

- ⁷ Там же, т. 39, с. 354.
⁸ См.: Локк Д. Избр. филос. произв. в 2-х т. М., 1960, т. 2, с. 162—163.
⁹ Юм Д. Соч. в 2-х т. М., 1965. Т. 2, с. 378—382.
¹⁰ Соловьев В. С. Собр. соч. СПб., б. г. Т. 2, с. 14.
¹¹ Там же, с. 372.
¹² Кант И. Трактаты и письма, с. 200.
¹³ Там же, с. 201.
¹⁴ Там же, с. 209.
¹⁵ Локк Д. Избр. филос. произв. в 2-х т. М., 1960. Т. 1, с. 669, 671.
¹⁶ Кант И. Трактаты и письма, с. 226.
¹⁷ Там же, с. 104.
¹⁸ Там же, с. 115.
¹⁹ Там же, с. 257.
²⁰ Там же, с. 276.
²¹ См. об этом подробно: Нарский И. С. Западноевропейская философия XIX века. М., 1976, с. 153—158.

Л. А. КАЛИННИКОВ

ПОСТУЛАТЫ ПРАКТИЧЕСКОГО РАЗУМА В СВЕТЕ КАНТОВСКОЙ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ

Ограничения понуждают к хитроумию...
Из разговоров Гёте с Эккермано.

Смыслу и значению постулатов практического разума в этической и общей системах Кантовой философии посвящена большая литература, однако ошибается тот, кто сочтет, что проблема на этом основании давно и обстоятельно выяснена как нашей, так и мировой историко-философской наукой. Проблема породила далекий от завершения почти двухвековой спор, в котором сквозь множество самых различных точек зрения довольно отчетливо пробивают себе путь три тенденции.

Две из них могут быть признаны основными: это тенденции религиозного и антирелигиозного истолкования данных постулатов. Третья тенденция — это тенденция промежуточная, половинчатая, видящая в регулятивном, в целом, смысле постулатов определенные уступки религии. Тенденция религиозного истолкования имеет место в борьбе теистов как католического, так и протестантского толка с атеистами, прежде всего, из лагеря философов-марксистов¹. В советской же кантоведческой литературе имеет место определенное противостояние половинчатого истолкования², до недавнего времени бывшего господствующим, тенденции строго атеистической интерпретации³.

На первый взгляд может казаться, что именно половинчатая тенденция в наибольшей мере соответствует непоследовательной, дуалистической сущности Кантовой философии. Однако вопрос о том, так ли это, является, по крайней мере, спорным. Задача нашей статьи — доказательство правомерности именно атеистической интерпретации, в пользу которой мы приводим ряд формальных и содержательных аргументов.

ПРОБЛЕМА ИНОСКАЗАНИЯ В СТИЛЕ КАНТА, ФИЛОСОФА И ПИСАТЕЛЯ

Пожалуй, нет в философии Нового времени другого такого мыслителя, как Иммануил Кант, истолкования наследия которого как в частях, подобных предмету нашей статьи, так и в целом были бы столь многочисленны и противоречивы, подчас диаметрально противоположны. Объясняется это целым рядом обстоятельств, из которых основным является изначальная дуалистическая противоречивость всей системы «критической» философии. Противоречие между мирами «природы» и «свободы» воспроизводится в многообразных формах и модификациях во всех частях универсальной кантовской системы, что и дает возможность «согласовать» с ней любую полюбившуюся идею любого интерпретатора. Буржуазные ученые разнообразных направлений в своих теоретических построениях часто не преследуют цели выявить аутентичное содержание сущности кантовских идей; в них высвечивается и на свой лад разворачивается лишь то, что созвучно целям и вкусу направления, а все остальное богатство системы погружается в глубокую тень или попросту третируется.

Принципы марксистско-ленинской методологии анализа такого рода систем требуют не скрывать, а обнаруживать содержащиеся в этих системах противоречия, не отбрасывать неужидное, но всегда учитывать его наличие. Это нужно как в целях максимально адекватной интерпретации систем такого рода, так в целях теоретического устранения обнаруженных противоречий, нахождения способов их действительного разрешения. На недавнем международном симпозиуме (Рига, октябрь 1981), посвященном 200-летию «Критики чистого разума», академик Т. И. Ойзерман парадоксально определил принцип подхода к интерпретации наследия Канта как «последовательный дуализм». В парадоксальной форме этого определения, однако, заключена весьма важная идея, согласно которой система «критической» философии есть особого рода целостность, в каковой видны трещины противоречий, но которая тем не менее не утрачивает единства, демонстрируя глубинные цементирующие связи. Система Канта вовсе не позволяет совершенно произвольно выводить из нее что душе интерпретатора угодно, это «что угодно» весьма часто вступает в противоречие с системными постулатами, оказывается инородным телом, отторгаемым системой в целом. В ней есть параконсистентный иммунитет, приемлющий одни противоречия, но не выносящий присутствия других.

