могут не просто служить подтверждением идентифицирующего познания; так как сигнальный характер, которым обладают такие экспрессии, выходит далеко за пределы всего лишь подтверждения существования или качеств другого субъекта, поскольку они демонстрируют мотивационную готовность ограничиться в отношении другого доброжелательными действиями. Это — та мотивационная способность, о которой мы, ссылаясь на Канта, теперь можем судить, что она есть результат оценки ценностей, оценки, выражающей как наиболее значимые интеллигибельные качества человеческих существ: в экспрессивных жестах признания выражается, что субъект фактически уже осуществил ограничение своей эгоцентрической перспективы, чтобы отдать должное ценности другой личности как интеллигибельного существа<sup>9</sup>. В этом отношении мораль в некотором смысле даже совпадает с признанием, так как принятие моральной установки

---

<sup>8</sup> Проведенные таким образом рассуждения, конечно, есть только намеки, призванные обозначить направление, в русле которого я развиваю предложенную мной в прежних работах теорию трех форм признания [6], соотносимых с различными аспектами интеллигибельной свободы человека.

<sup>9</sup> Это не исключает, что такие экспрессивные жесты могут также применяться инструментально, чтобы, например, только симулировать последующие доброжелательные действия; но в озлобленности или возмущении, которые влечет за собой такого рода обман у визави (или участвующего наблюдателя), на мой взгляд, выражается, что речь здесь идет о нарушении встроенной во вторую природу нашего жизненного мира грамматики жестовой коммуникации. За разъяснение этой проблемы я благодарен Маттиасу Фогелю.



возможно только в том случае, если за другим признана безусловная ценность, в соответствие с которой должно контролироваться мое собственное поведение; а та форма социальной невидимости, о которой повествует Ральф Эллисон, представляет собой наигранное моральное неуважение, потому что отсутствием жестов признания здесь должно демонстрироваться, что рассказчику от первого лица не придется, как другим людям, ценность «интеллигентной» личности.

Однако это разъяснение поднимает дальнейшую проблему, которая возвращает нас к тому различию «узнавания» и «признания», с которого мы начинали при рассмотрении [феномена] «невидимости»; ведь и у Канта совершенно не ясно, как мы должны объяснять такое «представление» о ценности личности, которое он рассматривает как предпосылку всякого уважения: является ли такое представление результатом всего лишь приписывания, или оно представляет собой некую форму познания, даже восприятия? До сих пор я аргументировал, что признание должно пониматься не как простое выражение познания, потому что оно несет в себе больше нормативного содержания, чем подтверждение индивидуальной идентификации; более того, то, что осуществляется в признании, есть экспрессивная (и поэтому доступная публичному обсуждению) демонстрация ценностной оценки интеллигентных качеств личности. Однако если эта ценностная оценка теперь в свою очередь могла бы пониматься только как особый вид познания, то в таком случае должно быть еще раз пересмотрено и противопоставление узнавания и признания, которое до сих пор было ведущей нитью моей аргументации.

Ключ к ответу здесь опять-таки дает экспрессивное поведение, которым опекуны реагируют на нуждающегося в помощи маленького ребенка. До сегодняшнего дня не совсем ясно, до какой степени этот мимический репертуар взрослых является наследием природной эволюции или продуктом культурной социализации, но, во всяком случае, считается, что адресованная младенцу улыбка настолько рефлексивна, насколько она не идет в обход такого рода убеждению, что визави — нуждающийся в помощи маленький ребенок. Эти взрослые ни приписывают младенцу определенные качества беспомощности, ни действуют на базе знания о его состоянии; то, что они делают своей улыбкой, напротив, можно охватить в формулировке, по которой они прямо выражают свое восприятие как таковое. Было бы ложно с легкостью описать это восприятие как особую форму ценностной оценки, потому что не совсем ясно, является ли оно вообще продуктом культурной социализации; но в той степени, в которой данная улыбка отделяется от своих эволюционно-природных корней и в соответствии с этим становится свободнее в проявлении, она должна рассматриваться, пожалуй, как выражение восприятия, в котором младенец прямо понимается как достойное любви создание. Ранняя форма признания, которую опекуны проявляют по отношению к маленькому ребенку посредством своего экспрессивного поведения, является выражением восприятия качеств, символически указывающих на будущее интеллигентной личности; а первая улыбка, которой маленький ребенок через несколько месяцев реагирует на выражение лиц опекунов, определяет момент, когда ему впервые открылся этот мир ценностных качеств (ср. [10]).

Благодаря этому новому экскурсу в исследование младенцев в нашем анализе, наряду с индивидуальной идентификацией, которую мы ранее определяли как парадигму восприятия, появляется другая форма восприятия, несущая в себе подчеркнуто-эвалюативные признаки. По способу, которым взрослые воспринимают своих маленьких детей, становится ясно, что человеческое

восприятие нормативно, должно быть, не так уж и нейтрально, это настоятельно рекомендует нам индивидуализирующее познание. А именно качества, которые воспринимаются в контексте жестовой коммуникации между опекуном и ребенком, являются не когнитивными указателями идентификации, но именно символической репрезентацией ценностей, указывающих на свободу интеллигибельного существа. Следовательно, отношение узнавания и признания, по крайней мере, в этом случае должно быть описано несколько иначе, чем я до сих пор делал, исходя из «видимости»: хотя на самом деле признание и не представляет собой экспрессивное проявление когнитивной идентификации человека, однако оно все же является выражением эвалюативного восприятия, в котором «прямо» задана ценность личности. И я не вижу причины не перенести этот специальный случай социализации в раннем детстве на социальный мир в целом и тем самым не утверждать, что такая форма эвалюативного восприятия значима также для интеракции взрослых (ср. [4]). На пути дифференциации восприятия, посредством которой подрастающий человек первоначально усматривает в выражении лиц своих опекунов зеркальное отображение своего собственного интеллигибельного потенциала (ср. [13]), он учится открывать в своих партнерах по интеракции различные ценности, которые всегда есть грани их интеллигибельной природы; в конце концов взрослый в рамках эвалюативного вокабуляра своего жизненного мира располагает рядом возможностей восприятия «ценности» личности, причем открывающаяся в человеческом лице интеллигибельность всегда остается элементарным пластом.

Если то, что Кант обозначает «представлением о ценности», являет собой форму эвалюативного восприятия, которой, при удачной социализации, нормальным образом владеет каждый взрослый, то это имеет далеко идущие последствия для отношения узнавания и признания. Акт признания, как мы видели ранее, является экспрессивной демонстрацией индивидуального децентрирования, которое мы совершаем с учетом ценности личности. Посредством экспрессивных жестов мы публично даем понять, что мы придаем другому лицу на основе его ценности моральный авторитет над нами, в котором ограничивается реализация наших спонтанных импульсов и склонностей. Но коль скоро мы теперь понимаем, что ценностный личностный опыт обладает формой восприятия, впервые проявляющийся в реагирующей улыбке маленького ребенка, то такая только лишь когнитивная идентификация человека утрачивает, как представляется, свое прямое естественное преимущество перед признанием; по меньшей мере, генетически признание постольку предшествует узнаванию, поскольку младенец сначала открывает в выражении лиц опекунов ценностные качества интеллигибельной личности, прежде чем он станет способным к беспристрастному восприятию окружающего мира. Но то что характерно для маленького ребенка, несколько не утратило своего принципиального значения у взрослых: также и мы в рамках социальной интеракции обычно сначала воспринимаем в другом ценностные качества интеллигибельной личности, и только лишь когнитивная идентификация человека представляет собой особый случай нейтрализации первоначального признания. Приоритету признания в нашей социальной жизненной форме соответствует особая значимость тех жестов и выражений лица, которыми мы всегда демонстрируем друг другу мотивационную готовность ориентировать наше поведение на моральный авторитет другого. В этом отношении социальная невидимость, от которой страдает протагонист романа Ральфа Эллисона, есть результат деформации той способности человеческого восприятия,

с которой связано признание — или, как говорит автор, есть «следствие особого устройства глаз тех, с кем я вступаю в контакт, строения их *внутренних* глаз, тех глаз, которыми они сквозь их физические глаза видят действительность» [2, С. 7].

#### Список литературы

1. *Kant II*. Основоположения к метафизике нравов // *Kant II*. Соч. в 4 т. на нем. и рус. языках. М.: Московский философский фонд, 1997. Т. 3.
2. *Ellison R.* Der unsichtbare Mann. Hamburg: Reinbeck b., 1995.
3. *Darwall S. L.* Two Kinds of Respect // *Ethics*. 1977. Vol. 88.
4. *Diamond C.* Eating Meat and Eating People // *Diamond, Cora: The Realistic Spirit. Wittgenstein, Philosophy, and the Mind*. Cambridge: Mass, 1990. P. 319—334.
5. *Duerr H. P.* Nacktheit und Schamm. Der Mythos vom Zivilisationsprozess. Frankfurt a. M., 1988.
6. *Honneth A.* Kampf um Anerkennung, Frankfurt a. M., 1992.
7. *Kant I.* Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, BA.
8. *Luhmann N.* Macht. Stuttgart, 1975.
9. *Plessner H.* Lachen und Weinen // *Plessner, Helmuth: Philosophische Anthropologie*. Frankfurt a. M., 1970. S. II-172.
10. *Spitz R. A., Wolf U. M.* The Smiling Response: A Contribution to the Ontogenesis of Social Relations // *Genetic Psychology Monoprints*. 1946. 34. S. 57—125.
11. *Stern D.* Mutter und Kind. Die erste Beziehung. Stuttgart, 1979.
12. *Velleman J. D.* Love as a Moral Emotion // *Ethics*, 1999. Vol. 109. S. 338—374.
13. *Winnicott D.* Die Spiegelfunktion von Mutter und Familie in der kindlichen Entwicklung // *Winnicott, Donald: Vom Spiel zur Kreativitaet*, Stuttgart, 1974. S. 128—135.

#### Об авторе

**Хоннет Аксель** (Honneth Axel) — д-р филос., профессор, директор Института социальных исследований и Института философии в университете им. И.В. Гёте Франкфурга-на-Майне (J. W. Goethe-Universitat, Institut fur Philosophie, Frankfurt am Main), honneth@em.uni-frankfurt.de

## ПЕРЕПИСКА ИММАНУИЛА КАНТА И ИОГАННА ГЕОРГА ГАМАНА

### Введение к публикации переписки Канта и Гамана

В настоящем выпуске «Кантовский сборник» начинается серия публикаций переписки Канта и Гамана. Сама по себе переписка не передает всей фундаментальной проблематики взаимоотношений между двумя кёнигсбергскими мыслителями, творчество которых, по мнению многих авторитетных ученых, отражает парадигмальную драму европейского духа в силовом поле напряжения между двумя принципами реальности — богочентризм *versus* автономный антропоцентризм. Однако эта переписка имеет безусловную историко-научную ценность, демонстрируя некоторые стороны не только этого драматического диалога, но и всей сложной атмосферы европейской культуры второй половины XVIII века. Переписка — необширна, всего 13 писем, написанных в период с 1759 по 1783 год. Из них — большинство от Гамана к Канту, всего десять, и только три письма Канта к Гаману, причем последнее из этих трех не сохранилось. Об этом письме Канта упомянуто в письме Гамана к Гердеру от 18 апреля 1783 года.

Начало истории взаимоотношений Гамана и Канта приходится на середину 50-х годов XVIII века. Двенадцатого января 1755 года 31-летний Кант представляет в Альбертине свое латинское сочинение “*De igne*” («Об огне») на соискание магистерской степени, которая была ему присвоена в апреле этого же года. В сентябре он защищает диссертацию на тему «Новое освещение первых принципов метафизического познания» и получает ученое звание доктора философии. Двадцать седьмого сентября 1755 года Кант получает разрешение на преподавательскую работу в Альбертине в должности приват-доцента и приступает в зимнем семестре к лекционным занятиям, которые пользуются большой популярностью. В этом же году выходит одно из главных произведений «докритического периода» Канта «Всеобщая естественная история и теория неба», в котором содержится его «небулярная» космогоническая гипотеза. В это время Гаман находится в Курляндии в поместье Грюнхоф недалеко от Митавы, где исполняет обязанности домашнего учителя, а заодно и секретаря в доме графа фон Виттена. Из писем Гамана к брату и своему другу Иоганну Готхельфу Линднеру видно, что, еще будучи, видимо, лично незнаком с Кантом, Гаман живо интересовался его творчеством. По всей видимости, о Канте Гаман впервые узнал от Линднера, который хорошо знал Канта, состоял с ним в переписке и не раз отрекомендовал ему выпускников Соборной школы в Риге, в которой он работал с 1753 года вначале учителем, а затем ректором. Гаман, знавший Линднера со студенческих лет, частенько навещал его и его жену Марианну Куртен.

Первое упоминание имени Канта находим в письме Гамана из Курляндии к своему брату Иоганну Кристофу в Кёнигсберг от 28 апреля 1756 года: «Кант, похоже, светлая голова. Перешли же мне его работы». В другом письме, датированном маем 1756 года, к Линднеру Гаман, касаясь докторской диссертации Канта, пишет: «Вы, мой друг, похоже, не так довольны диссертацией Канта, как мне казалось. Я же считаю, что он смог удачно ниспровергнуть разные нелепицы, бывшие плодом досужего воображения». Летом 1756 года,

накануне отъезда в Лондон по поручению Торгового дома Беренсов в Риге, Гаман приехал в Кенигсберг, где, по всей видимости, впервые и встретился с Кантом лично. Об этих встречах свидетельствуют письма Гамана из Кенигсберга Линднеру в Ригу. В письме от 28 июля 1756 года он сообщает, что в гостях у своего студенческого друга Магнуса Вольфа фон Беренса он, кроме профессора Иоганна Давида Функа, встретил также магистра Канта. В письме от 4 августа 1756 года Гаман сообщает Линднеру, что был с их совместным студенческим другом Иоганном Кристофом Вольсоном в пивном ресторанчике «Шульценс Гартен», где неожиданно столкнулся с Кантом и профессором ориенталистики Георгом Давидом Кипке. Согласно этим письмам, именно тем летом, судя по всему, Гаман и Кант встретились лично впервые, хотя работами Канта Гаман начал интересоваться еще раньше, находясь в Курляндии. То что Гаман и Кант могли видеться раньше лета 1756 года, маловероятно, несмотря на то, что имя Гамана уже в конце 40-х годов было знакомо любителям изящной словесности в Кенигсберге, поскольку он был одним из активных участников литературно-художественного журнала для женщин «Дафна», издававшегося под редакцией друга Гамана И. Г. Линднера. Вся редакция и все основные авторы этого еженедельника были студентами Альбертины, увлеченными литературой, в числе которых кроме Линднера и Гамана были также уже упомянутые выше И. К. Беренс, И. К. Вольсон и другие. Образованный зимой 1749 года журнал «Дафна» ослил 60 выпусков и прекратил свое существование в июне 1750 года. По мнению известного филолога Йозефа Надлера, «Дафна» была одним из лучших еженедельников Германии XVIII века<sup>1</sup>. И все же, несмотря на общую «alma mater» и некоторый общий круг знакомых, встреча Канта и Гамана в этот период была вряд ли возможна: с 1746 по 1755 год Кант непрерывно служил домашним учителем в нескольких семьях вдали от Кенигсберга. Последней была семья графа Кайзерлинга, которая, правда, регулярно бывала в Кенигсберге: лето Кайзерлинги проводили в графском поместье в Раутенбурге, а зиму — в Кенигсберге. Но уже осенью 1752 года Гаман, не получив, подобно Канту в 1746 году, никакой академической степени, уезжает из Кенигсберга в Лифляндию и Курляндию, что также свидетельствует в пользу предположения о том, что первая встреча могла произойти только летом 1756 года.

Отношения между Кантом и Гаманом были весьма непростыми, встречались они нерегулярно, однако отношения эти не прерывались до конца жизни Гамана, который умер 21 июня 1788 года, находясь в гостях у своих почитателей из круга княгини Амалии фон Галлицин, в том числе у Каспара Бухольца в Мюнцере в Вестфалии. Первый идейно значимый письменный контакт между Гаманом и Кантом приходится на вторую половину 1759 года и носит довольно драматичный характер, поскольку происходит в контексте резко обострившихся отношений между Гаманом и его другом Беренсом, обратившимся к Канту за помощью в посредничестве между ним и Гаманом. Итогом этой драмы стали четыре обширных письма Гамана к Канту, которые остались без ответа, а также первое печатное сочинение Гамана «Достопримечательные мысли Сократа», в котором его мировоззренческий конфликт с Беренсом и Кантом перерастает в отчаянную схватку с основополагающими тенденциями Просвещения. В первой части этого сочинения Гаман непо-

---

<sup>1</sup> См.: Nadler J. Johann Georg Hamann. Der Zeuge des Corpus mysticum. Salzburg, 1949. S. 43.

средственно обращается к «Двоим», которым и посвящает его: за этими двоими и скрываются первые «официальные оппоненты» Гамана в его споре с «просвещенной Публикой» — Беренс и Кант.

В отличие от Гамана, придававшего письмам повышенное идейно-исповедальное значение, Кант писал не так много и не так часто, как Гаман. О различии отношения к эпистолярному жанру свидетельствует хотя бы тот факт, что переписка Канта, подготовленная Рудольфом Райке, занимает три тома (четвертый том — регистр и примечания к переписке) во втором разделе полного собрания сочинений Канта, изданного Королевской прусской академией наук<sup>2</sup>, в то время как переписка Гамана издана известными филологами Вальтером Циземером и Артуром Хенкелем в семи томах, при этом не в полном объеме<sup>3</sup>. Судя по всему, ответ на свои письма Гаман получал при личных встречах с Кантом, которые не прерывались до его смерти и носили дружеский характер, несмотря на принципиальную разницу в мировоззрениях. Именно благодаря рекомендации Канта Гаман, в совершенстве владевший английским и французским, получил в 1767 году должность переводчика в таможенном управлении Кенигсбергского порта.

Довольно живой обмен письмами между Кантом и Гаманом состоялся в апреле 1774 года. Поводом стало опубликование первого тома трактата Гердера, до конца жизни считавшего себя учеником Гамана, под названием «Древнейший документ человеческого рода», посвященный ветхозаветной трактовке грехопадения и проникновения зла в мир. После прочтения Гаман передал трактат Канту, представившему позже свою оценку рассуждений Гердера в двух довольно длинных письмах к Гаману. Тот в свою очередь ответил Канту в двух еще более длинных письмах.

Последние три письма Гамана к Канту были написаны в феврале, марте и июле 1775 года и не затрагивают фундаментальных проблем сложной драматургии их идейных взаимоотношений. Самое последнее письмо в эпистолярном диалоге между двумя кенигсбергскими «магами»<sup>4</sup> принадлежит Канту, однако текст этого письма, написанного в апреле 1783 года, утрачен.

Но своего высшего идейного напряжения «кенигсбергская драма» XVIII века — идейно-философское противостояние между Гаманом и Кантом — дос-

<sup>2</sup> См.: Kant's Briefwechsel. Bd. I—III // Kant's gesammelte Schriften. Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Zweite Abteilung: Briefwechsel. Bd. X—XII. Berlin und Leipzig, 1922.

<sup>3</sup> См.: Hamann J. G. Briefwechsel. Bd. I — III, hrsg. von **W. Ziesemer und A. Henkel**. Wiesbaden, 1955—1957; Bd. IV — VII, hrsg. von **A. Henkel**. Wiesbaden, 1959, Frankfurt am Main, 1965—1979 (в дальнейшем в сокращении: **ZH**). ZH V 291: 17. В сокращении даются также ссылки на сочинения Гамана: Hamann J. G. Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe von **J. Nadler**. 6 Bde. Wien, 1949—1957. (в дальнейшем в сокращении: **N**).

<sup>4</sup> Так получилось, что обоим — Канту и Гаману — присвоили прижизненные титулы «магов», что, однако, не имеет ничего общего с магией. Невысокого ростом Канта кенигсбержцы с лобовым приятием называли «маленьким магом». Что касается Гамана, то ему прижизненный титул «маг с Севера» присвоил видный представитель немецкого Просвещения Фридрих Карл фон Мозер, занимавший пост президента г. Дармштадта. Гаман принял этот титул, иронично именуя себя, однако, чаще как «magus ex telonio» = «маг с таможни», поскольку, живя в Кенигсберге, он с трудом зарабатывал на жизнь на посту среднего чиновника в конторе таможенного склада. Однако уже фон Мозер, проникнув в христоцентрическую специфику «авторства» Гамана, вкладывал в свое определение новозаветный смысл, сравнивая Гамана с теми магами (= волхвами) с Востока, которые пришли в Палестину поклониться новорожденному Иисусу (Матф. 2, 1).

тигает в последние годы жизни Гамана и в начале «критического периода» творчества Канта. Обмена письмами в этот период не происходило, однако именно его многие исследователи считают самым принципиальным в драматичном философском диалоге между Гаманом и Кантом. Гаман был первым в прямом и переносном смысле, кто прочитал «коперниканский» трактат Канта «Критика чистого разума». Именно Гаман способствовал тому, чтобы трактат издал его добрый друг Иоганн Фридрих Харткнох, ученик и помощник кёнигсбергского издателя Кантера, переселившийся в 1764 году в Ригу, где основал книгоиздательское дело. Благодаря своей дружбе с Харткнохом Гаман первым получил гранки находящегося в печати трактата, и 7 апреля 1781 года допоздна читал текст «Критики» в своем бюро. В письме Харткноху он дает понять, что хорошо осознает всю значимость кантовского произведения, однако собирается выступить с критикой «Критики». В последующие месяцы он еще дважды прорабатывает текст Канта, подготовив свою первую рецензию уже в июле 1781 года. Однако он не спешит ее публиковать так же, как и более расширенный вариант под названием «Метакритика чистоты чистого разума», текст, который он, в конце концов, отсылает в 1784 году Гердеру в Веймар. Эта критика до сих пор привлекает серьезное внимание исследователей, многие из которых выражают предостережение по поводу того, что идейное противостояние Гамана и Канта не следует сводить к бинарной оппозиции «рационализм contra иррационализм». В дальнейшем, возможно, мы постараемся представить некоторые аспекты гамановской «Метакритики».

В целом же следует еще раз подчеркнуть, что, несмотря на серьезные противоречия в понимании основополагающих проблем бытия и познания, Кант и Гаман с дружеским уважением и благородным достоинством относились друг к другу, о чем свидетельствует, например, письмо Гамана к Фридриху Генриху Якоби, написанное им за два года до смерти в 1786 году, в котором содержится довольно обширная оценка Гаманом своего друга и оппонента. В частности, Гаман пишет: «Кант — это человек как великого таланта, так и доброго и благородного нрава; он может позволить себе воодушевиться под влиянием предрассудков, но и не робеет, когда нужно их опровергать и преодолевать. Ему для этого просто нужно время, чтобы самому уйти в себя и разобраться во всем. Он больше любит поговорить, чем послушать. Он вообще при всей своей живости очень сердечный и невинный человек. Но молчать он умеет так же мало, как и Яхман: тот с ним одного покроя, хотя еще совсем молод, но такой же сангвиник, как и Кант. Пусть нейтралитет Канта Вас не беспокоит<sup>5</sup>. Я знаю его и пишу о нем то, что думаю на самом деле без оглядки на многое хорошее, чем ему обязан, включая и его разрешение для Михаэля быть слушателем на всех его Collegia<sup>6</sup>, и не утруждая себя ни ревностью и ни завистью к его славе. На мою долю выпадали и тяжелые бои с ним, и бывало иногда, что я был явно несправедлив к нему; но, вопреки всему, он всегда оставался моим другом, и Вы тоже никогда не сделаете его своим врагом, если собираетесь воздать честь истине».

