

Вл. Соловьев и И. Кант: этические конвергенции и дивергенции

Л. А. КАЛИННИКОВ

(Калининградский государственный университет)

Посвящается памяти Владимира Анатольевича Блюмкина, философа и друга, работавшего над этой проблемой, но не успевшего осуществить свои замыслы.

Владимир Соловьев — фигура во многом уникальная в истории отечественной философской мысли: с него начинается систематическая и всеобъемлющая работа, венчаемая построением оригинальной целостной системы. Он сумел сплавить воедино платоно-неоплатоновскую традицию официального российского православия с европейской философией в лучших ее образцах.

В истории русской философии вплоть до трагического перерыва ее традиции можно выделить ее внутренний духовный ориентир, каким, без сомнения, выступает величественная фигура Платона, и усмотреть плодотворного побудителя ее духовной энергии в лице кенигсбергского гения, в лице этого мудреца-Протея. И оба этих базисных начала были фундаментом философских исканий Владимира Соловьева. Именно он вывел русскую философию на мировую арену, преодолев мистически-иррациональный характер ее, с одной стороны, и плоский натурализм — с другой.

Что касается места и роли Канта для русской философии, то я хотел бы отметить следующее: историки русской философии в один голос говорят о том, что гносеология никогда не была одушевляющим центром ее. Русская мысль озабочена по преимуществу смысложизненными проблемами, поисками практических ориентиров внутреннего лада в строе личности, сопряженного с социальной гармонией, на фоне единства с мировым целым. Она антропологична, вопреки позитивистско-натуралистическим веяниям, в одно время приобретшим господствующие позиции.

Но именно Кант в европейской философии Нового времени осуществляет поворот к антропологии, сыграв для нее роль Сократа в истории античной мысли. Превращение всей философской системы в ответ на вопросы: «Что такое человек?» и «Каково его место в мире?» — предопределило влияние Канта.

Этические проблемы стоят в центре системы Канта, которым здесь подчинено все, но эти же проблемы есть движущий нерв русской мысли. Когда в Европе раздался лозунг «Назад к Канту», он был тот час же услышан Владимиром Соловьевым. Однако, если в Европе, — а на первых порах это именно так, — Кант был оценен как мыслитель, пролагающий новые пути в области философии науки, то Соловьев воспринял систему Канта как целое, как философское обоснование этики.

Никак нельзя обойти молчанием столь решительно и беспележно высказанное мнение А. Ф. Лосева, согласно которому «Владимир Соловьев нигде и никогда кантианцем не был»¹, а в «истории философии, вероятно, еще не было столь противоположно мыслящих философов, как Вл. Соловьев и Кант»². Авторитет А. Ф. Лосева столь высок, что это мнение может много повредить и уже вредит делу изучения русской философии, разрывая ее живые связи в одном месте и добавляя лишние звенья в другом.

Конечно, можно не верить самому Вл. Соловьеву, когда он, работая над диссертацией «Критика отвлеченных начал», писал, что «автор в вопросах чисто философских находился под преобладающим влиянием Канта (курсив мой. — Л. К.) и отчасти Шопенгауэра»³, однако волей-неволей, читая Соловьева, нельзя не обратить внимания на тот факт, сколь обстоятельно и всесторонне Вл. Соловьев изучал Канта: практически, все наследие мыслителя было скрупулезно изучено русским философом, как широко он использует кантовскую терминологию и как часто обращается к Канту за поддержкой в том или ином вопросе. Это, правда, не было каким-то исключением в истории формирования выдающихся русских мыслителей. Признания, аналогичные вышеприведенному, у очень многих из них. Обратитесь к В. И. Вернадскому — и вы найдете оценку еще более решительную и горячую; почитайте страницы автобиографии Н. А. Бердяева — «В теории познания я изошел от Канта», «Основная тема моя была в том, как дальше развить и вместе с тем преодолеть мысль Канта», «...в философии я все-таки более всего прошел школу Канта, самого Канта более, чем неокантианцев»⁴, и т. д.; цитировать можно много...

Есть в русской философии и те, кого можно назвать антикантовцами, например, В. Ф. Эрн или Н. Ф. Федоров (видимо, к ним можно отнести и А. Ф. Лосева), но их антикантианство накладывает Кантову печать на лики мыслителей, отрицаемый источник (все еще мало изученный тип источников) определяет движение идей, заставляет мыслить о том же и на таком же уровне сущностной глубины.

Читая Соловьева, нельзя не обратить внимание на его оценку роли Канта в истории мировой философии: «Кант — основатель философского критицизма, представляющего главную поворотную точку в истории человеческой мысли, так что все развитие философии, если не по содержанию, то по отношению мысли к этому содержанию, должно быть разделено на два периода: до-критический (или до-кантовский) и после-критический (или после-кантовский)»⁵. Вл. Соловьев в собственно философских вопросах на каждом шагу демонстрирует после-критический стиль мышления, Кантовы понятия, Кантова терминология образуют остов и самую ткань соловьевской мысли, которым он придает свой, оригинальный, движущий нерв, направляя строи-

мый организм системы к своей собственной цели, но имея ориентиром Канта.