Однако есть, помимо основного, дополнительные обстоятельства, из которых одно иногда вольно, а иногда невольно способствует увеличению и без того большого числа истолкований кантовских идей, — это обстоятельство заключено в особенной

структуре многих важнейших текстов Канта. Особенная эта структура есть не что иное, как иносказание, многосмысленность, своеобразный эзоповский стиль, к которому в ряде случаев Кант прибегает.

По мнению М. М. Бахтина, данная особенность в наибольшей мере характеризует писателя (всякого пишущего, всякого автора: и ученого, и философа...) XVIII столетия «в связи с падением авторитетов и авторитарных форм и отказом от авторитарных форм языка»⁴. При этом именно философ оказывается на острие процесса, ибо только он может расшатать смысл самого «священного и авторитарного слова с его непререкаемостью, безусловностью, безоговорочностью»⁵ и тем создать условия для его развития, исправлений и дополнений вплоть до решительного переосмысления. Ведь только размытый смысл, смысл, утративший косную определенность, обеспечивает слову возможность новых контактов и сочетаний, возможность включения в новые контексты. Лишь утратившая строгую однозначность идея способна вступать в новые отношения и образовывать новые сочетания. Человек нового времени, то есть буржуазный по своей природе человек, по отношению к человеку феодальному «не вещает, а говорит»⁶.

Все это чрезвычайно актуально для Пруссии 2-й половины XVIII в. Канта здесь можно считать начинателем указанного процесса, пионер же всегда находится в самой сложной ситуации. (В этой связи можно напомнить, что устав Кенигсбергского университета предусматривал, например, возможность телесных наказаний по отношению... к профессорам!)

М. М. Бахтин решающую роль в этом вытеснении сакрально-инертного смысла из мышления и языка отводит иронии, понимаемой очень широко. Ирония — следствие амбивалентности любой целостной культуры — есть непрменный момент такой культуры. Ирония — это выражение негации, момент отрицательного и отрицающего как «свое иное» любого фрагмента живой культуры. Рано или поздно амбициозная позитивность себя изживает. Гротескно-иронические формы как формы редуцированного смеха «разрушают ограниченную серьезность и всякие претензии на вневременную значимость и безусловность представлений о необходимости и освобождают человеческое сознание, мысль и воображение для новых возможностей. Вот почему большим переворотам даже в области науки всегда предшествует, подготавливая их, известная *карнавализация* (понятие М. М. Бахтина, эквивалентное понятиям иронизации, огротескивания, если позволительно сотворить такое слово. — Л. К.) сознания»⁷.

Существует тенденция ограничения природы иронии и иронического сферой искусства и эстетики, тенденция отношения к иронии как к художественно-эстетической категории⁸. Однако скорее следует рассматривать иронию в качестве общеязыково-

го средства, несомненно, несущего эстетическое содержание, но к нему не сводящегося; очень важного для искусства вообще и некоторых его методов, например, романтизма в особенности, но имеющего и серьезнейшие внехудожественные функции. Ирония — это общий способ выражения мысли, приближающейся к естественной норме там, где осмыслено различие между объектом и традицией его воспроизведения в мышлении. Она используется как способ утверждения истинных идей на основе редукции полемиического отношения между идеями традиционно санкционированными и идеями вновь утверждаемыми тогда, когда прямая и развернутая полемика по каким-либо соображениям для автора нежелательна, невозможна, просто малодействительна.

«Ирония есть повсюду — от минимальной, неоощуаемой, до громкой, граничащей со смехом»⁹. Так широко понимаемая, она заключается в выявлении отрицательного в положительном и положительного в отрицательном. Однако, чтобы дело приняло характер «громкого», где есть место и смеху, и слезам, ирония должна достичь полярности: представить отрицательное (и отрицаемое) в качестве положительного (утверждаемого) и, напротив, положительное (и полагаемое) в качестве отрицательного (отрицаемого).

В. М. Пивоев справедливо усматривает трехплановое строение иронии: «ценностная структура иронии включает в себя внешнее утверждение, внутреннее отрицание и конечное утверждение»¹⁰, но есть смысл дать более обобщенное выражение ее строения: ирония содержит внешнее и внутреннее утверждения с отношением противоречия между ними. Диалектическое это противоречие может иметь многообразную степень выраженности от разности до диссонанса¹¹. Обычно сокровенный смысл, который желает выразить автор, связан с внутренним утверждением, но далеко не всегда: существует «ирония наизнанку», ирония — перевертыш, где отношение смыслов оказывается обратным.

