

II. КАНТ И РУССКАЯ ФИЛОСОФСКАЯ КУЛЬТУРА

Л.А. КАЛИННИКОВ
(Калининградский университет)

Проблема истины: трансцендентализм И.Канта в споре с онтологизмом В. Эрна и П. Флоренского и акцидентализмом Л.Шестова

Иисус отвечал: ...Я на то родился
и на то пришел в мир, чтобы
свидетельствовать об истине, всякий,
кто от истины, слушает гласа Моего.
Пилат сказал Ему: что есть истина?
(Евангелие от Иоанна. Гл. 18: 37-38)

Сколько существует философия, столько же и эта проблема. Из уст евангелиста Иоанна мы знаем, что Иисус ничего не ответил на вопрос Понтия Пилата, вопрос повис в напряженном предгрозовом воздухе Иерусалима. Прошло две тысячи лет. Однако уверенно сказать, что мы близки к ответу, не отважится ни один из ныне живущих философов. Что же в эту великую проблему внес философский гений Канта? Чтобы яснее стали его идеи, я сопоставляю их с решением проблемы русскими философами через примерно полтора столетия после «Критики чистого разума». Концепции, выстроенные Иммануилом Кантом, Владимиром Эрном, Павлом Флоренским и Львом Шестовым, взаимно просвечивая друг друга философскими волнами разной длины и частоты, дают возможность не

только яснее рассмотреть каждую из них, но увидеть и некоторые грани магического кристалла Истины.

«Истина» в гносеологии Канта

Проблема истины в трансцендентальном идеализме, сравнительно с другими аспектами этой популярной у историков философии системы, – одна из наименее исследованных. Если по всем другим аспектам «критической философии» аналитические работы насчитываются сотнями, то истине в системе Канта вряд ли посвящено три-четыре десятка работ во всей мировой кантиане.

1. Почему важнейшая гносеологическая проблема не привлекает широкого внимания аналитиков?

Причин для подобного положения дел, на мой взгляд, несколько. Одна из таких причин заключается в весьма устойчивой оценке системы великого кенигсбергского философа как агностической, начавшей меняться лишь в последние полтора-два десятилетия. О какой истине можно говорить применительно к агностицизму? От точки зрения исследователя-интерпретатора очень многое зависит, и если он убежден, что Кант – агностик, тогда текст, где Кант противопоставляет себя Д.Юму, может быть понят как утверждение о продолжении и развитии точки зрения Д.Юма в ее сути, в главном, а несогласие можно отнести на счет деталей, совершенно второстепенных моментов.

Например, замену юмовского эмпирического субъекта трансцендентальным можно считать существенной с точки зрения Канта, но несущественной по сути и не выводящей ситуацию за пределы субъективного идеализма: представив не только причинность, но и другие важнейшие категории рассудка как априорные трансцендентальные формы мышления субъекта, Кант (можно считать, как раз по этому поводу) заявляет: «...мне удалось разрешить юмовскую проблему не только в одном частном случае, но и относительно всей способности

чистого разума» (IV, 12). Кант также выразил изумление по поводу того, что современники его никак не прореагировали на поставленную Юмом проблему: «...все осталось в прежнем состоянии, как будто ничего не произошло» (IV, 10), тогда как с «Опытов» Локка и Лейбница или, вернее, с самого возникновения метафизики не было события столь решающего для ее судьбы, как те нападки, которым подверг ее Давид Юм. Он не пролил света на этот вид познания, но выбил искру, от которой можно было бы зажечь огонь, если бы нашелся подходящий трут, тление которого старательно поддерживалось бы и усиливалось» (IV, 8).

В чем же суть Юмовых «нападков» на метафизику? Без всякого сомнения, это проблема внешнего по отношению к субъекту существования предметов, проблема существования вещей в себе, то есть вещей вне и независимо от нас сущих. Ведь именно от этого зависит понимание не только нашего отношения как к миру природы, так и к Богу, но и самих природы и Бога – тех, что всегда были главными объектами метафизики.

Д.Юм свою точку зрения на этот предмет резюмировал в главе 6-й «Об идее существования и внешнего существования» части II «Об идеях пространства и времени» I книги «Трактата о человеческой природе...». Здесь шотландский философ подводит итог своих рассуждений: «Итак, идея существования тождественна идее того, что мы представляем как существующее. Просто думать о какой-нибудь вещи и думать о ней как о существующей совершенно одно и то же. Идея существования, присоединенная к идее какого-нибудь объекта, ничего к ней не прибавляет. Чтобы мы ни представляли, мы представляем это как существующее. Всякая идея, какую бы мы ни образовали, есть идея некоторого бытия, а идея некоторого бытия есть любая идея, какую бы мы ни образовали». И заканчивает их так: «Попробуем сосредоточить свое внимание (на чем-то) вне нас, насколько это возможно; попробуем унести воображением к небесам или к ранним пределам вселенной; в действительности мы ни на шаг не выходим за пределы самих себя и не можем представить себе какое-нибудь существование, помимо тех восприятий, которые появились в рамках этого узкого кругозо-

ра»¹. Именно эту ситуацию Кант назвал «скандалом в философии»: самое превратное представление труднее всего опровергнуть.

Такое погружение существования в субъект, в нас, представляет истину нашему произволу, что попросту означает, что проблема истины снимается. Одновременно становится ясно, что проблема истины – это проблема существования, а проблема существования – это проблема истины. Разумеется речь идет не о полном тождестве этих проблем, а об их частичном, но необходимом и нераздельном, совпадении.

Кант на цитируемых страницах «Пролегоменов...» не ставит задачи спорить с Юмом, а стремится развить дальше полученные им результаты. Остается пока без ответа важнейший вопрос: в чем же суть Кантова развития результатов, полученных Юмом? Упрочивается его агностицизм как итог такого развития или трансформируется в нечто иное в качестве части значительно более сложного, чем у Юма, целого?

Тут-то и сталкиваемся со второй причиной недостаточной разработанности проблемы истины в кантоведении. Этой другой причиной того, что проблема истины оказалась на обочине внимания исследователей системы Канта, можно считать отсутствие акцентов на этой проблеме у самого творца критической системы философии. Он крайне редко обращается к обсуждению этого гносеологического понятия, а когда делает это, всегда приводит нить рассуждений к проблеме критерия истины, но никогда не дает немедленного и однозначно сформулированного определения такого критерия. Исследователь поставлен перед необходимостью осмысления всего целого Кантовой системы и реконструкции теории истины в ней. Повидимому, Кант был полностью согласен с Юмом, когда тот писал, что «если даже истина вообще доступна человеческому пониманию, она, несомненно, должна скрываться в очень большой и туманной глубине; и надеяться на то, что мы достигнем ее без всяких стараний, тогда как величайшим гениям это не удавалось с помощью крайних усилий, было бы, признаться, порядочным тщеславием и самонадеянностью»². И хотя не непосредственно по поводу теории истины говорится

Кантом нижеследующее, но имеет прямое касательство к ней: «...чистый разум есть такая обособленная и внутри самой себя столь связная сфера, что нельзя тронуть ни одной ее части, не коснувшись всех прочих, и нельзя ничего достигнуть, не определив сначала для каждой части ее места и ее влияния на другие... как в строении органического тела, так и тут назначение каждого отдельного члена может быть выведено только из полного понятия целого» (4 (1), 77). Понятие истины у Канта нуждается именно в таком выведении.

2. Можно ли дать дефиницию понятия «истина»?

Обычно, приступая к изучению Кантова понимания истины, отправляются от раздела III «О делении общей логики на аналитику и диалектику» введения к «Трансцендентальной логике», где Кант спрашивает: «*Что есть истина?*» – И, явно имея в виду аллюзию на трагическое евангельское событие, продолжает: «Вот знаменитый старый вопрос, которым предполагали поставить в тупик логиков и привести их или к жалким рассуждениям, или к признанию своего неведения, а следовательно, и тщетности всего искусства логики. Номинальная дефиниция истины, согласно которой она есть соответствие знания с его предметом, здесь допускается и предполагается заранее. Но весь вопрос в том, чтобы найти всеобщий и верный критерий истины для всякого знания» (III, 94). Принимает ли сам Кант эту «номинальную» дефиницию? Г. Праусс решительно возражает против точки зрения Гегеля, Фр. Brentano и М. Хайдеггера о соответствии «номинальной» дефиниции установкам «Критики чистого разума». (Следует, правда, отметить, что у каждого из этих мыслителей столько уточнений и оговорок, что абстрактно сформулированный тезис о соответствии с большой натяжкой можно принять за окончательный.) Однако она, с точки зрения Праусса, явно недостаточна. И с этим можно согласиться. Однако справедливо будет сказать, что «номинальная» дефиниция в этой традиционной форме не только недостаточна, но даже и не необходима – с позиций кантианства. Скорее, необходимой является своеобразно обра-

шенная дефиниция, в которой должен быть учтен «коперниканский переворот», совершенный Кантом в философии: истина есть не соответствие знания его предмету, а соответствие предмета знанию о нем. Надо иметь знание, чтобы выделить соответствующий ему предмет, а не предмет, чтобы получить от него соответствующее ему знание (разумеется, нельзя путать понятие *предмета* с понятием *объекта*). Поэтому когда Хайдеггер пишет, что «коперниканским поворотом «старое» понятие истины, в смысле «уподобления» (*adaequatio*) познания сущему было поколеблено столь мало, что скорее он его предполагает и даже впервые его обосновывает»³, он прав только в том, что можно отвлечься от процесса «уподобления» и сосредоточиться на результате, который один и тот же вне зависимости от направления процесса и роли в нем участвующих агентов. Но только в том случае, если традиция одинаково с Кантом понимает природу этих агентов, что далеко от реальности.