Сам Вл. Соловьев оценивает систему Канта, на мой взгляд, много более точно, чем это делает А. Ф. Лосев почти полутора столетиями спустя.

В чем видит А. Ф. Лосев столь глубокое несходство кенигсбергского и русского философов? Ответ таков: «Если не входить ни в какие подробности, а дать только кратчайшую характеристику отношения Вл. Соловьева к Канту, то ничего другого нельзя сказать, как то, что Кант является выдержанным субъективным идеалистом, Вл. Соловьев же является выдержанным объективным идеалистом»⁶.

Вл. Соловьев куда более осторожен в оценках, он не выносит приговора, материалистом или идеалистом является Кант. Одно он понимает абсолютно точно: Кант не может быть признан субъективным идеалистом, его ни при каких обстоятельствах нельзя сблизить с Дж. Беркли. Вл. Соловьев в этом отношении столь определенен, что наотрез отказывается признать наличие берклианских идей или даже их подобия в первом издании «Критики чистого разума», несмотря на то, что Кант, встретившись с непониманием такого рода, вынужден был переработать «Критику...» и подготовить второе издание. Русский философ считает, что «вопреки ошибочному мнению некоторых толкователей (между прочим, Шопенгауэра и Куно Фишера) нельзя найти никакого внутреннего противоречия в этом пункте между 1-м и 2-м изданиями «Критики чистого разума»⁷.

Хотя А. Ф. Лосев и пишет, что «только упрямая слепота и неподвижный догматизм мысли могут находить в философском творчестве Вл. Соловьева, и в раннем, и в среднем, и в позднем, хоть какие-нибудь намеки на кантианские симпатии»⁸, упрямиться заставляют исследователей творчества Вл. Соловьева факты и только факты, закрыть эту проблему вряд ли удастся.

Дать достаточно полный анализ этических концепций Канта и Соловьева в их тождестве и различии в короткой статье нельзя. Я намерен осуществить общую оценку философских оснований этики двух мыслителей, чтобы обнаружилось влияние Канта на Вл. Соловьева и борьба последнего с некоторыми глубинными идеями кантианства. В этой первой части исследования мне хотелось бы осуществить сопоставление подходов к обоснованию добра Кантом и Вл. Соловьевым.

I. Еще одна форма «naturalistic fallacy»?

В истории этики можно обнаружить ряд проблем, сопровождающих этику, на всем протяжении этой истории. Одна из них — это проблема поисков оснований морали. По ней со времен Платона и Эпикура ведется борьба между «натурализаторской» тенденцией и тенденцией «антинатурализаторской». Первая стре-

мится увидеть основания морали в природе, по крайней мере, в поведении животных. Вторая убеждена в божественной, метафизической ее сущности. В природе нет и не может быть морали, надприродность ее, трансцендентность, с точки зрения этой тенденции, очевидна.

Как всегда, когда обнаруживает себя глубоко содержательная антиномия-проблема⁹, а в данном случае история этики имеет дело с одной из фундаментальнейших и основных антиномий-проблем, решение ее невозможно с помощью простого отбрасывания тезиса или антитезиса проблемы: как тезис, так и антитезис несут в себе моменты истины. Решение проблемы лежит только на путях синтеза; необходимо тщательное аналитическое исследование и тезиса, и антитезиса с тем, чтобы выявить в них жизнеспособное и истинное содержание и ответить плевелы, т. е. преувеличения или некритически допущенные сущности.

Однако в истории этики реализованной оказалась еще одна возможность: утверждение автономности морали, ее самодостаточности и самодетерминированности, когда исключается любая детерминация извне, отвергается гетерономность морали. Лозунгом этой возможности может служить тезис «Добро есть добро!» или «Мораль ради морали!». С этой точки зрения равно ошибочными оказываются тезис и антитезис.

История этики продемонстрировала два варианта подобной возможности. Один принадлежит Канту, второй английскому аналитику Дж. Муру.

Дж. Мур в получившей широкую известность книге «Принципы этики», увидевшей свет в 1903 г., русский перевод которой появился в 1984 г., предпринял попытку обосновать идею, согласно которой ни в тезисе, ни в антитезисе вообще в принципе не может содержаться ни грана истины. Любой способ обоснования морали абсолютно не возможен, ибо все попытки такого рода основаны на «натуралистической ошибке». Дж. Мур отметил, что с натуралистической ошибкой «можно встретиться почти в каждой книге по этике, и все же она не распознается...»¹⁰.

Сущность натуралистической ошибки Дж. Мура выразил следующим образом: «Натуралистическая ошибка» всегда заключается в том, что, говоря: «Это есть добро», мы подразумеваем, что предмет, о котором идет речь, находится в некотором определенном отношении к какой-то другой вещи. Но эта вещь, путем ссылки на которую определяется понятие «добро», может быть либо естественным предметом, то есть чем-то, о существовании чего мы знаем из непосредственного опыта, или же предметом, о котором мы можем судить лишь опосредованно, как о существующем в некоем сверхчувственном мире»¹¹.