Автор иронического текста целенаправленно обращается к адресатам двух родов: профанам в большей или меньшей степени и посвященным тоже в той или иной степени. А это означает, что трехслойная структура обычного текста в том смысле, в котором о трех слоях пишет М. М. Бахтин, когда отмечает, что, кроме непосредственного «адресата (второго) автор высказывания с большей или меньшей осознанностью предполагает высшего *нададресата* (третьего), абсолютно справедливое ответное понимание которого предполагается либо в метафизической дали, либо в далеком историческом времени»¹², — эта трехслойная структура применительно к иронии дополняется четвертым слоем. Место *нададресата* в ироническом тексте занимает посвященный, а *нададресат* как таковой, *нададресат* в обычном смысле, оказывается уже четвертым.

Верно, что любой творец ориентирует свои произведения не только на современников, но и на потомков, служить которым они должны долго и преданно; однако прежде всего обращается он к современникам, хочет быть ими понят и признан. В ироническом тексте этот акцент особенно отчетливо выявлен с помощью специальных указателей—ключей к тексту, знаком иронии, опираясь на которые можно добраться до подлинного смысла текста. О том, что в тексте выражено нечто отличное от того, что, как кажется, прямо сказано, может быть сообщено разными способами, назначение которых — насторожить, обострить внимание, подготовиться к пониманию. Это могут быть внетекстовые, точнее — метатекстовые, надтекстовые, средства: автор останавливает изложение вопроса или повествование и дает необходимые пояснения, делает соответствующие уточнения и оценки. У этих ключей к тексту есть определенная функциональная общность с авторскими отступлениями, ключи просто можно считать разновидностью последних, обстоятельно изученных литературоведами.

Кант, например, как писатель, прибегающий к иносказанию, приступая к «Диалектике чистого практического разума», интересующей нас именно в связи со смыслом постулатов практического разума, и желая быть правильно понятым, предваряет ее целой страницей рассуждений, заканчивающихся такими словами: «Писатели избавились бы от многих ошибок и сберегли бы немало труда (бесполезно потраченного на иллюзии), если бы могли решиться приступать к работе с несколько большей прямоотой» (4(1), 437). Знак иронии здесь — отступление автора от непосредственного текста «Критики практического разума» с рассуждением о точном и естественном согласовании, соответствии этого текста тексту «Критики чистого разума». Автор как бы предупреждает читателя, что постулаты практического разума не подвергаются ревизии и не отменяют выводов первой критики об иллюзорности и строгой регулятивности идей разума о бытии бога, бессмертной душе., что, следовательно, надо суметь усмотреть смысл этих постулатов без малейшего возвращения к понятиям догматической метафизики и теологии. Кант пишет, что надо «в каждом научном исследовании спокойно идти своим путем со всей возможной тщательностью и прямоотой, не обращая внимания на то, в чем оно могло бы ошибиться вне своей сферы, а верно и до конца вести его, насколько это возможно, только ради него одного» (4(1), 437). Под «другими, посторонними учениями», на которые должно не обращать внимания, здесь явно подразумевается религия, хотя можно понять Канта и так: возможны разные теоретические конструкции применительно к разным сферам действительности, внутри каждой из которых надо быть максимально последовательным, и, только реализовав все следствия, устанавливать, какие из них взаимно согласуются.

Этот логический ход широко используется Кантом, особенно для текстов злободневного политического содержания или отдельных их фрагментов. Сама эта логическая структура несет в себе немалый заряд иронии. Кант, как правило, сложную проблему членит на ряд относительно простых и самостоятельных проблем, анализ же каждой такой подпроблемы он доводит до ее крайних логических следствий. После этого начинается процесс «сборки», синтезирующей проанализированные элементы. В ходе синтеза взаимодействие элементов, а также и само складывающееся синтетическое целое, естественно, ограничивает их (элементы), отсекая именно крайности, предельные состояния элементов, реализуемые только в их чистом, самостоятельном виде. В таких условиях содержится богатый спектр возможностей принять «регулятивно» выраженную крайнюю точку зрения за финальную, «конституирующую», или зафиксировать очевидное логическое противоречие между двумя крайностями и т. д. Ведь особенность профанного понимания заключена в установке на узнавание, на поиски привычного и знакомого, чем такое понимание полностью удовлетворяется. Чужой смысл уподобляется своему.

В данном случае знаки иронии, или ключи к тексту, имеют внутритекстовый характер и выражаются лишь в экстравагантной логической форме организации текста, его парадоксальности, нарушении логики. Они могут заключаться в подчеркнута афишированном противоречии, которого, по существу, нет, если разобраться в хитросплетениях данных понятиям определений; в гипертрофированном внимании к минимальным слабостям и недостаткам явления, служащего фактическим авторским идеалом при одновременном умолчании, затушевывании реальных достоинств и т. д.