Из аналогичного этим страницам «Критики чистого разума» рассмотрения понятия истины и его определения в Кантовой «Логике» становится ясно, что философ имеет в виду ту критику, которой подвергли номинальную дефиницию истины древние скептики, упрекая ее в логическом круге. Приведем здесь и этот знаменитый фрагмент: «Главное совершенство знания и даже существенное и неперемное условие всякого его совершенства есть *истина*. Истина, говорят, состоит в соответствии знания с предметом. Следовательно, в силу этого лишь словесного объяснения мое знание, чтобы иметь значение истинного, должно соответствовать объекту. Но сравнивать объект с моим знанием я могу лишь *благодаря тому, что объект познаю я*. Следовательно, мое знание должно подтверждать само себя, а этого еще далеко не достаточно для истинности. Ведь так как объект находится вне меня, а знание во мне, то я могу судить лишь о том, согласуется ли мое знание об объекте с моим же знанием об объекте. Древние называли такой круг в объяснении *diallela*. И действительно, скептики всегда упрекали логиков в этом недостатке, замечая, что с таким объяснением истины дело обстоит так же, как с тем, давая

показание перед судом, ссылается при этом на свидетеля, которого никто не знает, но который хочет заслужить доверие, утверждая, что тот, кто его призвал в свидетели, честный человек. Обвинение было, конечно, основательно. Но решение упомянутой задачи невозможно вообще и ни для кого» (VIII, 306).

Кант полностью согласен со скептиками, что знание не может быть критерием самого себя и что, не выходя за границы гносеологии, решить проблему критерия истины в принципе не удастся. А потому вопрос задается совершенно в бесплодной плоскости, и когда скептики это делают, чтобы озадачить своих оппонентов, то вина за бессмысленность ситуации падает и на них. «Умение ставить разумные вопросы есть уже важный и необходимый признак ума или проницательности, – пишет Кант, подразумевая Сократово майевтическое искусство. – Если вопрос сам по себе бессмыслен и требует вольных ответов, то кроме стыда для вопрошающего он имеет иногда еще тот недостаток, что побуждает неосмотрительного слушателя к нелепым ответам и создает смешное зрелище: один (по выражению древних) доит козла, а другой держит под ним решето» (III, 94). Видимо, автор Евангелия от Иоанна был искушен в скептической философии, ибо психологические тонкости сцены суда без этого остаются малопонятными: желая озадачить и осадить Иисуса, утверждающего, что он пришел в мир ради свидетельствования истины, Пилат спросил его: «Что есть истина?» Иисус на это ничего не ответил, чтобы не стать посмешищем самому и не поставить в неудобное положение Понтия Пилата, что последний явно оценил.

3. Проблема критерия истины

Сдвинуться в решении этого вопроса с мертвой точки можно в том случае, если при анализе знания различать содержательную сторону его, относящуюся к объекту, от формальной стороны, характеризующей субъект. В таком случае вопрос о природе истины распадается на два подвопроса:

1. «Существует ли всеобщий материальный критерий истинности» и

2. «Существует ли всеобщий формальный критерий истинности?» (VIII, 307).

Последний вопрос известен сейчас как вопрос о семантической истинности и, с точки зрения Канта, поскольку он касается только формы истины, совершенно недостаточен, «ибо знание, вполне сообразное с логической формой, то есть не противоречащее себе, тем не менее может противоречить предмету» (III, 95). Соответствие знания всеобщим формальным законам логики представляет собой *sine qua non*, но «дальше этого логика не может идти, и никаким критерием она не в состоянии обнаружить заблуждение, касающееся не формы, а содержания» (III, 95; см. также III, 164-1675; 190-191), так как полностью отвлекается от объектов и любых их структур. Разумеется, решая вопрос об истинности знания, следует обращаться первоначально к этому формальному критерию как необходимому, но недостаточному, проверяя знание на непротиворечивость.

Итак, формальный критерий необходим, но недостаточен. Как же обстоит дело с первым вопросом? Ясно, что как вопрос о *всеобщем и раз и навсегда данном* содержательном критерии это вопрос догматической метафизики, с необходимостью ведущий к антиномическому противоречию. Как же быть в таком случае с этим всеобщим *содержательным* критерием?

4. Антиномия чистого теоретического разума

Кант рассматривает непосредственно в «Критике чистого разума» только три идеи разума: психологическую, космологическую и теологическую — и соответствующие им антиномии и паралогизмы. Если сравнивать их с антиномией практического разума из второй «Критики...» или антиномией вкуса и антиномией способности суждения (из которых первая может быть рассмотрена как частный случай второй) из третьей «Критики...», то становится ясна их функциональная и содержательная разнородность. Антиномии второй и третьей «Кри-

тик...» у Канта – антиномии соответствующих способностей души, а не познавательных способностей как особых психических механизмов, обеспечивающих функционирование указанных способностей души.

Для понимания сути дела не только теми людьми, кто хорошо знаком с текстами Канта, а и всеми вообще следует сообщить, что познавательные способности: чувственность, рассудок и разум – представляют собой составные элементы психики, степень априорности которых растет в указанном порядке, способности, или функции, души.

По сути дела, Кант не сосредоточивает на этом своего внимания и, разумеется, внимания своих читателей, что одна и та же система психологических механизмов, или познавательных способностей в их совокупности: чувственности, рассудка и разума, – обслуживает все три способности души: и способность познания (для которой основную роль играет рассудок, но которая не мыслима без работы чувственности и разума), и способности желания (для которой основную роль играет разум – в практическом применении, – но которая не мыслима без работы чувственности и рассудка), и чувство удовольствия и неудовольствия (для этой способности основную роль играет чувство, но она не мыслима без работы рассудка и разума). Чувственность, рассудок и разум лишь по-разному взаимодействуют в случае действия соответствующих разнствующих способностей души; на первый план выступает и начинает превалировать то одно, то другой, то третий, но при этом справиться со своими ролями они могут только в сочетании с двумя другими.

Итак, антиномии второй и третьей «Критик...» – это антиномии, образующие их структуру и выполняющие по отношению к ним роль ядра композиции, а по отношению к соответствующим способностям души – конституирующую роль. Антиномии чистого теоретического разума вовсе не таковы. В композиции первой «Критики...» они важны, но выполняют вспомогательную роль, служа аргументом, обосновывающим положение о неспособности разума к самостоятельному, без

помощи рассудка и чувственности, познанию чего-либо, тем более неких умопостигаемых сущностей.

И по отношению к способности познания души они не выполняют конституирующей роли, а помогают осознать регулятивную роль идей как средства, помогающего в работе рассудка.

Антиномия, подобная таковым из второй и третьей «Критик...», в «Критике чистого разума» отсутствует как эксплицированная композиционная конструкция и не видна читателю, если он не сравнивает внимательно и даже придирчиво композиционный строй ее дискурса с дискурсом последующих «Критик...».

Антиномии космологической идеи чистого разума – это как бы внутритекстовые антиномии, которые существенно отличаются от текстообразующих антиномий практического разума и способности суждения. Последние – это уже как бы антиномии другого уровня, мета-антиномии. Отсутствие антиномии способности познания в «Критике чистого разума» в качестве эксплицированной и формально включенной в структуру текстообразующей антиномии невольно может подтолкнуть читателя к ошибочному пониманию ситуации: смешению антиномий двух этих уровней, возведению внутритекстовых антиномий на метауровень, следствием чего будет агностическая интерпретация «Критики чистого разума». В этом случае вывод о невозможности познания чего-либо «чистым разумом» и за пределами сферы возможного опыта принимается за утверждение о невозможности познания вообще, за конечный вывод всего трактата.

По сути дела, Кант вполне мог бы ввести антиномию способности познания, и к трем идеям чистого теоретического разума с равным успехом он мог бы добавить *гносеологическую идею* в качестве четвертой идеи чистого разума, а к трем нумеральным понятиям: *бога, бессмертной души и свободной воли* – четвертое понятие – абсолютной истины. Антиномия, которая возникает в связи с гносеологической идеей чистого теоретического разума, обрисована Кантом с полной определенностью. Он пишет по этому поводу следующее: «Если ис-

тина – в соответствии познания с его предметом, то тем самым следует отличать этот предмет от других предметов; в самом деле, знание включает в себе ложь, если оно не находится в соответствии с тем предметом, к которому оно относится, хотя бы и содержало нечто такое, что могло быть правильным в отношении других предметов. Между тем всеобщим критерием истины был бы лишь такой критерий, который был бы правилен в отношении всех знаний, безразлично, каковы их предметы. Но так как, пользуясь таким критерием, мы отвлекаемся от всякого содержания знания (от отношения к его объекту), между тем как истина касается именно этого содержания, то отсюда ясно, что совершенно невозможно и нелепо спрашивать о признаке истинности этого содержания знаний и что достаточный и в то же время всеобщий признак истины не может быть дан» (III, 95). Всеобщий материальный критерий истинности «одновременно должен отвлекаться и не отвлекаться от всех различий в объектах» (VIII, 307). Это последнее суждение и может служить выражением антиномии теоретического разума.

5. Попытка разрешения антиномии чистого теоретического разума

...для того, чтобы делать,
что должно, надо знать, что есть.
(Вл. Соловьев. «Критика отвлеченных начал»)

Требование всеобщего содержательного критерия истины равносильно требованию познания мира вещей в себе, актуальному обладанию абсолютным знанием. Однако мы познаем в мире лишь то, что умеем вы-явить, про-явить в нем с помощью тех познавательных способностей и средств, которыми обладаем в настоящее время. Следовательно, человеку дана лишь относительная истина, он способен обладать лишь относительным, а никак не абсолютно абсолютным знанием. Последнее есть прерогатива одного лишь Бога, и пока человек не достигнет состояния Человекобожия (именно такова перспектива, играющая роль идеала философии истории в системе

Канта и уходящая в бесконечную историческую даль перед нами), ему уравниваться в возможностях знания с самим Господом никак не удастся. Каждый человек конечен и смертен, и только человечество бессмертно, и то если будет об этом постоянно заботиться. Кант гуманизировал, очеловечил знание и истину, гносеология приобрела в его системе строго антропологическое измерение: нет для нас ни знания, ни истины, помимо человеческого знания и человеческой истины. Действительный опыт (у Канта это синоним знания) всегда ограничен и конечен и есть только часть всего потенциально возможного опыта, за счет которого он обладает способностью безгранично расширяться, оставаясь актуально заключенным в определенные нашими способностями рубежи.