Итак, натуралистическая ошибка имеет две разновидности, два варианта. Первая разновидность заключается в отождествлении добра с естественным, физическим, предметом: «...если смешивается «добро», которое не является в собственном смысле

каким-то естественным предметом, с любым естественным предметом, тогда есть причина называть это «натуралистической ошибкой»¹². Ее совершают все те этики, которые оказываются на стороне тезиса. Вторая разновидность заключается в отождествлении добра со сверхестественным, метафизическим, предметом¹³. Ее совершают те из этиков, которые отстаивают антитезис сформулированной выше антиномии-проблемы.

Единственным выводом из такой постановки вопроса следует уникальность, необоснованность и непознаваемость морали.

Ко второй группе этиков Дж. Мур относит и Канта. Его нестораживает тот факт, что согласно «критической философии» не идея бога порождает мораль, а мораль порождает идею бога; интеллигибельная природа, согласно Канту, укоренена в природе естественной, но не естественная объясняет интеллигибельную, а интеллигибельная естественную. «Из положения Канта, касающегося «автономии практического разума», — пишет Мур, — вытекает вывод, прямо противоположный тому, какой сделал сам Кант: это положение делает его этику безнадежно «гетерономной»¹⁴. Он, вопреки кенигсбергскому философу, считает, что у Канта моральные обязанности обосновываются авторитетом неземным¹⁵.

Одним из главных источников гетерономии морали, считает Дж. Мур, служит постоянно осуществляющееся неправомерное отождествление суждений аксиологических, т. е. суждений о ценностях и суждений о фактах, о действительности. Английский аналитик все же вынужден отдать Канту должное в том отношении, что у последнего эти два типа суждений различаются, однако без достаточной, как он считает, и необходимой для столь важного обстоятельства последовательности.

Действительно, Кант не согласился бы с абсолютным, данным раз и навсегда разделением аксиологических и ассерторических суждений и соответствующих этим суждениям мира ценностей и мира фактов. Он понимал, что добрые поступки, будучи свободными, включены тем не менее в события естественного мира и являются фактами этого мира. Однако для ответа на вопрос, кто более прав в решении этой проблемы, Кант или Мур, потребовалось бы самостоятельное обширное исследование.

Совершенно независимо от такого исследования можно показать, что мудрец из Кенигсберга нашел способ избежать «натуралистической ошибки» задолго до того, как к данной проблеме обратился английский философ, приведший к тому, что гетерономный способ обоснования морали стал называться этим именем. Кантов вариант отношения к антиномии-проблеме обоснования морали неожидан и понятен, на мой взгляд, с трудом. От муровского он отличается в корне: Дж. Мур вообще отказывает добру в какой-либо возможности обоснования, Кант же дает обоснование морали сколь всестороннее, столько же и глобальное по охвату бытия.

Он использовал опыт разрешения математически трансцендентальных идей, увидев, что и в данном случае противоречие по своему характеру таково, что в нашем распоряжении имеется «единственное средство для его устранения, состоящее в том, что мы признали оба противоположных утверждения ложными» (3, 475).

Причина ложности тезиса, точно как и в математических антиномиях, усматривается Кантом в том, что условие и обусловленное, то есть мораль и инстинктивные свойства животных, ее обуславливающие, связаны друг с другом как члены причинного ряда и «потому однородны, так как регресс никогда нельзя мыслить завершенным» (3, 475): нет никаких оснований, найди причину морали в природе, останавливаться на высокоорганизованных животных, следует двигаться к все менее и менее организованным системам и так без конца. При натуралистическом обосновании морали «обусловленный член ряда ошибочно рассматривается как первый, стало быть, как безусловный» (3, 475).

Ложность же антитезиса заключается в неправомерном отождествлении идеи разума, допустимой единственно лишь как практическая идея, с идеей разума теоретического, которая как таковая пуста: ей ничто не соответствует в действительном мире, это пустое ноуменальное понятие догматической метафизики, а ничто не может породить в качестве причины нечто. Если же идея разума берется нами как практическая идея, то мы находимся в ситуации логического круга, ибо мораль в таком случае мы пробуем обосновать моралью же.

Какой выход из создавшейся ситуации предлагает сам Кант? Да, мораль автономна и самодостаточна, и попытки ее дедуцировать традиционными путями ошибочны: рассудочная дедукция приходит в противоречие с опытом, а разумная — в принципе от опыта отказывается. Следовательно, традиционные способы должны быть отвергнуты и заменены новым, на который как на важнейшее средство теоретического исследования впервые в истории гносеологии и методологии познания обращает внимание именно великий кенигсбергский философ, — это средство есть гипотетико-дедуктивный метод, рассуждение редуktivного плана, то есть движение мысли не от причины к следствию, а от следствия — к причине.

Не Кант изобрел этот метод, уже до него широко употреблявшийся в естествознании. Однако использующие его ученые и анализирующие метод философы сосредоточивали свое внимание на частных его моментах, которыми являются как дедукция, так и индукция в их самых разнообразных сочетаниях. Кант применил его для решения метафизических проблем, опираясь на идею системности бытия и выполняя с ее помощью сложную синтетическую работу. Он справедливо считал, что метафизика не вправе абсолютно разрывать ткань бытия, не оставляя между кусками ткани уже ни единой нити: если наличие какого-ли-

бо из этих кусков никак и никогда не сможет проявиться в нашем мире, он просто напросто для нас не существует, это пустое и ненужное допущение. Между любыми частями мира должны оставаться связующие нити, иначе из разорванных кусков не образовать былого единства: для этого не будет средств.