Великолепным примером последнего рода, взятым из текстов И. Канта, может служить «Первая окончательная статья договора о вечном мире» из трактата «К вечному миру». В этой статье Кант дает определение республиканского устройства государства: «Устройство, установленное, во-первых, согласно с принципами *свободы* членов общества (как людей), во-вторых, в соответствии с основоположениями о *зависимости* всех (как подданных) от единого общего законодательства и, в-третьих, по закону *равенства* всех (как *граждан* государства), есть устройство *республиканское...*» (6, 267) — и утверждает, что «гражданское устройство в каждом государстве должно быть республиканским» (6, 267). Он прекрасно понимает, что это требование демократии применительно к монархически-дворянскому обществу звучит более чем вызывающе и предпринимает усилия к тому, чтобы дезавуировать свою собственную мысль. Однако процесс дезавуирования явно достигает прямо противоположной цели, если вдуматься в то, как это делается.

Кант вводит различие между формой *господства* (forma

imperii) и формой *правления* (forma regiminis). Согласно первой форме государство представляет собой или автократию — власть государя, или аристократию — власть дворянства, или демократию — власть народа. Согласно второй форме государство может быть или *республиканистским* — при отделении исполнительной власти от законодательной, или *деспотическим* — при проблематичности такого разделения властей. Оказывается, «из трех форм государства *демократия* в собственном смысле слова неизбежно есть *деспотизм*, так как она устанавливает такую исполнительную власть, при которой все решают об одном и во всяком случае против одного (который, следовательно, не согласен), стало быть, решают все, которые тем не менее не все, — это противоречие общей воли с самой собой и со свободой» (6, 270). Кант умалчивает, что республиканско-демократический строй является деспотическим только в отношении короля (казнь Людовика XVI по приговору Конвента осуществлена всем французским народом, считает Кант), не пишет он ничего и о том, что автократия — это деспотизм одного, направленный против всех, а аристократия — деспотизм некоторых, направленный против всех. Он предпочитает пространно рассуждать о возможности республиканистской формы правления в условиях автократии, которая может «во всяком случае принять способ правления, сообразный с *духом* представительной системы, как это *выразил*, по крайней мере, Фридрих II, сказав, что он только высший слуга государства...» (6, 270).

О возможности ситуаций подобного рода Кант предупреждает читателя неоднократно. Он пишет, например, вводя важнейшее для всей системы понятие *идей разума*: «Замечу только, что нередко и в обыденной речи, и в сочинениях путем сравнения мыслей, высказываемых автором о своем предмете, мы понимаем его лучше, чем он сам себя, если он недостаточно точно определил свое понятие и из-за этого иногда говорил или даже думал несогласно с своими собственными намерениями» (3, 350). Замечание это непосредственно относится к Платону и его категории *идея* (εἶδος), но делается оно Кантом как нельзя более кстати: он сам должен дать понять читателю принципиальную разницу трансцендентальных идей чистого теоретического разума и идей практического разума.

Проницательные читатели находились как среди современников Канта, так и среди потомков. Например, М. Мендельсон, как это видно из письма к нему Канта от 8 апреля 1766 г. отметил двусмысленность кантовского трактата «Грезы духовидца, поясненные грезами метафизики». В ответе Канта намечена программа, которой он в дальнейшем и следовал *mutatis mutandis*: «Правда, я с самой твердой убежденностью и к великому удовлетворению моему думаю многое такое, о чем я никогда не осмелюсь сказать, но я никогда не буду говорить то, чего я не думаю»¹³. Это кантовское «не осмелюсь сказать» надо

понимать как *не осмелюсь сказать открыто, в лоб, в большей или меньшей степени* или даже как *не желаю говорить прямо и без обиняков, не стоит так говорить*. В том же, что сказано, надо суметь усмотреть то, о чем Кант думает. И кантовское замечание можно понять: ситуации совершенно различные — высказывать революционизирующие идеи в условиях революционной ситуации при относительно демократическом режиме и высказывать такие идеи в относительно устойчивой ситуации при деспотическом режиме. Философ не был робкого десятка, о чем свидетельствуют его отношения с королем и цензурой по поводу публикации трактата «Религия в пределах только разума», но и шаткость своего положения, бесполезность и губительность лобовой атаки и значительно большую эффективность обходного маневра он понимал.

Об экзотерической, внешней, стороне кантовской философии и скрытом за ней сущностном содержании говорит Гегель¹⁴, отказываясь видеть в лице кенигсбергского философа лишь разрушителя прежней метафизики и признавая наличие у Канта положительной метафизической программы.

В наше время о лукавстве Канта, об уклончиво-изворотливом характере его стиля писали много. В нашей философской литературе на эту сторону дела серьезное внимание впервые обратил А. В. Гулыга, убедительно показавший, что без учета иронической организации текста понимание многих весьма ответственных мест его оказывается превратным¹⁵. Эту же мысль выразил Э. Ю. Соловьев, писавший, что «используемые Кантом традиционные понятия на каждом шагу обнаруживают странную двусмысленность и парадоксальность, тенденцию к отрицанию и преодолению своего буквального, исторически устоявшегося содержания»¹⁶.