В. Х. Гильманов

---

<sup>5</sup>Гаман имеет в виду «нейтралитет» Канта в знаменитом «споре о Спинозе», достигшем своего апогея в 1785 году после опубликования книги Якоби «Об учении Спинозы в письмах к г-ну Монсею Мендельсону».

<sup>6</sup>По просьбе Гамана Кант разрешил его сыну Иоганну Михаэлю посещать все свои занятия в Альбертине.

Письмо Гамана к Канту от 27 июня 1759 года<sup>7</sup>

27 июня 1759

Высокочитимый господин магистр,

я не ставлю Вам в вину того, что Вы являетесь моим соперником и пребываете неделями в обществе Вашего нового друга, тогда как он, как мираж, но более как ловкий лазутчик, пару раз лишь на короткое время показался передо мной. Обиду эту я Вам прощу, Вашему другу, однако я не намерен прощать того, что он сам осмелится ввести Вас в интимность моего дела, позволив Вам заметить всю степень моей ранимости, ревности и мстительной страстности; тем самым, однако, он и Вас подверг опасности так близко приблизиться к человеку, которому болезненность его страстных чувств дает ему такую силу мыслить и чувствовать, какой нет ни у одного здорового. Это я собирался сказать Вашему другу на ухо в тот день, когда имел радость поблагодарить Вас и его за оказанную мне честь Вашего первого визита ко мне.

Если в этой ситуации Вы являетесь Сократом и если поэтому Ваш друг хочет быть Алкивиадом, то Вам, как известно, для уроков мудрости необходим голос гения<sup>8</sup>. И эта роль вполне подобает мне, хотя, надеюсь, это не будет поводом для подозрений меня в ложном высокомерии. Комедиант, как только он покидает место представления, освобождается от всего своего реквизита, включая маску короля, походку и ходульные выражения. Позвольте же мне побыть в этой роли гения, говорящего с Вами из облака<sup>9</sup> до тех пор, пока я закончу это письмо. Ну а если мне уготована короткая участь гения, то я прошу от Вас хотя бы немного терпения и внимания, которого однажды уже хватило высокочитимой, тонко мыслящей, ученой публике как раз для того, чтобы пропустить мимо ушей прощальную речь одного смертного<sup>10</sup>, посвященную обломкам древней урны с едва различимыми буквами на ней — «Библиотека». О-о, эта урна была когда-то проектом, суть которого заключалась в том, чтобы научить изящные тела мыслить. Такое под силу только какому-нибудь Сократу, и никакой Князь, ни какие другие земные власти не в состоянии заставить Ватсона<sup>11</sup> стать гением, даже если они используют всю силу своей начальственной должности и данных им полномочий.

Я стараюсь писать эпически, поскольку Вы еще не владеете языком лирики. Эпический автор — это историограф странных существ и их еще более странных судеб; лирический же автор — это историограф человеческого сердца, летописец его самопознания. Это самопознание является самым трудным и самым возвышенным, но одновременно самым легким и самым низким делом: природоведением, философией и поэзией. Как приятно и полезно перевести с английского Поупа<sup>12</sup>, переведя вначале его вирши в трепетные фибры ума и сердца, но насколько ничтожным занятием является в сравнении с этим перелистывание *Encyclopedie*<sup>13</sup>. Еще вчера вечером я покончил с

<sup>7</sup> Перевод с немецкого В. Х. Гильманова.

<sup>8</sup> Аллюзия на «даймона» Сократа (*здесь и далее — примечания переводчика*).

<sup>9</sup> Аллюзия на комедию Аристофана «Облака».

<sup>10</sup> Прощальная речь Сократа перед Афинским собранием судей.

<sup>11</sup> Это, по всей видимости, английский лирик Томас Ватсон (1557—1592), предшественник Шекспира.

<sup>12</sup> Александр Поуп (1688—1744) — английский поэт и сатирик.

<sup>13</sup> «Энциклопедия» — программный проект французского Просвещения, осуществившийся в период с 1751 по 1772 год Дидро и д'Аламбером.



этим занятием, прочитав то, что Вы мне предложили. Статья о прекрасном — пустая болтовня с отрывком из Хатчесона<sup>14</sup> и не более. Статья об искусстве — еще более поверхностная и слащавая, чем предшествующая болтовня англичанина. Есть еще одна статья, и она действительно заслуживает того, чтобы ее перевести: речь в ней о подневольном труде и подневольных рабочих. Всякий сведущий читатель моего послания, навряд ли знает из опыта о стараниях тех, кто, будучи поставлен над подневольными работниками, но, испытывая также сочувствие к ним, как и автор упомянутой статьи, стремится исправить те злоупотребления, которые мешают им исправно исполнять свой подневольный долг. Но поскольку у меня нет желания стать одним из них и нет должности управлять чем-либо в этом мире, на которой я зависел бы от настроения тех, кто стоит ниже меня, я не собираюсь переводить эту статью в уверенности, что найдется немало переводчиков, чувствующих призвание для подобного рода дел. Впрочем, гражданин мира, понимающий в искусстве визитов, всегда сумеет найти подходящего интенданта для своей антрепризы.

Вернемся теперь к нашему дорогому общему брату. Вы бы вряд ли смогли полюбить его из приязни, скорее из тщеславия или расчета. Жаль, что Вы не знали его в те времена, когда его любил я. Он тогда, высокочтимый господин магистр, как и Вы, думал о праве природы в нас: он знал ее великодушные наклонности в самом себе и во мне.

Вы правы, сложное чувство, испытываемое мною к нему, — чувство, в котором смешались презрение и укоризна, — является остатком любви к нему. Позвольте, однако, Вас предостеречь о дальнейшем, проворковав кое-что из Сапфо:

At Vos erronem tellure remittite nostrum  
Nisiades matres, Nisiaedesque nurus.  
Neu vos decipiant blandae mendacia linguae  
Quae dicit Vobis, dixerat ante mihi<sup>15</sup>.

На Ваш счет ко мне я исхожу из того, что Ваше отношение ко мне безвинно и что Вы, занимаясь мной, просто коротаете время в эти долгие летние вечера. Ведь Вы же не заметили во мне смятения и стыда, как у девицы, принесшей в жертву другу свою честь, который развлекает общество рассказами о ней, подобно моему другу: ведь он посвящает других в мои слабости и недостатки, из которых я, будучи с ним с глазу на глаз, не делал никакой тайны.

Франция, придворная жизнь и его нынешнее общение с кальвинистами — именно они виноваты во всем этом несчастье с моим другом<sup>16</sup>. Род человеческий он любит подобно тому, как француз женщину, — только для соб-

<sup>14</sup> Фрэнсис Хатчесон (1694—1747) — шотландский философ-деист. В эстетике развивал идеи А. Шефтсбери.

<sup>15</sup> Пер. с лат.:

Прочь беглеца моего отошлите из вашего края,  
Жены Нисейской земли, девы Нисейской земли!  
Пусть его льстивый язык не обманет вас ласковой ложью, —  
Все, что вам говорит, раньше он мне говорил.

В центоне своего письма Гамаи цитирует «Геронда» Овидия, в частности Письмо пятнадцатое. Сафо — Фаону (пер. С. Ошерова). См.: *Овидий*. Элегии и малые поэмы. М.: Худ. лит., 1973. С. 139.

<sup>16</sup> Беренс несколько лет провел в Париже.

ственного удовольствия и только за счет других, сейчас за счет Вашей доброты и благородства. В дружбе, как и в любви, он предал все ее тайны. Это означает отвергнуть бога дружбы, чего надеюсь, не сделаете Вы: даже Овидий, лейб-поэт этого бога, обращаясь к amicam cognitam<sup>17</sup>, достаточно деликатно намекает, в том числе и Вам, об осведомленности некоего Третьего в делах любви:

Haec tibi sunt mecum, mihi sunt communia tecum  
In bona cur quisquam tertius ista venit<sup>18</sup>.

То, что наш общий друг думает одно, а говорит другое и пишет иначе, чем думает, об этом я, может быть, расскажу Вам подробнее при удобном случае во время прогулки<sup>19</sup>. Вчера все должно было бы открыться, но в своем последнем Billet doux<sup>20</sup> он писал мне буквально следующее: «Я прошу Вас не злоупотребить тем, о чем я, как Ваш искренний друг, пишу Вам, с тем, чтобы не сделать нас посмешищем. Дела нашего дома Вас больше ни коим образом не касаются: мы живем в спокойствии и приязни друг к другу, достойно и похристиански». Я так честно выполнял его просьбу, что невольно стыдился, если с моих губ случайно срывалось нечто, касающееся нас обоих, что, впрочем, никто и так не смог бы понять. Сейчас же, когда он посвятил Вас в наши отношения, все должно делаться без утайки, но я намерен следовать прежнему курсу, предложенному им. Однако между ним и мной не будет больше никаких объяснений. В сложившейся ситуации мне лучше не оправдываться, потому как я смогу оправдаться, только если обрушу проклятия на головы тех, кто пыгается судить обо мне. Но ведь они, как никак, — мои лучшие друзья на свете.

Но если ж все же мне пришлось бы оправдываться, то я должен был бы доказать следующее:

- 1) то, что мой друг имеет неправильное представление о самом себе;
- 2) то, что по этой причине он неправильно судит о каждом из своих ближних;
- 3) то, что он имел и имеет неправильное представление обо мне;
- 4) то, что он совершенно неверно и односторонне судит о деле между нами как в целом, так и в его взаимосвязи;
- 5) то, что он не имеет ни понятия, ни чувства о том, что я и он делали до этого и делаем сейчас.

То, насколько я могу судить о нем, исходя из того, что знаю и что не знаю, что он сделал и делает, и основываясь на моем знании принципов и

<sup>17</sup> Пер. с лат.: К соблазненной возлюбленной.

<sup>18</sup> Пер. с лат.:

Всю прелесть и негу Амора даю тебе я, а мне даешь ты,  
Почто же третий меж нами вмешался.

По всей видимости, в приведенном латинском «треносе» Гаман проводит стилизацию под «Любовные элегии» Овидия, в частности под элегии XI—XIV вв., обращенные к возлюбленной, делящей ложе любви как с лирическим автором, так и с его счастливым соперником. Сравните:

Ныне боюсь, чтобы мне не пришлось делиться с другими

Той, что моей назвалась, мною любимой одним! (пер. С. Шервинского) (Овидий. Любовные элегии. М., Харьков: Фолио, 2000. С. 89.)

<sup>19</sup> Аллюзия на перипатетиков.

<sup>20</sup> Пер. с франц.: любовное письмо.

мотивов его поступков, убеждает меня в том, что ни мои слова, ни мои поступки его ничему научить не могут, в чем он сам и признается. Все написанное мною может показаться Вам бахвальством, что при сложившихся обстоятельствах кажется вполне естественным. Но, признаюсь, я еще даже немного сдержан, и, если хвастаюсь, то только моими покрасневшими от слез глазами, которые в отличие от других не страдают катарактой.

В сравнении с теми усилиями, которые я сам приложил для того, чтобы разобраться в себе<sup>21</sup>, мое оправдание в глазах других представляется мне сущим пустяком. Но все же, будучи невинным, быть обреченным по ложному приговору к чаше с ядом! Именно так во все времена все Ксантиппы и все софисты считают возможным переучивать Сократа, для которого, однако, его собственное сознание собственной невинности значит гораздо больше, чем сохранение собственной жизни.

Но на такую апологию<sup>22</sup> я, пожалуй, не смею рассчитывать. Бог, Которому я служу и Которого насмешники считают облаком<sup>23</sup>, туманом, vapeurs<sup>24</sup> и плодом ипохондрии, не удовлетворится жертвенной кровью козла или теленка, иначе я давно бы предъявил ему доказательство того, что разум и острый ум у Вашего друга, как впрочем, и у меня — это капитальный телец, а его доброе сердце с его добрыми помыслами — овен с рогами.

То, во что верит Ваш друг, меня трогает столь же мало, как его то, во что верю я. Из-за этого мы — люди, которых жизнь развела в разные стороны, и речь может идти только о деловых отношениях. Весь сонм прекрасных и мудрейших духов, будь они все как один утренними звездами и Lucifers<sup>25</sup>, не может быть ни сведущим, ни судьей, то есть не может быть публикой того лирического поэта, который радуется похвале своей эпопеи и тихо молчит в ответ на ее порицание.

Петр Великий<sup>26</sup> был посвящен самим Олимпом в искусство подражания прекрасной природе других наций, которое он употребил в отношении своего народа. Но разве можно стать моложе, обрив бороды? Суждение на основании внешнего не может быть правдой. Подданный деспотичного государства, утверждает Монтескье, не должен знать, что есть добро и зло: он должен бояться своего государя, как будто тот — бог, который может свергнуть в ад его тело и душу. Если же он способен к свободной мысли, то он обречен на несчастье в этом государстве; если же у него есть добродетели, то он — последний глупец, если их замечают другие подданные этого государства.

Никакому патрицию греческой республики не должно было поддерживать связь с персидским двором, если он не желал прослыть предателем своего отечества.

Разве годятся законы побежденных для победителей? Ведь побежденный был побежден этими законами. Разве можно желать той же участи своим согражданам?

Авраам — наш патриарх. И разве мы не поступаем по примеру Петра? Как если бы магистрат одного маленького свободного государства в Италии<sup>27</sup>

---

<sup>21</sup> Гаман намекает на свое «Лондонское переживание».

<sup>22</sup> Аллюзия на «Апологию Сократа» Платона.

<sup>23</sup> Аллюзия на комедию Аристофана «Облака».

<sup>24</sup> Пер. с франц.: химеры.

<sup>25</sup> Пер. с лат.: Люцифер = несущий свет.

<sup>26</sup> Гаман живо интересовался личностью русского царя Петра I, которого не однажды упоминал в своих сочинениях.

<sup>27</sup> Аллюзия на Ватикан.

в свое время учил людей торговле и государственному делу, подобно тому, как учат детей — следуйте делам отца вашего; понимайте, что говорите; употребите праведно знания ваши; сажайте ваш ...ах!... на подходящее ему место. Но ведь даже всем известными истинами можно причинить больше вреда, чем заблуждениями, если употреблять эти истины нелепым образом, а существующие заблуждения уметь употребить во благо благодаря ловкости и удаче. Потому-то какой-нибудь ортодокс, вопреки своему знанию истин, может напрямик направиться к черту, тогда как какой-нибудь еретик — напрямиком на небо, вопреки отлучению от господствующей церкви и общества.

Задачей для Вас, высокочтимый магистр, является разобраться в том, как человек должен действовать в порядке большого мира? Однако к ее решению не следует приступать раньше, чем разберешься в том, как наша душа действует в системе маленького мира. Отражено ли это действие в понятии *harmonia praestabilitata*<sup>28</sup>, как в более удачном знаке чуда души в теле, чем в понятии *influxus physicus*<sup>29</sup>, — это должны решать Вы. Мне же по душе, по крайней мере, что из всех этих понятий следует то, что кальвинистская церковь будет столь же беспомощна в превращении нашего друга в своего сторонника, сколь и лютеранская.

Эти мои мысли — не что иное, как яблоки, которые я, как Галатея, бросаю, чтобы подразнить своего возлюбленного<sup>30</sup>. Истина же заботит меня столь же мало, как и Вашего друга: подобно Сократу, я верю всему, во что верит другой, но стараюсь при этом побеспокоить других в их вере. Афинский мудрец делал это, потому как был окружен софистами и жрецами, чей здравый смысл и благие дела проявлялись в способности их воображения. Так есть здоровые и честные люди, которые, однако, лишь мнят свои здоровые и честность, как есть и *malades imaginaires*<sup>31</sup>.

Если Вы собираетесь судить обо мне на основе рецензий г-на Б.<sup>32</sup> и моего письма к Вам, то это будет столь же нефилософское суждение, как желание судить о внешности Лютера на основе его брошюры для герцога фон Вольфенбюттеля.

Тот, кто верит разуму другого больше, чем своему собственному, перестает быть человеком и становится в первый ряд *seruum resus*<sup>33</sup> подражателей. Даже величайший человеческий гений не годится для того, чтобы стать поводом для подражания. Природа, говорит Баттё<sup>34</sup>, — вот что годится: не нужно быть Спинозистом в изящных искусствах и государственных делах, чтобы понять это.

Спиноза совершил невинную замену<sup>35</sup>; если разобраться, даже слишком робкую. Если бы он пошел еще дальше, он бы всю истину смог облечь еще

<sup>28</sup> Пер. с лат.: предустановленная гармония.

<sup>29</sup> Пер. с лат.: непосредственное и взаимообусловленное влияние души и тела друг на друга.

<sup>30</sup> Галатея — морская нимфа, дочь Нереея и Дориды. По одной версии мифа, Галатея любила циклопа Полифема; по другой — она пренебрегла любовью Полифема из-за любви к юному Акиду, сыну Пана и Симайтиды. Из ревности Полифем убивает Акида осколком скалы (Овидий «Метаморфозы», 13).

<sup>31</sup> Пер. с франц.: мнимые болезни.

<sup>32</sup> Беренс.

<sup>33</sup> Пер. с лат.: рабский скот. Выражение из Горация.

<sup>34</sup> Аббат Шарль Бате (1713—1780) — французский эстетик, сторонник знаменитой дефиниции Аристотеля: «Искусство есть подражание прекрасной природе».

<sup>35</sup> См.: Они заменили истину Божию ложью, и поклонялись, и служили твари вместо Творца... (Послание римлянам 1, 25).

лучше, осуетившись в умствованиях своих. Он был так неосмотрителен в сокращении времен от создания мира до сего дня<sup>36</sup> и потратил так много времени на плетение своей паутины<sup>37</sup>. Ее узоры выдают хитросплетения искусства его тонкого мышления, на которое способно только крошечное насекомое<sup>38</sup>.

Как благ архив всех царств и веков<sup>39</sup>, если всего лишь несколько строк из его великого фрагмента<sup>40</sup>, несколько солнечных палочек из этого хаоса в состоянии дать нам все познание и силу! Как счастлив должен быть тот, кому дозволено каждодневно заходить в архив Того, Кто ведает и ведет, как потоки воды, сердца всех царей мира. Счастлив тот, кто в любовном вожделении<sup>41</sup> способен заглядывать в чудеса Его домоустройства<sup>42</sup> и в уставы Его правления. Один прагматичный писатель<sup>43</sup> скажет об этом: Законы Твои, Господи, более золота, и золота чистого<sup>44</sup>, лучше меда и медовых нитей, стекающих из медовых сот<sup>45</sup>. Закон уст Твоих для меня лучше тысяч золота и серебра<sup>46</sup>. Я стал разумнее все учителей моих, ибо размышляю об откровениях Твоих. Я сведущ более старцев, ибо повеления Твои храню. Заповедью Твоего Ты соделал меня мудрее врагов моих, ибо она всегда со мною<sup>47</sup>. Во истину это — мое сокровище.

Что Вы думаете об этой системе? Я хочу сделать счастливыми своих ближних. Один из них уже достаточно счастлив: он — богатый коммерсант<sup>48</sup>. Вам для того, чтобы стать богатым, необходимы благоразумие и моральные добродетели.

В моем мимическом стиле господствует более строгая логика и более прочное соединение мыслей, чем в понятиях многих бойких голов. Мои идеи подобны играющим краскам шелка, окропленного водой, говорит Пууп. В одно мгновение я способен стать левиафаном, монархом или первым министром в царстве Океана, от дыхания которого происходят приливы и отливы.

<sup>36</sup> См.: Ибо, что можно знать о Боге, явно для них по тому, что Бог явил им. Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы, так что они безответны. Но как они, познав Бога, не прославили Его, как Бога, и не возблагодарили, но осуетились в умствованиях своих, и омрачилось несмысленное их сердце; называя себя мудрыми, обезумели, и славу нетленного Бога изменили в образ, подобный тленному человеку... (Послание римлянам 1, 19—23).

<sup>37</sup> Аллюзия на Арахну. Арахна, искусная рукодельница, дерзнула вызвать Афину на состязание в ткачестве и за это была превращена богиней в паука.

<sup>38</sup> В следующем абзаце Гаман противопоставляет Спинозе псалмоторца Ветхого Завета, создавая «центон» с основой на Псалом 119. Имплицитная антитеза «плетению» Спинозы содержится в аллюзии Гамана на Псалом 119, 69: Гордые сплетают на меня ложь; я же всем сердцем буду хранить повеления Твои.

<sup>39</sup> Ветхий Завет.

<sup>40</sup> Псалмы царя Давида.

<sup>41</sup> См.: Велики дела Господни, вожделенны для всех, любящих оные (Псалом 111, 2).

<sup>42</sup> См.: Открой очи мои, и увижу чудеса закона Твоего (Псалом 119, 18).

<sup>43</sup> Это — царь Давид, который считается сочинителем большинства псалмов Ветхого Завета.

<sup>44</sup> См.: А я люблю заповеди Твои более золота, и золота чистого (Псалом 119, 127).

<sup>45</sup> См.: Как сладки гортани моей слова Твои! Лучше меда устам моим (Псалом 119, 103).

<sup>46</sup> Псалом 119, 72.

<sup>47</sup> Псалом 119, 98—101.

<sup>48</sup> Это — Беренс.

В следующее мгновение я вижу себя в облике кита, которого создал Господь, чтобы веселиться о делах Своих<sup>49</sup>.

Я едва сдерживаю себя, чтобы не рассмеяться по поводу решения Вашего друга выбрать философа для достижения цели изменить мой образ мыслей. Я рассматриваю эту демонстрацию мудрости, как разумная девочка рассматривает любовное письмо, а объяснение моего поведения с позиций Баумгартена<sup>50</sup> как остроумный флирт.

Высокоцитимый г-н магистр, я стал жертвой ужасающей лжи, обрушенной на мои голову. Я знаю, что Вы — большой любитель всевозможных историй о странствиях и приключениях в дальних странах; я не знаю, правда, как Вы относитесь к их правдоподобию — с недоверием или с легковерием. Легковерие авторов этих историй простительно, потому как они пишут небылицы, не зная об этом, подобно тому, как один комедийный персонаж<sup>51</sup> не знает того, что говорит прозой. Ложь — вот материнский язык нашего разума и нашей мудрости.

Нельзя верить тому, что видишь, не говоря уже о том, что слышишь. Если два человека пребывают в различных положениях, они никогда не должны спорить о своих чувственных впечатлениях. Сторож обсерватории может многое рассказать сторожу старого склада, пусть даже этот живет на третьем этаже. Однако он, не будь дурак, больше верит не рассказам приближенного к звездам, а своим собственным глазам, не страдающим дальновзоркостью. Поэтому и убеждает коллегу: Эй, спускайся вниз, тогда ты сам убедишься, что ничего там не видел. Человек, сидящий в глубокой яме, где нет воды, может в светлый полдень увидеть звезды. Другой же на поверхности не отрицает существования звезда, но не видит вокруг себя и над собой ничего и никого, кроме властелина дневного света. От того, что луна<sup>52</sup> ближе к земле, чем солнце, поведайте ей о славе Господа. Слава Господа в том, чтобы облечь дела Свои великие<sup>53</sup>, а слава царей в том, чтобы уразуметь их<sup>54</sup>.

Как дерево узнается по плодам его, так я вынужден признать свою пророческую миссию: подобно всем пророкам, свидетельствующим об истине, и на мою долю выпали хула, преследование и презрение. Поэтому, г-н магистр, я сразу же хочу отобрать у Вас надежду пускаться со мной в разговоры об определенных вещах, о которых я могу судить получше Вас. Это — потому, что я располагаю большими данными о них, основанными на реальных фактах, и потому, что своих авторов я нашел не в научных журналах и знаю их не по обрывкам из их трактатов: мои знания о них — плод утомительной повседневной волокиты, когда читаешь не обрывки, а подлинные документы<sup>55</sup>, отражающие дебаты об интересах как царей, так и всей страны.