Определенный итог обсуждения гносеологической антиномии теоретического разума Кант подводит в главе, носящей название «Идеал чистого разума». Идеал разума – это полное и исчерпывающее знание мира, абсолютная истина. Разум увлекает за собою наше сознание к этому пределу, который, будь он достижим, оказался бы знанием мира вещей в себе. Поэтому вечно, как вечен род человеческий, руководствующийся разумом и не перекладывающий эту свою обязанность на плечи ни райских, ни inferнальных сил, наше стремление и реальное движение к этому пределу; однако он удаляется по мере нашего приближения к нему, как удаляется от путника горизонт, которого он собирался достичь. Предел уходит от нас даже быстрее, чем мы к нему движемся. Кант отмечает этот парадокс и предлагает сделать из него соответствующие выводы: «Наблюдения и вычисления астрономов научили нас многим удивительным вещам, но важнее всего, пожалуй, то, что они открыли нам пропасть *незнания*, которую человеческий разум без этих сведений никогда не мог бы представлять себе столь огромной и размышления о которой должны произвести большие перемены в определении конечных целей применения нашего разума» (3, 506). Ни самим абсолютным знанием, ни его критерием мы не располагаем и как конечные и смертные существа предполагать не может.

Эта ситуация верна не только по отношению к миру в целом, но даже и по отношению к каждой отдельно взятой конкретной вещи. Ведь каждая вещь в процессе ее познания должна быть отнесена «к общему корреляту, а именно ко всей сфере возможного» (3, 504). А это означает, что «для полного познания вещи необходимо познать все возможное и посредством него определять вещь утвердительно или отрицательно. Следовательно, полное определение есть понятие, которого мы никогда не можем показать *in concreto* во всей его целокупности; значит, оно основывается на идее, которая коренится только в разуме, предписывающем рассудку правила его полного применения» (3, 505).

Следует отметить, что в главе об идеале чистого разума трансцендентальный идеал отличается от понятия совокупности всех вещей вообще. Вещам вообще идеал противостоит как нечто целое и простое, идеал представляет собой мысль о «трансцендентальном субстрате» (3, 506) и есть «единый всеохватывающий опыт» (3, 510) или «совокупность всей эмпирической реальности», «материя для возможности всех предметов чувств» (там же). Мысль такая естественна и необходима для разума и не допускает без противоречия еще что-то внешнее по отношению ко всей реальности. «Под влиянием естественной иллюзии мы думаем, — пишет Кант, — что это основоположение должно быть приложимо ко всем вещам вообще, между тем как на самом деле оно приложимо только к тем вещам, которые даны как предметы наших чувств. Таким образом, эмпирический принцип наших понятий возможности вещей как явлений мы принимаем, упуская из виду это ограничение, за трансцендентальный принцип возможности вещей вообще» (3, 510).

С последним понятием связано отступление от рационального мышления, чего трансцендентальный идеал не требует, ибо среди вещей вообще могут мыслиться и такие вещи, которые по тем или иным причинам невозможны, а нами некритически допускаются к существованию. В связи с этим Кант обращается к рассмотрению логических возможностей операции отрицания. Он утверждает, что отрицание производно от утверждения, *не* от *да*, негативное от позитивного: чтобы что-то

отрицать, надо уже предварительно это что-то иметь, оно должно бытийствовать, наличествовать. Отсюда Кант делает вывод, что понятие границы не только отрицательно, а всегда и положительно, то есть граница – это установление отношения одной части наличного к другой его же части: «все истинные отрицания суть не что иное, как барьеры, или преграды (Schranken), каковыми они не могли бы быть названы, если бы в основе не лежало нечто неограниченное (вселенная, космос)»⁴.

Кант подчеркивает, что трансцендентальный идеал исключает ситуацию, при которой заходит речь о трансценденции, и направляет понятие идеала совершенного, полного и абсолютного знания против апофатического богословия. Стержневая антиномия богословия – это отношение трансцендентного Бога к природе, к мирозданию: Бог должен в одно и то же время быть абсолютно чужд природе и в то же время должен присутствовать в ней как нечто, ей тождественное, со-природное, как ее часть. С.Н. Булгаков в прозрачной почти по-кантовски в рассуждениях и аргументации работе «Свет невечерний» эту антиномию называет антиномией трансцендентизма и имманентизма. «Премирность, трансцендентность Божества и богоснисхождение, богоочеловечение или же человекобожие составляют основное условие религии»⁵.

Бог не может быть трансцендентен полностью, хотя как премирная сущность вроде бы и должен быть таковым, поскольку он креатор, творец мира, – Бог не может быть трансцендентным и нейтральным, ибо в таком случае он обращается в чистое ничто и никакого значения для человека не имеет. Но не может он быть и имманентным природе: «Бог, который стал бы совершенно имманентен, и только имманентен, не был бы Богом, это был бы человек или мир, взятый в своей последней глубинности. Поэтому чистое и последовательное миробожие или человекобожие и есть безбожие»⁶. Это в первом случае пантеизм, а во втором – антропологизм. Поэтому наиболее последовательной, но не наиболее приемлемой для религии и является позиция апофатическая. С.Н. Булгаков описывает ее так: «Все свойства, все слова, все качества, все мысли, заимство-

ванные из этого мира, как бы мы их ни потенцировали и ни усиливали, абсолютно не пригодны для характеристики того, что стоит за пределами этого мира. Безусловное отрицание всех определений, всякого *да*, вечное и абсолютное *Не* ко всему, ко всякому, *что* полагается Абсолютным как единственное его определение: Бог есть *Не-что* (и *Не-как*, и *Не-где*, и *Не-когда*, и *Не-почему*)»⁷. Логика в этом пункте, конечно, нарушается, отрицание не может быть безусловным, что Кантом и утверждается и чего он придерживается неизменно. С.Н. Булгаков же как богослов подвергает логику сомнению и в конечном итоге применительно к данной антиномии вынужден занять иррациональную позицию, обратиться к мистике. Православный философ эти нелады с логикой и отмечает. Он пишет: «То, что сообщает религии чувство бесконечной глубины и неизреченной тайны, *трансцендентный фон Бога* вне религии кажется такою же пустотой или «пограничным понятием», как *Ding an sich* в системе Канта. Моста *логического* между трансцендентным, или Абсолютным, и имманентным, или Богом, нет никакого: здесь абсолютный *hiatus*, бездонная бездна»⁸.

Кроме обращения все к системе Канта и такой же оценки Кантовой *Ding an sich*, нечего С.Н. Булгакову возразить: сколько ни искали здесь логического моста самые глубокие богословские умы самых разных вероисповеданий на протяжении полутора тысячелетий, естественно, не нашли даже шаткого бревнышка. Относительно же Канта следует сказать, что для С.Н. Булгакова это один из главных его философских героев, многие страницы его трудов отданы великому кенигсбергерцу. «Нельзя в настоящее время касаться философских вопросов, не выплачивая хотя бы минимальной дани «теории познания» и не делая реверанса пред китайским драконом «критицизма», ныне красующимся на портале философских академий», – писал он в одном из главных своих философских трудов – «Философии хозяйства»⁹. О том, что *Ding an sich* в системе Канта выступает не только пустым «пограничным понятием», но и средством аффицирования нашей чувственности, реальным объектом, – об этом философ религии хорошо осведомлен. Он отмечает в «Философии хозяйства», что *Ding an sich* «просачи-

вается даже в наглухо законопаченные идеалистические системы»¹⁰, а в книге «Свет невечерний» писал, что для «философского отца имманентизма Канта» (под термином *имманентизм* следует понимать системы, в которых так или иначе отождествляется знание и предмет знания. — Л.К.) это свойственно особенно, поскольку Кант в свою философскую картину бытия ввел «непознаваемую Ding an sich, которая есть не что иное, как объект мышления, ему неадекватный»¹¹. Подобно Вл.С. Соловьеву, он был чуток к малейшим нюансам философской мысли у анализируемых им авторов. Видимо, собственные философские установки мешали ему видеть систему Канта как целостную и последовательную, и он с охотой отдавался широкому и модному среди теологически настроенных философов течению в ее интерпретации.

Вернусь, однако, к вопросу о границе как абсолютном разделении потустороннего и посюстороннего миров.

Оправдывая апофатический подход к истолкованию идеи Бога, С.Н. Булгаков писал: «Действительно, сплошное НЕ апофатического богословия оставляло бы лишь зияющую пустоту, если бы она не заполнялась неизреченным и сверхразумным, почти сверхсознательным переживанием трансцендентного в мистическом экстазе, которое в НЕ отрицательного богословия вкладывает свое мистическое ДА»¹². Кант же предпочитает обходиться без всякой мистики, развертывая свою «религию в пределах одного только разума».

Трансцендентальный идеал в роли существенного элемента системы критической философии показывает, что всеобщий содержательный критерий истины не может существовать как конкретное и актуальное знание, но существует как принципиальная направленность человека в своих родовых глубинных основах на постоянное сближение и уподобление мира вещей в себе человеческому миру явлений, как постоянная возможность субъекта выявить субъектно-подобную сущность объекта, он существует как потенциальная, но только потенциальная, достигаемость абсолютного знания. М. Хайдеггер, утверждающий, что все особенности системы Канта вытекают из фундаментальной предпосылки ее, а именно из конечности ра-

зума¹³, делающий его содержание относительным, глубоко прав. Прав он и в том, что все проблемы метафизики, как и само ее существование, возникают в результате этой конечности разума человека.

Все это означает, что содержательный критерий истины может быть только частным, он всегда привязан к конкретным условиям познания, реализуемым так или иначе в действительном опыте. Таким образом, рассмотрение номинального определения истины лишь подтвердило правоту Юма, что истина скрывается в «очень большой и туманной глубине» и что для ответа на кардинальный вопрос: что такое истина? – должна быть построена метафизическая система, вводящая весьма тонкие и многоуровневые дистинкции отношения субъекта к объекту.