ЭЗОТЕРИЧЕСКИЙ СМЫСЛ ПОСТУЛАТОВ ПРАКТИЧЕСКОГО РАЗУМА

Хорошо известно, что идеи чистого теоретического разума, особенно две из них — психологическая и теологическая, согласно как букве, так и духу «критической» философии имеют строго регулятивный смысл и должны использоваться в любом философском построении в строго регулятивном смысле. Относительно космологической идеи такой оговорки даже и не требуется вследствие негативной диалектики теоретического разума. Если «психологическая и теологическая идеи не содержат в себе антиномии», почему «ничто не мешает нам *принимать* эти идеи за объективные и гипостазировать их», то в космологической идее «разум впадает в антиномии, если он хочет осуществить ее» (З, 572). В кругу истинных ценителей и знатоков философии Канта положение о недопустимости конститутивного применения этих идей является аксиоматическим, не подвергаемым ни малейшему сомнению.

Правда, на основе вышеописанного профанного понимания можно рассмотреть взятую вне общего контекста фразу, что «ничто не мешает нам *принимать* эти идеи за объективные и гипостазировать их» (3, 572), и аналогичные ей как свидетель-ство не только допустимости, но и желательности такого *прия-тия*, однако сделать это можно, лишь решительно не считаясь с истинными намерениями Канта. Сам он, как всегда в таких случаях, спешит объяснить, что «сами по себе они не должны быть приняты, а должны иметь реальную значимость только как схемы регулятивного принципа систематического единства всех знаний природы, стало быть, они должны быть положены в основу только как аналог действительным вещам, а *не как дей-ствительные вещи в себе*» (курсив мой. — Л. К.) (3, 573).

«Действительная вещь в себе» связана в пределах чистого теоретического разума единственно лишь с космологической идеей, которой соответствует вещь в себе как средство аффи-цирования чувственности. Отсюда следует и соответствующее различие между ноуменами как понятиями, с помощью которых мы мыслим сами идеи чистого теоретического разума. Психологической и теологической идеям релевантны ноумены как пу-стые понятия, тогда как космологической идее релевантен ноумен как понятие хотя и непознаваемой средствами теоретического разума, но необходимо объективной сущности.

Очень важным моментом всей системы «критической» фило-софии можно считать тот факт, что связь теоретического разу-ма (и мира природы), с одной стороны, и практического разума (и мира свободы), с другой стороны, происходит при посредстве не психологической или теологической идей, а именно при по-средстве идеи космологической. Вещь в себе как объект космо-логической идеи не ограничивается только тем, что она есть средство аффицирования нашей чувственности — она есть, по-мимо этого, еще и умопостигаемый, трансцендентальный мир свободы (из космологической идеи как системы идей — это первая динамическая идея), а этот последний является по пре-имуществу объектом разума практического, хотя и имеет ка-сательство до разума теоретического. Ведь «практический разум имеет в своей основе ту же самую познавательную способность, что и спекулятивный, поскольку оба суть *чистый разум*» (4(1), 416).

Именно поэтому, когда Кант ведет речь об идеях чистого разума в практическом применении как необходимых постула-тах практического разума, то постулаты эти: бессмертия души, свободы воли и бытия божия — неравноправны. Первый и послед-ний постулаты (и это архиважно!) суть следствия второго, т. е. свободы (см. 4(1), 435—436). Мы уже имели возможность высказать соображение и, как кажется, достаточно его обосновать, что умопостигаемый мир для Канта — это синоним мира социальных отношений, что моральность для Канта равна со-

циальности¹⁷, сформулировав закон тождества моральности и социальности как один из существенных законов «критической» системы.

Как известно, Кант первым в истории этики решительно выступил против объяснения нравственных отношений на основе их сведения к природным явлениям, был самым последовательным критиком натурализма в этике. Поэтому, когда интуитивисты, например Дж. Мур¹⁸, приписывают себе заслугу обнаружения так называемой «натуралистической ошибки» («naturalistic fallacy») в этике, они умышленно или нет забывают, что это уже было сделано, по крайней мере, за сто пятьдесят лет до них Кантом. Идея качественной несводимости, качественных различий между природно-физическими явлениями и нравственно-социальными феноменами, как-то умещающимися в границах единого объективного мира, может быть признана весьма важным моментом в истории становления диалектического метода. Не кто иной как Кант осознает ошибочность натурализаторско-робинзонадного подхода к пониманию сущности человека, нашедшего заверщенное выражение в философии европейского Просвещения, особенно французского, в чем опирался он на видение принципиального различия возможностей индивида и всего человеческого рода. «Природные задатки человека (как единственного разумного существа на Земле), направленные на применение его разума, развиваются полностью не в индивидуе, а в роде», — писал Кант (6,9). Это различие, сформулированное Кантом в его знаменитой статье «Идея всеобщей истории во всемирногражданском плане» (1784 г.), в системе критицизма столь существенно, что без него немыслимы ни этическая, ни философско-историческая концепция его. Отнюдь не случайно оно стало предметом острой полемики Канта с Гердером, который продолжал упорствовать на натурализаторско-просветительском подходе к человеку и обществу, не усмотрев новых горизонтов, открываемых точкой зрения Канта¹⁹.