Каждый мыслит и пишет по-своему, подобно тому, как каждый зверь движется по-своему. Один движется скачками и дугами, как саранча; другой —

<sup>49</sup> См.: да веселится Господь о делах Своих! (Псалом 104, 31).

<sup>50</sup> Это — Зигмунд Якоб Баумгартен (1706—1757), евангелический теолог, склонный к деизму. Охарактеризован Вольтером как «вершина немецкой учености».

<sup>51</sup> Это — Журден из комедии Мольера «Мещанин во дворянстве». См.: *Мальер*. Комедии. М.: Худ. лит., 1972. С. 461.

<sup>52</sup> Аллюзия на разум, призванный, по Гаману, отражать свет истины Божьей.

<sup>53</sup> Вновь аллюзия Гамана на псалмы царя Давида: Велики дела Господни... (Псалом 111, 2).

<sup>54</sup> См.: Кто мудр, тот заметит сие и уразумет славу Господа (Псалом 107, 43).

<sup>55</sup> Гаман имеет в виду тексты Священного Писания.

во взаимосвязанных движениях постепенного хода, как медяница; один — прямо, другой — криво. Согласно системе Хогарта<sup>56</sup>, линия змеи является основой всей живописной красоты: об этом я узнал уже из виньетки титульного листа его сочинения.

Аттическому философу Юму<sup>57</sup> нужна вера для того, чтобы съесть яйцо и выпить стакан воды. Он говорит<sup>58</sup>, но его же собственный Моисей — закон разума, на котором основаны его рассуждения, — ему на погибель. Разум дан всем нам не для того, чтобы на его путях стать мудрыми, но чтобы узнать собственные глупость и невежество, так же, как закон Моисеев дан иудеям не для того, чтобы сделать их праведными, но чтобы показать им, что они много грешнее, чем они о себе думают. Если Юму для еды и питья нужна вера, тогда зачем он отвергает свой собственный принцип, рассуждая о более возвышенных вещах, чем данные нам в ощущениях еда и питье? Ну, конечно, это делается по привычке<sup>59</sup> что-то объяснять. Привычка — это сложносоставная вещь, состоящая из монад. Привычка называется второй природой и в своих феноменах является столь же загадочной, как и сама природа, которой она подражает.

Если бы Юм был до конца честен и последователен, то, несмотря на все свои ошибки, он стал бы Савлом<sup>60</sup> среди пророков. Я хочу привести Вам один фрагмент как доказательство того, как, шутя, и в общем-то без какого-либо волевого настроя можно проповедовать истину, даже будучи самым сомневающимся среди сомневающих, сомневаясь, подобно змею, обо всем, что говорит Господь. Вот текст этого фрагмента: «Христианская религия сопровождалась чудесами не только в начале своего появления; она и сегодня связана с чудом, поскольку ни один разумный человек не способен поверить в нее без вмешательства чуда. Разум сам по себе недостаточен, чтобы убедить нас в ее истинности, и тот, кто, будучи движим верой, всегда поддерживает ее и осознает в самом себе действие ее непрерывного чуда, которое переиначивает основания его познания и определяет для него верить в то, что более всего противоречит привычке и опыту, противопоставляясь им»<sup>61</sup>.

Передайте своему другу, что ему менее всего пристало смеяться над очками моего воображения, потому что именно ими я вооружаю близорукие глаза моего разума.

Нежный любовник никогда не раскается, что потратил много денег на возлюбленную, даже если она порвала с ним. И если все же, согласно новому естественному праву, речь идет о деньгах, то передайте ему, что у меня сейчас

<sup>56</sup> Уильям Хогарт ((1697—1764) — английский художник и рисовальщик сатирической направленности.

<sup>57</sup> Характеризуя Давида Юма как «аттического философа», Гаман сравнивает его с софистами.

<sup>58</sup> Аллюзия на слова Иисуса при допросе у Пилата: И спросил Его правитель: Ты Царь иудейский? Иисус сказал ему: ты говоришь (Матфей 27, 11). В этой аллюзии Гаман пытается подчеркнуть, что то, что говорит Юм, разоблачает его самого.

<sup>59</sup> Аллюзия на положение агностицизма Юма о том, что убеждение людей в объективном существовании причинно-следственных связей основано на устойчивой ассоциации ожидания регулярного появления и следования во времени пространственно смежных друг с другом событий, то есть на привычке, и, наконец, на «вер», что регулярность этого следования не нарушится и в будущем.

<sup>60</sup> Савл, ставший апостолом Павлом. См.: Деяния 9, 1—15.

<sup>61</sup> Этот фрагмент — заключительные предложения из 10-го раздела «Чудо» трактата Давида Юма «Исследование о человеческом познании» (1748).

ничего нет и что я сам вынужден жить от милости отца моего. Но все, что даст мне Бог, я завещаю ему в частное владение, хотя, по правде, не особенно стремлюсь к тому, чтобы завещание вступило в силу, потому как не хочу потерять благословение четвертой заповеди<sup>62</sup>. Впрочем, если мне суждено умереть, то я без всяких оговорок завещаю ему мой труп, который он мог бы заложить, как это делали египтяне, о чем написано у Геродота, у этого Хашеля<sup>63</sup> Древней Греции.

Первой лирой лирической поэзии является трель жаворонка. Если бы я мог петь трелями, как соловей, то, наверняка, среди других птиц появились бы критики, которые всегда знают, как петь, и бахвалятся своим усердием.

Вы знаете, высокочтимый г-н магистр, что у гениев есть крылья, шум которых схож с аплодисментами толпы.

Если кому-то позволительно с изяществом и напором глумиться над Господом, то почему бы не поразвлечься с идолами. Так матушка Люси поет:

Всех лживых идиолов нам высмеять пора.

Один философ, однако, с удовольствием и сочувствием уставился на поэта — прожектера и влюбленного в одном лице, проявляя любопытство, сравнимое с человеком, разглядывающим обезьяну.

До тех пор, пока люди понимают друг друга, они могут вместе работать. Тот же, Кто однажды смешал их языки, разрушив плод их совместной работы<sup>64</sup>, сделал это во благо людей из любви и политического намерения наказать их за гордыню. Он же объединил их в день, когда вокруг злословили над двумя свидетелями с огненными устами<sup>65</sup>, говоря им, что головы их одурманены сладким вином<sup>66</sup>. Истина не желала слишком близко подпускать к себе уличных разбойников, она облечена в несколько одежд одна на другой, так что легко усомниться в возможности добраться до ее тела<sup>67</sup>. И как же испугались они истины, будто жуткого приведения, когда суждено ей было совлечься и открыть им свою волю.

В ближайший день я лично зайду к Вам за этим письмом.

### Комментарии переводчика к первому письму Гамана к Канту

Предлагаемое в этом выпуске первое письмо Гамана к Канту от 27 июня 1759 года нуждается в подробном комментарии, что связано, с одной стороны, с довольно сложными обстоятельствами, при которых оно было написано, а с другой — с известной сложностью стиля Гамана, названного исследователями «криптологическим».

По поручению торгового дома Беренсов из Риги, в который Гаман был принят по протекции своего университетского друга И.К. Беренса, Гаман

<sup>62</sup> Четвертая заповедь: Не убивай. (Исход 20, 14). Гаман иронично намекает на то, что Беренс, пожалуй, готов убить его, если он передаст себя в его частную собственность.

<sup>63</sup> Эберхард Вернер Хашель (1647—1690) — довольно плодовитый романист, которого с удовольствием читал Кант и совершенно не ценил Гаман.

<sup>64</sup> Аллюзия на строителей Вавилонской башни.

<sup>65</sup> Аллюзия на Откр. 11, 3—13.

<sup>66</sup> Аллюзия на Деяния 2, 13.

<sup>67</sup> Аллюзия на языческие символы истины — богиня Исида в Древнем Египте, Персефона в Древней Греции. Эта аллюзия узнается в контексте аллюзии на двух свидетелей из Откр. 11, 7—9: И когда кончат они свидетельство свое, зверь, выходящий из бездны, сразится с ними, и победит их, и убьет их, и трупы их оставит на улице великого города, который духовно называется Содом и Египет, где и Господь наш распял.



направляется в Лондон, куда он прибывает в апреле 1757 года с невнятной для исследователей торгово-политической миссией. Она не удается, и после ряда сумбурных событий Гаман достигает предела душевного и финансового крушения. В феврале 1758 года он снимает дешевую гостиницу, едва сводит концы с концами, живет уединенно в обществе немногих книг и начинает читать Библию. Девятнадцатого марта он начинает повторное чтение, в процессе которого пишет собственные заметки и комментарии, названные позже «Библейскими размышлениями» (*Biblishe Betrachtungen*). С 21 апреля Гаман пишет свою исповедь под названием «Мысли о моем жизненном пути» (*Gedanken über meinen Lebenslauf*). Она была закончена после его возвращения в Ригу. Ни один из этих текстов не был предназначен для опубликования: они были написаны для отца, брата и друзей.

Основная тема этих личных текстов Гамана — то, что он называет «встреча с Богом». Именно тогда весной 1758 года Гаман пережил свое индивидуально-личностное просвещение, которое наполнило его эмоциональной и смысловой энергией на всю оставшуюся жизнь, посвященную попытке «просветить» этим светом немецкое Просвещение XVIII века. Этому «опыту сердца» в Лондоне Гаман остался верен до конца и все его творчество представляет в конце концов масштабную попытку концептуализации своего «Лондонского просветления». В своей исповеди «Мысли о моем жизненном пути» Гаман описывает некоторые обстоятельства этого опыта уже на определенном удалении во времени. Он искренно хотел в начале своего жизненного пути стать «нормальным человеком» Просвещенного времени, о чем, кроме всего прочего, свидетельствует его переписка, в которой он чутко и четко отражал свои внутренние искания в период «тофмейстерства» в поместьях прибалтийских баронов, когда он находился в очень близких, доверительных отношениях с семьей Беренсов в Риге. Эта переписка и затем исповедь Гамана показывают, что до Лондона он жил в «разлуке» между чувством и умом, между просвещенным оптимизмом и чувственным пессимизмом.

«Лондонское просветление» Гамана начинается с «крика», который он слышит в самом центре своего сердца, когда, читая Библию, задумался об Авеле и о словах Бога, обращенных к Каину: «Земля отверзла уста свои принять кровь брата твоего от руки твоей» (Бытие 4, 10). Этот «опыт сердца» с его «криком» Гаман и считает своим пробуждением из сна неподлинного существования, пробуждением, в котором он уже, видимо, предчувствовал свою будущую миссию: пробуждать от «сна» других. Об этом он пишет в письме к Линднеру от 20 июля 1759 года, в котором, отзываясь с большим сочувствием о знакомом присторе Форстмане, умершем накануне в Кенигсберге, подчеркивает: «Что значат дела Демосфена или Цицерона в сравнении с должностью евангелиста, ангела, который умеет и должен сказать своим слушателям ни больше и ни меньше, чем: «Примиритесь с Богом» и который с любовью, но и с силой, и, унижаясь, наставляет их, как если бы он был самим Христом. И к этому пророчески-царскому духу помазан и посвящен, как говорит Петр, каждый христианин: он — проповедник справедливости, свидетель и мученик правды посреди неуязвимого и извращенного рода грешников; здесь (на земле), как царь иудейский, отвержен и коронован венцом терновым, там — сын и наследник, как судия над 12 коленами, венец величия на челе. Вот ощущения, принадлежащие к роду тех чувств, на которые не может и не должен пытаться отважиться, как говорит Клоппшток, ни один прозаический писатель. Кто может подражать вещам, которые не могут быть сотворены ни одним из пяти чувств. Эта осязательность произрастает ни на каком другом

поле, кроме как поэзия, и не может быть выражена никаким другим языком, кроме как божественным. Эти ощущения происходят из уст Бога и возвращаются в Его ухо. Они, как жертвенный огонь Господа, падающий с неба и поднимающийся в небо, — мысли, которые христианин видит во сне или в созерцательности своей тишины, посреди опасностей ночи и чистого поля, несмотря на камень и жесткое изголовье [Бытие 28:11], видит их, подобных ангелам на лестнице Иакова, нисходящим от Бога и восходящим к Богу. Согласно понятиям Клоппштока, физическое бодрствование состоит в том состоянии человека, в котором он сам себя осознает. Но ведь это, по сути, — сон души. Наш дух следует только лишь тогда считать бодрствующим, когда он осознает Бога, думает и ощущает Его, и узнает все-присутствие Бога в себе и вокруг себя, которое как душа выражает свое господство над телом и как тело выражает отпечатки духовного воления.

Поэтому человек, живущий в Боге, будет относиться к так называемому «естественному человеку» как бодрствующий к храпящему в глубоком сне, как к грезящему наяву, как к лунатику. Этот глубокий сон ближе всего к смерти, без какого-либо понимания и благого дела. Спящий глубоким сном может иметь более живые фантазии, чем бодрствующий; может больше видеть, слышать, мыслить, чем он, осознавая это «больше», грезить в большем порядке, чем мыслит бодрствующий; быть творцом новых предметов и больших событий. Для него все это — истинно, но все это — обман: все настоящему истинное, происходящее вокруг него — Тот, Кто с ним говорит; опасности, окружающие его; счастье, ждущее его пробуждения, — все это для него нездешне и ничто для него. Он ничего не видит, не слышит, ничего не понимает, но в теории своих снов ему кажется, что он видит, слышит и понимает бесконечно больше, чем бодрствующий у его кровати. Лунатик полностью соответствует образу практического, делового человека, который говорит и действует со всей осторожностью, обдуманностью и взаимосвязанностью, и выполняет опасные действия с большей уверенностью, чем он смог бы с открытыми глазами. Есть спящие, которые поддаются расспросам и отвечают осмысленно. И если бодрствующий в этом случае захотел бы попытаться переговорить со спящим и попросил бы его дать совет о своем собственном состоянии, то тогда очень легко произошла бы путаница идей, и то, что касается бодрствующего, было бы истолковано противоположным образом. Если предположить, что бодрствующий в горячке воскликнул бы: «Ты спишь, дорогой друг!», то, наверняка, между обоими возник бы серьезный спор.

Вопрос в том, возможно ли сегодня при всем честном народе достичь того, чтобы бодрствующий смог убедить спящего в том, что он спит в то время, однако, когда тот спит?» [ZH I 368:29—370:5].

Имплицитами этого письма Гамана, касающегося также его горького разлада с Беренсом и полемики с Кантом, являются, по меньшей мере, две темы: 1) Гаман недвусмысленно указывает на то, что современный ему принцип реальности он понимает как «поцелуй дракона», погружающий жизнь в сон; 2) однако неочевидность этого сна настолько самоочевидна, что пребывающий во сне никогда не согласится признать того, что он спит. Поэтому пробудить его ото сна — это большой вопрос Гамана, имплицитующий будущую трагичность его места в Просвещении.

«Пробуждение» самого Гамана в «Лондонском переживании» привело к удивительной творческой активности в последний этап его пребывания в Лондоне. Это отразилось и в том, что, несмотря на дневниковый характер и мозаичность мыслей, его «Библейские размышления» в целом образуют не-

ожиданно стройную, взаимосвязанную в своих частях систему, которая поражает еще и тем, что создана человеком, не имеющим какой-либо специальной религиозно-философской подготовки и не занимавшимся когда-либо глубоко какими-либо богословскими авторами. Именно в параметрах этой системы конституируется контур особой герменевтики Гамана, в основе которой — христоцентрическое понимание мира.

В июне 1758 года Гаман возвращается из Англии в Ригу. Накануне отъезда из Лондона он получил письмо от Иоганна Кристофа Беренса, в котором тот писал: «Чтобы не умереть с голода, Вам понадобилась Библия. Теперь время преодолеть себя и вернуться». Гаман в письме к Линднеру так прокомментировал это место из письма друга: «Разве он не хотел написать несколько иначе? А именно: чтобы не умереть с голода, мне нужно было вернуться назад. Но чтобы преодолеть себя, мне нужна была Библия. Именно это он имел в мыслях, и это — правда. Правда то, что не что иное, как эта книга, утолила мой голод, что я проглотил ее, как Иоанн, и почувствовал ее сладость и горечь» [ЗН I 304: 17].

В доме Беренсов в Риге его встретили с приязнью, но никаких дел не доверили. Иоганн Кристоф пребывал в это время в Петербурге. Гаман писал ему, пытаясь объяснить смысл происшедшего в Лондоне. Реакция Беренса была сдержанной и выжидательной. В своих письмах он настойчиво пытается «вернуть» Гамана из его «религиозных увлечений» к «просвещенному мышлению». Напряжение в отношениях между обоими возрастает и достигает критической точки, когда Гаман неожиданно для всех и, наверное, для себя самого делает предложение сестре Беренса Катарине. Этот шаг Гамана объяснить довольно трудно: Катарина была старше и, судя по всему, не очень привлекательна. Однако сам Гаман в своем автобиографическом очерке объясняет этот поступок божественным наитием, открывшим ему, что Катарина Беренс предназначена для него как «невеста по желанию Бога». Гаман получает ее согласие, однако вскоре приходит письмо от Иоганна Кристофа Беренса с решительным отказом. Это означало начало разрыва. В январе 1759 года Гаман спешно уезжает в Кенигсберг.

Драма нарушенной дружбы между Гаманом и его университетским другом Беренсом и стала причиной появления первого письма Гамана к Канту и первого значительного сочинения Гамана, проявившего всю остроту его полемического таланта и глубину его философского дара. Несмотря на чрезвычайно беспощадную переписку, полную укоризн и взаимных упреков, Беренс не хочет терять друга и в июне 1759 года приезжает в Кенигсберг, чтобы вернуть Гамана в русло современного Просвещения из паутины «религиозных предрассудков и фантазий». За поддержкой он обращается к магистру философии Иммануилу Канту. О первой встрече Беренса, Канта и Гамана известно из дневниковых записей «заблудшего»: в начале июля 1759 года все трое поужинали в скромном заведении «Виндмюле». Спустя некоторое время Беренс и Кант нанесли Гаману «целевой» визит: речь шла о его «возврате». Конкретным проявлением «просвещенного выздоровления» Гамана должен был стать предложенный Кантом перевод ряда статей французской «Энциклопедии» Дидро и д'Аламбера. Ему дали два дня на размышление. Но Гаман уже не мог «вернуться». Он отказывается от дальнейших встреч с Кантом и Беренсом, а вместо этого пишет обширное письмо, охарактеризованное им самим как «граната», которая должна была отпугнуть Канта и Беренса от бесполезных попыток обращения Гамана в традиционное Просвещение. Так был сожжен последний мост. Однако смысловой драматизм прерванной дружбы приобретает характер обостренного столкновения двух противополо-

ложных мировоззрений и достигает кульминации в первом значительном сочинении Гамана «Достопримечательные мысли Сократа», первый печатный экземпляр которого «кенигсбергский маг» получил к Рождеству 1759 года. Таковы обстоятельства, сопровождающие появление публикуемого в этом выпуске первого письма Гамана к Канту.

Уже в этом письме проявляется особая специфика стиля Гамана, которая большинство из тех, кто пытается читать его работы, раздражает и лишь немногих восхищает. Особенность этого стиля обусловлена, с одной стороны, укорененностью Гамана в традиции филологической энциклопедичности, а с другой — христоцентрической направленностью его идей. Эта особенность реализуется в диапазоне энциклопедической риторики традиционной литературы с привлечением всех «силовых полей» семантики слова, однако в строгой смысловой центрированности, не допускающей произвола. Поэтому возникает своеобразный парадокс: это — противоречие между мощной, захватывающей динамикой образов, тем, аллюзий, «игры», за которой не поспевает читатель, и своеобразным «законом бережливости» христоцентрических смыслов; это — диалектическое противоречие между центробежностью семантической «игры» и центростремительностью смыслов, «обутливающих» внешнюю пестроту до внутренней простоты. На упрек критики в запутанности его «Достопримечательных мыслей Сократа» Гаман отвечает: «Не ищите блондинку среди играющих с Аполлоном... Не смотрите на меня, что я такой черный, потому как гений меня так обжег» [N II 107:3-].

В связи со спецификой стиля Гамана встает вопрос о том, а не является ли его творчество своеобразным «постмодерном» XVIII века, поскольку ему свойственны характерные черты постмодернистской стилистики: 1) его стремление облечься в маску и спрятаться за псевдонимом (Сократ, Пан, Пастух, Сивилла, Химера, Иерофант, рыцарь Розенкрейц, Санчо Панса и другие); 2) его так называемый «центотиль», или «рапсодия»; 3) его искусство цитации и аллюзии; 4) его техника коллажа; 5) его мощная «деконструкция» господствующих «конструкций» мысли; 6) его типологическая «игра»; 7) его апокалиптическая «несерьезность» в карнавале «смеховой культуры» его сочинений. Но одновременно ему чужды связанные с постмодерном необязательность мысли, «вечное возвращение» в ничто, духовное и телесное «бродяжничество», поскольку «вечный круг» Гамана обустраивается в конечном итоге в мощную систему со своим четко обозначенным эпицентром, к которому ведут все «силовые линии» его мысли и чувства. Гаман не «бездомен»: он уверен, что «блудный сын» XVIII века успел вернуться в отчий дом.

Характерная особенность стиля Гамана связана с тем, что его тексты — «центоны» в значительной мере состоят из «лоскутков», чужих понятий, цитат или фрагментов цитат, которые вырываются им из различных контекстов и «вклеиваются», «вшиваются» в живую ткань «топоса» и «типа» его собственных рассуждений. Выбор Гаманом «центотехники» обусловил, с одной стороны, сложность понимания его сочинений, представляющих собой головоломный коллаж, ребус, «монтаж» цитат. Но, с другой стороны, «cento» (лоскутность текста) гармонично отражает главную суть гамановской антропологии — зависимость. Подобно тому, как все фрагменты, цитаты, аллюзии «коллажа» его сочинений приобретают проясняющую цельность в «силовом поле» христорологической герменевтики, каждый человек находится, согласно Гаману, в «силовом поле» зависимости от Бога, попытка выхода из которого ведет к отчуждению от собственного бытия, от подлинного «быть». В письме

к Якоби от 1 декабря 1784 года Гаман пишет: «То be, or not to be? That is the question. — «Быть», конечно, является «первым» и «всем» каждой вещи. Но *тὸ ὄν* (греч. «быть») древней метафизики превратилось, к сожалению, в идеал чистого разума, чье «быть или не быть» не может быть им обнаружено. Первоначальное «быть» есть истина, *сообщенное* есть благодать. «Не быть» — это нехватка или «кажение» первого и последнего, через разнообразное Ничто которого теряются из вида единство и центральная точка» [ZH V 271:25-]. «Сенто» Гамана — стилистически обнаруживаемое стремление «быть», а также стремление побудить «быть» своих адресатов. Но это «быть», подчеркнутое в «сенто», означает признание своей зависимости. Вот почему Гаман и свое противодействие Просвещению фактически свел к вопросу о зависимости, который во всей остроте встал перед его глазами в контексте статьи Канта «Ответ на вопрос: что такое Просвещение?». Девиз Канта о том, что Просвещение означает «решимость и мужество» человека «пользоваться своим собственным рассудком» «без руководства со стороны кого-либо другого», Гаман сводит к вопросу о том, кто же этот «другой», которого имеет в виду Кант, и кто же будет другим «другой», под опеку которого, согласно Гаману, неизбежно подставит самого себя освободившийся от первого «другого» разум? «Центотехника» — это выражение подчеркнутой зависимости, открытой Гаманом в опыте «Лондонского переживания», зависимости от Бога, от Его Слова, поэтому в «центо» Гамана преобладают цитаты из Библии, «буквой» и «духом» которой он владел превосходно. «Истинный гений знает свою зависимость», — пишет Гаман позже в контексте полемики о природе гения [N II, 260—22].