Не случайно в «Трансцендентальном учении о методе» Кант, сопоставляя философию и математику, утверждает, что начинать с номинальных дефиниций можно в математике, но не в философии: «в философии дефиниция со всей ее определенностью и ясностью должна скорее завершать труд, чем начинать его» (III, 539; В 759), так как «математические дефиниции *создают* само понятие, а философские – только *объясняют* его» (III, 539; В 758). И все дело в том, что *существуют* объекты математики и философии в различном смысле. В математике достаточно для существования дать правильную непротиворечивую дефиницию, которой соответствует конструкция в созерцании, в философии же этого далеко не достаточно: «в математике дефиниция относится *ad esse*, а в философии *ad melius esse*» (III, 539; В 759), то есть существование в философии должно быть *более совершенным* (*melius*).

Что же это за большее совершенство? Его можно понять как независимость от субъекта, в конечном счете – полную; но особую цену имеет независимость, обладающая мерой этого признака. Можно построить шкалу объективности существования, на концах которой находятся, с одной стороны, предметы, обладающие нулевой объективностью; ведь как известно, Кант строго различает предметы, которые мы только мыслим, от предметов, которые мы познаем (см. 3, 201). А с другой сто-

роны, предметы абсолютной объективности – вещи в себе. Эти граничные точки сами по себе не могут быть знанием, а потому и об истинности их, поскольку истинность – это свойство знания, нельзя говорить. Оба конца этой шкалы – продукт саморефлексии: с одной стороны, это самоотчет в моделях мышления внутри сознания и, с другой стороны, понимание необходимости введения в философскую теорию понятия *вещей в себе*. Знания, как особые отношения между субъектом и объектом, занимают все промежуточные отрезки нашей шкалы и обладают большей или меньшей истинностью. Так, обсуждая проблему истины в VII разделе «Логики», Кант заявляет, что «в каждом ошибочном суждении всегда должно быть и нечто истинное» (VIII, 311), как и обратно: в каждом истинном суждении должно быть и нечто ложное. Первое должно быть в каком-то отношении верифицируемо, а второе – фальсифицируемо. Реальное знание «неточно», важно, что эта неточность не препятствует целям данного познания. Рассматривая вопрос о гипотетичности знания, Кант обсуждает условия роста его достоверности и показывает, что подтверждение делает знание более вероятным и что степень вероятности может неуклонно расти.

б. Знание не цель, а условие жизни

Однако пока рассмотрение проблемы истины не выходит за пределы отношения субъекта как познающего к объекту как познаваемому, перед нами будет маячить ситуация *idem per idem*, из которой Кант находит кажущийся нам сейчас простым, но совершенно неожиданный по отношению ко всем своим предшественникам выход. Хотя в философии, и не только в ней, неожиданное и ожидаемое относительно. Знание и то начало, из которого оно вытекает, познание и то начало, что определяет процесс познания, – одно это и то же или нет? Об этом размышляли еще древние. Если одно и то же, то причина равна следствию, то ничто не возникает. Таково, например, рассуждение Аристотеля, когда он пишет, что «начало доказательства не есть еще предмет доказательства»¹⁴. К доказатель-

ству мы приходим от того, что само доказательством не является. Примерно так рассуждал и Кант, пытаясь найти выход из логического круга догматической гносеологии.

Этот выход Кант представил следующим: человеческое существование как отношение субъекта к объекту вовсе не сводится к познанию, это всего лишь один из аспектов существования. Человеческое существование есть деятельность, то есть процесс творения природного мира (как вы-явленного человеком, про-явленного для человека и объ-явленного человеком человеку в качестве мира очеловеченного) из мира, как он существует сам по себе, на основе человеком выдвигаемых целей, что представляет собой проекцию его потребностей, для которых он находит адекватные средства. Чтобы так существовать, необходимо предварительно построить весь процесс в сознании, создать его идеальную модель. Но отсюда следует, что сознание много шире познания, так как содержит в себе процесс целеполагания (построение модели цели), процесс конструирования средства для этой цели (построение модели способов достижения цели) и, наконец, процесс познания как построение модели условий, в которых приходится реализовывать свои цели. «Мы *apriori* познаем о вещах лишь то, что вложено в них нами самими» (В XVIII; 3, 88) и что проявляется а *posteriori* в успешном осуществлении нашей деятельности. Без априорного внесения в мир своих целей, без предварительного проектирования на среду своих потребностей, которые определены в идеальных образах посредством знаков, не может появиться апостериорной картины бытия как модифицированных идеальных образов, то есть подвергнутых изменениям и исправлениям сопротивлением среды, поскольку она есть вещь в себе и по себе. Знание, по сути, дела, – это то, что остается в наших идеализированных моделях после модификации, столкновения со средой, из взаимоотношений с которой состоит наше деятельное существование, – оно результат деятельности. Вот почему истина – лишь один из аспектов деятельного существования человека, но продукт всех его аспектов. Понять ее природу можно только сквозь призму этого целого: любой

элемент постигается только на своем месте в функционирующей системе.

А Кант не устает повторять, что в построенной им системе все без исключения детали взаимосвязаны, так что при рассмотрении любой частной проблемы, какой является проблема истины, тем более, что она чрезвычайно важна в общей системе метафизики, необходимо иметь в виду систему как целое, «в истинной структуре которого все есть орган, т.е. целое служит каждой части и каждая часть – целому, так что малейший недостаток, будь то ошибка (заблуждение) или упущение, неизбежно обнаружится при применении (системы в целом)» (3, 100). Именно поэтому проблему истины трудно правильно разрешить в соответствии с интенциями Канта, опираясь только на текст «Критики чистого разума» и не обращаясь за помощью ко второй и, особенно, третьей «Критикам...». «Разум, когда он касается принципов познания, – пишет Кант в предисловии ко второму изданию «Критики чистого разума», – представляет собой совершенно обособленное и самостоятельное единство, в котором, как в организме, каждый член существует для всех остальных и все остальные – для каждого, так что ни один принцип не может быть взят с достоверностью в одном отношении, не будучи в то же время подвергнут исследованию во *всяком* отношении его ко всем областям применения чистого разума» (3, 91).

При решении вопроса о природе познания особую роль играет отношение к практическому применению чистого разума (см. 3, 90). Метафизика как наука при столкновении с такими проблемами, как проблема истины, должна действовать по аналогии с естествознанием, а «этот метод, подражающий естествознанию, состоит в следующем: найти элементы чистого разума в том, *что может быть подтверждено или опровергнуто экспериментом*. Но для испытания положений чистого разума, особенно когда они смело выходят за пределы всякого возможного опыта, нельзя сделать ни одного эксперимента с его объектами (в отличие от естествознания). Следовательно, мы можем подвергать испытанию только а priori допущенные понятия и *основоположения*, построив их так, чтобы одни и те

же предметы могли бы рассматриваться с двух различных сторон: с одной стороны, как предметы чувств и рассудка для опыта, с другой же стороны, как предметы, которые мы только мыслим и которые существуют лишь для изолированного и стремящегося за пределы опыта разума. Если окажется, что при рассмотрении вещей с этой двойкой точки зрения имеет место согласие с принципом чистого разума, а при рассмотрении с одной лишь точки зрения неизбежно возникает противоречие разума с самим собой, то эксперимент решает вопрос о правильности (установленного нами) различия» (3, 88-89 прим.; В XIX). Кант приводит это необычайно важное место в примечании. В примечании же он обращается и к примерам такого применения наших познавательных способностей. Коперник свою революционную идею сформулировал лишь как гипотезу, отважившись пойти против показаний чувств и веря истину, как она ему представлялась, рассудку и разуму: «отнести наблюдаемые движения не к небесным телам, а к их наблюдателю» (3, 91). Мысленная эта конструкция нашла свое косвенное подтверждение в законах тяготения Ньютона, которые допускали экспериментальную проверку в определении движения небесных тел. Правда, законы эти, в свою очередь, опирались на идею невидимой связующей все мироздание силы (ньютоновского тяготения), тем самым оправдывая и ее. Однако гипотеза Коперника допускала и прямую экспериментальную проверку в случае измерения наличия годичного параллакса звезд, что, правда, было сделано уже после смерти Канта.

Кант называл такие следствия из гипотетических конструкций мышления «короллариями» (см. 5, 169-170) и ввел различие между «технически практическими» принципами и принципами «морально практическими» (5, 169), отнеся все технически практические принципы к теоретической философии. Тем самым познание связывается с умением получать в эксперименте подтверждение или опровержение сделанных теоретических предположений и выводится за пределы чисто спекулятивного мышления. В «Логике» философ подробно рассматривает вопрос о правилах получения истинного знания по редукции, то есть от экспериментальных следствий к теоретической гипоте-

зе, из которой эти следствия-короллари (идеальные факты) получены, и демонстрирует асимметрию фальсификации гипотезы («Этот прием... имеет то удобство, что достаточно вывести из знания лишь одно ложное следствие, чтобы доказать его ложность. Например, чтобы доказать, что Земля не плоскость, мне достаточно без приведения положительных и прямых оснований, лишь апагогически и косвенно, заключить таким образом: если бы Земля была плоской, то Полярная звезда должна была бы всегда находиться одинаково высоко; но так не бывает, следовательно, Земля не плоская» (VIII, 309)) и ее верификации («При... положительном и прямом виде заключения (modus ponens) имеется та трудность, что нельзя бывает аподиктически познать всю совокупность следствий, и поэтому, путем указанного вида заключения, приходят лишь к вероятному и гипотетически-истинному знанию (гипотезе), предполагая, что там, где истинны многие следствия, могут быть истинны и все остальные» (VIII, 309)).