Если все предшественники Канта рассуждали или согласно механистическому методу, пытаясь весь мир, в том числе и человека, свести в объяснении к механизму, или согласно принципам «догматической метафизики», апеллируя к трансценденции как очевидной данности, Кант совершает поворот к антропологии. Он в основу объяснения бытия кладет факт существования человека со всем набором его исключительных качеств. Из свойств человека он стремится объяснить свойства бытия, а не из свойств бытия — свойства человека.

Все проблемы философии им сводятся к одной — «Что такое человек?», а эта проблема трансформируется в проблему «Что такое и как возможна свобода?», последняя же — в проблему «Что такое и как возможна мораль?». В сущности, для обоснования существования морали построена величайшая в истории философской мысли система.

Об этом способе обоснования сам мыслитель в последнем разделе «Заключения» к «Пролегоменам...», названном им «Решение общего вопроса пролегоменов: как возможна метафизика как наука?», писал следующее (я должен просить читателя извинить меня за длинную выписку из Кантова текста, но уж очень она поучительна): «Итак, чтобы метафизика могла как наука претендовать не только на обманчивую уверенность (*Übergehung*), но и на действительное понимание и убеждение, для этого критика самого разума должна представить весь состав априорных понятий, разделить их по различным источникам: чувственности, рассудку и разуму; далее, представить исчерпывающую таблицу этих понятий и их расчленение со всем, что отсюда может быть выведено; затем, главным образом, возможность априорного синтетического познания посредством дедукции этих понятий, принципы их применения и, наконец, их границы, и все это в полной системе (курсив мой. — Л. К.). Таким образом, эта критика, и только она одна, содержит весь хорошо проверенный и достоверный план, более того, даже все средства, необходимые для создания метафизики как науки; другими путями и средствами она невозможна» (4 (1), 190)¹⁶.

Итак, Кант не чем-то обосновывает мораль, а, напротив, фактом наличия морали обосновывает необходимую для этого структуру мира. Дж. Мур даже и не упоминает о такой возможности, которая никак не подпадает под «натуралистическую ошибку», с одной стороны, а с другой — дает возможность сказать о добре много больше, чем о нем может сказать сам Дж. Мур; сам же он говорит лишь, что добро — нечто абсолютно простое и исходное, что «добро есть добро».

Согласно Канту, мораль может быть взята нами как нечто данное, как определенность, и в этом смысле она и в самом деле есть нечто простое. Но в том то и дело, что мы не извне тщетно пытаемся заглянуть за непроницаемую границу добра, но из самого добра как из некой призмы смотрим на окружающий мир. И поскольку многообразны возможные проекции нашего взгляда на открывающийся мир, многосложной предстает структура самой призмы. Так единое и простое, изначальное и качественно определенное проявляет многообразие своих сторон, простое несет в себе всю сложность мира. Кантов подход к обоснованию морали требует построения универсальной картины мира вплоть до физической.

Прежде всего, кенигсбергский мыслитель решительно выступил против натуралистической тенденции. Природа как предмет физики — область господства строгого детерминизма механического толка, здесь причина и следствие связаны строго однозначно, природа в своих действиях не предусматривает выбора. Она не предполагает свободы, никак не может служить основанием морали. В этом отношении нет никакой разницы между катящимся с горы камнем и животным, действующим по врожденному, безусловному, как назвал его И. П. Павлов, инстинкту, ибо все действия такого рода гетерономны, их причина лежит за пределами самой действующей системы, будь то камень или животное.

Правда, поведение животных, вообще организмов или их систем, не ограничивается только врожденно рефлекторным поведением, — оно значительно более сложно. Полностью вписать его в физические механические рамки принципиально не удастся. Поэтому Кант вводит в естествознание телеологический метод¹⁷, опирающийся на категорию цели: «Понятие о целевых связях и формах природы есть по меньшей мере принцип подведения явлений природы под правила там, где законы каузальности, основанной на одном лишь механизме ее, недостаточны» (5, 385).

Однако немеханический характер законов телеологического вида, который присущ живым организмам, все же никак не может служить базисом морали. «Религия в пределах только разума» доказывает, что задатки как зла, так и добра, то есть вообще моральные задатки, не есть принадлежность нашей животной природы, а свойство, имеющее место только как результат нашей свободы, которая считаеться у нас к наличию разума.

Не следует, считает Кант, возлагать на «прародителей» ни заслуг, явившихся плодом наших собственных усилий, ни тем более ответственности за нами содеянное зло, — животные наши предки перед нами ни в чем не повинны. Особенно это не терпимо по отношению ко злу: «...каково бы ни было происхождение морального зла в человеке, среди всех способов представления о распространении и продолжении морального зла всеми членами рода человеческого и во всех поколениях самый непри-

личный — это когда моральное зло представляют себе как переходящее к нам по *наследству* от прародителей; ведь о моральном зле можно сказать то же, что поэт сказал о добре»¹⁸; а он сказал так: «Род и предков, все то, чего мы не сделали сами, я не назвал бы своим...». — Овидий. *Метаморфозы*. XIII, 140—141. Обвинение предков в том зле, которое заключено в нас, аморально, так как сваливает наши грехи на невинных, с одной стороны, и не содействует нашей борьбе с грехом, разоружает нас перед ним — с другой.