Однако при всей концептуальной обусловленности «сенто» в творчестве Гамана эта стилистическая техника с ее «криптичностью» неволью создает «онтологический разрыв» между его текстом и герменевтической способностью XVIII века. Этот разрыв драматично подчеркивает изоморфизм судьбы Гамана архетипике «пророка», которому уготована участь непонимания. Для современного исследователя, однако, это не снимает вопроса о том, какая герменевтика и риторика необходимы для понимания и интерпретационного развертывания «загадки» Гамана.

В. Х. Гильманов

#### О переводчике

**Гильманов Владимир Хамитович** — д-р филол. наук, проф. кафедры зарубежной филологии факультета филологии и журналистики Российского государственного университета имени Иммануила Канта, [gilmanov.wladimir@rambler.ru](mailto:gilmanov.wladimir@rambler.ru)

П. Наторп  
ОБ ИСХОДНОМ ПУНКТЕ  
ФИЛОСОФИИ<sup>1</sup>

В отличие от всех других вопрошаний о бытии и смысле вопрос философии относится к целому, к всеохватывающему единству *самого* бытия и *самого* смысла (*des Seins und des Sinns*). Как так получается, что есть вопрос, который сам по себе причастен [одновременно] бытию и смыслу? Не ставится ли тем самым задача, не имеющая права на существование, потому что то, чего она требует, само по себе лишено смысла? Откуда философия знает, имеется ли целое, имеется ли вообще всеохватывающее единство бытия и смысла? Это, во всяком случае, не дано и, значит, в конечном счете только выдуманно?

Нет, вопрос философии неизбежен. Мы не обладаем истиной, если не *самой* истиной. В самом смысле бытия заключено то, что единое, содержащееся единственно, целиком в себе самом, — то, что вообще есть, — существует лишь в и по причине этого единства, единственности и цельности *самого* бытия. Если бы этого единства не было, то ничего бы не было: ни бытия, ни небытия, ни осмысленного, ни бессмысленного. Ибо для того, чтобы хоть что-то из всего этого было, должно быть вообще нечто, должно быть *само* бытие — единое, единственное, цельное. И то же самое — слово в слово — относится и к смыслу: в смысле смысла заключается то, что оно едино, единственно и целиком содержится в себе; что то, что вообще имеет смысл, имеет его лишь в и по причине единства, единственности, цельности *самого* смысла. Если бы этого не было, то все не имело бы смысла: ни вопрос, ни ответ, ни иметь смысл, ни не иметь смысла, ни осмысленное, ни бессмысленное, — ничего из всего этого.

Однако и то и другое, бытие и смысл, а также всеохватывающее единство обоих так настойчиво указывают друг на

<sup>1</sup> Перевод с нем. Н. А. Дмитриевой. Перевод выполнен по: *Natorp P. Philosophische Systematik*. Hamburg, 2000. S. 72—82; с учетом расхождения с журнальной версией: *Natorp P. Über den Ausgangspunkt der Philosophie // Japanisch-deutsche Zeitschrift für Wissenschaft und Technik*. Jg. 1, H. 4, Oktober 1923. S. 121—128.

друга, что вместе с одним всегда существует или прекращает существовать и другое. Стало быть, речь идет о существовании, ибо то, что всегда прекращало бы свое существование, двуедино: бытие, причастное смыслу, смысл, причастный бытию, — и это не может не существовать. Тот, кто взялся бы утверждать обратное, стал бы именно тем, что он это утверждает, противоречить самому своему утверждению, ибо смысл утверждения, что так оно и есть, существует (*ist*), а это существование (*dies Sein*) имеет смысл. Никакой, даже самый радикальный скепсис никогда не ставил это под вопрос, да и не мог желать этого; тем самым он бы не только самого себя поставил под вопрос, но сразу бы стал несостоятельным, поскольку он же самого себя хочет утвердить как истину, как *саму* истину. Но, откажись он от этого притязания (а он иногда пытался это сделать), он все равно вопрошает и добивается своего тем, что радикально, до последнего повторяет свой вопрос. Его вопрос, однако, не что иное, как вопрос о бытии и смысле, и этот вопрос сам хочет быть причастным смыслу и постоянно присутним бытию. Вопрос — это вообще требование смысла, направленное на бытие. Однако при этом *сам* смысл, *само* бытие никогда не стоит под вопросом, а только то, *что*, в частности, есть и имеет смысл.

И никакое настолько же радикальное отрицание, никакой «нигилизм» (который бы хотел быть еще нечто большим, чем только сомнением) не смог сокрушить эту последнюю предпосылку. И он бы тем самым разрушил себя, ибо и он утверждает во всей безусловности свое «нет». Это «нет», по крайней мере, не должно пасть, но выстоять, а это значит, что оно должно существовать (*sein*) и иметь смысл, оно должно быть смыслом бытия, всем смыслом всего бытия, а тем самым также и всего смысла. В нем должно быть выражено целое бытия и смысла.

Однако еще многое следует сказать. Как раз тот факт, что возможно и существует в действительности сомнение, или во всяком случае попытка полного сомнения, сомнения во всем, а также отрицание, или во всяком случае попытка полного отрицания, такого «нет», которое бы говорилось к любому «да», — этот факт подтверждает не только неизбежность вопроса обо всем (Allen), о едином и целом бытия и смысла (ибо как раз на это направлен вопрос и утверждение как скептицизма, так и нигилизма), но и имеет большое значение для того, чтобы сделать очень важный шаг за пределы этого первого подступа к философствованию. Поражает как раз то, что сомнение, проблематичность, даже всеобщее сомнение, всеобщая проблематичность, а равным образом и отрицание, всеобщее отрицание, или «нет», которое противопоставляет себя всем «да», — само все же *есть* и имеет смысл, даже если, возможно, и не устойчивый смысл. Стало быть, поражает то, что все же имеется и то и другое: бытие и *небытие*, и в качестве третьего — неопределенность между ними, проблематичность как одного, так и другого; нечто и ничто и пункт, в котором оба как бы встречаются друг с другом, где нечто хочет вернуться в ничто, ничто — выйти в нечто, и таким образом оба до некоторой степени находятся и не находятся в одном: это поразительное положение дел означает шаг, имеющий непредвиденно большие последствия, — шаг за пределы лишнего альтернативы единогласия чистого «да» — и чистого «нет» — смысла бытия и самого смысла, который (т.е. чистый смысл только «да» или только «нет». — *Н.Д.*) и бытие, и смысл приговорил бы к неизменному покою. Вместо этого они теперь могут и должны *развиваться* в свободнейшей подвижности (*Beweglichkeit*) и фактической обеспокоенности (*Bewegtheit*). Само сомнение в бытии и смысле, попытка их полного отрицания оказывается тем самым праведным протестом «нет», подвергающегося насилью, против пре-

тенциозного единовластия «да», чьим следствием, если бы только эта претензия смогла осуществиться, стало бы не просто обеднение и искажение, но оцепенение и умерщвление бытия и смысла. Они же сами<sup>2</sup> умаляют эту заслугу, едва они обращаются к праву единовластия для самих себя, поскольку тем самым бытие и смысл подвергаются тому же искажению, оцепенению и полному умерщвлению, но только с противоположной стороны. В отношении того и другого вечно правым остается Платон, когда он (в диалоге «Софист») проводит глубокий и многосторонний анализ и устанавливает, что в самом небытии скрыто бытие, в бытии — небытие, в «нет» — «да», в «да» — «нет», и что исключительно только при этом условии, а не при условии лишнего альтернативы «да» или такого же «нет», могут существовать невероятные факты: становление, движение, жизнь, познание, душа, бог<sup>3</sup>.

Вместе с тем, однако, появляется гораздо более глубокое представление о коренном состоянии бытия и смысла вообще, чем то, которое было достижимо без такого прохождения через сомнение и отрицание. Оба, бытие и смысл, больше не представляют собой мертвое, но как раз изначально живое, так что они *существуют* не только не постоянно и не неподвижно, и остаются причастными смыслу (или же ни то ни другое вместе), но *становятся*, вечно все снова и снова выходят из небытия и бессмыслия (Nichtsinn), испытывая в самих себе беспрестанное изменение и превращение; они также, лишь становясь, существуют как единое, цельное и тотальное (Alles) и, существуя, становятся. Становление и все новое становление, а также изменение и само превращение (бытия и смысла) *есть*, сохраняет осмысленность, а бытие, все бытие, *есть* и причастно смыслу лишь в становлении бытия, в бытии становления. Именно поэтому и тем самым оно вечно под вопросом; не потому, что *само* бытие и *сам* смысл стали бы когда-нибудь проблематичны; скорее, как раз в этой проблематичности оно *есть* и причастно смыслу. Сам вопрос, как вечно направленный на бытие и смысл, *есть* и причастен смыслу; именно он держит обоих в вечно живом движении, неопределенности и напряжении, и тем самым крепко удерживает бытие в смысле, а смысл в бытии. Итак, поскольку *само* бытие и *сам* смысл по себе никогда не заколеблется и ни в коем случае не разрушится, ко всему, *что*, в частности, существует и имеет смысл, относится и то, что оно существует, лишь становясь, и становится, лишь существуя. Тем самым, однако, в противовес неподвижности того и другого,

<sup>2</sup> Чистые «да» и «нет». — *Прим. пер.*

<sup>3</sup> См.: Платон. Софист. 240 С: «Гезтет. Кажется, небытие с бытием образовали подобного рода сплетение, очень причудливое»; 241 В: «...мы часто вынуждены связывать существующее с несуществующим...»; 259 АВ: «*Чужеземец*. ... Относительно же того, о чем мы теперь говорили, — будто небытие существует, — пусть нас либо кто-нибудь в этом разубедит, доказав, что мы говорим не дело, либо, пока он не в состоянии этого сделать, пусть говорит то же, что утверждаем и мы, а именно что роды между собой перемешиваются и что в то время, как бытие и иное пронизывают всё и друг друга, само иное, как причастное бытию, существует благодаря этой причастности, хотя оно и не то, чему причастно, а иное; вследствие же того, что оно есть иное по отношению к бытию, оно — совершенно ясно — необходимо должно быть небытием. С другой стороны, бытие, как причастное иному, будет иным для остальных родов и, будучи иным для них всех, оно не будет ни каждым из них в отдельности, ни всеми ими, вместе взятыми, помимо него самого, так что снова в тысячах тысяч случаев бытие, бесспорно, не существует; и все остальное, каждое в отдельности и все в совокупности, многими способами существует, многими же — нет». — *Прим. Х. Книттермайера, редактора ФС.*



бытия и обладания смыслом (*des Sinnhabens*), обнаруживается новый смысл — смысл подвижности их обоих, — в котором впервые раскрывается и развивается их неисчерпаемое богатство.

Это *развитие* описывает теперь что бы то ни было как *круговое движение*, но не в смысле чего-то, возвращающегося в себя, в отношении которого не достигалось бы ничего [нового] и которое бы тогда лишь постоянно возобновлялось в вечно одинаковом возвращении, а так, что любой поворот назад к исходному пункту означает одновременно продвижение вперед, так что линия развития (само же слово указывает на это) принимает вид *спирали*: от нулевой отметки (чей смысл должен быть ясен уже благодаря затронутой ранее роли отрицания, насколько это здесь возможно и необходимо), расширяясь и удаляясь (дивергируя), — в бесконечное, с целью, в самом развитии никогда не достигаемой, вечно остающейся ему далекой, но изначально ему предназначенной, только *идеальной* (т.е. существующей единственно для *перспективы*, бесконечно его предвосхищающей и лишь направляющей), — с целью в виде того абсолютного единства, единственности и тем самым цельности бытия и смысла, из требования которых мы исходили. Характер их бытия не совпадает с характером простой бесконечности, т.е. простой незавершенности, незаконченности у всегда все же законченного, — но с полной *сверхконечностью*, т.е. с преодолением всей сферы этого всегда и все же никогда не завершенного.

Беспокойщей в этом изложении могла показаться, кроме того, двойственность или даже *двуединство* бытия и смысла. Можно ли ее привести еще к *последнему единству*, или она должна так и остаться? Что в конце концов означает эта двойственность, и как она относится к круговому или спиралевидному движению развития, о котором мы ведем речь?

Почему вообще, в каком смысле и по какому праву мы вопрошаем здесь снова, как делали уже в самом начале, о единстве, о последнем единстве? Единство было определено точнее как единственность и целостность, которые как два отличительных признака тесно связаны также и между собой: целостность требует и заключает в себе единственность, и наоборот: то, что не единственное, не было бы тем самым и целым, а что не представляет собой целое, не является и единственным. Почему же и в каком окончательном смысле вопрошают вообще о *начале*, или о *первом*, и требуют именно от него, чтобы оно было определено как единственное, было бы достаточно для целого и необходимо связано с ним, то есть несло бы в себе смысл целостности самой по себе. Так, например, нуль числа достаточен для всего числа, для всего его также бесконечного, бесконечно-протяженного развития: не просто  $\pm 0$ , т.е. основание одновременно для двух (не направлений, а) «смыслов» однонаправленной, одномерной числовой прогрессии, но также и основание для развития числа во все его, даже не подлежащие числовому ограничению, измерения. В то время как одномерная прямая прогрессия (от  $-\infty$  до  $+\infty$ ) как целое принимает на себя роль нулевого ряда для построения двухмерной (так называемой комплексной) числовой системы, а эта система как целое служит, в свою очередь, исходным пунктом для построения трехмерной системы и так далее без конца. Для какого же совершенно бесконечного, однако и как раз тем самым понятию строго замкнутого в себе развития всегда один и тот же нуль продолжает оставаться основой для построения всего идеального тела «самого» числа? Итак, почему, по какому праву философия требует в таком случае абсолютного, т.е. *самого* начала, которое бы совершенно ничего не имело после себя, но всё только перед собой? И какое это «всё»? Очевидно, это «всё» — всё *развития* от нулевого значения бытия и смысла ко всякому

ненулевому значению, с никогда не достигаемой, но подлежащей достижению и в известном уже смысле лишь идеальной *границей* всего, что ничего не имело бы больше перед или над собой, ничего также после себя, но — в себе или под собой. Итак, что означает это триединое воззрение для бытия, что означает оно для смысла, как в этом соотносятся друг с другом бытие и смысл, и как они оба вместе, двоичность бытия и смысла, относятся к той троичности, во-первых, пустого начала, стоящего до и вне всего конечного (*vorendlichen*), во-вторых, бесконечного развития и вместе с тем осуществления и, в-третьих, сверхконечного последнего и целого, полностью осуществленного и осуществляющегося?

Ответ: отношение бытия и смысла — не что иное, как отношение «что» (*Das*) и «что?» (*Was*). Из них первое, совершенно основополагающее, без сомнения, первоначальное — это «что». Вопрос «что?» может направляться лишь на уже имеющееся, само ни в каком смысле более не проблематичное «что». Однако спрашиваться может, в частности, и о «что», но после того, как сначала некое «что?» было сформулировано именно в значении вопроса. Но даже и в значении вопроса оно («что?» — *H. A.*) может быть установлено лишь как «что?» некоего (в том же смысле тогда еще лишь проблематичного) «что». Тогда оказывается, что ради «что?» это «что» подлежит отрицанию, так что вместе с тем сразу и само «что?» становится несостоятельным. Поскольку некое «что?» может относиться лишь к чему-то, для которого «что» является несомненным, то определить нечто (т. е. что-то, что подлежит определению, = X) можно только, если оно вообще *есть*. Если есть сомнение, имеется ли вообще это X, то высказанное о нем «что?» имеет силу только в том случае, если оно имеется или имело бы. Эта отнесенность к X, который имеется *или имелся бы*, заключена поэтому с не меньшей настоятельностью в смысле каждого «что?»

«Это» дает<sup>4</sup> (или давало бы) то-то. И которое же «это»? Ответ на этот вопрос дает различение определения и того, что подлежит определению. Определение (*ὄρος, ὀρισμός, definitio, determinatio*) означает *отграничение*. Однако отграничение осуществляется при безграничной в себе и, значит (в общем и целом), неопределенной всеобщности того, что вообще *есть*, т. е. при единстве и одновременно единичности и цельности *самого* (неразобщенного, всеохватывающего, самого по себе остающегося всецело нераздельным) причастного смыслу бытия и причастного бытию смысла, который в противовес всякому «что?»-определению бытия означает расчленение (одного на многое), распадение (единственного на сосуществующее многое), разделение (связанности целого на стремящиеся к самостоятельности части).

Итак, у нас имеются «что» и «что?», а в них — бытие и смысл. Но как же теперь получится третье, отличное от того и от другого (тем самым одновременно дается их двуединство, т. е. настоящая взаимная принадлежность и взаимозависимость), а в соответствии с предыдущими размышлениями скорее первое (по отношению к тем [двоим] как третьему и второму), исходный пункт (*der Nullpunkt*), — или как мы говорили (и теперь это уже очевидно) — исходный пункт одновременно бытия и смысла? Он разделяет с противоположным моментом все-бытия не просто неопределенность, а существенную неспособность и необязательность определения «что?», но с одной, не менее

<sup>4</sup> В оригинале: “Es” gibt. Оборот “es gibt” обычно переводится на русский язык безличным глаголом «имеется» или «есть», «существует». Здесь приходится, однако, прибегать к дословному переводу, чтобы вслед за Наторпом показать значение в этом выражении местоимения *es* (оно, это), взятого автором в кавычки. — *Здесь и далее примечания переводчика.*

существенной разницей. Неопределенность, нахождение вне всей сферы «что?»-определения означает в одном случае состояние до определения или под определением, т.е. еще-не-определенность, а в другом случае — сверхопределенность, нахождение за пределами всякого отграничивающего определения. Одно заранее указывает на определение, лишь подлежащее осуществлению, другое целиком оставляет позади себя осуществленное определение, уничтожает всякое произошедшее обособление, поскольку это обособление означало бы расчленение, расставление, истечение из единства первоисточника. Однако обособление не просто сохраняет все бытийственное и смысловое *содержание* того, *что (was)* есть, но спасает это содержание от гибели, которой ему угрожают отделение, расчленение, отрыв, и таким образом собственно впервые поднимает [его] до бытия, тогда как все смысловое отграничение, лишь как таковое, только частично обрисовывает и как бы вычленяет это содержание, но вместе с тем в конечном счете совершенно не раскрывает его, не проникает в суть, не исчерпывает. Обособление набрасывает на всю для него обозримую и охватываемую область того, что должно иметь бытие и смысл, как бы только сеть, не имея возможности ею действительно что-либо уловить (как ему бы хотелось) и извлечь выгоду, ибо оно ускользает через ячейки этой сети и течет обратно в вечно неиссякающее море *самого* бытия и смысла.

Различие бытия, или «есть» (“Es ist”), в первом и третьем рассмотрении, таким образом, не меньшее, чем различие ничто и всё, или абсолютно нуля и абсолютно бесконечного. Одно — лишь *начало* (т.е. именно то, что здесь для нас представляет главный вопрос), стоящее до и вне всего конечного (*vorendliche*), другое — тоже только сверхконечное, истинное и последнее *окончание*, которое по другую сторону от себя не оставляет что-нибудь, вроде нового, бесконечного ничто. [Это последнее окончание] таким образом не только исчерпывает обособленную, в известной мере закрытую в себе область и как бы само истощается в исчерпанном (как говорят о запасе, «весь вышел»), но и всем «нет» говорит окончательное «нет», уничтожает всякое «нет», лишь бы говорить свое «да» не только тому, и притом всему, *что (was)* есть, но самому *бытию*, превосходя любую, так или иначе ограничиваемую или определяемую, т.е. *обусловленную* всеобщность. Сверх этого [*бытия*] нет более ничего, о чем вообще еще можно было бы вопрошать. В этом смысле это единственно истинное, последнее окончание; это, однако, такое окончание (*Ende*), которое по отношению к любому отграничиваемому «что?» (*Was*) может называться также бесконечным (*Unende*). Ибо оно само хотя и *устанавливает* окончание и цель всему, что имеет окончание и цель, о нем же самом нельзя сказать, что оно (в медиальном смысле) оканчивается или находит свою цель. Оно не стремится к цели и не оканчивается, но представляет собой (и устанавливает) окончание и цель всему, что не имеет окончания и цели в себе самом, но ожидает их откуда-нибудь извне, т.е. [дает окончание и цель] всему нецельному, неединственному и в этом смысле неединому, а, значит, всей области развития, начиная с абсолютно нуля. Сам этот нуль нужен развитию лишь для того, чтобы оно вообще началось, возникло. Сам нуль, однако, остается вне развития, он еще совершенно свободен от него. Но как раз тем самым он заранее указывает для всего развития в целом сверхконечную цель. Таким образом, это также не начало или зачин чего-то, что само где-то возникает или с чего-то начинается; нет никакого начала начала, как нет и никакого окончания окончания, а (в последнем рассмотрении, к которому мы здесь подходим) лишь *само* начало и *само* окончание. Одно, таким образом, есть само безначальное начало, как другое — само бесконечное окончание. Одно, таким образом, целостно и стоит не только до и вне всего

конечного, но и, в только что выясненном смысле, до и перед всяким началом, а именно — до всякого начинания чего-то определенного и, тем самым, до начала определенного бытия, как и другое — сверхконечно, т.е. стоит не просто надо всем, *что* оканчивается, и не над окончанием всего [оканчивающегося], но надо *всяким* концом чего-то, что имеет конец или оканчивается, активно оканчивая, напротив, все такое, т.е. полагая ему конец, прекращая. И так как то последнее, целостное, единственное не только не исчерпывает имеющееся содержание «что?» и в нем целиком не воплощается, но наоборот — это содержание черпается из последнего, целостного и единственного и далее неистощимо питается из него, — это справедливо и в отношении *первого*, по содержанию «что?» для себя совершенно пустого: именно в этой полной пустоте — кажущаяся противоречие этого словосочетания очень показательна для данного положения вещей — оно дает свободу (*freilässt*) любому «что?»-определению; не то, чтобы в нем (в этом первом, изначальном. — *Н.А.*) всякое отграничиваемое определенное содержание «что?» как бы исчезло, и ничего от него не осталось, а с самого начала в нем ничего не может быть установлено касательно «что?»-определения, чтобы именно из него исходило это определение в своей цельности, в по-настоящему бесконечном, неисчислимо бесконечном диапазоне своего развития.

Тем самым это начало всех начал полностью осуществляет платиновское предписание: *Ἄφελε πᾶντα, «Отбрось все!»*<sup>5</sup>, — именно для того, чтобы впервые достичь действительно всего. Ибо, отпавшая от какого-либо начала, не полностью лишенная «что?», было бы невозможно впервые достичь всего того, начало чему не мыслилось бы как еще свободное от него (т.е. от содержания. — *Н.А.*). Таким образом, это не просто начало для нечего, и притом в универсальности, лишенной различий, — для любого нечего, но начало, предворяющее любую *ничтость* (*Etwasheit*), как чистое, само по себе (*für sich*) совершенно пустое *место*, где только и может нечто выступить вперед и сказать: «Я здесь». В нем самом еще ничего не выступило, совершенно ничего еще нет «здесь», есть только само это «здесь», в котором нечто на данном этапе (*auf dem Punkte*), пожалуй, только должно хотеть «выступить» (что дословно означает «существовать») или «проявиться». Это — чистое «это *есть*», и настолько с акцентом на «есть», что «это» с точки зрения какой бы то ни было определенности, отличающей одно от другого, еще не осознается, но находится лишь на заднем плане в невесомости только еще возможного. В то время, как в сопряженной точке сверхконечной всеобщности (*Allheit*) любая отграничивающая «что?»-определенность как таковая преодолена и устранена, замкнутое там содержание бытия остается, однако, в полной сохранности, более того — впервые возвышается до полного смысла бытия.