Таким образом, выходом познания к деятельному участию в жизни традиционный круг в гносеологии – та самая *diallela* (подмена, смешение) – был прорван. Кант поместил познание в систему функций сознания как один из элементов этой целостной системы, причем выполняющий в ней не определяющую, а служебную роль; сделал сознание в целом условием процесса жизнедеятельности как таковой; начал рассматривать деятельность ученых – институт науки – в отношении к универсальной деятельности всего человеческого общества, наметив связи научного и обыденного знания. Детерминация знания – и истины – представляется Кантом как многоуровневая и двухкачественная. Во-первых, знание детерминировано ценностями (целями) и нормами (способами достижения целей); во-вторых, процессом деятельного существования человека-индивида, представляющего собою процесс столкновения с объектом и преодоления сопротивления объекта, и, в-третьих, универсальными отношениями между людьми, где обстоятельства жизненной среды и сферы деятельности индивида включены в конечном счете в жизненную среду всего человечества.

Однако настойчиво проводящееся утверждение, что «все предписания умения относятся к технике и, стало быть, к теоретическому познанию природы как его следствия» (5, 106), имело то негативное действие, что мешало современникам Канта отчетливо увидеть различие между теоретическим и практическим отношением к действительности и понять, что с включением технических умений в процесс познания само познание уже не умещается в пределах гносеологии, что в спекулятивно-теоретическую деятельность (а это построение в сознании модели предмета, на преобразование которого наша деятельность направлена) врывается деятельность материальная, что вместе с техническими умениями, практикой эксперимента разрываются границы саморефлексии субъекта и через образовавшуюся брешь прорывается объект, осуществляется субъект-объектный синтез, устанавливаются пределы субъект-объектного тождества. И если истина – соответствие знания предмету, то образ предмета здесь именно наполняется объективным содержанием, аффицируемым извне материалом чувственности, «материей ощущений», как выражается Кант.

Тот факт, что Кант подлинно практическое отношение ограничивал моралью, морально-практическими отношениями, реализуемыми в поступках, в поведении людей, сыграл в истории прояснения проблемы истины явно негативную роль. Ведь моральное поведение детерминировано только свободной волей свободных людей, поступки осуществляются исключительно благодаря представлению о моральной цели, то есть только благодаря моральному мотиву. То, что технически-практические отношения вовсе не таковы, да при этом Кант отнес их к теоретическому отношению, – это осознается далеко не сразу. Технически-практические отношения характеризуются тем, что здесь представление о цели может остаться только мыслимой, только желаемой моделью сознания, а осуществляются эти отношения единственно в том случае, когда желаемая модель оказывается одновременно хотя бы в какой-то своей части и свойством природы: после того, как мы зададим свой вопрос миру как «совокупности всего возможного опыта», мы можем получить ожидаемый ответ в «действительном опыте»,

если наш вопрос имеет смысл. Если Земля не плоская, возможно, она шар, как другие планеты или Луна, которые имеют эту видимую форму, и тогда можно ее обогнуть, двигаясь все время в одном направлении? – Ожидаемый ответ стал действительным опытом, почерпнутым из опыта возможного, в результате эксперимента, завершеного спутниками Магеллана.

Если доверить самому Канту подвести итог этого раздела, то он советует «в изучении природы в соответствии с ее механизмом твердо держаться того, что мы можем подчинить нашему наблюдению или экспериментам и могли сами произвести это подобно природе по крайней мере по сходству законов; ведь полностью понятно только то, что можно в соответствии с понятиями сделать и осуществить самим» (V, 225).

7. Трансцендентализм между меонизмом и онтологизмом

«Верь в Истину,
надейся на Истину,
люби Истину» – вот
голос самой Истины,
неизменно звучащий в
душе философа.

*(П. Флоренский. «Столп
и утверждение истины»)*

То, что Кант называет «полным теоретическим знанием» (5, 104), состоит из собственно теоретической части и техниче-ски-практической части. Кант понимает его устройство по-своему, но можно понимать и иначе. Тем более, что Кант сам дает к этому повод отнесением техниче-ски-практического знания к теоретическому и недостаточно определенно выраженной мыслью об обязательной связи познания с обыденной жизне-деятельностью. Дело в том, что «техниче-ски-практическая часть» (модель способа достижения цели, приобретающая ха-рактер нормы, не знание того, *что*, а знание того, *как*) может быть просто отождествлена с эмпирическим уровнем знания, к тому же традиционно понимаемым в качестве процесса чувст-

венного восприятия, то есть того же знания, но или неотчетливого, затемненного влечениями и т.п., когда части теоретическая и технически-практическая различаются не качеством, а лишь по степени, или эта технически-практическая часть может быть рассмотрена в качестве простого, логически выводимого следствия теории. У предшественников Канта таким, собственно, и было отношение к эксперименту, и оно продолжает существовать вплоть до настоящего времени.

Разумеется, обеими этими возможностями философы пользуются в том случае, если воображаемый первый из них в основу мира кладет чувство и из этого чувства и выводит весь мир, а второй основу мира видит в разуме, для которого мир предстает в качестве системы теоретических положений. И та и другая позиции представляют собою более или менее строгий монизм, в равной мере сводящий предмет знания к самому знанию. Для человеческого спекулятивного разума, считает Кант, этот монизм естественен, как естественен для обыденного религиозного сознания монотеизм. Не случайно «мы замечаем, — пишет философ, — что у всех народов сквозь самое слепое многобожие все же пробиваются искры монотеизма, к которому привели не размышление и глубокая спекуляция, а лишь естественные пути обыденного рассудка, постепенно становившиеся понятными» (3, 516). «Глубокая спекуляция» должна, видимо, давать иной результат и лишь отправляться от монизма в своих построениях мира природы. Теория познания вообще как монистическая теория не может принять нормального вида, поскольку для этого, как минимум, необходимо иметь самостоятельный субъект и независимый от него объект, находящиеся во взаимодействии. Гносеология не может принять на себя выполнение всех задач метафизики, прежде всего — онтологии. Теория познания и теория бытия взаимосвязаны, но должны иметь и самостоятельный смысл. Только в этом случае можно вести речь о полноценной, нормальной гносеологии и столь же полноценной онтологии. Субъект как носитель гносеологии и независимо от него бытийствующий объект в развитой и правильно построенной метафизике взаимно подчинены друг другу и в то же время предполагают объект пол-

ную, а субъект относительную независимость. Ситуация эта выглядит антиномически, и задача философа – справиться с решением этой антиномии.

В истории философии нередки ситуации, когда гносеология поглощает онтологию, познаваемое исчезает в познающем. Анализу этой ситуации посвятил свою вызвавшую широкий общественный резонанс диссертацию «Кризис западной философии. Против позитивистов» Вл.С. Соловьев. С его точки зрения, основная причина всех затруднений в теории истины – это гносеологизация философии, проявившаяся с особой силой в философии Нового времени, сведение всех функций и видов деятельности сознания к единственной цели – к познанию. Достаточно убедительно он демонстрирует, что в таком случае с необходимостью возникает тождество знания и его предмета с точки зрения как рационализма, так и эмпиризма. Однако Канта русский философ выделяет и пишет, что «если не по содержанию, *то по отношению мысли к этому содержанию*» (курсив мой. – Л.К.)¹⁵ философский критицизм провел резкую грань в истории философии: Кант противопоставил знание о мире самому по себе миру, не растворя второй в знании. Кенигсбергский мудрец сумел совместить почти полную активность и самостоятельность субъекта в процессе познания, начинающуюся уже на уровне чувственности, с объективной независимостью познаваемого как мира вещей в себе. Вл. Соловьев, правда, присоединился к тем, кто обвинял Канта в агностицизме, и такая интерпретация проникнутой гносеологическим оптимизмом философской системы, по сути дела, устраняла все ее положительное содержание. (Я уже отмечал, что с таким же одобрением к идее *Ding an sich* относился и С.Н. Булгаков.)

Итог гносеологизации философии – в чем, в конце концов, обвиняется и Кант, – исчезновение бытия в мысли о нем, превращение мира в ничто, в пустую иллюзию, фантом сознания. Русские религиозные философы изобрели для этого специальный термин – меонизм (от греч. *μην* – небытие, ничто). С особой настойчивостью и, я бы сказал, неприязнью подгонял под эту «меоническую» мерку систему Канта В.Ф.Эрн. В статье,

посвященной Дж. Беркли, он спрашивал: «Как отнесся Кант к меоническому мифу о материальной действительности, созданному новой философией? Как отнесся Кант к отрицанию природы как Сущего? – И отвечал: К мифу он приобщился, отрицание это принял не только в полном объеме, но довел до последних возможных пределов. Трансцендентализм Канта есть последнее, *предельное* звено в отрицании природы как Сущего, творческое создание новой, чрезвычайно оригинальной меонической мифологии»¹⁶. Он специально занимался проблемой истины у Канта и занимался так, что от «критической» позиции Канта не осталось и следа. В.Ф. Эрн спешит сделать выводы за критикуемого им кенигсбергского философа и рассуждает так: если этот последний говорит, что нельзя найти всеобщего *материального* критерия истины, то Эрн делает вывод, что в таком случае по логическому закону возможен только критерий формальный, и очень удивляется, когда обнаруживает утверждение Канта, что критерий, касающийся только формы истины, недостаточен. Ему кажется, что Канту должен быть свойствен только формальный критерий в виде совпадения априорных форм чувственности и таких же априорных форм рассудка. На деле у Канта есть и материальный критерий, но не всеобщий, а всегда конкретный, относительный; есть и формальный критерий, который хотя и необходим, но абсолютно не достаточен.

В.Ф. Эрн очень возмущает то, что Кант уповает на естественнонаучный опыт. Он полагает, что равно возможны понятия и ложного опыта, и сверхопытной истины, что Кантом абсолютно исключается, так как не имеет никакого отношения к науке; если есть что-то ложное, то это уже не опыт, и если есть нечто сверхопытное, то это нечто к истине не имеет непосредственного отношения.