Сама возможность использования принципов телеологического метода для познания немеханических законов целесообразности, свойственных организмам, определяется наличием нашей моральной природы в нас, поскольку на основе аналогии мы переносим свои собственные свойства на живые организмы. По сути дела, в классически чистом виде телеологические принципы поведения присущи нам самим. Они оказываются относительно в качестве технически практических императивов или императивов прагматических, но абсолютными, когда мы имеем дело с категорическими императивами, то есть императивами нравственности.

Моральные законы, или категорические императивы, построены в соответствии с чистыми, абсолютными принципами телеологического метода. Только здесь законы телеологического метода оказываются уже не рефлексивными, а конститутивными: «...моральное суждение не только способно к определенным конститутивным принципам, но возможно *только* благодаря тому, что максимы основываются на этих принципах и их всеобщности» (5, 376)¹⁹.

Немаловажно также, что в системе Канта действует принцип тождества моральности и социальности:²⁰ общественный характер человека заключен в его морали, последняя полностью определяет все особенности и отличия, что несет в себе человек как уникальнейший феномен в бытии.

Можно, на мой взгляд, расширить это тождество еще несколькими звеньями, и тогда это будет тождество: моральность = социальность = свобода = интеллигибельная природа = трансцендентальность. Первые три тождества этой цепи не нуждаются в особом комментарии, ибо тождество морали и социальности — обычный, и в этом смысле тривиальный, принцип многих философских систем эпохи Просвещения, а тождество моральности и свободы — основополагающая идея критической философии. Согласно Канту подлинная свобода присуща только человеку, подчиняющему себя моральным законам.

Сложнее включить в эту цепь последнее звено — трансцендентальность, но сделать это необходимо для выяснения многих деталей Кантовой теории автономии морали. Сетования позднейших комментаторов на якобы имеющую место непроясненность сути понятия «трансцендентальность» у Канта отмечал Вл. Со-

ловьев в статье для «Энциклопедического словаря» Брокгауза и Эфрона: «Кант сам отличает трансцендентальный субъект от эмпирического, но так мало останавливается на этом важнейшем различии, что оно совсем пропадает у него среди безмерного множества схоластических и ни к чему не нужных дистинкций и терминов...»²¹. Однако русский философ особых затруднений в прояснении смысла термина не видит и связывает его с «практическим разумом», отмечая, что «примат практического разума» приобретает в таком случае «еще более глубокий смысл, чем в каком его утверждал Кант...»²².

Я только думаю, что Кант сам видел все следствия примата практического разума над теоретическим, из которых самое главное следствие — это тесная связь между конституирующей и рефлектирующей способностями суждения. Если постоянно встречающиеся у Канта афоризмы, вроде того, что «разум видит только то, что сам создает по собственному плану» (3, 85), интерпретировались обычно как чисто субъективно-идеалистические *гносеологические* идеи мыслителя и исключительно гносеологии приписывалась работа продуктивной способности воображения, — более глубокий и полный взгляд на систему, созданную кенигсбергским мудрецом, говорит, что это далеко не так. Гносеология органически включена в систему всех трех способностей души: способности познания, способности желания и чувства удовольствия и неудовольствия. Сама возможность теоретического знания и вообще познания (в противоположность чувствованию) есть результат вхождения гносеологии в систему. Способность желания и чувство удовольствия и неудовольствия делают познание познанием, отчего все они вместе называются Кантом не только «способностями души в совокупности» (5, 159), но еще и «высшими познавательными способностями» (5, 152).

Владимир Соловьев считает дистинкцию между суждениями рефлексивными и конститутивными совершенно искусственной и привлекаемой Кантом *ad hoc* для включения в систему суждений вкуса. Однако тщательный анализ текстов, значительно более ранних, чем «Критика способности суждения», показывает, что это не так. Связь эта входила в общий замысел системы, где проблемы познания живого и человека играли определяющую роль. Кант еще не видел в это время того, как найти момент априорности для суждений вкуса (чувства удовольствия-неудовольствия), но он прекрасно видел уже решение вопроса о конститутивности телеологических суждений практического разума, имеющих опору в *феномене* свободы, ибо свобода — это *эмпирический феномен* (я намеренно употребляю этот плеоназм) практического разума, оставаясь ноуменом разума теоретического.

В самом деле, если трансцендентальность есть выражение практического разума с его конститутивными законами, мы можем интерпретировать природу трансцендентальных категорий

рассудка как следствие ограниченного, или упрощенного, применения категорий по сравнению с применением их в условиях телеологического метода.

Когда речь идет о деятельности людей, особенно в сфере нравственности, телеологический метод требует, например, того, чтобы *не столько причина определяла следствие, сколько следствие — свою причину*. Когда же речь идет о механизмах, о неорганической природе, относительно которой мы судим на основе механистического метода, вторая часть формулы детерминизма телеологического вида должна быть опущена: здесь просто *причина определяет следствие*.