Итак, таково необходимо *первое*, абсолютное начало, и таково в такой же степени необходимо *последнее*, абсолютный конец, завершение. Третье, развивающееся между обеими границами по вечно расширяющейся спиралевидной траектории, так же безначально, как и бесконечно, *без первого и последнего*. Этот третий шаг должен повторяться во всем, что есть и будет и что имеет смысл. Точнее, первое и последнее выражают только что подробно изложенный двойной смысл «что», или бытия, а среднее — смысл, или «что?»-определенность существующего. Этим же объясняется двойственность, двуединство бытия и смысла.

Иерархическая последовательность этих трех основных моментов требует, однако, более подробного объяснения. Речь идет об основании и обосно-

<sup>5</sup> См.: *Антология мировой философии*. М., 1969. Т. 1, ч. 1. С. 554.

ванном (Gegründetem). В этом заложен весь всеобщий смысл *логического до и после*. «Что?» основывается в «что»; средний из этих трех моментов находит свое основание, стало быть, в изначальном отношении первого к третьему, между которыми как крайними границами протекает полное развитие бытия к становлению, и только таким образом это развитие приобретает опору и направление; [т.е.] эти три момента — каждый в своей, таким путем определенной роли — основываются в своем триединстве. В нем *первое* представляет собой «основание» в узком смысле простой под-основы (Untergrund), *исходного пункта*, чтобы в нем установиться, обосноваться и, поддерживая, неся, всегда оставаться «лежащим в основании», в остальном же — свободным от выполнения каких-либо иных функций. Это не более, чем «фундамент и почва» для целого всей конструкции, к которой вообще имеет отношение эта статика и динамика основания и обоснования. Но это не означает, что третье находится в конце, будучи поддерживаемо и обосновываемо двумя другими. Оно находится выше всей этой статике и динамики основания и обоснованности чего-то в чем-то; оно ни несущая опора, ни поддерживаемое со стороны другого, само ничего не поддерживающее и ничем не поддерживаемое, но в абсолютной самодостаточности основанное единственно в себе (если вообще здесь следует говорить об основании и обоснованности). Напротив, ко всему остальному оно относится не как обосновывающее или обоснованное или то и другое одновременно в *одной и той же сфере бытия*, а как всецело выше этой сферы существующее последнее основание любого обоснования и обоснованности в нем и все же в конечном счете ответственное за это статично-динамичное отношение в целом. Не *какое-то* (разумеется, последнее) основание, а основа всех основ, более того, — основание *самого* основания, находящееся совершенно не в одном и том же логическом измерении со всем, что есть отдельное основание отдельно обоснованного, а также не просто более высокое и даже не бесконечно высокое по сравнению со всем остальным, но превышающее любую размерность даже и для обоснования. Таким образом, [*первое*], однако, представляет собой основание целого. И *как* целое, единственное, оно есть вместе с тем последнее и само Единое; и, конечно, по своему значению [оказывается] над двумя другими, но ни в коем случае больше не в одном ряду с ними.

Итак, [*первое* есть] не *ступень* и не *стадия*. Не «ступень», потому что само оно не находится над последовательностью ступеней только как их последнее, и потому что нельзя, исходя из него, взойти на еще более высокую ступень. Оно «трансцендентно» не только потому, что превышает все остальное еще на одну ступень, а потому что находится совершенно за пределами и выше *всякого* подъема от ступени к ступени; возвышаясь не просто как вершина над другими, над всеми остальными вершинами, но вознесенный до небес выше любой вершины; так что даже как «высшее» его можно обозначить лишь иносказательно, ибо оно не выносит при себе совершенно никакого сравнения с другим по высоте; в любом случае, в логическом порядке ступеней оно занимает высшее место.

Также неправильно было бы охарактеризовать его как «стадию». Стадию можно отмерить и пройти; но то, о чем здесь идет речь, находится вне всякой меры, вне всякого течения и прохождения, с которым его впервые можно было бы достигчь. Гегель, правда, говорит о цикле, в котором последнее — также первое, а первое — также последнее. Но даже если мыслить круг расширяющимся до спирали, она все же осталась бы, даже в бесконечно продолжающемся вращении, постоянно в сфере всегда кончающегося, но никогда не

законченного<sup>6</sup>. Наше третье находится, однако, вне всего этого кругового движения; как созидательное первоначало, оно всецело предшествует ему. Преодолевая его во всех его извилах, и в этом преодолении, однако, полностью завершая, оно устанавливает этому движению в целом [его] окончание и цель. Вечно стремясь к этой цели, но никогда не достигая ее, вращение в каждой точке, которую оно проходит, указывает на эту цель как назад, так и вперед, ибо уже с самого своего возникновения оно было и остается в целом направлено и определено, исходя из этой цели. Да оно от нее же [это] и знает; ему хорошо от нее известно, что она, только она, как вечно преследуемая им цель, творчески результативно действует в нем самом, в этом вращении; что она — с очевидностью для способных видеть — в нем самом выражается; всем тем, однако, чем она себя выражает, она дает себя ощутить как последнее, дающее бытие и смысл всему, что есть и что имеет смысл. Она как будто заявляет о себе, начинает говорить в моменты всякого настоящего подъема; она говорит непрерывно как бы в сплошном связанном высказывании постоянно углубляющегося и возвышающегося смысла, путем целостного развития бытия и смысла, и придает этому высказыванию в каждый, даже бесконечно малый момент его протекания значение ценности и коэффициент превращения, в соответствии с которым, вращаясь по или против часовой стрелки, возрастая или нисходя, расширяясь в существовании и смысле, углубляясь или сокращаясь и мельчая, приливая или убывая, это высказывание себя оценивает. Тем самым, однако, цель получает одно из значений, не просто подобное значению начала и продолжения, но преобладающее над любым сравнением, играющее абсолютно решающую роль для вращательного движения самого становления, и выступает как третье все же в смысле некоего возрастания, но именно бесконечного возрастания, и в соответствии с этой позицией непременно стоит выше двух других способов или моментов бытия, но логически до некоторой степени в одном ряду с ними, как, например, нельзя сказать, что полностью заполненное (для нас — трехмерное) пространство превосходит на одно измерение не только полную пустоту лишенной размера точки, но и лишь условное осуществление впервые развивающегося ряда измерений (для нас — через длину и ширину к глубине), — оно вообще оставляет размерность позади: таким образом, здесь восхождение хочет быть понято не как простое увеличение и углубление содержания, а как полное возвышение над простым увеличением к завершенной и завершающей цельности, над простым углублением к *полному содержанию бытия и смысла*, вообще более не подлежащему пониманию путем сравнения.

Еще очень много поясняющего, дополняющего и продолжающего нужно было бы сказать, чтобы сделать убеждающим, что с самого начала, о котором здесь шла речь, в неизбежном продолжении логического развития необходимо достичь системы всех вопросов и ответов философии, а именно — всякой философии, так, чтобы ни для одной из них не было указано место, где она должна явиться и исполниться. Но это едва ли можно показать иначе, как в фактическом проведении системы самих философских вопросов и ответов. И здесь, таким образом, можно закончить лишь совершенно недоказанным утверждением, не подлежащим здесь оправданию и поэтому, конечно, кому-то кажущимся чрезвычайно рискованным, что указанным в ходе нашего изложения *началом* предопределены с неизбежностью также *дальнейший ход* и *завершение* философской системы, насколько таковая требуется не без ос-

<sup>6</sup> То есть в сфере «дурной бесконечности», которую Наторп, интерпретируя и критикуя Гегеля, хочет преодолеть в собственном учении.

нования. На такое притязание в свое время смело отважилась философия Гегеля, только, возможно, слишком смело отстаивала его до конца. С такими бойцами на полном основании опасаются вступать в состязание. Но задача остается налицо и обязательно требует для себя если не окончательного решения, то упорной, неустанно идущей вперед разработки.

### Послесловие переводчика

Статья Пауля Наторпа «Об исходном пункте философии», перевод которой предлагается читателю, — один из последних текстов философа, вышедших из печати при его жизни. Она была опубликована в новом тогда философском журнале [5] и сохранилась в марбургском архиве Наторпа<sup>7</sup>. Работа с текстом показала, что вся статья целиком, фактически без изменений<sup>8</sup> вошла в «Философскую систематику» (ФС) [2, S. 72—82], последнее сочинение Наторпа, над которым он работал до самой своей смерти 17 августа 1924 г. и которое увидело свет в 1958 г. благодаря усилиям его сына Ханса Наторпа.

ФС представляет собой, по сути, курс лекций, прочитанный в течение летнего семестра 1922/23 учебного года. В своем предисловии к публикации ФС ученик Наторпа Хинрих Книттермайер приводит несколько цитат из писем учителя, написанных по окончании семестра в августе и сентябре 1923 г.: «Семестр был очень плодотворным, сделал *совершенно* новый курс лекций (вплоть до последних лекций), почти закончил главу “Основные категории”...»; «В соответствии с моим намерением я настолько смог продвинуть мою ФС, что Основоположение<sup>9</sup> уже [может] в главных чертах остаться и так, хотя я все еще нахожу, что его следует улучшить, главным образом, упростить, сделать прозрачней, и Система *основных* категорий<sup>10</sup> в качестве первого измерения системы категорий вообще, как мне кажется (потому что я еще только начинаю перепроверять), также выдержит проверку...» [2, S. XXXVII].

Публикуемый отрывок представляет собой введение ко второй главе ФС «Система основных категорий» и одновременно имеет независимое обозначение: «9-я лекция». Выбор именно этого текста для перевода не должен показаться случайным — в нем нашла отражение идея, важные для понимания сути теоретических метаморфоз, происходивших в конце 1910-х — начале 1920-х годов в марбургском неокантианстве и отчасти в немецкой философии в целом.

«Всецело самостоятельный и оригинальный период» [6, с. 290] философского творчества Наторпа довольно отчетливо обозначился уже в 1912—1914 годах. А к 1920-м годам «проблема перво-конкретного источника и единства познания и жизни» стала для него «основной и руководящей» [6, с. 299]. Наторп начинает поиск единого *принципа*, который должен обосновать всю целостность существующего, саму жизнь во всей ее конкретности и полноте дифференциаций. В «Самоизложении» он так объяснял суть этого принципа: «... строго единообразное полагание основ не только сначала точных наук, потом описательного естествознания, затем наук о человеке, или как это еще иначе можно правильно подразделить, ... но вообще установле-

<sup>7</sup> UB Marburg, Natorp-Nachlaß, Ms 831. VIII C 1105, Nr. 247. — Гранки с правкой, выполненной рукой автора, и оттиск. На оттиске Наторпом поставлена дата: 15.12.1923 г.

<sup>8</sup> Отличие состоит в одном-единственном слове, использованном в журнальном варианте.

<sup>9</sup> Название первой главы ФС.

<sup>10</sup> Название второй главы ФС.

ния предмета (Gegenstandssetzung), более того, всякого так или иначе логически схваченного, будь то даже вне-, под- или сверхпредметное установление (Setzung). Все духовное... именно поскольку духовное (а это уже значит *единое* духовное), должно быть познано в абсолютно безусловном (zentraler) единстве, из которого только и должны происходить все эти обособления...» [4, S. 167—168].

Для решения этой задачи Наторп обращается к неоплатонизму, от которого воспринимает схему развития из Единого всего многообразия конкретного. К неоплатонизму Наторп пришел, как известно, через глубокое исследование учения Платона об идеях. У Наторпа «идея» получает значение активно устанавливаемого «первозакона» и одновременно «первоконкретного», «полного жизни» [3, S. 473], тесно связанного с понятиями «души» (psyche) и «эроса». Исходное единство бытия и смысла, присущее, согласно такой интерпретации, платоновской «идее», Наторп вкладывает в понимание исходного пункта для всего развития бытия и смысла — развития из единого, конкретного, неопределенного «еще-не-бытия». Важно отметить, что это начало не имеет субстанциального характера, как у Декарта или Спинозы, но и не представляет собой иррационально хаотического начала, каким оказывается воля у Шопенгауэра. У Наторпа это — активное «еще-не-бытие», стоящее до и над всяким началом всего конечного, созидающее и определяющее всякое развитие, т. е. перво-бытие и перво-смысл, взятые в их единстве.

В каждой «идее», в каждом высказывании — а язык для позднего Наторпа приобретает особенно важное значение [7] — можно различить два тесно связанных между собой аспекта: это смысл высказывания и его экзистенция. Экзистенция, или то, квинтэссенцию чего Наторп в *ФС* называет «что» (Daß), — неизвестное, неопределенное нечто *существующее*, — как бы предшествует и впервые делает возможным смысл, квинтэссенция которого обозначается Наторпом как «что?» (Was), — оно указывает на то, что *нечто* существует, определяя и впервые отличая его от всего другого.

Для достижения поставленной цели — не конструирование абстрактного, а раскрытие и обнаружение конкретного [6, с. 409] — Наторп использует по сути модифицированный метод реконструкции, разработанный им еще для «Всеобщей психологии». В формулировке 1912 года этот метод выглядел следующим образом: «Она [реконструкция] состоит... в том, чтобы ... разведенное абстракцией снова поставить в первоначальные связи; застывшим понятиям вернуть движение; сблизить их тем самым снова с текущей потоком жизнью сознания, и всем этим привести конкретизированное обратно на стадию субъективной данности» [1, S. 192]. Наторп характеризует реконструктивное «обратное движение» к непосредственной связи переживаний как никогда не завершающееся, а «конечную» стадию этого движения, свободную от каких бы то ни было объективаций и представляющую лишь поток непосредственных переживаний, — лишь как пограничное понятие для бесконечного процесса реконструкции. К 1920-м годам задача этого метода трансформировалась и заключалась в «восстановлении» всей полноты конкретного содержания («переживания») не только души, но и всей жизни.

Душа, дух и в особенности жизнь — чрезвычайно важные понятия в философии позднего Наторпа, использующего аристотелевское понятие самодвижущейся, самообразующейся и развивающейся из самой себя единой души для толкования понятия жизни как единого, саморазвивающегося, дифференцирующегося организма, части которого, однако, всегда остаются обязательно связанными с целым. Органологическое мышление Наторпа, безус-



ловно, сближает его с Гегелем, к которому Наторп, критикуя, все же ищет подходы и которому тем не менее остается далек.

Поздние работы Пауля Наторпа и, в частности, его концепция «философской систематики»<sup>11</sup> будоражат исследовательский интерес вот уже многие годы богатством идей, влияние которых сказалось на М. Хайдеггере<sup>12</sup> и Э. Кассирере<sup>13</sup>, посвятившем памяти своего учителя и друга второй том «Философии символических форм», на Х.-Г. Гадамере [7] и Р. Кёнигсвальде<sup>14</sup>.

И последнее, о чем хотелось бы сказать, — это язык и стиль позднего Наторпа. Ритмизированный язык, часто употребляемые причастные и деепричастные обороты, громоздкие сложные предложения со многими придаточными, — все это формирует особой риторико-поэтический стиль, довольно трудный для восприятия. По мере ознакомления с идейным строем всего произведения становится ясным, что даже стиль подчинен здесь единому замыслу — особому рода эстетизации сущего, ключом к которой должно стать вводимое Наторпом понятие «поэзиса» [2, S. 371—382].

Н. А. Дмитриева

### Список литературы

1. *Natorp P. Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode. 1. Buch: Objekt und Methode der Psychologie. Tübingen, 1912.*
2. *Natorp P. Philosophische Systematik. Hamburg, 2000.*
3. *Natorp P. Platons Ideenlehre: Eine Einführung in den Idealismus. Hamburg, 2004.*
4. *Natorp P. Selbstdarstellung // Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen / Hrsg. von P. Schmidt. 2. Aufl. Bd. 1. Leipzig, 1923.*
5. *Natorp P. Über der Ausgangspunkt der Philosophie // Japanisch-deutsche Zeitschrift für Wissenschaft und Technik. Jg. 1, N. 4, Oktober 1923. S. 121—128.*
6. *Фохт Б. А. Избранное (из философского наследия) / публ., предисл. и коммент. Н. А. Дмитриевой. М., 2003.*
7. *Штольценберг Ю. Герменевтика и последнее обоснование. Ханс-Георг Гадамер и поздний Пауль Наторп // Иммануил Кант и актуальные проблемы современной философии: сб. науч. тр. / под общ. ред. В. Н. Белова и Л. И. Тетюева. Саратов, 2008. Т. 2. С. 168—179.*

### О переводчице

*Дмитриева Нина Анатольевна* — д-р филос. наук, доц. кафедры философии Московского педагогического государственного университета, [ninadmitrieva@yandex.ru](mailto:ninadmitrieva@yandex.ru)

<sup>11</sup> См. подробнее об этом сочинении: *Белов В. Н. Неокантианство. Ч. 2: Пауль Наторп. Саратов, 2002. С. 82—102.*

<sup>12</sup> См.: *Stolzenberg J. Ursprung und System. Probleme der Begründung systematischer Philosophie im Werk Herman Cohens, Paul Natorps und beim frühen Martin Heidegger. Göttingen, 1995. S. 259—294.*

<sup>13</sup> *Ferrari M. Paul Natorp — ‘The Missing Link’ in der Davoser Debatte // Cassirer — Heidegger: 70 Jahre Davoser Disputation. Hrsg. von D. Kaegi und E. Rudolph. Hamburg, 2002. S. 215—233.*

<sup>14</sup> См.: *Studien zur Philosophie Richard Högnigswalds / Hrsg. von E. W. Orth. Würzburg, 1996.*

## ВВЕДЕНИЕ К ПУБЛИКАЦИИ ЛЕКЦИЙ ХАННЫ АРЕНДТ

В настоящем выпуске «Кантовский сборник» начинается публикацию лекций Ханна Арендт по политической философии Канта. Ханна Арендт, видный американский политолог и философ, родилась 14 октября 1906 года в Ганновере, но свое детство и юность вплоть до поступления в Берлинский университет в 1924 году провела в Кенигсберге, родном городе своих родителей. Знакомство с философией у Ханна, уже в юном возрасте отличавшейся неординарными способностями и непростым характером, началось в четырнадцатилетнем возрасте. И наверное, не случайно первой книгой, открывшей для нее сокровищницу мировой мысли, стала «Критика чистого разума» Канта. Теперь мы не можем с уверенностью судить о том, поняла ли тогда Ханна что-либо из труднейшего по языку и содержанию труда своего знаменитого земляка, но с тех пор интерес к философии и критическому осмыслению действительности стал в ее жизни определяющим.

Лекции по политической философии Канта Ханна Арендт прочитала осенью 1970 года в нью-йоркской Новой школе социальных исследований (New School for Social Research). По всей видимости (так, по крайней мере, полагает большинство исследователей ее творчества), им предназначалось стать основой для третьей части книги «О жизни духа» (“The life of mind” в английском и “Von Leben des Geistes” — в немецком издании)<sup>1</sup> под названием «Суждение»<sup>2</sup> (“Judging” в английском и “Das Urteilen” в немецком издании). Остается лишь сожалеть о том, что работа эта не была доведена до завершения и мы не увидели законченное произведение. В несколько более ранней редакции эти лекции читались ею в 1964 году в университете Чикаго, а материал к теме «Суждение» относится к ее лекциям о моральной философии, которые она читала в 1965 и 1966 годах в Чикагском университете и в нью-йоркской Новой школе социальных исследований.

Одним из основных мотивов, побудившим Арендт подготовить курс лекций по кантовской политической философии, стало ее глубокое убеждение в том, что область политического всегда вызывала интерес у Канта, но времени на написание фундаментального труда, который излагал бы в систематическом виде политическую философию мыслителя, у него не хватило. Лишь в последние годы своей жизни, уже после написания «Критик», он пишет несколько небольших сочинений, в которых политическая тематика играет важную роль. В это время, по мнению Арендт, Кант был как никогда близок к

<sup>1</sup> Подробнее о различении английского mind и немецкого Geist можно найти в работе Франка Герменау (Hermenau) «Способность суждения как политическая способность», который указывает на большую многослойность и смысловую нагрузку немецкого Geist, по сравнению с английским mind. Сама Арендт, по ее собственным признаниям, чувствовала себя в английском языке не настолько свободно, как в немецком, который был ее родным языком. Поэтому отдельные места в ее работах иногда становятся более понятными из немецкоязычных изданий, поскольку в них появляются те смысловые оттенки, которые Арендт не могла передать при помощи английского языка.

<sup>2</sup> В русском языке *суждение* как процесс вынесения оценки и *суждение* как сам оценочный акт грамматически не различаются. В данном случае под *суждением* Арендт подразумевает *суждение* как процесс.

созданию своей собственной политической философии, которая могла бы, как и у многих мыслителей древности, стать вершиной его творчества и подводила бы итог всего его многолетнего труда. Очертания этой так и не увидевшей свет части кантовской философии все же усматриваются, как полагает Арендт, в небольших текстах позднего Канта, но в наибольшей мере фундамент этого учения угадывается в «Критике способности суждения» (чего, по мнению Ханны Арендт, мог не осознавать и сам Кант).

В своих лекциях по политической философии Канта Арендт обращается к кантовской теории эстетических суждений, при этом она рассматривает эстетические суждения как образец для политических. Суждения вкуса совершаются спонтанно, без опосредующего участия понятий. Точно так же, минуя понятийный уровень, образуются суждения и в политической сфере. Особый интерес для Арендт представляет убеждение Канта в том, что эстетические суждения являются чем-то большим, чем чисто субъективные восприятия, что они основаны на общечеловеческом в суждениях о прекрасном и безобразном. Она усматривает параллель между субъективным восприятием разнообразных политических мнений и эстетическими суждениями, которые, хотя и являются индивидуальными, основываются на одинаковых для всех людей общечеловеческих основаниях. Идея общезначимого для всех людей основания в области межчеловеческих взаимоотношений играет важную роль в политической теории Арендт. Лишь благодаря тому, что в основе наших суждений лежит некое общее для всех людей чувство — *sensus communis* — или по-другому здравый смысл, только и возможен полноценный диалог и настоящее взаимопонимание между людьми. Без общего для всех основания никто не сможет услышать и понять другого, монолог не превратится в диалог и тем более в полилог, а это означает смерть настоящей политики (в античном смысле, в каком Арендт и предпочитала понимать это слово) как таковой.

Важнейшую задачу лекций Арендт видит в том, чтобы не только познакомить своих американских студентов с идеями Канта, но и донести до них сам дух кантовской философии. Возможно, именно поэтому своей критике Канта и изложению собственных взглядов Арендт уделяет второстепенное место. И все же, читая текст лекций, трудно не заметить особый ракурс, под которым она рассматривает кантовские идеи, их специфическое толкование. Эта своеобразная интерпретация кантовской философии у Арендт позволила некоторым исследователям говорить о ее эстетическом кантианстве.

Лекции ни в коем случае нельзя рассматривать как законченное произведение. В том виде, в каком они были опубликованы после смерти их автора, они не предназначались для публикации, а представляют, скорее, основу, подготовительный материал для «Суждения», во многом еще экспериментальный, не лишенный разночтений и колебаний. Устный, вербальный характер «Лекций» отчетливо прослеживается как в стилистике, так и в композиции и логической структуре представленного текста, который изобилует речевыми оборотами, повторениями, некоторыми неточностями в цитатах, характерными именно для устной, лекционной, но не для печатной формы подачи материала. Поэтому не приходится сомневаться в том, что если бы Арендт смогла отредактировать текст лекций для печати, то они предстали бы перед нами совсем в другом виде. Тем не менее они образуют органичное целое. Темы, которые в них обсуждаются, хорошо согласуются между собой: смысл и ценность жизни; враждебность мыслящих людей миру человеческих дел; необходимость критического мышления; защита общего чувства и здравого рассудка; человеческое достоинство; сущность исторической рефлексии;

конфликт между прогрессом и автономией индивида; отношение между универсальным и особенным; человеческое суждение. Некоторые факты<sup>3</sup> дают возможность утверждать, что, несмотря на незавершенный характер лекций, Арндт была в целом довольна их содержанием и достигнутыми в них результатами. Более того, можно предположить, что «Суждение», ядром которого должны были стать лекции о политической философии Канта, могло бы стать вершиной творческого пути Арндт.