Необходимо вполне определенно видеть, что постулаты практического разума, в отличие от психологической и теологической спекулятивных идей, соотносятся с соответствующими им объектами. В этом отношении они тождественны космологической идее: соответствующие ноумены как понятия практического разума также не могут быть признаны пустыми понятиями. Таким образом, в кантовской конструкции ноумены представлены в двух их существенных разновидностях: первая разновидность включает в себе те из них, которым в реальном мире ничто не соответствует, которые не имеют адекватных им объектов, которые пусты, пустые фикции разума; вторая включает в себе ноумены, которые такие объекты имеют и просто фикциями быть не могут (см. прямое указание Канта на этот счет — (5, 468), хотя эти объекты в теоретическом отношении непознаваемы, спекулятивно неопределимы. Весьма характерен

в этом смысле вопрос, вынесенный Кантом в заголовок VII раздела второй главы второй же книги «Критики практического разума»: «Как можно мыслить расширение чистого разума в практическом отношении, не расширяя при этом его познания как разума спекулятивного?» «Благодаря аподиктическому практическому закону», — пишет Кант, — идеи практического разума «как необходимые условия возможности того, что этот закон повелевает *делать себе объектом*, получают объективную реальность, т. е. этот закон показывает нам, *что они имеют объекты*, но не в состоянии указать, как их понятие относится к объекту...» (4(1), 469). На практической почве «они становятся *имманентными* и *конститутивными*, будучи основаниями возможности того, чтобы *сделать действительным необходимый объект* чистого практического разума (высшее благо)...» (4(1), 470).

Естественно, возникает вопрос, что же это за объекты? Многие интерпретаторы системы и ранее, и сейчас приходили и приходят к заключению, что объекты мира божьего со всеми его атрибутами, будучи изгнаны из реальности теоретически, возвращаются к реальности средствами практического разума, что Кант более утонченно, в целях согласования с наукой, утверждает истины веры.

Однако оснований сомневаться в правомерности такой интерпретации больше чем достаточно. Прежде всего, Кант дает понять, что мир свободы (или мир морали, или социальный мир) «определенно и ассерторически *познается*, и таким образом нам дается действительность умопостигаемого мира, и притом в практическом отношении *определенно*; и это определение, которое в теоретическом отношении было бы *трансцендентным* (запредельным), в практическом отношении *имманентно*» (4(1), 435). Объекты постулатов практического разума *имманентны* природе и вовсе не претендуют на *трансцендентное* бытие. Говоря о возможностях практического разума, Кант более определенно и недвусмысленно пишет, что «истинное назначение этой высшей познавательной способности состоит в пользовании всеми методами и их основоположениями только для того, чтобы проникнуть *в самую глубь природы* (курсив мой. — Л. К.) подобно всем возможным принципам единства, из которых главное составляет единство целей, но никогда не переходить границы природы, за которыми для нас нет ничего, кроме пустоты» (3, 591). Выходит, что, с точки зрения Канта, объективный мир содержит в себе физическую и социально-моральную природу в пределах единого мира.

Кроме того, необходимо отметить, что были бы беспочвенны возражения Канта против сближения и даже отождествления его системы с Берклиевой, если бы трансцендентный мир принимался Кантом, пусть лишь в интересах существования нравственности. Кантовский дуализм обретает смысл только

при решительном отрицании объективно-идеалистического понимания вещей в себе, в противном случае его система была бы не дуалистической, а эклектической, отличающейся от берклианства не по существу, а лишь в деталях. В «Прологемах...» Кант специально и очень точно подчеркивал именно это обстоятельство: «Основоположение, всецело направляющее и определяющее мой идеализм, напротив, гласит: «Всякое познание вещей из одного лишь чистого рассудка или чистого разума есть одна лишь видимость, и истина только в опыте»» (см. 4(1), с. 200)²⁰.

Поскольку умпостигаемый мир свободы укоренен в глубинах мира природы, то следствия его — бытие бога и бессмертие души — должны иметь совершенно естественный смысл, не имеющий ничего общего с любым возможным теологическим смыслом, будь то традиционно теологический или неопротестантски схоластический, в духе философской антропологии, смысл.

И в самом деле, постулаты практического разума имеют в системе Канта вполне естественное значение — значение важнейших понятий Кантовой философии истории. Бытие бога — это существование человечества с момента его возникновения вплоть до достижения идеального состояния — царства целей, где гармония природы и общества сопровождается гармоническими отношениями между его членами. Бессмертная душа — это не душа эмпирически данного индивида, а сознание такого человечества, поскольку в условиях гармонии оно может существовать вечно. Всевозможные беды, кладбищенский «вечный мир» и покой угрожают человечеству только в том случае, если оно не сумеет достичь справедливого и для всех равного социально-гражданского устройства внутри, по крайней мере, большинства государств и заключить всеобщий мир в союзе равноправных народов.