Прежде всего для осмысления понятия «трансцендентальность» надо иметь в виду, что, согласно Канту, трансцендентальная граница в бытии, отделяющая природу от мира вещей в себе и исторически изменчивая, наступающая на мир вещей в себе и расширяющая природу за его счет, определяется трансцендентальным субъектом, а не трансцендентальный субъект определяется трансцендентальной сферой бытия: трансцендентальность — это характеристика и предикат субъекта и уж посредством его переносится на объект, а вовсе не наоборот.

А далее можно видеть, что понятие трансцендентальности существенно связано с телеологическим методом и получено с его помощью. Согласно этому методу категории «общее» и «единичное», предикабилии часть и целое связаны друг с другом по принципу: не столько единичное определяет общее, сколько общее определяет единичное, не столько часть определяет целое, сколько целое — часть. Здесь единичное — это эмпирический субъект, индивид, личность, а общее — социум, общество. В индивиде это общее-социум присутствует как трансцендентальное, как априорные трансцендентальные способности.

Кант с помощью этого понятия решает проблему существования абстрактных сущностей: как существует социальность, если это не простая сумма индивидов? Род людской не существует вне отдельных людей, но ни один из них, ни какая-либо группа или часть не представляют его. Эту сущность невозможно уловить эмпирически — она дается только взаимодействующим рассудку и разуму. Трансцендентальное — это социальное в его граничных условиях и возможностях, а это и есть свобода и, следовательно, мораль.

Итак, мораль есть проявление нашей трансцендентальной природы, наличие морали в нас выражает тот факт, что каждый человек — прежде всего существо родовое, а общечеловеческое начало в нас, в норме, как определяющая тенденция, господствует над индивидуальным, вневременное — над историческим. Можно поэтому вслед за Кантом сказать, что, поскольку и насколько есть мораль, антропосфера в ее истории такова, какова она есть; биосфера имеет то строение, какое она имеет; поскольку есть мораль, абиотическая природа существует такой, какова

она есть... И, в свою очередь, если физический мир таков, биосфера и антропосфера таковы, как они есть, то и мораль построена в соответствии с категорическими императивами, абсолютными законами, впервые постигнутыми и сформулированными великим философом XVIII в.

* * *

Вл. Соловьев по меркам Дж. Мура совершает оба вида «натуралистической ошибки» сразу, что последним не предусмотрено и формально не может квалифицироваться как «натуралистическая ошибка». Можно, правда, философию морали Вл. Соловьева квалифицировать и как удвоенную натуралистическую ошибку или натуралистическую ошибку в квадрате.

Первый вид ошибки. Философ пытается обосновать мораль со стороны ее природно-чувственных начал в человеке. Такими началами выступают чувство стыда и чувство жалости. Эти два чувства свойственны *природе* человека, причем отличительная природная его черта — *differencia specifica* — это стыдливость, жалость же как чувство свойственно и животным, особенно высокообразованным. Имеется и третье чувство такого рода — чувство благоговения, но оно уже не есть собственное нравственное чувство, поскольку представляет собой религиозное чувство *per excellence*, и уже только как следствие религиозного начала в нас — нравственное чувство. Поэтому из трех чувств, на которых покоится нравственность, одно связывает нас с животными, другое — с миром божественного, и только стыд можно рассматривать как базисное для морали чувство, отличающее род *homo sapiens* так же, как длинная шея — жирафов или рог на носу — носорогов.

Предостережения Канта о том, что мораль в принципе не может покоиться на чувстве, что всякая попытка такого рода с необходимостью содержит в себе логическую ошибку *petitio principii*, Вл. Соловьевым во внимание не принимаются, а между тем должно быть ясно, что, для того чтобы стыдиться, надо уже иметь моральные представления, уже обладать понятиями приличия и неприличного.

В известном месте «Критики практического разума» (гл. 1, § 7), где Кант отвергает все практические *материальные* основания для определения нравственности, он писал по аналогичному поводу: «Для того, чтобы представить человека безнравственного (здесь в нашем случае более точно было бы сказано — донравственного. — Л. К.) так, будто он мучится угрызениями совести от сознания своих проступков, мы уже заранее должны представлять его по самой основе его характера, по крайней мере до известной степени, морально добрым...» (4 (1), 358). Следовательно, понятия моральности и долга должны предшествовать всяким соображениям по поводу таких угрызений совести и никак не могут быть выведены из них. Если это свидетельства

стыда, им должно предшествовать знание приличного и правильного поведения, то есть мораль уже должна наличествовать. Чувству стыда, как и вообще любому моральному чувству, понятия добра и долга, понятие морального дано а priori. Моральное чувство, будь то стыд, жалость, а тем более *благоговение*, есть следствие таких структур сознания, которые не могут обойтись без участия рассудка и разума. В морали рациональное предшествует чувственному, а не чувственное — рациональному.