В весенний семестр 1976 года Арндт должна была читать лекции о кантовской «Критике способности суждения», но этого так и не произошло. В декабре 1975 года, на 70-м году жизни, она скончалась от инфаркта в Нью-Йорке.

Всего было прочитано 13 лекций. Перевод первых двух публикуется в этом выпуске «Кантовского сборника».

*А. Н. Саликов*

### О переводчике

**Саликов Алексей Николаевич** — канд. филос. наук, ассист. кафедры философии и логики Российского университета имени Иммануила Канта, salikov123@mail.ru

---

<sup>3</sup> Об этом подробнее см.: *Ronald Beiner. Hanna Arendt on Judgment // Arendt Hannah. Lectures on Kant's Political philosophy/ ed. and with an interpretative essay by Ronald Beiner. Chicago, 1982. 91 p.*

Х. Арендт

ЛЕКЦИИ  
ПО ПОЛИТИЧЕСКОЙ  
ФИЛОСОФИИ КАНТА<sup>1</sup>

Лекция первая

Обсуждение и исследование кантовской политической философии связано с определенными трудностями. Кант не посвятил ей отдельного сочинения в отличие от столь многих философов — Платона, Аристотеля, Августина, Фомы, Спинозы, Гегеля и других. Литература о Канте огромна, но есть всего лишь несколько книг о его политической философии, среди которых только одна достойна изучения: «Путь Канта от войны к миру»<sup>2</sup> Ханса Занера. Совсем недавно во Франции вышел сборник статей<sup>3</sup>, посвященный кантовской политической философии. Некоторые из этих работ представляют определенный интерес, но и в них вы скоро заметите, что, поскольку речь идет о самом Канте, с заявленной в названии сборника темой обращаются как со второстепенной. Среди всех книг, которые представляют философию Канта в целом, лишь книга Ясперса минимум на четверть своего объема посвящена этому специфическому предмету. (Ясперс — единственный последователь, когда-либо бывший у Канта; Занер — единственный последователь Ясперса). Работы, вошедшие в книгу «Об истории»<sup>4</sup> или в новый сборник под названием «Политические тексты Канта»<sup>5</sup>, по качеству и глубине не следует сравнивать

<sup>1</sup> Перевод с английского выполнен А. Н. Саликовым по изданию: *Arendt Hannah. Lectures on Kant's Political philosophy* / Ed. and with an interpretative essay by Ronald Beiner. Chicago, 1982. P. 7—16 и сверен по немецкому изданию: *Arendt Hannah. Das Urteilen. Texte zu Kants politische Philosophie // Herausgegeben und mit einem Essay von Ronald Beiner. Aus dem Amerikanischem von Ursula Ludz. München, R. Piper, 1985. S. 17—28.*

<sup>2</sup> *Zaner Hans. Kants Weg vom Krieg zum Frieden, Bd. I: Widerstreit und Einheit. Wege zu Kants politischem Denken, München: R. Piper, 1967.*

<sup>3</sup> Редактор и издатель «Лекций» Рональда Бейнер предполагает, что Арендт имеет в виду: *La Philosophie politique de Kant* (= Bd.4 der *Annales de philosophie politique*, hrsgg. vom Institut International de Philosophie Politique). Paris, 1962.

<sup>4</sup> *Kant I. On History* / Ed. by Lewis White Beck. Translated by L. W. Beck, R.E. Anchor and E.L. Fackenheim, Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1963.

<sup>5</sup> *Kant's Political Writings*, hrsg. von Hans Reiss, übersetzt von H. B. Nisbet, Cambridge, Engl.: At the University Press, 1971.

с другими работами Канта. И конечно же, они не составляют «четвертую Критику», как это утверждал один автор<sup>6</sup>, пожелавший придать им такой статус лишь потому, что они волею случая оказались темой его исследования. Кант сам называл некоторые из этих сочинений «игрой с идеями»<sup>7</sup>, или «просто увеселительной прогулкой»<sup>8</sup>. А иронический тон в «Вечном мире» — наиболее значимом тексте среди такого рода работ — отчетливо показывает, что сам Кант не принимал эти сочинения всерьез. В письме Кизеветтеру (от 15 октября 1795 года) он называет этот трактат «трезами» (как будто бы вспоминая при этом свою раннюю шутку по поводу Сведенборга, свои «Грезы духовидца» (1766)). Что касается «Учения о праве» (или «Учения о законах») (первая часть «Метафизики нравов») — его вы найдете только в изданной Рейссом [Reiss] книге, — то, читая его, вы, возможно, найдете это занятие скучным и педантичным. Здесь трудно не согласиться с Шопенгауэром, который сказал о правовом учении Канта: «Учение о праве является одним из самых поздних созданий Канта и созданием настолько слабым <...> как если бы оно не принадлежало этому великому человеку, а было бы порождением обыкновенного смертного»<sup>9</sup>. Понятие закона имеет огромное значение в кантовской практической философии, в которой человек понимается как законодательствующее существо. И все же, если у нас возникнет желание изучить философию права в общих чертах, мы обратимся не к Канту, а к Пуфендорфу, Гроциусу или Монтескье.

Наконец, если вы взглянете на другие статьи в книге Рейсса или в сборнике «Об истории», то от вас не ускользнет, что предметом исследования многих из них является история. На первый взгляд это выглядит так, как если бы Кант, как это делали многие после него, поместил философию истории на место политической философии. Однако при ближайшем рассмотрении Кант не помещает понятие истории, даже если оно, взятое само по себе, является крайне важным, в центр своей философии. Мы обратимся к Вико, Гегелю или Марксу, если захотим узнать что-либо об истории. У Канта история является частью природы; субъектом истории — человеческий род, понимаемый как часть творения, и вместе с тем, разумеется, как его конечная цель, как вершина творения, так сказать. То, что определяет историю, о бессистемной, случайной меланхолии которой Кант никогда не забывал, — это не [отдельные] истории, не исторические индивиды, это ничто из того, что хорошего или плохого люди совершили. То, что определяет [историю], это скорее скрытая уловка природы, которая делает возможным прогресс рода и развитие всех его возможностей в последовательности поколений. Длительность жизни человека как индивидуума слишком коротка, чтобы развить все заложенные в нем человеческие задатки; история человеческого рода является поэтому процессом, в котором «все его природные задатки смогут полностью развиться и его назначение на Земле будет исполнено»<sup>10</sup>. Такова «всемирная

<sup>6</sup> *Borries Kurt.* Kant als Politiker. Zur Staats- und Gesellschaftslehre des Kritizismus, Leipzig 1928, Nachdruck Aalen: Scientia, 1977.

<sup>7</sup> *Кант И.* Конец всего сущего // Кант И. Соч. в 8 т. М.: Чоро, 1994. Т. 8. С. 214.

<sup>8</sup> *Кант И.* Предполагаемое начало человеческой истории // Там же. С.73.

<sup>9</sup> *Шопенгауэр А.* Критика кантовской философии // Шопенгауэр А. Собр. соч. в 6 т. М.: ТЕРРА — Книжный клуб, 1999. Т. 1. С.445.

<sup>10</sup> *Кант И.* Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Там же. С. 27—28.

история», рассмотренная по аналогии с органическим развитием индивидуума: детством, юностью, зрелостью. Кант никогда не интересовался прошлым: то, что его интересовало — это будущее рода. Причиной изгнания человека из рая было не грехопадение и не мстительность бога, а природа, которая отринула его из своего материнского лона и райского сада, из «беззаботного состояния детства»<sup>11</sup>. Таково начало истории; ее направленность — прогресс, продуктом же этого процесса называют иногда «культуру»<sup>12</sup>, иногда «свободу»<sup>13</sup>. («Из опеки природы в состояние свободы»<sup>14</sup>): и только один единственный раз, почти что вскользь, в скобках Кант утверждает, что речь идет о том, чтобы породить «величайшую цель человеческого предназначения — общительность»<sup>15</sup>. (Позднее мы увидим, какое значение имеет общительность.) Сам прогресс — доминирующее в XVIII веке понятие — воспринимался Кантом, скорее, с оттенком меланхолии. Он неоднократно подчеркивает его печальные последствия для жизни индивида.

«Если взять самый лучший вариант морально-физического состояния человека, а именно его непрерывное развитие и постепенное приближение к величайшему благу (как к своей цели), то и здесь человек ... все же не сможет *удовлетвориться* перспективой вечных перемен своего состояния... Так как состояние, в которое он готов вступить, и перспектива бесконечного прогресса к конечной цели предстанет перед ним как бесконечный ряд дурных состояний, которые ... все же не дают повода для успокоения, возможного лишь после *достижения конечной цели*»<sup>16</sup>.

Другой, хотя и несколько не деликатный, но в определенной степени обоснованный, род возражений против моего выбора темы связан с указанием на то, что все тексты, которые обычно выбирают для изложения политической философии Канта (на которых и я остановила свой выбор), написаны в последние годы жизни философа, а упадок его духовных сил, который, в конце концов, привел его к старческому слабоумию, является фактом. Чтобы опровергнуть этот аргумент, я прошу вас обратиться к очень ранней кантовской работе «Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного»<sup>17</sup>. Теперь я бы хотела несколько предвосхитить события и изложить свою собственную позицию по этому вопросу, которую надеюсь обосновать в течение этого семестра: зная работы Канта и принимая во внимание его биографические обстоятельства, легко впасть в искушение и, перевернув аргумент в обратную сторону, сказать, что Кант довольно поздно осознал политическое как *отличное от социального*, как существенную составную часть человеческого существования в мире, осознал именно тогда, когда у него не было больше ни сил, ни времени, для того чтобы разработать свою собственную философию по этому специфическому вопросу. Говоря об этом, я не собираюсь утверждать, что краткость жизни Канта не позволила ему написать «четвертую Критику», я склоняюсь к мысли, что «третья Критика», «Критика способности суждения», в отличие от «Критики практического разума», была написана исходя из внутренних побуждений, а не в качестве ответа на критические заме-

<sup>11</sup> Кант И. Предполагаемое начало человеческой истории // Там же. С. 78.

<sup>12</sup> Кант И. Критика способности суждения // Там же. С. 272.

<sup>13</sup> Кант И. Предполагаемое начало человеческой истории // Там же. С. 79.

<sup>14</sup> Там же. С. 79.

<sup>15</sup> Там же. С. 73.

<sup>16</sup> Кант И. Конец всего сущего // Там же. С. 213—214.

<sup>17</sup> Кант И. Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного // Там же. Т. 2.

чания, вопросы и вызовы, как это было с «Критикой практического разума». В действительности, третья Критика должна была бы стать той книгой, которая заполняет пробел в большом труде Канта.

После того как он закончил свою критическую работу, с его точки зрения, оставались неразрешенными два вопроса: вопросы, которые занимали его всю жизнь, и работу над которыми он прервал, чтобы сначала прояснить то, что он называл «скандалом разума», а именно тот факт, что «разум сам себе противоречит»<sup>18</sup> или что *мышление* выходит за границы того, что мы можем *знать*, и в таком случае запутывается в своих собственных антиномиях. Из свидетельств самого Канта мы знаем, что поворотной точкой в его жизни (в 1770 году) было открытие познавательных способностей человеческого духа [mind] и их ограниченности, открытие, для разработки которого и публикации как «Критики чистого разума» ему понадобилось более 10 лет. Из писем Канта нам также известно, что означала эта колоссальная многолетняя работа для других его планов и идей. Он пишет о «главном предмете», сдерживавшем и тормозившем все другие предметы, которые он надеялся закончить и опубликовать; как «камень» лежал он «на пути, и лишь после его устранения стало возможно продвижение вперед»<sup>19</sup>. Когда Кант вернулся к темам своего докритического периода, то в свете того, что он теперь знал, они, конечно, несколько изменились, но не настолько сильно, чтобы их больше нельзя было узнать, или чтобы утратить для него свою актуальность.

Важнейшее изменение может быть коротко обрисовано следующим образом. Перед событием 1770 года Кант намеревался написать и вскоре опубликовать «Метафизику нравов», работу, которую он и в самом деле написал и опубликовал, но лишь 30 годами позже. В ранний период книга была заявлена под названием «Критика морального вкуса»<sup>20</sup>, и когда Кант, наконец, обращается к своей третьей Критике, он первоначально называет ее все еще «Критикой вкуса...». Здесь совершаются два события: за «вкусом», одной из излюбленных тем всего XVIII века, Кант открывает совершенно новую человеческую способность, а именно способность суждения, но вместе с тем он выводит моральные высказывания из компетенции этой новой способности. Другими словами, теперь то, что определяет прекрасное и безобразное, есть нечто большее, чем вкус, в то время как вопрос о правом и неправом не должен репаться ни вкусом, ни способностью суждения, но одним только разумом.

<sup>18</sup> Kant an Christian Garve, 21. September 1798 // Kants gesammelte Schriften. Bd. 22. S. 225.

<sup>19</sup> Kant an Marcus Herz, 24. November 1776 und 20. August 1777 // Kants gesammelte Schriften. Bd. 10. S. 185, 198.

<sup>20</sup> См.: Beck L. W. A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason, Chicago: University of Chicago Press, 1960.



Н. А. Куценко

ИЗ ИСТОРИИ  
РОССИЙСКОГО  
КАНТОВЕДЕНИЯ.  
ХАРЬКОВСКАЯ  
ФИЛОСОФСКАЯ ШКОЛА  
ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ  
XIX ВЕКА

*Статья Н. А. Куценко «Из истории российского кантоведения. Харьковская философская школа первой половины XIX века» посвящена изучению философии Канта и других представителей немецкой классической философии в Харьковском университете в первых десятилетиях XIX века. Рассматривается значение философии Канта в профессиональной университетской среде и ее влияние на развитие отечественной философской мысли.*

*The article "From the Russian studying of Kant's philosophy. Kharkov's philosophical school of the first part of the XIX century" is devoted to the studying of Kant's philosophy in the Kharkov's University at the first decades of XIX century. The importance of Kant's philosophy in the professional philosophical sphere and influence on the development of motherland philosophical thought has been examined.*

**Ключевые слова:** философия, категорический императив, университетская философия, кантоведение.

Конец XVIII — начало XIX века определяется существенными изменениями в основных направлениях развития европейской философской мысли. Происходит формирование и развитие диалектической философии, которая во многом опережала реально достигнутый уровень исследования природы и развития техники, также осуществляется становление нового типа осмысления реальности — аналитически-диалектического. Немецкая классическая философия проявляет себя как цельная и добившаяся внушительных результатов. Она по праву определяется как пик развития европейской философской мысли того времени [9; 14].

Прослеживая процесс распространения идей немецкой классической философии в России, следует показать, как это происходило, имея в виду тот факт, что такое распространение проходило параллельно с развитием самой немецкой философии и становлением институционального философского знания в

Российской империи. Также необходимо очертить круг философских проблем, в котором отечественная философия играла роль благоприятной почвы для восприятия и интерпретации новых идей. На наш взгляд, это — этическая проблематика, являющаяся центральной в творчестве большинства отечественных мыслителей XIX века.

В самой немецкой философии философию Канта и Фихте целесообразно несколько отделять от философии Шеллинга и Гегеля как первоначальный этап от предыдущего и как практическую философию, систематизирующую этику, от методологической философии, систематизирующей гносеологию. Конечно, не стоит забывать о диалектических моментах в разработке теории познания у Канта и Фихте, но на первом плане в их философских интересах все же находится обоснование свободы, или философия морали, которая выделяется в отдельный феномен немецкой классической философии — этику категорического императива.

Внимание к этике категорического императива помогает лучше выяснить характерные черты развития отечественной философии в первой половине XIX века. Они нашли свое проявление также в специфике восприятия новейшей диалектики, в частности, в том, что переход к системам Шеллинга и Гегеля не был «прямым», а происходил после усвоения идей философии Канта и Фихте. Такое внимание к этической проблематике помогает выяснить значение самих систем Канта и Фихте для развития отечественной философии, поскольку в литературе встречается тезис о незначительном их влиянии по сравнению с системами Шеллинга и Гегеля [12; 16] или вообще о неприятии идеализма Канта и Фихте, особенно в фихтеанской форме.

Начало распространения идей немецкой классической философии в России связано с восприятием философии Канта, его этики и гносеологии, которые выступали полным контрастом по отношению к французской философии, поскольку заменяли абстрактный эмпиризм строгой метафизикой. Такая метафизика и новизна вопросов, в ней поднимаемых, противопоставляла себя одностороннему восприятию реальности во французской философии, которая за счет уничтожения любых сомнений приводила к ограничению круга философских интересов. К этим сугубо философским причинам переориентации на немецкую философию следует добавить политическую — усиление в Российской империи негативной реакции на Великую французскую революцию.

Но главной причиной была все же философская позиция Канта и Фихте, которые стали своеобразными преемниками на немецкой почве гуманистических идей французских просветителей, поскольку именно они дали новое метафизическое развитие идее свободы. Во французском Просвещении свобода «провозглашалась», поэтому свободная самодеятельность человека рассматривалась не в процессе доказательства и выведения этой свободы из постулатов, а лишь как результат воспитания, влияния среды, чувств и т.д. Для перехода от метафизической к диалектической теории свободы, т.е. к принципиально новому гносеологическому уровню ее объяснения, было необходимо посредничество скептицизма, и то, что кантовская критическая философия выступает именно в такой форме, определяет уникальность ее исторического места. Оно состоит, во-первых, в ее собственном креативном значении и, во-вторых, в ее методологической роли. Каждому мыслителю после Канта нужно было сначала выразить свое отношение к поднятым в критической философии вопросам и ответам на них, и уже после такого «перехода»

через Канта определить свою дальнейшую мыслительную эволюцию. Учитывая вышеизложенное, в предыдущем выпуске «Кантовского сборника» (№ 28) мы в своей статье обратили внимание на общую картину проникновения и усвоения идей философии Канта в России в первой половине XIX века [6]. Широко известна также серия научных исследований Института философии РАН, посвященных восприятию немецкой философии Нового времени в России, в которой отечественная философия рассматривается как часть общеевропейского процесса: Гегель и философия в России. М., 1974; Кант и философия в России. М., 1994; Философия Шеллинга в России. СПб., 2000; Философия Фихте в России. СПб., 2000; Христиан Вольф и философия в России. СПб., 2001. Рассматриваемая нами тематика дополняет данные исследования.

В первой четверти XIX века появляется сеть новых высших учебных заведений, в которых философия является обязательным предметом преподавания. На Украине в 1805 году открывается первый университет — Харьковский (в соответствии с уставом 1804 года), в 1816 году — Лицей высших наук в Одессе. В 1820 году начинает функционировать Гимназия высших наук в Нежине. В 1819 году Киевское духовное училище, семинария и академия реорганизуются в Киевскую духовную академию и Киевскую духовную семинарию. В 1834 году открыт Киевский Императорский университет имени Святого Владимира. В этих учреждениях профессиональная философия представляет основное ядро философствования так такового. Преподаватели философских дисциплин не являются сторонниками какой-то одной философской системы, обязательной для всех, к тому же у каждого из них была своя судьба и свой путь в «науке науку», многие были неординарными мыслителями и деятелями образования. Знакомство с творческим наследием некоторых из них, имеющих непосредственное отношение к рассматриваемой нами теме российского кантоведения в XIX веке, начнем с первого университета на Украине — Харьковского.

В Харьковском университете философия Канта изучалась на нравственно-политическом и физико-математическом отделениях. Философские взгляды Канта, а затем и Фихте были широко известны, но оценивались по-разному Й. Шадам, И. Гриневичем, Л. Кронебергом, А. Дудровичем, Т. Осиповским, А. Стойковичем, Л. Якобом, П. Любовским. Среди названных преподавателей Харьковского университета одной из наиболее ярких фигур был Йоган Баггист Шад [11, с. 688]. Он первым на Украине, а также в Российской империи показал в процессе преподавания сущность новой немецкой философии — диалектические основания анализа разумности во всех главных сферах человеческой деятельности. Несмотря на сравнительно недолгое время пребывания в Харькове и драматический финал философской карьеры Шада в России, он был, по словам Г. Шпета, «живым посланцем немецкой философии» [16, с. 122]. Нам интересен и сам Шад, и его идеи, нашедшие свое воплощение в творчестве его учеников Г. Хлапонина, П. Ковалевского, И. Гриневича, А. Гавлича, П. Бразоля, Ст. Есикорского, П. Любовского, А. Дудровича, И. Любачинского, М. Павлова [17].

Шад родился в крестьянской семье в поселке Мюрсбах в 1758 году (по данным Д. Чижевского) [18, с. 69] либо в 1761 году, по другим данным. В 14 лет он поступил в иезуитский коллегиум, затем стал бенедиктинским монахом в городе Банце. Тяжело заболев, Шад написал «предсмертное» сатирическое произведение «Жизнь отца Синцера», в котором высмеивал жизнь монахов и за

которое мог полатиться собственной жизнью. Этого не случилось, поскольку, выздоровев, он сбежал из монастыря в Йену, где и начал заниматься философией, которой давно интересовался. В 40 лет Шад познакомился с философией Фихте, которая в некоторой мере уже переборола кантовский формализм, и стал ее поклонником. За сочинение, посвященное популярному изложению учения Фихте, а также за напечатанные работы «Есть ли метафизика в учении Канта?» (1798) и «Дух философии нашего времени» (1800) Шад получил звание приват-доцента Йенского университета, где вскоре ему была присвоена степень доктора философии. Изложение Шадом философии Фихте в работе “Fichten System mit der Religion” исполнено в стиле понятийного анализа, гармонически сочетающем анализ рационального и иррационального в диалектике и охватывающем собственно сущность фихтеанства. Обращаясь к проблемам философского осмысления свободы, как она подана в практической философии Канта, Шад соглашается с ее развитием и истолкованием в философии Фихте, но окончательное решение данной проблемы он находит для себя в философии тождества Шеллинга. Таким образом, личность Шада можно рассматривать как пример процесса становления немецкой диалектики, которая сохраняет в себе все корневые первоисточники — философию Канта, а далее философию Фихте и Шеллинга. Для иллюстрации данной мысли рассмотрим, каким образом Шад анализирует основное положение Фихте «Я есть Я».

Шад склонен объяснять это положение не как акт мышления, а как акт *воли*, которая является первичной основой любого мышления. Данная воля предполагает возможность самопознания путем определения в себе тождества субъективного и объективного. Причем это не только количественная, но и качественная тождественность — то начало философии, из которого выводится вся система категорий. Объяснение Шадом вопроса о тождестве интересно тем, что для воплощения такого тождества в реальность он не избирает сутобо философское поле. Шад как бы «доводит» единство фихтеанского «Я» до его действительного тождества именно в сфере практической философии, практической моральности, в которой и завершает рациональную абстракцию «Я», наполняя «Я» реальным содержанием. Такое Шеллингово тождество в трактовке центрального положения фихтеанства приводит Шада к оригинальному пониманию абсолютного философского принципа, который для него является сверхчувственной сферой абсолютной свободы, что и образует собой содержание абсолютного «Я» [15]. Весьма показателен тот факт, что сам Фихте, официально приглашаемый в Харьков, считал Шада своим единомышленником и рекомендовал его вместо себя для занятия кафедры и преподавания философии в Харьковском университете.