Сам В.Ф. Эрн – открытый сторонник «религиозного онтологизма», который приписывает в качестве определяющего свойства и всей русской культуре. Вот одно из множества выразительных, публицистически острых его сопоставлений безбожного Запада и «святой» Руси: «Да! Новая культура Запада проникнута духом ухищления от небесного Отца, пафосом челове-

ческого самоутверждения, принимающего человекобожеские формы, пафосом разрушения всякого трансцендентизма, пафосом внутреннего и внешнего феноменализма.

Русская культура проникнута энергиями полярно иными. Ее самый глубинный пафос – пафос мирового возврата к Отцу, пафос утверждения трансцендентизма, пафос онтологических святынь и онтологической Правды»¹⁷. Меонизму западной философии, достигшему предела у Канта, противопоставляется онтологизм русской философской позиции.

Однако обладает ли какими-то гносеологическими преимуществами онтологизм перед меонизмом? Судить об этом можно, вчитываясь в строки православного философа: «Если рационализм называется философией, которая сознательно избирает органом своего исследования *ratio*, т.е. формальный *рассудок*, оторванный от полноты и бесконечного многообразия жизни, то позволительно назвать логизмом такую философию, которая отрицает рационализм в самом корне, которая избирает органом своих постижений *λογος*, т.е. *разум*, взятый *вне* отвлечения от живой и конкретной действительности, ей сочувственный и ее имманентно проникающий. Логос есть коренное и глубочайшее единство *постигающего* и *постигаемого*, единство познающего и того объективного *смысла*, который познается. Истина этого первоначального единства... с незабвенной силой возведена на новую ступень сознания в глубоком умозрении и глубочайшем внутреннем опыте христианства»¹⁸. Во-первых, оказывается, что живая и конкретная действительность (это природа? – Л.К.) содержит в себе разум, она разумна, разум ее имманентно проникает. Возникает образ неопределенных форм предмета (чего-то эдакого вообще), каждая частица которого подобна человеческому мозгу с его свойством разумно мыслить и по-человечески чувствовать. Во-вторых, это взаимно пронизывающее друг друга до глубинных корней постигающее и постигаемое (начинает чудиться спинозизм?), так как постигаемое есть и *живая действительность*, и объективный *смысл*. Характерное для такой философии использование языка? *Смысл*, и все тут. То, что понятие «смыс-

ла» требует уточнения сначала: смысл чего? А затем: смысл чей? кому он принадлежит? И, наконец: кому он предназначен? к кому обращен? – это обстоятельство опускается. Здесь понятие смысла используется по-своему, не так, как это общепринято всеми носителями русского языка. За дальнейшими разъяснениями можно обратиться к полемической статье В.Ф. Эрна «Нечто о Логосе, русской философии и научности. По поводу нового философского журнала «Логос»: «Вселенная, космос, есть раскрытие и откровение изначально сущего Слова. Будучи этим раскрытием и откровением, мир в самых тайных недрах своих «логичен», т.е. сообразен и соразмерен Логосу, и каждая деталь и событие *этого* мира есть скрытая *мысль*, тайное движение всепроникающего божественного Слова»¹⁹. Истина оказывается растворенной в своем предмете, да так, что, скорее, это предмет – Вселенная, космос – растворен в Истине – божественном Слове: «Для приверженцев философии Слова самое понятие Истины онтологично. В противоположность меоническому рационализму, говорящему о каком-то призрачном *соответствии* чего-то с чем-то... восточное умозрение признает истину – *бытием* в Логосе, т.е. *бытием в Истине*, каковое бытие возможно лишь чрез *становление* Логосом, чрез благодать *существенного* усвоения Слова»²⁰.

«Истина есть бытие в Истине» – это, конечно, образец логичности рассуждения большого поклонника Логоса. Так сходятся две крайности: меонизм трансформируется в онтологизм, а онтологизм – в меонизм. Наш антикантианец и сам не замечает того обстоятельства, что грех меонизма: неразличение знания и предмета знания – становится достоинством онтологизма, а достоинство онтологизма: отделение подлинного бытия от слабого и несовершенного человеческого сознания – недостатком меонизма. Показательно в этом плане следующее рассуждение Эрна: «Логос как начало *человеческого* познания не есть Логос другой, отличный от Логоса существенно-божественного. Это *тот же самый* Логос, только в разных степенях осознания.

Человек, поднимающийся к «логическому» сознанию, т.е. приходящий к сознанию в себе Логоса, уничтожает разрыв ме-

жду мыслью и сущим (разрыв – фатальный для *ratio*), *ибо себя сознает как божественно-Сущее*»²¹.

Это невольное смешение вполне закономерно, так как итог и онтологизма и меонизма один и тот же. И в том и в другом случае мы имеем дело с теоретически вырожденной ситуацией: или субъект вырождается в объекте, переставая играть сколько-либо самостоятельную роль в процессе познания, или объект вырождается в субъекте, в свою очередь обращаясь в каприз, случайную прихоть субъекта, солипсистски не встречающего для них никаких преград. В любом случае полноценный гносеологический процесс невозможен. К примеру, в том гносеологическом мире, который предлагается В.Ф. Эрном, нет и не может быть ничего нелогичного, случайного, нецелесообразного, злого. Самое нелогичное (то, что воспринимается обыденным разумом как чудо) здесь есть наиболее глубоко логичное: человек ставится в положение, когда он вынужден не верить глазам своим.

Неудивительно, что оба варианта вырожденной гносеологии атакуют трансцендентализм Канта, который для них в равной мере, хотя и с различных сторон, выглядит недостаточно последовательным. Мы знаем, что меонизм (а под эту категорию вполне может подойти, например, марбургское неокантианство) пробует обойтись без такого излишества гносеологии трансцендентализма, как вещь в себе с ее объективным аффицированием на уровне чувственности. Онтологизм же более всего не устраивает самостоятельность и самодостаточность субъекта познания, способного активно с помощью априорных форм в продуктивном воображении строить модели мира, часть из которых оказываются истинными, мужественно надеясь только и исключительно на силы своего собственного разума. Не устраивает онтологизм и такая черта кантовской гносеологии, как идея безграничной доступности объективного мира *научному опытному* познанию, но не как актуально данного целого, а как целого, разворачивающегося потенциально наступлением действительного опыта на позиции «совокупности всего возможного опыта». Если обобщить обе эти претензии онтологизма к Канту, то можно сделать вывод, что онтоло-

гизм не устраивает антропологизм Кантовой философии, находящий ярчайшее проявление именно в гносеологических проблемах. «Кант создал необычайно глубокую систему трансцендентального *антропоцентризма*. Абсолютным законодателем и в этом смысле создателем всей природы явился для Канта *трансцендентальный человек*»²², – писал В.Ф. Эрн, точно обозначая ядро своих философских расхождений с мудрецом из Кенигсберга.

Гносеология *вырожденного* типа естественно ставит вопрос о *нормальной* гносеологии: каковы те основные принципы, которые делают гносеологическую теорию *нормальной*, то есть полнокровной, дающей возможность рассматривать процесс познания мира во всем его богатстве и сложностях. На роль такой *нормальной* гносеологии, на мой взгляд, с полным правом и может претендовать гносеология Иммануила Канта, гносеология *трансцендентализма*, критическая гносеология.

Операция *вырождения* как способ получения понятий-идеализаций необычайно ценна тем, что дает возможность в теоретической чистоте рассмотреть ситуацию, ибо абстрагирование проведено здесь нами максимально полно и доведено до возможного предела. То свойство, которое нами очищено и освобождено от затемняющего влияния фактора, подвергнутого вырождению, проявляет себя максимально полно и свободно и делается понятным в самой своей сути. Онтологизм, вырождая субъект гносеологической ситуации, ярче вскрывает необходимые свойства объекта для того, чтобы познание его было возможным: это прежде всего свойство системной *организованности* объективного мира. В свою очередь меонизм, вырождая объект познавательного процесса, максимально полно выявляет роль субъекта: он творит образ – модель той или иной части объекта, а не получает его в готовом виде, принимая на себя всю ответственность творца за результат. Однако вырождение ценно и тем, что с особой силой обращает наше внимание на необходимость элиминации абстракций, устранение введенных идеализаций как идеализаций, ибо вырожденный мир демонстрирует с очевидностью свои противоестест-

венные странности. Черты нормальной ситуации – в данном случае нормальной гносеологии – становятся много яснее.

8. Трансцендентализм и антиномизм П. Флоренского

Гносеологический онтологизм так или иначе, в разнообразных формах аргументации вынужден обращаться к мистицизму. Главная причина этого заключена в отсутствии естественного механизма (ни чувственность, ни рациональное начало сознания для этого не годятся) в индивидуальной душе человека для постижения сущего самого по себе как всесовершенной Абсолютной Истины. Приходится апеллировать к сверхъестественным способностям нашей души. В.Ф. Эрн, например, не избегая признания необходимости мистического проникновения в онтическую истину, не акцентирует на этом своего внимания, в отличие от Вл.С. Соловьева. Великий русский философ, основатель всей школы всеединства, к которой примкнул и Эрн, необходимость мистицизма открыто и обстоятельно аргументирует в качестве выражения «субстанциальной и актуальной связи» человека с Богом. Приведем один из пассажей такого рода, взятый в фундаментальной для Вл.С. Соловьева работе «Философские начала цельного знания»: «... истинно-сущее имеет собственную абсолютную действительность, совершенно независимую от реальности внешнего вещественного мира так же, как и от нашего мышления, а напротив, сообщающую этому миру его реальность, а нашему мышлению – его идеальное содержание. Воззрения, признающие в качестве истинно-сущего такое сверхкосмическое и сверхчеловеческое начало, и притом не в образе только отвлеченного принципа (каким оно является, например, в картезианском и вольфовском деизме), а со всею полнотою его живой действительности, – такие воззрения выходят за пределы школьной философии и рядом с ее двумя типами (имеется в виду эмпиризм с соответствующим ему материализмом и рационализм с соответствующим идеализмом. – Л.К.) образуют особенный, третий тип умосозерцания, обыкновенно называемый *мистицизмом*»²³.