В упомянутой выше полемике Канта с Гердером останавливает наше внимание обращение к имени Аверроэса. Гердер в идеях Канта видит явное влияние концепции этого средневекового философа. Можно думать, что делается это Гердером не необоснованно: постулат бессмертия души Канта и теория «единого интеллекта» (*unum in omnibus hominibus*) Аверроэса имеют несомненные следы сходства²¹. Если Гердер негативно настроен по отношению к аверроизму, то Кант признает высокие заслуги этого ученого перед философией²².

При таком понимании рассуждения Канта во всех его сочинениях «критического» периода, начиная с «Критики чистого разума», оказываются естественными и последовательными. Идеи такого именно понимания Канта в наше время буквально витают в воздухе. Не делается разве только последний, заключительный шаг, к которому подталкивает логика анализа. Сошлемся, например, на статью С. Эксинна «Кантов анализ надежды»²³, где он пишет, что выглядит прямо-таки ироническим,

что победитель онтологического доказательства бытия бога сам становится на тот же путь, когда он оказывается перед выбором кандидатуры наиболее рационального из всех возможных миров. Кант, — продолжает автор, — не ставит вопрос точно таким образом, но он предполагает его в уме своих читателей. Закljučая статью, Сидней Эксинн пишет: «Если наш анализ надежды справедлив, то Кант потерпел явную неудачу в подведении морального базиса под постулат существования бога. Полное развитие намеченных дистрикций требует понятия *коллективной надежды* (курсив мой. — Л. К.), которое мы и находим в кантовских трудах по религии и истории, увидевших свет уже после первой «Критики...»²⁴. Без обращения к истории имеющихся трудностей не преодолеть, причем следует заметить, что Кант «потерпел явную неудачу» прежде всего потому, что не имел и самого намерения такого рода: обосновывать теологические догматы с помощью морали.

Кант и сам довольно определенно выражал эти свои идеи. Если богословская его терминология не будет нас смущать, подлинный смысл употребляющихся теологических терминов становится достаточно прозрачен. «Единственное, что может сделать мир предметом божественного воления и целью творения, — это *человечество* (мир разумных существ вообще) *в его полном моральном совершенстве...*»²⁵, — пишет Кант. Такое человечество Кант определяет как «царство божие на земле», что равно «этически-гражданскому состоянию», при котором «люди объединены под началом тоже общественных (подобно политическим. — Л. К.), но свободных от принуждения законов, т. е. только *законов добродетели*»²⁶.

Противопоставляя понятию политической общности (государству или даже частному союзу государств, направленному против других государств и народов) понятие этической общности, Кант пишет, что «понятие об этической общности всегда должно относиться к идеалу сообщества всех людей, и в этом оно отличается от понятия политической общности»²⁷. Только в этической общности возможен вечный мир, только человечество есть царство целей, создаваемое самими людьми²⁸, и т. д. и т. п. Ограничим неограниченные возможности цитирования лишь одним фрагментом, в котором оба постулата в их реальном смысле соединены: «Естественная религия как мораль (в отношении свободы субъекта), соединенная с понятием о том, что может способствовать достижению ее конечной цели (с понятием о *боге* как моральном творце мира) и в ее отношении к *человеческому веку, который соразмерен со всей этой целью в общем (к бессмертию)* (курсив мой. — Л. К.), — есть чисто практическое понятие разума...»²⁹ Еще в «Критике чистого разума» Кант выразил задушевные свои идеи, сказав, что то, что он называет моральным миром, может встретиться «в *истории* человека сообразно нравственным предписаниям» (3,663).

Постулаты практического разума — не единственный, не исключительный случай использования Кантом традиционных понятий официальной идеологии в смысле, не имеющем с ней ничего общего, — это широко используемое правило обходить острые углы, в конечном счете торжествуя над всем миром феодальной религиозной и политической идеологии. Характерно, что в черновых набросках и заметках, не предназначенных Кантом к публикации, философ значительно более откровенен и прямолинеен: подчас смысл употребляющихся терминов определяется им однозначно. Воистину ограничения порождают хитроумие.

¹ См., например: Ward K. The development of Kant's view of ethics. Oxford, 1972.

² См.: История философии. В 6-ти т. М., 1957. Т. 2, с. 48; Асмус В. Ф. Иммануил Кант. М., 1973, с. 72, 319—321.

³ Например: Быховский Б. Э. Религия перед судом разума. — В кн.: Вопросы научного атеизма. М., 1975. Вып. 17; Дробницкий О. Г. Понятие морали. М., 1974, с. 69—70; Нарский И. С. Западноевропейская философия XIX века. М., 1976, с. 145—148.

⁴ Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М., 1979, с. 354.

⁵ Там же, с. 337.