Д. И. Багалея в «Опыте истории Харьковского университета» пишет об этом так: «Филадельф Васильевич Каразин (сын основателя Харьковского университета. — Н.К.) рассказывает, что у него сохранились письма-ответы, адресованные Василию Назаровичу Каразину, от Фихте, Гильдебранда, Пуассона, Лабанда и других европейских известнейших особ, которые откликнулись достаточно положительно на их приглашение в Харьков» [1, т. 1, с. 136]. Шад был лично приглашен в Харьков попечителем Харьковского учебного округа графом Северином Потоцким, который был в то время за границей, примечателен и тот факт, что их познакомил Гёте [4, с. 33]. Шада назначили профессором Харьковского университета 1 февраля 1804 года. Преподавал по собственным запискам логику, эмпирическую психологию, умозритель-

ную философию, историю философии, теорию эстетики. Издал на латинском языке несколько учебников: «Чистая логика», «Естественное право» (1814). Также в Харьковском университете были опубликованы его работы: «Об окончательной цели человека» (1806), «О возвращении свободы Европе» (1815) и две актовые речи. Будучи представителем демократических взглядов, Шада был достаточно популярен в студенческой среде, но имелись у него и враги, например французский профессор Дегуров. Во время политической реакции в России на имя министра просвещения графа И. Разумовского пришло три доноса на Шада, два из них принадлежали Дегурову. В них «разоблачалась» биография Шада — беглого монаха, а также критиковалась его философская позиция — пропаганда рационализма и идей Шеллинга, что считалось несовместимым с официальным направлением деятельности Министерства [1, т. 2, с. 44]. Разумовский ограничился предупреждением, его же преемник Голицын подал в Кабинет министров прошение, требовавшее немедленной высылки Шада за границу и уничтожение его учебников. Такими способами власть пыталась противостоять вольнодумству философа Шада и его влиянию, а также его мыслям, изложенным в «Естественном праве», где обуславливается необходимость правовой гарантии категорического повеления: «По силе разума человек абсолютно свободен и сам для себя есть закон, а потому может принимать только то законодательство, которое отвечает разуму, и если по собственной воле может принять закон не совместимый с разумом, то в таком случае он утрачивает свою честь разумного существа» [7, с. 46].

По Шаду, закон разума и есть закон абсолютной свободы, и человек, приписывающий себе этот закон, должен с абсолютной необходимостью ему следовать. Абсолютная необходимость и абсолютная свобода уравновешивают и гармонизируют друг друга, но не следует смешивать такую необходимость с необходимостью внешнею, как не смешиваем мы разум с рассудком. По Шаду, слишком резкое противопоставление теоретического и практического разума у Канта — причина его агностицизма и признания за разумом в конечном итоге только регулятивной функции. Разум должен не только направлять волю, но и руководить ею в стремлении познать абсолютное, а в такой функции он всегда должен быть единым. Только тогда человек будет по-настоящему свободен, поскольку овладеет знанием не только об основаниях явлений, но и о возможностях этих явлений, что и возвратит человеку его разум, который будет способен к познанию идей, к чему и стремился Кант. Таким образом, уделяя основное внимание гносеологическому толкованию свободы, дополняя Канта диалектическим монизмом Фихте, Шада не останавливается на единстве «Я» как таковом, а доводит его до тождества субъективного и объективного. Вначале «единство» исполняет в его гносеологических построениях роль тождества, а затем переходит в него непосредственно. Шада был тем философом, который воплощал в своих взглядах развитие основополагающих идей немецкой философии, иллюстрируя высокий научный уровень последней и тенденции ее становления. Данный профессор философии был настоящим «подарком» для Харьковского университета. Он познакомил своих слушателей с наиболее фундаментальными идеями философии Канта, Фихте, Шеллинга, что предопределило не только критическое, но и продуктивное восприятие их идей, а также привело к формированию харьковской школы последователей немецкой классической философии уже в первом десятилетии XIX века.

В 1817 году в Харькове при университете был издан первый в России перевод произведения Фихте на русский язык «Яснейшее изложение, в чем за-

ключается существенная сила новейшей философии...» В книге А. Галактионова и П. Никандрова говорится о том, что Й. Шада — единственный «значительный последователь» Фихте и перевод принадлежит ему [2, с. 176]. Необходимо отметить, что Шада не владел русским языком и перевод принадлежит одному из его учеников. Нужно согласиться с Д. Чижевским, что таковым был С. Т. Есикорский, если учитывать, что сокращенная фамилия переводчика на печатном экземпляре «С. Е-ский» [18, с. 73]. В диссертациях двух других учеников Шада — И. Гриневича и П. Ковалевского — значительное место уделено рассмотрению философии Канта. В диссертации И. Гриневича, которую тот защитил в 1815 году, — «Размышление вступительное об исследовании философии и об истинной природе оной» — философская позиция Канта подвергается критическому анализу, особенно агностицизм. Но, давая оценку учению Канта, Гриневич подчеркивает, что критика чистого разума — это введение в историю философии, способное привести человека в страну счастья [3, с. 64]. Те, кто обвинял Шада в рационализме, протестовали и против деятельности его учеников. Так, первый донос на профессора касался именно диссертаций Гриневича и Ковалевского, которых обвинили в прямом плагиате у Шада. Даже был поставлен вопрос о сопоставлении диссертации кандидата Гриневича с лекциями Шада [1, т. 2, с. 42]. Кандидатские работы все же были защищены.

Оригинальной философской позицией, исходящей из объективно-идеалистического преодоления критической философии, выделялся ученик Шада П. Любовский. Назовем два труда, в которых он выступал как сторонник новой философии: «Сжатое руководство к опытному душесловию, исполненное П. Любовским императорского Харьковского университета философии магистром» (Харьков, 1815) и «Опыт логики, исполненный П. Любовским, слободско-украинской гимназии учителем» (Харьков, 1818). Почему П. Любовский, который мог сделать прекрасную карьеру в высшей школе, стал учителем слободской гимназии? Он просто не отступил от своих научных интересов, что характеризует данного ученого только с положительной стороны.

Андрей Иванович Дудрович, ученик и последователь Шада, занявший после изгнания последнего кафедру философии в университете, защитил докторскую диссертацию в 1814 году еще при своем учителе «De philosophiae genuino Conceptu nec non necessitates ejus absoluta» («О врожденном понятии философии и абсолютной ее необходимости»). Дудрович анализировал как Канта и Фихте, так и Шеллинга, определяя высший пункт развития диалектики именно у Шеллинга, тем не менее он долгое время оставался сторонником Канта.

Наступление на новаторские идеи новой немецкой философии продолжалось на официальном уровне и после высылки Шада из Российской империи. В этом плане Дудрович подвергся специальному письменному допросу о предмете его философской позиции. Письменные ответы были рассмотрены на заседании университета 17 декабря 1819 года и получили следующую характеристику Т. Ф. Осиповского, известного критика кантовской философии, в то время ректора Харьковского университета: «В них изложено только состояние новой германской философии, которая со времени Канта, отобрав у духа естественные основания разумения, не оставила разуму ничего, кроме произведения одних фантазий» [19, с. 470]. Вообще в лице Осиповского, который был утвержден профессором математики в Харьковском университете еще в 1803 году, оппозиция философии Канта получила одного из наиболее

радикальных критиков. Его отрицательное восприятие взглядов Канта на пространство и время, критикуемых с естественнонаучной точки зрения, в некоторых аспектах можно воспринимать как правомерное, однако оно является слишком односторонним, будто Кант в теории познания занимается только выяснением причин восприятия человеком пространства и времени, а не познанием в целом. Поэтому такого рода критику надо воспринимать как просто критику, которая является скорее протестом против метафизического (читай — философского) мышления, чем фундаментальным развитием диалектических идей. Данная позиция ярко выражена в изданной актовом речи Осиповского «Размышление о динамической системе Канта» (Харьков, 1813) [13]. Аналогичной представляется и критика динамической позиции Канта в работе А.И. Стойковича «Система физики» (Харьков, 1813), однако не в такой резкой форме, как у Осиповского, за что Стойковича резко критиковал ректор [10, с. 52].

Естественно, что философия Канта и последующих немецких мыслителей не всегда получала только позитивные оценки. Но в том и заключается ее историческая роль, что она пробуждала философское сознание к критике и развитию того потенциала, который она имела в себе. И все-таки сторонников новой немецкой философии было больше, чем ее противников, особенно в Харьковском университете. К тем сторонникам, кого мы упомянули выше, следует добавить профессора классической филологии Й. Хр. Кроненберга — обрусевшего немца, который обучался в Галле и Йене [18, с. 66]. Еще один профессор — Людвиг Генрих Якоб — высказывал свою позитивную оценку Канта и особенно его практической философии [12, с. 15]. Якоб с 1787 года был профессором, а с 1794 по 1806 год — ректором университета в Галле. Идеи немецкой классической философии нашли свое выражение в текстах учебников Якоба по логике, прикладной психологии, моральной философии, естественному праву, эстетике. Также им был написан «Курс философии для гимназий Российской империи. В шести частях», изданный в Харькове в 1814 году. Затем курс был дополнен еще двумя частями и переиздан в Санкт-Петербурге в 1817 году.

Считаем, что в целом Харьковская школа философии в первой четверти XIX века дает интереснейший материал для серьезного исследования. То позитивное ее достижение, которое можно назвать шагом вперед, связано именно с изучением немецкой классической философии, начавшееся со знакомства с философией Канта и Фихте.

Важно, что знакомство с немецкой классической философией происходило на территории всей Украины. Отдельно следует рассмотреть отношение к изучению и распространению философских идей Канта и его последователей у представителей киевской школы русского теизма. Интересная трактовка идей философии Канта дана Константином Зеленецким, с 1837 по 1858 год — профессор российской словесности в Одессе в Ришельевском лицее высших наук. Как оригинальную можно оценить и позицию Иосифа Михневича, также профессора философии в Одессе, выпускника Киевской духовной академии. Для него наибольшим авторитетом среди представителей новой немецкой философии был Шеллинг: «Поскольку система Гегеля была лишь претворением системы Шеллинга, то это первенство по заслугам должен иметь тот, кто положил начало данному претворению, то есть Шеллинг» [8, с. 7].

Естественно, если Михневич определяет первенство Шеллинга, это не означает, что он ставит его выше Гегеля, не учитывая тот шаг вперед, который был сделан в развитии философии Гегелем. Михневич говорит о «пре-

образовании» Гегелем системы Шеллинга, которая завершила процесс теоретического построения спекулятивной диалектики. Началом этого процесса была дуалистическая философия Канта, продолжением — субъективно-идеалистическая философская система Фихте, которую Михневич считает прологом учения о тождестве. Он оценивает системы немецкого идеализма не столько по их содержанию, сколько по конкретно-историческому месту в процессе развития диалектики.

В данном процессе философия Фихте характеризуется им как первая система диалектики. Именно ее первичность оправдывает субъективно-идеалистическую форму построения. Следует отметить, что содержание «Наукоучения» оценивается как субъективно-идеалистическое: «Не видя ничего, кроме себя, Фихте хотел найти все в себе и поэтому перенес в «Я» не только все существа сотворенные, но и самого их творца так, что мир стал для него суммой не вещей, а мыслей, а Бог превратился в чистую идею человеческого разума» [8, с. 93]. Характеристика, которую давал Михневич немецкой идеалистической философии, показывает, что он точно определил ее ведущее место в мировой философской культуре.

Дополнительно следует заметить, что во Львове, входившем тогда в состав Австрийской империи, новую немецкую философию популяризировал украинский ученый П. Лодий, особенно философию Канта, а в Закарпатье — В. Долгович, который оставил рукопись по философии Канта на латинском языке. В Нежине в местном лицее таковыми были Н. Белоусов, ученик Шада, и М. Тулов, издавший труд «Историческое развитие логики от Аристотеля до Гегеля» [18].

Исходя из содержания статьи, можно сделать вывод о том, что институциональная философия на Украине как части Российской империи в первой половине XIX века во многом отвечала уровню общеевропейского развития философской культуры, к тому же она имела в процессе своего становления достаточно характерные отличительные черты, делающие ее той благоприятной почвой, на которой получили свое развитие и интерпретацию новаторские философские идеи, в частности идеи новой немецкой философии [5].

Безусловно, в первой половине XIX века главным течением отечественной философии было идеалистическое направление. Мы показали на примере творчества представителей харьковской профессиональной философской школы, что значительное, а в некоторых случаях и ведущее место в их осмыслении бытия занимали вопросы, которые были подняты в философии Канта и продолжили свое развитие в философии Фихте. Конечно, затем наступило время философии Шеллинга и Гегеля, но место Канта в развитии отечественной философии, особенно его этического учения, было определяющим. Именно разница в трактовке свободы Кантом и Гегелем — та, что кантовская свобода имеет в своем содержании духовные компоненты: философские, психологические, религиозные — и определяет место Канта в отечественной философии первой половины XIX века.

#### Список литературы

1. Багалей Д. П. Опыт истории Харьковского университета (по неизданным материалам): в 2 т. Харьков, 1904.
2. Галактионов А., Никандров П. Русская философия IX — XIX веков. М., 1961.
3. Емельянов Б. В., Тамилев В. Г. Н. В. Станкевич как историк и критик немецкой философии конца XVIII — начала XIX века // Кантовский сборник. Калининград, 1987.



4. *Краткий очерк истории Харьковского университета за первые 100 лет его существования*. Харьков, 1906.
5. *Куценко Н. А.* Духовно-академическая философия в России первой половины XIX века: киевская и петербургская школы (Новые материалы). М., 2005.
6. *Куценко Н. А.* Из истории российского кантоведения XIX века // Кантовский сборник. Калининград, 2008. №2 (28).
7. *Лавровский Н.* Эпизод из истории Харьковского университета // Чтения в Обществе истории и древностей Российских при Московском университете. М., 1873. Кн. 2.
8. *Михневич П.* Опыт изложения системы Шеллинга, рассматриваемый в связи с системами других германских философов. Речь, 3 мая 1850 г. Одесса, 1850.
9. *Мотрошилова Н. В.* Социально-исторические корни немецкой классической философии. М., 1990.
10. *Почапский А. М.* Развитие философской мысли на Украине: Первая половина XIX века. Киев, 1984.
11. *Пустарнаков В. Ф.* Университетская философия в России. М., 2003.
12. *Радлов Э.* Очерк истории русской философии. Петроград, 1920.
13. *Речи*, говоримые в торжественном собрании Императорского Харьковского университета. Харьков, 1813.
14. *Соловьёв Э. Ю. И.* Кант: взаимодополнительность морали и права. М., 1994.
15. *Тевзадзе Г. В.* Проблема силы воображения в философии Й. Б. Шада // Философская и социологическая мысль. Киев, 1989. № 4.
16. *Шпет Г.* Очерк развития русской философии // Шпет Г. Сочинения. М., 1989.
17. *Хлопников А. М., Панибратцев А. В.* Философия Фихте в историко-философских трудах И. Г. Буле и И. Б. Шада // Философия Фихте в России. СПб., 2000.
18. *Чижевский Д.* Нариси з історії філософії на Україні. Париж, 1931.
19. *Чириков Г. С.* Тимофей Федорович Осиповский — ректор Харьковского университета // Русская старина. 1876. №17.

#### Об авторе

*Куценко Наталья Александровна* — канд. филос. наук, ст. науч. сотр. сектора истории русской философии Института философии РАН, dr\_gromov@mail.ru

**Иммануил Кант и актуальные проблемы современной философии:**

сб. науч. тр. / под ред. В. Н. Белова и Л. И. Тетюева.

Т. 1. М., 2005; Т. 2. М., 2008

Данное издание содержит теоретические статьи, посвященные переосмыслению философского наследия Иммануила Канта и, в соответствии с его взглядами, актуальных проблем современной философии. Он включает в себя материалы двух научных конференций: «Кант и актуальные проблемы гуманитарных наук» и «Кант, неокантианство и немецкий трансцендентализм», организованных в 2006 году по инициативе кафедры философии Педагогического института Саратовского государственного университета и Саратовского регионального отделения Российского философского общества. Все названные конференции прошли в рамках авторского проекта «Современная философия: возможности обоснования». Начало проекту было положено в 2000 году.

Философские идеи И. Канта, как демонстрируют статьи **первого** тома сборника, могут послужить хорошим *систематическим ориентиром* в обсуждении как теоретических проблем математики, логики, истории метафизики и науки (в первом томе опубликованы исследования К. А. Михайлова В. Г. Новикова, А. Г. Кислова, В. О. Лобовикова, Д. А. Попова), так и практических проблем, представленных этикой, правом, политикой и педагогикой. Идеям практического разума и перспективам систематической рефлексии в области этической проблематики посвящена статья Е. А. Соловьевой, вопросы геополитики и философии права рассматриваются А. В. Калашниковой и Н. Б. Зазаевой, современные проблемы образования и педагогики обсуждаются в работах А. В. Татару, Н. П. Лысиковой и Н. В. Шуваловой, ценности как категории теоретической философии посвящено исследование В. П. Барышкова.

Интерес к философии И. Канта выявляется самой спецификой современной отечественной философии, для которой на протяжении большей части XX века теоретическим основанием выступали философия марксизма и материалистическая диалектика. Есть надежда, что XXI век принесет в мир свой особый вклад. Кантовская *идея единства теоретического и практического разума* обретет своих вдумчивых почитателей и критических оппонентов. Одним словом, станет и «внутренним делом» русской культуры.

Авторами **второго** тома являются не только университетские ученые, профессора и преподаватели философии, социологии и политических наук, в том числе и иностранные, но и аспиранты. Книга открывается разделом «Европа — Россия: идея глобализации. Кант и актуальные проблемы современности», в котором представлены различные точки зрения на процессы европейской модернизации и глобализации и роли в них России.

Не поняв себя и не осмыслив своего духовного наследия, считает проф. Л. И. Тетюев, трудно понять, что новый образ России исходит из понятия «общего дома», и современное объединение России и Европы несет в себе для будущего потенциал прочности. Глобальная теория мира должна быть обоснована средствами современного права и концепцией многоуровневого суверенитета мирового сообщества народов.

Различие в интерпретации взглядов И. Канта в статьях С. В. Никитина, А. Г. Мясникова, В. М. Соколенко, А. В. Залевского делают обсуждение идей кенигсбергского философа интересным, привносят остроту и дискуссионность. В свете полемических статей Б. И. Мокина, Е. В. Ислентьевой, Н. Г. Баранец, Н. Н. Епифановой и Ю. В. Ставропольского особого внимания требуют вопросы ценностных приоритетов философского и научного знания, культурного потенциала философского разума.

Второй раздел «Современный дискурс теоретической и практической философии» отражает тенденцию, восходящую к пониманию истинной науки как науки позитивного знания, обнажая *парадоксальный* характер ситуации. Статьи И. В. Стекловой, С. С. Огарёвой и М. Д. Рябоштанова показывают, что если еще в середине XX века фундаментальным основанием науки считались логика и математика, то теперь такой основой выступает *анализ языка*, приобретающий всевозможные оттенки герменевтических, прагматических и постмодернистских процедур.

Интеллектуальная мысль наших дней требует *нового побуждения и возвращения к размышлениям о критическом методе Канта*. Критицизм Канта в свое время выявил не только недостатки и ошибки классического рационализма и эмпиризма, но и указал новый, необходимый для всякого научного знания **путь трансцендентальной философии**. Именно И. Кант был первым философом в истории новоевропейской науки, кто сформулировал исходную теоретическую установку: никакое познание не предшествует *во времени* опыту.

В самом деле, технологические последствия современной науки придают поступкам человека и его жизненным интересам такой масштабный и планетарный характер, что ученые всего мира в один голос стали заявлять в последние годы о необходимости выработки универсальной *макроэтики человечества* на конечной земле. Предостережения Канта являются и в этом случае весьма актуальными. Понятие свободы и нравственного долга, будучи правильно истолкованными, связаны не только с принципами разумного поведения и познавательным отношением к миру, а и разумной политикой, от которой зависит *определение мира* как конечной, сущностной цели человеческого разума. Политика в решении глобальных проблем современности должна подчинить свою собственную цель, с заранее определяемой целесообразностью, цели нравственного закона и тем самым совершить радикальный поворот к нравственности.

Третий раздел включает в себя компаративистский подход и развивает в контексте современной отечественной философии идею *восстановления* исторического диалога с утраченной в начале XX века традицией кантовского трансцендентализма и идеализма. «Философский диалог: Кант, неокантианство и трансцендентальный идеализм» рассматривает широкий спектр неокантианской проблематики. Особым предметом научного интереса выступает марбургская школа неокантианства. Как известно, в неокантианстве кантовское понятие свободной воли трактовалось нередко упрощенно. Этике и моральной вере Г. Когена в сборнике посвящены работы В. Н. Белова и А. В. Родионова, Л. А. Китаевой. В переводе В. Н. Белова впервые на русском языке публикуется «Введение» из «Обоснования этики Канта» Г. Когена. Компаративистский анализ идей герменевтики и неокантианства представлен в статье «Герменевтика и последнее обоснование. Ханс-Георг Гадамер и поздний Пауль Натопф». Ее автор — известный немецкий философ Юрген Штольценберг, профессор истории философии Института этнологии и философии Университета Мартина Лютера (Галле/Виттенберг, Германия).

Как известно, неокантианская проблематика получила нетрадиционное развитие в философии символических форм Э. Кассирера. Кантовская теория познания и критика разума были, как замечают исследователи (Л. И. Тетюев, С. А. Шилова, А. В. Исаева, М. В. Демидова), в символическом неотрансцендентализме реконструированы в своего рода «духовную» и «языковую» критику культуры.

Выросшее на почве немецкого неокантианства русское неокантианство предложило собственное обоснование критицизма и трансцендентального идеализма. В России приверженцами идей немецкого неокантианства были А. И. Введенский, И. И. Лапшин, Б. В. Яковенко, С. Л. Рубинштейн, Б. А. Фохт, В. Э. Сеземан, С. И. Гессен. Нетождественность и расхождение с европейским неокантианством можно понимать как *поиск новой модели* европейской культуры, поиск собственной неокантианской идентичности. Статья Н. Г. Баранец «Вклад неокантианцев в формирование этоса философского сообщества в России рубежа XIX—XX веков» держит в фокусе своего научного интереса «мировоззренческое противостояние», отраженное на страницах журналов «Вопросы философии и психологии», с одной стороны, и «Логоса» — с другой.

Неокантианство в России хотя и было всецело «*научно переработанным мировоззрением*» (Введенский А. И. Статьи по философии. — СПб., 1996. С. 13] и исследовало преимущественно «научную область» познавательного мышления, но, как идеалистическая философия, оно было тесно связано своими нравственными мотивами с так называемой русской религиозной философией. Однако все же русскую версию неокантианства, предложенную главой русской школы А. И. Введенским, следует характеризовать как *скептически-субъективный критицизм*. В первом томе сборника неокантианская философия А. И. Введенского рассматривается в работах П. М. Колычева и М. С. Уварова.

Как видим, сегодня следует говорить о возрождающемся интересе как к критической философии И. Канта, так и к кантианству в его русской и немецкой версиях. Наше время — это *начало* новых возможностей и новых проектов. Оно требует своей собственной критической мысли, своего научного критического метода, призванного постичь *открытость и многообразие* современных культур в единстве существующих перспектив.

В июле 2006 года мировая общественность отметила 360-летие со дня рождения и 290-летие со дня смерти Г. В. Лейбница. В Европе научное сообщество им. Лейбница (Бонн, Германия) определило модель академических исследований и сотрудничества между учеными мира. В рамках проекта «Современная философия: возможности обоснования» во втором томе представлены материалы заочного форума «Истоки научной рациональности. Готфрид Вильгельм Лейбниц и современная наука» (статьи В. О. Лобовикова и Н. Е. Кузминой). Великие системы идеализма в состоянии осветить не только настоящие мыслительные и идейные кризисы, а и повседневный кругозор привычных дел.

Исследования, включенные в оба тома сборника «Иммануил Кант и актуальные проблемы современной философии», убедительно продемонстрировали то, что **идеи Иммануила Канта как ученого и философа** сохраняют свою актуальность и в наши дни: привносят понимание серьезных и сложных проблем современности. Осознавать это отраднo вдвойне, поскольку современная отечественная философия продолжает находиться в поиске собственной идентичности. Не вызывает сомнения то, что *только вместе с Кантом* она может дорасти до глобального постижения современности. Ре-

форма философии и науки, задуманная Кантом, продолжается и сегодня, а это значит, что система чисто теоретического, умозрительного знания должна в итоге стать практической философией и принести обществу действительную пользу.