Идеи П.А. Флоренского и его вариант философии всеединства можно рассматривать как попытку обоснования этого мистицизма с помощью его маскировки, во-первых, обращением к строго логическим способам рассуждения, характерным для рационализма с его культом математики, и, во-вторых, широким привлечением естественнонаучных знаний к обсуждаемым философско-богословским проблемам с умелым использованием особенностей научного знания, и прежде всего его относительности: физико-математическое образование П.А. Флоренского дает о себе знать на каждом шагу. В.В. Зеньковский отмечает эту особенность философствования П. Флоренского и говорит о том, что это форма, а не суть концепции, пронизанной мистицизмом насквозь²⁴. Отталкиваясь от традиций западной философии Нового времени, обвиняемой в «иллюзионизме и всяческом нигилизме, кончающемся дряблым и жалким скептицизмом», П.А. Флоренский считает, что «единственный выход из этого болота относительности и условности – признание разума причастным бытию и бытия причастным разумности. А если – так, то акт познания есть акт не только гносеологический, но и онтологический, не только идеальный, но и реальный. Познание есть реальное выхождение познающего из себя, или, – что то же, – реальное вхождение познаваемого в познающего, – реальное единение познающего и познаваемого. Это основное и характерное положение всей русской и вообще восточной философии»²⁵.

Для обоснования этого онтологизма, то есть полного совпадения мысли и бытия, П.А. Флоренский обращается к Канту, к его учению об антиномиях чистого разума как источнику, из которого можно черпать желаемые аргументы. Флоренский, правда, для этой цели должен был Кантов подход вывернуть наизнанку. Антиномии космологической идеи у Канта служат средством доказательства относительности нашего знания, невозможности актуального владения абсолютной истиной. Одновременно с тем они свидетельствуют о достижении границ наличного опытного знания, побуждая разум к выходу за эти границы, направляя его в пределы неизведанного, таинственного и влекущего. Используя идеи как регулятивные принци-

пы, разум содействует продуктивному воображению в снятии тех или иных ограничений, внесенных в картину природы рассудком, помогает сделать эту картину более абстрактной и тем самым расширить сферу действительного опыта, углубившись на территорию опыта возможного, в не освоенные еще миры. Это означает, что антиномические противоречия разума содействуют разрешению противоречий и паралогизмов, встающих на пути рассудка. Конкретизируясь, антиномии разума *решаются*, отодвигаясь к новым и новым рубежам. На этом пути рассудок, множа учтенные грани, оразумливается, а разум, переводя гипотетические неопределенные элементы бесконечного ряда, идей которого он оперирует, в действительные элементы, наполняется рассудочностью. По сути дела, мир явлений, или, что то же, природа, образует с миром вещей в себе одно целое, разделенное только деятельными способностями человечества.

Не так для П.А. Флоренского. Вопреки внутренним интенциям всеединства миры горний и дольний существенно отличны один от другого: «Там, в Горнем Иерусалиме» нет никаких противоречий, «тут же – противоречия во всем»²⁶. Отдавая дань идее Канта, он писал: «Там, на небе – единая Истина; у нас – множество истин, осколков Истины, неконгруентных друг с другом. В истории плоского и скучного мышления «новой философии» Кант имел дерзновение выговорить великое слово «антиномия», нарушившее приличие мнимого единства. За это одно заслуживал бы он вечной славы. Нет нужды, если собственные его антиномии неудачны: дело – в переживании антиномичности»²⁷. Противоречия из дольного мира неустраняемы, а посему обнаружение и культивирование их, а никак не разрешение и устранение, – задача философа: «Мы не должны, не смеем замазывать противоречие тестом своих философем! Пусть противоречие остается глубоким, как есть. Если мир познаваемый надтреснут и мы не можем на деле уничтожить трещин его, то не должны и прикрывать их»²⁸. Причина противоречивости мира природы, как видим, заключается в «дроблении рассматриваемого», «раскалывании изучаемого» на несовместные аспекты.

Но именно это и есть единственный путь снятия, преодоления противоречий. Противоречия, так считает Кант, – результат неопределенности ситуации, невыделенности различных ее аспектов, недробности, нерасколотости. Ведь противоречие рождается лишь в том случае, когда наличествующие противоположные моменты сущего ставятся в одно и то же отношение, не различаются. В анализе трансцендентального идеала мы уже видели, что Бог как носитель всего единства сущего заключает в себе и противоположное, должное быть выраженным в противоположных предикатах, а значит – полон противоречий. П. Флоренский рассуждает так, что чем ближе наш разум подвигается к Богу, тем отчетливее обнаруживают себя противоречия разума, тем больше неполненность разума противоречиями. Не случайно «Священная Книга полна антиномиями. Антиномично скрещиваются между собою суждения не только разных библейских авторов (у ап. Павла – оправдание верою, у ап. Иакова – делами и т.п.), но – одного и того же; и – не только в разных его писаниях, но – в одном и том же; и – не только в разных местах, но – в одном и том же месте. Антиномии стоят рядом, порою в одном стихе, и, при том, в местах наисильнейших, как ветер стремительный потрясающих душу верующего, как молния поражающих вершину ума»²⁹. То есть чем ближе мы к Богу, чем дальше продвигаемся разумом в направлении к горе, тем глубже противоречия нашего разума, тем все более сказывается его порочность, греховно-извращенная природа, от которой ускользает непорочное, непротиворечивое. Как же в таком случае человек способен достичь Истины? Без мистического перелета через разверзнутую бездну не перебраться. Естественный рассудок обречен на вечное противоречие самому себе, «примирение же и единство – выше рассудка»³⁰.

Видимо, стремясь оправдать противоречия Священного Писания, философ и сам не замечает, что начинает противоречить себе: по логике всеединства так быть не должно, логика эта требует иного: чем дальше от Бога, тем разделеннее и противоречивее структура мира; чем ближе к Богу, тем она цело-

стнее и гармоничнее, софийнее. Рассуждая теоцентрически, со стороны Бога, противоречия – в людях; рассуждая же антропоцентрически, а трансцендентализм Канта есть наиболее последовательный антропоцентризм, противоречия – в Боге. Мир вещей в себе, когда под ним мыслится «совокупность вещей вообще», несет в себе противоречие всех противоречий: это форма всех форм, двигатель всех двигателей, цель всех целей и прочие аналогичные парадоксальные ситуации. По этой логике вещей, чем ближе к Богу, тем отчетливее противоречие, тем острее антиномии самого Бога, а не разума, или – и разума, но в зависимости от Бога.

Возьмем самый простой пример. Два человека столкнулись в яростном противоречии, дело может дойти до рукоприкладства и, не дай то Бог, смертоубийства, так как оба вознамерились завладеть одним и тем же бревном. Оба они находятся к бревну в одном и том же отношении: каждый хочет нераздельно владеть им целиком. Но представим себе, что эти люди и не подразумевают, что одному нужна всего лишь кора, а другому – древесина. Оказывается, они могут стоять к предмету спора и противоречия в разных отношениях и уладить дело миром, разрешить ситуацию полюбовно. Выходит, чем разнообразнее отношения, чем дальше мы от противоречивой природы бревна как целого, тем все меньше противоречий между нами. Чем больше противоречий в самом предмете, тем меньше их среди нас. Абсолютно и совершенно одно, везде и всегда самотождественное и единосущее, в качестве всего образует средостение всех противоречий, совершенную дисгармонию. Все мы, различные абсолютно, образуем гармонию, любезно и любовно друг к другу относимся, нуждаемся друг в друге бесконечно.

Эволюция П.А. Флоренского от теодицеи «Столпа...» к антроподицеи «У водоразделов мысли», завершить которую П. Флоренский не успел, не в последнюю очередь связана с ощущением антиномического разрыва человека и Бога. Соединить их он надеялся процессом символизации мира. Путь этот был прочерчен для него Кантом, как и исходный путь антиномизма.

9. Трансцендентализм Канта и акцидентализм
Льва Шестова

Для пророка – прежде всего
всемогущий Бог, творец неба и земли,
потом – истина. Для философа – прежде
истина, потом Бог.

*(Лев Шестов. «Умозрение
и Апокалипсис»)*

Истина и научное знание непримиримы.
Истина не выносит оков знания.

(Лев Шестов. «На весах Иова»)

Себя Лев Шестов относил к защитникам пророков от нападок философов и освободителем Истины от знания.

Я назвал гносеологическую позицию Льва Шестова акцидентализмом: полнейшая неопределенность, абсолютная случайность всего свершаемого в нашем мире, порождаемая непредсказуемой и движимой всецелым произволом волей Бога, капризу которого мы обязаны характером последовательности, вернее – стыковки, событий как в мире природы, так и человеческого мире, – вот точка зрения, отстаиваемая им с маниакальной настойчивостью и постоянством. Порядок, закон, норма, режим, мера, правило, признаваемые хоть в малейшей степени, – его злейшие враги.

Св. Писание «вообще ни с какими законами не считается, ибо оно само является источником (притом единственным) и господином над всеми законами»³¹. Будучи во многом решительным противником того типа философствования, что был продемонстрирован Павлом Флоренским, Лев Шестов разделял с последним убеждение, что даже и законы разума (закон, запрещающий антиномии, например) Бога не касаются: «Там, где Бог, – там нет законов, там свобода. И где нет свободы, там нет Бога»³². Оригинальность Льва Шестова в признании злом – знания, в отождествлении знания и зла. Если сократическая традиция европейской цивилизации рассматривала и рассматривает знание если не тождественным, то теснейшим образом

связанным с добром и красотой, то шестовским можно назвать осуществленный им разворот на 180°. Знаменитый библейский миф о грехопадении он истолковывает по-своему, усматривая грех Адама и Евы не в том, что они дерзнули овладеть представлениями о добре и зле, а в том, что они посмели познать, начали познавать самих себя и окружающий их мир. «Потому, чем больше укрепляется человек в уверенности, что его спасение связано с «знанием» и с умением различать добро от зла, тем глубже прорастает и прочнее вкореняется в нем грех»³³. Равного Шестову агностика, подобного другого антисциентиста мировая философия не знала.