⁶ Там же, с. 336.

⁷ Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1965, с. 57.

⁸ См., например: Пивоев П. М. Ирония как эстетическая категория. — Философские науки. 1982, № 4.

⁹ Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества, с. 336.

¹⁰ Пивоев П. М. Ирония как эстетическая категория, с. 55.

¹¹ См.: Нарский И. С. Проблема движения к диссонансу и к его преодолению у Канта и Гегеля. — В кн.: Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. Калининград, 1980. Вып. 5.

¹² Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества, с. 305.

¹³ Кант И. Трактаты и письма. М., 1980, с. 514.

¹⁴ Гегель Г. В. Наука логики. М., 1970. Т. 1, с. 75.

¹⁵ См.: Гулыга А. В. Кант-ироник. Публикация трактата И. Канта «Конец всего сущего». — Философские науки, 1973, № 6; Он же, Кант. М., 1977, с. 201—205; Он же. Кант сегодня. — В кн.: Кант И. Трактаты и письма. М., 1980, с. 34—40.

¹⁶ Соловьев Э. Ю. Проблема философии истории в поздних работах Канта. — В кн.: Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. Калининград, 1978. Вып. 3, с. 70.

¹⁷ Калининков Л. А. Проблемы философии истории в системе Канта. Автореф. дис. на соиск. учен. степени д-ра филос. наук. Л., 1981, с. 8; Он же. Закономерности хода истории в философии истории Канта. — Философские науки, 1983, № 3, с. 114—115.

¹⁸ Об этом см. нашу статью «К полемике между Кантом и Гердером по вопросам философии истории». — В кн.: Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. Калининград, 1980. Вып. 5.

¹⁹ В публикации черновых заметок Канта, посвященных критике идеализма (см.: Кант И. Из черновигов. — В кн.: Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. Калининград, 1978. Вып. 3, с. 126), В. А. Жучков замечает, что Кант в этом месте трактует систему Беркли как солипсизм, что отличается от трактовки в «Пролегоменах...» или втором издании «Критики чистого разума». Однако, видимо, и в этом случае под бытием того, кто утверждает существование всех вещей, надо понимать не эмпирического субъекта, но бога. При таком понимании всякое различие

трактовок исчезает: Кант последовательно оценивает систему Беркли как объективный идеализм. Эвфемистическими способами выражения понятия «бог» Кант пользуется постоянно.

²¹ См.: Д ж о х а д з е Д. В., С т я ж к и н Н. И. Введение в историю западно-европейской средневековой философии. Тбилиси, 1981, с. 92—93.

²² См.: К а н т И. Рига и Лейпциг у Харткноха. Идеи к истории человечества И. Г. Гердера. Часть вторая. 1785, 344 с. — В кн.: Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. Калининград, 1980. Вып. 5, с. 118.

²³ A x i n n S. Kant's Analysis of Hope. — In: Akten des 5. Internationalen Kant-Kongresses Mainz 4—8 April 1981. Teil 1.2: Sektionen VIII—XIV. Bonn, 1981, p. 626.

²⁴ Ibid., p. 633.

²⁵ К а н т И. Трактаты и письма. М., 1980, с. 128.

²⁶ Там же, с. 163.

²⁷ Там же, с. 165.

²⁸ Там же, с. 196, с. 222.

²⁹ Там же, с. 228.

В. Д. ШМЕЛЕВ

АТЕИСТИЧЕСКИЕ ИДЕИ «КРИТИКИ ЧИСТОГО РАЗУМА»

Религиозные воззрения И. Канта, которые он проводит в своем главном произведении, чрезвычайно сложны и противоречивы. Наряду с положениями протестантизма, составляющими внешнюю канву кантовской религиозной концепции, они содержат значительную долю субъективизма, индифферентизма и даже полуприкрытого атеизма. обстоятельное исследование всех этих сторон теологической конструкции И. Канта — дело монографической работы. Предметом нашего анализа в данной статье будут лишь некоторые атеистические моменты основного кантовского сочинения.

Многочисленность теологических взглядов, представленных в «Критике чистого разума», является следствием противоречивости социальных позиций прусского бюргерства.

В теоретических построениях бюргерских идеологов прогрессивные буржуазные идеи тесно переплетались с идеями господствующего феодального класса. Философия И. Канта — конкретный пример такого противоестественного симбиоза.

Прочный сплав в единой доктрине прямо противоположных по духу атеистических и теологических воззрений весьма затрудняет адекватную интерпретацию кантовского религиозного учения. А наличие в нем разнородных элементов нередко служит причиной для различного рода деформаций и искажений, особенно под пером отдельных буржуазных комментаторов, стремящихся представить И. Канта истинным протестантом, защитником религиозных ценностей. Конечно, повод для подобного видения дает сам И. Кант, прибегающий иногда даже при анализе сугубо научных проблем «к вполне схоластическим аргументам»¹. Однако в большей мере теистическое истолкова-