Можно строить предположения относительно того, почему Вл. Соловьев не учел этих Кантовых оценок и решил подняться над ними. В проблемах собственно этических Вл. Соловьев в большинстве случаев следует за кенигсбергским философом. Неслучайно он писал, что нравственная философия «получила благодаря Канту такой же характер строгой научности в своей сфере, какой в другой области принадлежит чистой механике»²³. Следовательно, как никто не пробует оспорить законы классической механики в области ее компетенции, никто, согласно автору «Оправдания добра», не сможет этого сделать и в этике. Однако по-другому дело обстоит в сфере философии морали. Здесь, в собственно философских вопросах, Вл. Соловьев, много научившись у Канта, во многом с ним не согласен.

Вполне очевидно, что объективный идеализм философа, согласно которому мир сотворен по единому плану и на единых принципах, требовал рассматривать весь сотворенный мир максимально тождественным: если природа сотворена до и для человека, она должна быть ему максимально близка и родственна. По отношению к человеку божество действует «не в своей собственной определенности, не само в себе, а в своем другом, т. е. в природе, что возможно и естественно, поскольку божественное начало, как безусловное и, следовательно, всеобъемлющее, обнимает и природу...»²⁴. Говоря о пяти последовательно эволюционно восходящих «царствах», в число которых включено и «Царство Божие», Вл. Соловьев в «Оправдании добра» пишет, что «между реальным бытием духовной и материальной природы нет разделения, а существует теснейшая связь и постоянное взаимодействие, в силу чего и процесс всемирного совершенствования, будучи богочеловеческим, необходимо есть и богоматериальный»²⁵.

Немало, видимо, содействовала такому отношению русского философа и господствующая во 2-й половине XIX в. идея историзма. Вл. Соловьев широко опирался на эту идею, его система пронизана историческим чувством и чутьем, пронизана историзмом. В этом отношении он следовал моде века. Он считал историзм универсальной идеей, с помощью которой можно преодолеть многие «отвлеченные начала»²⁶. Критически настроенный по отношению к позитивизму, чем он обязан прежде всего Канту, в вопросе историзма Вл. Соловьев был его сторонником. Развивая эволюционистский вариант историзма, он считал, что если

нечто — будь то красота или мораль — должно эволюционировать, то зародыш этого нечто должен быть дан изначально. Эволюцию «нельзя отрицать, она есть факт. Но утверждать, что эволюция создает высшие формы всецело из низших, т. е. окончательно из ничего, — значит под факт подставлять логическую нелепость. Эволюция низших типов бытия не может сама по себе создавать высших, но она производит материальные условия или дает соответствующую среду для проявления или откровения высшего типа, — писал Вл. Соловьев и резюмировал: Условия явления происходят от естественной эволюции природы, являемое — от Бога»²⁷.

Найдя этот зародыш являемого, в данном случае — мораль в биологической природе, мы можем проследить множество степеней его развертывания в мире и ожидать еще большего множества в будущем, где наш зародыш стремится предстать во «всесовершенном единстве целого».

Второй вид ошибки. Он вследствие объективного идеализма естествен и необходим. Поскольку конечная цель мироздания — Богочеловечество, мир сотворен Богом так, чтобы эта цель могла быть непременно осуществленной; но для ее осуществления необходимо наличие морали в мире, которая и дается ему надморальным творцом этого мира. «Воля Божия должна быть законом и нормой для воли человеческой не как *признанный произвол*, а как *сознанное добро*. На этом внутреннем отношении имеет быть новый завет между Богом и человечеством, новый богочеловеческий порядок...»²⁸, — писал философ.

Здесь можно констатировать глубокое различие в понимании сути человека и человечности у двух мыслителей. Если для Канта эта сущность, как уже было отмечено выше, заключена в морали — определяющем трансцендентальном свойстве человека, в зависимости от которого находятся все другие его свойства, то для Вл. Соловьева указанная сущность скрыта в религии, которая сама в себе содержит все основные духовные начала и функции человека.

* * *

Пора подвести итог. Сравнение двух концепций обоснования морали показывает, что кенигсбергский и русский философы идут здесь различными путями. Путь, предложенный Кантом, не сумели оценить ни Вл. Соловьев, ни позднее Дж. Мур: оба находили у Канта непоследовательность, оба обвиняли его в противоречивости. Дж. Мур считал, что мораль вообще остается вне процедуры теоретического обоснования, поскольку нельзя избежать в попытках такого рода «натуралистической ошибки». Кенигсбергский гений нашел уникальный, единственный в истории этики, способ обойти «натуралистическую ошибку» и в то же время обеспечить глубокое и всестороннее обоснование и «оправдание» добра. Гений русский, стремясь «оправдать доб-

ро» в борьбе с распространившимся как поветрие послереформенным пессимизмом, с одной стороны, ставшим модным в это время ницшеанством, с другой, и народническими моральными установками, с третьей, создает свой собственный и не учтенный Дж. Муром вид «натуралистической ошибки»: добро обосновывается им сразу как бы и снизу, со стороны натуралистической, и сверху, со стороны метафизической. Как тезис, так и антитезис основной антиномии-проблемы этики оказались принятыми и организованными в синтетическое целое философской системы Вл. Соловьева.