А. И. Тетюев

**Конеv В. А. Критика опыта сознания: Самарские семинары  
по трактату М. К. Мамардашвили и А. М. Пятигорского  
«Символ и сознание»: монография.  
Самара: Изд-во «Самарский университет», 2008**

Книга Владимира Александровича Коневa «Критика опыта сознания» освещает работу самарского семинара по трактату М. К. Мамардашвили и А. М. Пятигорского «Символ и сознание». Книга впечатляет не только в силу плотной содержательности текста и сложности проблемы, но также интригует специфичностью формы. Автор книги В. А. Конев в наш век стремительных скоростей, в том числе и в плане мелькающей информации, берется за кропотливый и медленный труд — обсуждение сложнейшего философского текста в жанре семинара, что само по себе создает ситуацию уникальную для существования человека в поле интеллектуальной культуры современности. Руководитель семинара В. А. Конев выстраивает некоторую интеллектуальную «партию», которая разворачивается в алгоритме чтение-интерпретация-обсуждение от рафинированной сложности мыслительных конструкций М. К. Мамардашвили, А. М. Пятигорского к диалогу участников семинара как возвращению к истоку нашей собственной мысли о сознании, бытии, правде нашего положения дел. В. А. Конев, разбирая сложные перипетии мысли «Символа и сознания», полагает, что в центре внимания авторов этого трактата стоит проблема понимания, или в понятиях М. К. Мамардашвили и А. М. Пятигорского «работа с сознанием». Они формулируют перед собой сложную задачу: разработать такую систему философских категорий («метатеорию» в языке авторов), которая позволила бы преодолеть субъект-объектную модель в рассмотрении сознания, и ответить на вопрос: как вообще мы можем говорить о сознании? Думаю, что подобная постановка проблемы сознания и привлекла внимание В. А. Коневa, ратующего за разработку новой философской рациональности а ресепции (на свеже, из настоящего, из данного момента), отличающейся от рациональной логики а рции чистого разума (см. с. 146). Вот в этом общем проблемном поле и рождается точка совпадения М. К. Мамардашвили, А. М. Пятигорского и участников семинара, интерпретирующих «темный» текст «Символа и сознания».

А теперь о том, как и насколько удалось исследователям выйти из этой проблемной ситуации и с каким «прибытком» мысли остаться? Первое, на что натываются все читатели «Символа и сознания», как отмечает один из участников семинара Ю. А. Разинов, на уникальность авторского альянса М. К. Мамардашвили и А. М. Пятигорского (один «специалист по континентальной философии», другой — «знаток буддизма»), на темность и непрозрачность «гераклитовского языка» книги, на «минимализм и даже аскетизм выразительных средств», что превращает работу с текстом книги в прохождение лабиринта, из которого нужно не только правильно выйти, но и правильно войти (см. с. 9—10). Вход в текст обеспечивается на пути адекватного толкования основных понятий и проникновения в их философский метод.

Цель М. К. Мамардашвили, А. М. Пятигорского — создание метатеории сознания. Всем известен тезис Мамардашвили о невозможности конструирования теории сознания в границах философии (сознание тогда неизбежно превращается в объект), следовательно, не теория сознания, но метатеория, которая не описывает объекты, но создает сам язык описания объектов. В. А. Конев, интерпретируя текст первой и второй главы «Символа и сознания», полагает, что метатеоретическая установка М. К. Мамардашвили, А. М. Пятигорского есть не что иное, как продолжение традиции критической философии со всеми ее фундаментальными установками в «работе с сознанием». «Я бы сказал, — пишет В. А. Конев, — что метатеория сознания — это критика работы с сознанием, критика опыта сознания, опыта определения человеком (конкретным человеком!) своего сознания. Как сознание дается человеку?» (с. 59—60). Но критика М. К. Мамардашвили, А. М. Пятигорского принципиально отличается от критики Канта, ориентированной на трансцендентальные основания сознания, на сознание, мыслящее всеобщее и универсально. Метатеория сознания (растолкованная как критика), напротив, ориентирована на нужды конкретного человека, а значит, имеет не спекулятивный, а прагматический характер, В. А. Конев присоединяется к подобной перспективе описания сознания и делает акцент на методологическом значении подобной установки. Для понимания «характера теоретического мышления, направленного на постижение (познание) значимого бытия, т. е. бытия открытого человеку», необходимо рассматривать бытие как социальное, культурное или бытие самого человека как индивидуальности. Для расшифровки смысла прагматической установки метатеории сознания В. А. Конев указывает на ее сходство с «критикой свершающегося опыта» Ж. Делеза (с. 65). Прагматическая установка на понимание сознания связана с пониманием «сознания как некоторого образования, которым нужно управлять или с которым нужно работать», «и с точки зрения конструктивистской природы сознания индивида, и с точки зрения конструктивистской природы индивидуальности, и с точки зрения дидактики» (с. 71).

Одной из существенных особенностей интерпретации В. А. Коневым идей «Символа и сознания» является активное использование аналогии между идеями отечественных мыслителей и ключевыми представлениями самых известных европейских философов Нового и Новейшего времени. На многих страницах книги мы можем познакомиться с некоторым «переводом» мысли М. К. Мамардашвили и А. М. Пятигорского на язык трансцендентализма или экзистенциальной аналитики Хайдеггера/Сартра. Этот прием вносит оригинальное своеобразие и в авторское видение проблемы сознания, и в растолкование/расшифровку текста «Символа и сознания».

Символология М. К. Мамардашвили и А. М. Пятигорского строится на различии знака и символа: если знак обозначает нечто, то символ — ничто. Сознание — это ничто, т. е. это не какое-то содержание, но то, что не может быть обозначено, но только символизировано. Символы, в расшифровке В. А. Конева, мыслятся «как репрезентации не предметов и событий, а сознательных посылок и результатов сознания» (с. 77). Фиксируя различие знака и символа, автор книги определяет сознание как понимание. Рассмотрение сознания как события понимания приводит к выделению ряда его особенностей. К ним относятся: дискретность понимания (его «вдруг»), радикальное различие понимания и рефлексии, и понимание сознательного опыта как работы с сознанием (сознание — это то, что требует личных усилий для рождения понимания). Данная установка в рассмотрении сознания является чрезвычайно продуктивной, так как представляет сознание не как постоянно действующий органон или механизм по производству содержания, а как событие понима-

ния, что кажется мне не только оригинальным, но также убедительным и экзистенциально очевидным.

Сознание нерелятивно и непредсказуемо (нам никогда неизвестно, случится ли мысль или нет), поэтому «сознательный опыт», о котором пишут М. К. Мамардашвили и А. М. Пятигорский, толкуется В. А. Коневым как понимание. Не структура Я порождает некое содержание, но я попадаю в сознание, я попадаю в такую ситуацию, где рождается мысль. Понимание обеспечивается, как полагает философ, рекурренцией (возвращением в событие понимания, в это «вдрут»). Это возвращение имеет логику и принципиально для «организации работы с сознанием», на что направлены внимание и интерес авторов метатеории сознания (см. с. 80—81). Отказ от субъект-объектной модели сознания и классической структуры Я обращают философов не просто к поиску условий познания и знания (проект Канта), но к поиску иных условий «сознательного опыта». Здесь нащупывается ответ на главный вопрос книги: как индивидуальная психика человека входит в состояние сознание (или в состояние «понимания», в редакции В. А. Конева)? Как обретается опыт сознания или сознательной жизни человека? Орудием работы с сознанием выступает символ. Символ — «это “машинка” сознания, форма (способ) его существования» (с. 104), «это орудие сознания, позволяющее индивидуальной психике войти в сознание, встать перед его содержанием» (с. 106). Символ, как пишут М. К. Мамардашвили и А. М. Пятигорский, одним концом погружен в определенное содержание сознания, а другим — в психическую экзистенцию, где это содержание прорабатывается. Символ — это процесс и сила, соединяющий в себе материю и интеллигибельное, духовное. Интерпретируя понятия символа, В. А. Конев иллюстрирует его смысл на примере известной фразы академика А. В. Щербы «Глокая куздра шчеко бодланула бокра».

В симвонологии М. К. Мамардашвили и А. М. Пятигорского проводится разделение на первичные (подлинные) символы и вторичные (псевдосимволы). Первичные символы спонтанно организуют жизнь сознания (философы относят сюда миф), вторичные располагаются на уровне любой системы, которая является результатом идеологической (научной, культурной и пр.) проработки, интерпретации. Анализ постулатов симвонологии приводит В. А. Коневу к широкому заключению: символ — это особая вещь, которая обладает и собственным смыслом, и одновременно смыслом в отношении сознания; символ — это особое значимое бытие, т. е. «такое бытие, которое с необходимостью вводит индивидуальную психику в состояние сознания» (с. 113). Важно отметить любопытную особенность «работы с сознанием» автора «Критики опыта сознания». Когда он рассуждает о жизни сознания и опыте сознательной жизни, то он всегда обращен к нашей собственной практике, а на некоторых страницах можно встретить примеры, продуктивные для преподавания университетской философии.

Наконец, заключительная часть — шестой и седьмой семинары (последний совпал с юбилейным двухсотым заседанием научного семинара) — наиболее любопытны для читателя. Эта часть книги наиболее плотная по интенсивности мысли и ясной определенности итога семинарского работы над текстом трактата, растянувшейся на полгода. Два доклада В. А. Конева называются «Символ и культура» и «Principia conscientiae, или основания сознательного опыта». На этих страницах исследователь не столько интерпретирует текст «Символа и сознания», сколько вступает в диалог с авторами, полемизируя с их пониманием культуры и символической жизни сознания. Он соглашается с концептом культуры как способа хранения опыта деятельности человека, как «машин» воспроизводства достигнутого, но вместе с тем предлагает существ-

венно расширить понятие культуры, включив в него «опыт самой жизни человека, его способность быть». И тогда культура перестает быть просто механизмом, определенной технологией, но предстает как *«само бытие в его действительности»* (с. 124). Только в границах так понимаемой культуры можно, как полагает современный философ, дать ответ на вопрос: как возможен человеческий мир в любых его проявлениях? То, что М.К. Мамардашвили и А.М. Пятигорский называют антикультурой (творческий источник культуры), В.А. Конев включает в понятие культуры и называет «способностью быть». «Способность быть» рождает культуру как форму про(объ)явления значимого бытия. Именно благодаря этой способности культура может развиваться, в ней происходят взрывы и смены формализаций, истоком которых выступает сила и энергия действия человека, *«causa efficiens, способность определять и действовать»* (с. 127).

Итак, по версии М.К. Мамардашвили и А.М. Пятигорского, человек входит в состояние сознания, когда встречается с символами или особыми вещами, порождающими состояние понимания. Выделяя этот ответ на поставленный в начале «Символа и сознания» вопрос, В.А. Конев формулирует оригинальные (естественно, в некотором со-авторстве, со-работе, диалоге с мыслью М.К. Мамардашвили и А.М. Пятигорского) основоположения, направляющие работу с сознанием для всех тех, кто уже заинтересовался жизнью в состоянии сознания. Первое основоположение гласит: «сознание как человеческое достоинство есть прежде всего сознательный опыт», «сознательный опыт вводит человека в ситуацию бытия в сознании, понимании, понимательности как таковой» (с. 142). Поэтому сознательный опыт — ключевое понятие и идея книги — определяется как способность понимания, когда бытие и сознание совпадают, быть-в-сознании = сознанию. Имплицитно в этом тезисе содержится ключевой философский тезис о тождестве бытия и сознания. Второе основоположение сознательного опыта сформулировано так: «сознание (сознательный опыт) — это опыт ясного, отчетливого, несомненного бытия», это то, что называется свет и открытость истины. Но в ясности существует парадокс и тайна. С одной стороны, ясность — это условие получения сознательного опыта, но с другой стороны, это результат опыта (он тогда свершился, когда появилась ясность). Этот герменевтический круг говорит о специфике события понимания: во-первых, как замечает А.В. Конев, оно дискретно, а во-вторых, оно происходит «вдруг», но его всегда нужно искать в себе и совершать некие усилия (с. 143—144). Наконец, третье основоположение сознательной жизни человека: «это всегда есть жизнь конкретного человека», «проблема оснований сознания — это проблема принципов (оснований) жизни индивидуального сознания, проблема — как человек строит свою сознательную жизнь» (с. 144—145). Наиболее адекватным методом получения сознательного опыта является сама судьба человека, свершение им событий своей жизни. Фактически автор создает некоторый набросок, описывая не *возможный, но свершающийся* опыт. Здесь символы становятся пропускным пунктом сознания в мир. В заключение книги автор выделяет три рода символов (индивидуальные/разовые, символы культуры и «категориальные» символы) и ряд парадоксов сознания.

Думаю, что значимость книги В.А. Конева «Критика опыта сознания» выходит за границы теоретического исследования сознательной жизни человека. Чтение этого текста пробуждает нашу собственную мысль, интенсифицируя наш интерес к жизни сознания, раскрывает возможности, которые позволяют нашему сознанию попасть в топоры свершения и понимания.

С. В. Соловьева



## МЕЖДУНАРОДНАЯ НАУЧНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ «ОЦЕНКИ И ЦЕННОСТИ В СОВРЕМЕННОМ НАУЧНОМ ПОЗНАНИИ»

Человек с момента своего рождения пребывает в мире ценностей, которые становятся базой для вынесения оценочных суждений. Его познавательная деятельность начинается с простых оценок актов восприятия — хорошо-плохо, тепло-холодно, приятно-больно и т.д. В зависимости от иерархии ценностей люди и сообщества создают отличные друг от друга картины мира, на основании которых выстраивают свою деятельность. Даже обитель объективности — науку, где, казалось бы, оценочным суждениям не место, невозможно представить без этих двух универсальных категорий. Сложному факту существования оценок и ценностей в науке была посвящена международная конференция «Оценки и ценности в современном научном познании», организованная РГУ им. И. Канта при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований и прошедшая с 20 по 22 июня 2008 года в Калининграде и Светлогорске. В мероприятии приняли участие 217 человек из России и стран ближнего и дальнего зарубежья, в том числе 99 докторов и 78 кандидатов наук. Конференция стала продолжением уже реализованных РГУ им. И. Канта совместно с РФФИ проектов, затрагивающих сходную проблематику. Инициатор и главный организатор конференции — доктор филологических наук, зав. кафедрой истории русского языка и сравнительного языкознания факультета филологии и журналистики РГУ им. И. Канта С.С. Ваулина.

Повышенный интерес к изучению оценок и ценностей со стороны специалистов в области различных философских, гуманитарных и естественнонаучных дисциплин обусловлен тем, что эти категории пронизывают структуру языка, мышления и действия. Определение роли оценок и ценностей в познании человека также имеет большое значение для методологии научного познания в целом. Однако, несмотря на важность проблемы, имеющиеся исследования носили разрозненный и в большинстве своем узкодисциплинарный характер. Поэтому главной целью конференции стало всестороннее обсуждение с позиций междисциплинарного подхода теоретических вопросов, касающихся содержания оценок и ценностей, их роли в различных сферах жизни человека и общества, выработка общей стратегии и оптимальной методики комплексного анализа ценностных категорий, установление характера их связей с другими универсальными языковыми и философскими категориями.

Конференция проходила в форме обсуждений в секциях и двух пленарных заседаний, первое из которых — «Оценки и ценности как объект междисциплинарного научного изучения» открыл В.Н. Брюшинкин (Калининград). В его докладе «Аксиология аргументации» были рассмотрены логические аспекты исследования ценностей и оценок. Так, на основе разработанной им системной модели аргументации (СМА) автор на примере функционирования когнитивной подсистемы показал, какое значение в процессе убеждения имеют эти категории. Ценности наряду с психологическими установками и интересами являются опорами аргументации, т.е. такими ее важнейшим элементом и которые делают приемлемыми доводы убеждающего для убеждаемого. Были проанализированы общие характеристики роли опор ар-

ментации в реальных процессах аргументации и отмечено, что для их конкретизации требуется более формальная реконструкция порождения оценочных суждений на основе ценностей, интересов и психологических установок.

Следующим докладчиком был известный философ Л. А. Калинин (Калининград). Он раскрыл типологию ценностей в философии Иммануила Канта — основателя этой проблематики, впервые разрушившего представление о монофункциональности сознания человека и убедительно показавшего первостепенное значение его аксиологической функции. В докантовской философии все функции сознания сводились к познанию, знание рассматривалось как подлинная, высшая ценность. Красота как чувственное знание представляла собой пред-знание, поверхностное, приблизительное знание. Только превращение человека в деятеля, творца природного мира привело к пониманию того факта, что сознание призвано обеспечить не знание мира, а возможность деятельности. Деятельность же требует для своего осуществления не только познания предмета деятельности (знания), но прежде всего — цели деятельности (ценностей) и способов достижения цели (норм деятельности). Сознание благодаря Канту стало трифункциональным, состоящим из качественно не сводимых друг к другу 1) ценностей, 2) норм и 3) знаний. Развивая эти идеи, Кант выделил систему универсальных общечеловеческих ценностей.

Затем В. Н. Худенко (Калининград) в своем выступлении проанализировал основополагающую роль ряда фундаментальных математических понятий (число, множество, отображение, функция, предел последовательности, предел функции, интеграл как предел последовательности сумм и т.д.) в построении математики как науки и показал ценность этих понятий для всего «здания» математики. Далее пленарное заседание продолжили филологи Н. Т. Пахсарьян (Москва), показавшая на материале произведений зарубежной литературы связь постмодернистской эстетики с кризисом классических ценностей; Г. А. Нефагина, рассмотревшая проблему системы ценностей применительно к русской литературе последних десятилетий; В. В. Химик (Санкт-Петербург) и Г. И. Берестнев (Калининград), осветившие актуальные проблемы реализации оценок и ценностей в современном русском языке.

После пленарного заседания конференция продолжила работу в рамках четырех секций: «Культурологический и дидактический аспекты изучения оценок и ценностей», «Оценки и ценностные категории в языке и речи», «Когнитивные основы оценок и ценностей» и «Система оценок и ценностей в художественной литературе». Заседания в секциях завершились проведением круглого стола на тему «Междисциплинарное взаимодействие в исследовании оценок и ценностей».

Итоги конференции были подведены на последнем пленарном заседании, в рамках которого определились основные направления дальнейшего исследования оценок и ценностей в современном научном познании. Участники мероприятия пришли к выводу, что безусловно перспективным представляется дальнейшее изучение на основе междисциплинарного подхода, программа исследований в рамках которого должна затрагивать проблемы:

- 1) форм и способов взаимодействия между гуманитарными и естественными аспектами научного знания о ценностях и оценках;
- 2) разработки эффективной комплексной методики изучения оценок и ценностей;
- 3) роли оценок и ценностей в моделировании интеллектуальных систем;

- 4) ценностей и оценок в философии: история и современность;
- 5) оценки как языковой и текстовой категория; соотношения оценки и субъективного/объективного;
- 6) когнитивных оснований оценок и ценностей;
- 7) оценки и модальности, рассмотрение вопроса об аксиологической модальности.

В завершении конференции участники отметили безусловную актуальность поднятых проблем, плодотворность совместной работы и высокий научный потенциал РГУ им. И. Канта, на базе которого состоялось мероприятие.

*В. В. Балановский*

**ВНИМАНИЮ АВТОРОВ!**

Статьи для «Кантовского сборника» 2009, №2 (30) принимаются до 1 июня 2009 г., для «Кантовского сборника» 2010, №1 (31) принимаются до 1 декабря 2009 г.

**Требования к оформлению статей для «Кантовского сборника»**

1. Текст набирается 13-м шрифтом, через 1,5 интервала.
2. Заголовок статьи: вверху — имя автора, затем под именем автора буквами 13 шрифта — тема статьи (в качестве образца см. статьи в данном журнале).
3. Примечания, содержащие авторский текст, даются внизу страницы с постраничной нумерацией.
4. Оформление цитат и ссылок на литературу:
  - 1) Для теоретических статей необходим список литературы, который приводится в конце статьи в алфавитном порядке с нумерацией. Сначала приводятся источники на русском языке в алфавитном порядке (если присутствуют источники одного автора — то они приводятся в порядке года издания), затем — на иностранных языках.
  - 2) Ссылки на литературу даются в тексте в конце цитаты, в квадратных скобках номер источника из списка литературы и через запятую указывается страница — [3, с. 22] или [3, S. 34].
  - 3) Для многотомных изданий — номер источника из списка литературы, затем номер тома и через запятую указывается страница — [3, т. 3, с. 22].
  - 4) Произведения Канта обязательно цитируются по имеющимся русским переводам. Если автор статьи исправляет русский перевод или при наличии изданного русского перевода дает цитату Канта в собственном переводе, то это должно быть оговорено в соответствующем примечании внизу страницы, в котором обосновывается необходимость исправления перевода или собственного перевода.
  - 5) Ссылки на русские переводы Канта оформляются обычным образом: имя автора, название произведения, источник (к.-л. собрание сочинений или отдельное издание). Например, в тексте статьи ссылка на русский перевод «Критики чистого разума» тогда будет выглядеть следующим образом: [1, с. 82—83].
  - 6) Если необходимо дать соответствия с пагинацией, принятой в немецких изданиях Канта, то ссылка оформляется следующим образом: [1, с. 82—83 — В VIII]. Также и с другими русскими переводами произведений Канта.
  - 7) Не допускается упоминание в списке литературы собраний сочинений Канта в целом. Например: Кант И. Сочинения в 6 т. М.: Мысль, 1963—1966.

8) Ссылки на оригинальные тексты Канта производятся по изданию: Kant I. *Gesammelte Schriften* (Akademie-Ausgabe). Berlin, 1900 ff. и оформляются в тексте статьи следующим образом — [AA, XXIV, S. 578], где римскими цифрами указывается номер тома данного издания, а затем страница по этому изданию. Остальные издания Канта описываются обычным образом в списке литературы.

9) Для материалов, предназначенных для раздела «Публикации», можно сохранить все оригинальные примечания и ссылки на литературу или оформить ссылки и примечания в соответствии с настоящими требованиями.

5. Для теоретических статей необходима краткая аннотация к статье на русском и немецком (английском) языках объемом не более 500 знаков каждая.

6. Для теоретических статей нужно привести список ключевых слов (не более 15) в начале публикации.

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

Мы оставляем за собой право редактировать представленные материалы.

## ПОДПИСКА

На всероссийский научный журнал *«Кантовский сборник»* можно подписаться в любом отделении агентства «Роспечать». Индекс издания в каталоге — 80623, каталожная цена 90 руб., периодичность — 2 номера в год.

## ПРИБРЕТЕНИЕ

Для приобретения предыдущих выпусков журнала *«Кантовский сборник»* необходимо заполнить и оплатить квитанцию, которая размещена по адресу: [http://ratio.albertina.ru/Kant\\_Sb/](http://ratio.albertina.ru/Kant_Sb/) с реквизитами получателя в любом отделении Сбербанка России, а также отправить электронное письмо с Ф.И.О. и адресом плательщика на [kant@albertina.ru](mailto:kant@albertina.ru) или [ratio@albertina.ru](mailto:ratio@albertina.ru)

# КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

Научный журнал

2009

№ 1 (29)

Редактор Н. Н. Мартынюк. Корректор Н. Н. Генина  
Оригинал-макет подготовлен Г. И. Винокуровой

Подписано в печать 23.03.2009 г.

Бумага для множительных аппаратов. Формат 70×108<sup>1/16</sup>.  
Гарнитура «Garamond». Ризограф. Усл. печ. л. 13,2. Уч.-изд. л. 12,4.  
Тираж 500 экз. Заказ 61.

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