Итак, и Кант, и Вл. Соловьев в решении указанной антиномии нашли свой путь, который и в первом случае, и во втором можно назвать «третьим». Кант ни тезиса, ни антитезиса не принял, действовал по принципу ни... ни.; Вл. Соловьев принял и тезис, и антитезис и действовал по принципу и... и... Однако, найдя свои способы обоснования морали, оба мыслителя не совершали «натуралистической ошибки», как она понимается Дж. Муром.

¹ Лосев А. Ф. Владимир Соловьев и его время. М.: Прогресс, 1990. С. 170.

² Там же. С. 188.

³ Соловьев В. С. Формальный принцип нравственности (Канта) — изложение и оценка с критическими замечаниями об эмпирической этике//В. С. Соловьев. Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1988. Т. 1. С. 549.

⁴ Бердяев Н. А. Самопознание. Опыт философской автобиографии. М.: Мысль, 1991. С. 88, 86, 87, 84, 83, 75, 39, 125.

⁵ Соловьев В. С. Кант//В. С. Соловьев. Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1988. Т. 2. С. 441.

⁶ Лосев А. Ф. Цит. соч. С. 191; См. там же. С. 189: «...Кант — субъективный идеалист, а Вл. Соловьев является вдохновенным объективным идеалистом».

⁷ Соловьев В. С. Кант. С. 456.

⁸ Лосев А. Ф. Цит. соч. С. 191.

⁹ Понятие антиномии-проблемы обстоятельно разработано в трудах проф. И. С. Нарского (см.: Нарский И. С. Проблема противоречия в диалектической логике. М.: МГУ, 1969; Он же. Диалектическое противоречие и логика познания. М.: Наука, 1969). Особенно важен предложенный им метод формально-логического решения антиномических противоречий.

¹⁰ Мур Дж. Принципы этики. М.: Прогресс, 1984. С. 72.

¹¹ Там же. С. 100—101.

¹² Там же. С. 71.

¹³ См. там же. С. 188—189.

¹⁴ Там же. С. 206—207.

¹⁵ См. там же. С. 208.

¹⁶ Может показаться, что Кант, имея здесь в виду «Критику чистого разума», говорит только о системе гносеологии, а не о системе «критического идеализма» вообще, но это не так. Все большее число исследователей творчества Канта считают, что «Критика чистого разума» — это базис всей системы во всех ее важнейших подразделах. Сам я постарался показать это в статье «Категорический императив и телеологический метод» (раздел «Идея системы и ее воплощение») в «Кантовском сборнике». Вып. 13. Калининград, 1988.

¹⁷ О сущности телеологического метода, его законах и роли в структуре бытия см. мои статьи в предыдущих выпусках «Кантовского сборника»: «Те-

леологический метод Канта и диалектика». (Вып. 3. 1978); «Кантовский императив и телеологический метод». (Вып. 13. 1988).

¹⁸ Кант И. Религия в пределах только разума//Кант И. Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 111.

¹⁹ Подробнее об этом см. уже упомянутую статью в «Кантовском сборнике» за 1988 г. Вып. 13, где показано конкретно, на каких законах метода построен тот или иной императив.

²⁰ См. более подробно мою статью «Проблема закономерностей хода истории в философии истории Канта». (Философские науки. 1983. № 3. С. 112—119).

²¹ Соловьев В. С. Кант. С. 472.

²² Там же. С. 472—473.

²³ Соловьев В. С. Оправдание добра. Нравственная философия//Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1988. Т. 1. С. 347.

²⁴ Соловьев В. С. Чтения о Богочеловечестве//Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. М.: Правда, 1989. Т. 2. С. 40.

²⁵ Соловьев В. С. Оправдание добра. С. 267.

²⁶ Термин из докторской диссертации Вл. Соловьева см.: Соловьев В. С. Гегель//Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 438.

²⁷ Соловьев В. С. Оправдание добра. С. 274.

²⁸ Соловьев В. С. Чтения о Богочеловечестве. С. 73.

Культурологические основания правовых теорий Иммануила Канта и Владимира Соловьева *

В. Н. БРЮШИНКИН

(Калининградский государственный университет)

Дискуссия между лицами, придерживающимися в корне различных (концептуальных) каркасов, может быть в высшей степени плодотворной, даже учитывая то, что она обычно бывает весьма трудной...

Карл Поппер¹.

Конец двадцатого века принес небывалое расширение диалога между европейскими востоком и западом. Правда, диалог этот пока легко идет только на словах. Как только стороны пытаются перейти к делу, сразу же возникает множество факторов, препятствующих его плодотворности. Спектр этих препятствий весьма широк: от ясно видимых политических, экономических и языковых расхождений до почти никогда не выражаемых явно различий в основаниях культуры вступающих в диалог народов и личностей. В этой статье я буду иметь дело с последним классом препятствий, с теми барьерами, которые коренятся в различии культур разных народов, в частности, русского и немецкого.

На мой взгляд, то, что в России так трудно прививается идея правового общества, также связано с особенностями культуры России. Эти особенности я и попытаюсь проанализировать в дан-

* Статья представляет собой расширенный вариант доклада «Kant und Solowjew: Zwei Rechtskulturen», прочитанного на симпозиуме «Kants metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre: Struktur, offene Fragen, Potential zur Lösung gegenwärtiger Probleme» в г. Марбурге 4 апреля 1992 г.