Согласно Льву Шестову, единственно верное понимание опыта – это разумение о нем, подобное представлениям растерянного и полностью сбитого с толку человека: все бывает, всякое может случиться, и не такие чудеса возможны. Поэтому *опыт* как знание всеобщее и необходимое, организованное законами симметрии и принципами сохранения, с неизменным присутствием констант, с взаимосогласованностью эмпирической и теоретической составляющих отвергается им совершенно. Лев Шестов – это рыцарь единичного, случайного, даже исключительного, что делает его заклятым врагом необходимости и, как следствие, всех вариантов философии всеединства с их онтологической истиной. Как подлинный рыцарь он удостоивается вниманием только самых известных соперников и ведет с ними борьбу с поднятым забралом. «Всякая философия, которая стремится к всеединству, прежде всего озабочена тем, чтоб отнять у человека свободу»³⁴, – пишет он, вступая в бой с Вл. Соловьевым. «Вся философия Соловьева, как и его учителей (а таковые, по мнению Шестова, – это прежде всего Спиноза, Кант, Шеллинг, Гегель. – Л.К.), только к тому и сводилась: уговорить, убедить, принудить словом, привести к покорности человека безличным силам»³⁵.

Что же такое свобода с точки зрения самого Льва Шестова? Традиция в философии прочно связывает ее с возможностями познания, которую в Новое время особенными своими усилиями укрепил, с этим Шестов согласен полностью, великий кенигсбергский мудрец: «С тех пор, как Канту удалось убедить

ученых людей, что мир явлений есть нечто совсем иное, чем настоящая действительность, и что даже наше собственное существование не есть истинное существование, а только видимое проявление таинственной, неизвестной субстанции, философия застряла в новой колее и не чувствует себя в силах сдвинуться хотя бы на один миллиметр с обозначенного великим кенигсбергцем пути. Можно идти вперед, можно двигаться назад, но непременно по кантовской колее... Хочешь не хочешь, вдевай голову в хомут теории познания»³⁶. Впрягаться в этот хомут Льву Шестову кажется совершенно не с руки. Он мечтает о свободе, не имеющей никакого отношения к знанию о тех процессах, которые и представляют собой внешний – объективный – мир. Поэтому его задачей оказалось не только освободить гужи и распуścić супонь, но вообще этот хомут сбросить. Свобода есть произвольный «каприз», и в качестве образца такой свободы наш акциденталист находит «подпольного человека» Ф.М. Достоевского, но ведь и герой Достоевского хотел бы для своего каприза иметь хоть маломальские гарантии: ведь что это за каприз, если капризом все и кончается, мало того, если не успеваешь и о капризе-то как следует подумать и, в чем он, сообразить? Лев Шестов же считает, что для такого каприза «величайшая его прерогатива – это возможность обойтись без гарантий»³⁷. Свободны «нищие духом». Свобода их заключается в безропотной вере во благость предусмотренного Богом очередного непредсказуемого и непредвидимого поворота событий, будь то очередной потоп, землетрясение... или «находка клада». Причем «кладом» могут оказаться вовсе не золотые монеты, а блестящие идеи. Правда, как в силах Бога найденные золотые обратить в песок морской, так еще легче плодотворнейшие идеи обратить в трагические заблуждения, поскольку такое происшествие с монетами – это чудо, а подобное приключение идей – самое обычное дело. Ты свободен захотеть летать, как птица, и если веруешь, то полетишь, руки будут служить тебе лучше крыльев, а коли не полетишь, значит – не веруешь или веруешь не так, как надо. С подлинной реальностью ты имеешь дело во сне, а там ты летаешь и обладаешь доверительными отношениями с Богом. Это

бодрствование есть сон, сон же – самое подлинное бодрствование.

И если Лев Шестов свободу привязал к вере в Бога, то Кант связал ее с нашим сознанием, превратив только в наше собственное дело и ничье больше. Свободу как важнейшую проблему метафизики великий философ из Кенигсберга перевел на рельсы антропологии. Свобода – это возможность поступать, детерминируясь только самим собою, своей собственной природой. В этом суть свободы, это необходимое условие ее. Однако этого еще недостаточно. Твоя природа должна при этом совпадать с Природой вообще, с самой сутью Природы как таковой, быть с нею тождественной. Чем больше это тождество, тем больше твоя свобода. Человек свободен совершить чудо, найди только возможность сделать это чудо явлением природы, демистифицировать его. Знаменитому категорическому императиву морали Кант придает и такую форму: «Поступай так, как если бы максима твоего поступка посредством твоей воли должна была стать *всеобщим законом природы*» (IV, 196). Это *твой* поступок, *тобою* свободно реализуемая максима, поскольку ты же несешь в себе всеобщий закон природы, поскольку ты и есть самая суть *природы*. С метафизической точки зрения это означает, что есть в мире ситуация, когда не столько общее определяет конкретное единичное (индивидуальное), сколько единичное определяет общее – один из принципов телеологического метода, введенного Кантом для рассмотрения ситуаций такого рода.

Связь свободы и знания, развиваемая Кантом, Шестовым толкуется в том смысле, что знанием свобода подчиняется необходимости, однозначности поведения. Однако на пути познания возникают антиномии, «исключающие возможности каких-либо ответов. Как же быть дальше? Кант говорит: нужно остановиться, ибо тут наши интересы кончаются: где не может быть ответов на вопросы, там человеку нечего искать, нечего делать»³⁸. Лев Шестов соглашается со ставшим привычным отрывочным и поверхностным прочтением Канта, когда антиномии понимаются только и исключительно негативно, как тупики теоретического разума, оторвавшегося от своей эмпи-

рически-рассудочной базы. Да, чистый теоретический разум сам по себе не способен овладевать истиной, такой способностью он обладает только с точки зрения онтологизма. Но, согласно Канту, он способен получить практическое применение и вступить во взаимодействие с рефлексивной способностью: совокупность познавательных сил обеспечивает обходной маневр и, пусть временное, разрешение антиномий. Противоречия встанут перед разумом вновь, но и разрешаться они могут каждый раз заново, расширяя мир природы как мир действительного опыта в своем бесконечном наступлении на мир вещей в себе, оставляющий под этим натиском плацдарм за плацдармом.

Итак:

Лев Шестов. Знание сковывает свободу тисками необходимости, душая ее в своих объятиях. Свобода есть произвол.

Иммануил Кант. Знание расширяет пределы нашей свободы, бесконечно раздвигая ее горизонты. Свобода есть закон.

Примиришь две эти позиции, разумеется, не удастся.

Главной виной Канта Шестов считает тот факт, что в системе критицизма философия оказалась накрепко привязана к науке, что философия и наука обязаны пользоваться одним и тем же разумом, а именно человеческим разумом. «Я думаю, — писал он, — что после Канта нельзя подходить к философии или ее проблемам, не освободившись предварительно от созданного им гипноза о связи и взаимоотношениях метафизики и положительных наук»³⁹. Разрушая действие этого Кантова гипноза, Лев Шестов ополчается на создаваемое Кантом понятие истины и ее критерия: «в противоположность философам-рационалистам нужно сказать: философия начинается не тогда, когда человек находит бесспорный критерий истины. Напротив, философия начнется лишь тогда, когда человек расширяет все критерии истины, когда он почувствует, что никаких критериев быть не может и что они даже ни за что не нужны»⁴⁰. Исходя из этой установки он отвергает пункт за пунктом построенную Кантом комплексную модель критерия истины. Во-первых, никакой роли не играет, считает он, формальная сторона критерия. Противоречиво знание или нет, это не имеет

никакого значения. Во-вторых, настойчиво отвергается мысль Канта, что истинное знание обязано быть всеобщим и необходимым. Поскольку Шестов признает только истины веры, причем веры по-своему, по-шестовски, «истины веры узнаются по тому признаку, что они не знают ни всеобщности, ни необходимости, ни сопутствующей всеобщности и необходимости принудительности»⁴¹. В-третьих, если для трансцендентальной позиции Канта необычайно важна согласованность в действиях чувственности, с одной стороны, и рассудка и разума – с другой, то Шестов считает, что о согласованности и особой роли чувственности в познании говорить не приходится. Кант постоянно говорит об опыте, по поводу чего Шестов замечает, что «этот «опыт» уже непременно предполагает готовую теорию, т.е. систему правил, законов, о которых Кант, конечно, правду сказал, что не природа людям, а люди природе диктуют законы»⁴². (Я уже имел возможность показать, как, на мой взгляд, следует понимать эту мысль Канта.) В-четвертых, иронизирует Шестов, «один из наиболее несомненных критериев истины, найденных людьми, – это согласованность отдельных знаний меж собой...»⁴³. Однако дело тут не в истине, «а в том, чтоб создать вокруг себя атмосферу согласованности»⁴⁴. Человек и сам знает, что «истина с согласованностью ничего общего не имеет», но так привыкает к этой подмене, что начинает верить в данный критерий.

В итоге это уже не просто вырожденная теория познания, а превращение ее в нуль, в ничто, даже в отрицательную величину. И все же Лев Шестов оказывается сторонником Канта в борьбе с онтологической теорией истины, хотя, конечно, сам Кант имел дело лишь с одним из вариантов этой теории, который он называл «догматизмом». Ведь акцидентализм – лишь крайний случай идеи относительности знания. Оба мыслителя были согласны, что человеку не дано проникнуть в разум Бога, что знание человеческое может быть только относительным. Правда, в отличие от Шестова, Кант рассматривал процесс познания как такой, в ходе которого нарастает содержание объективного, абсолютного в знании, в целом остающемся ограниченным трансцендентальными пределами. Идея трансценден-

тализма, идея повышения степени общности знания в ходе исторического процесса развития философии и науки возмущала Льва Шестова: он рассматривал ее как мысль о возможности постепенного сковывания и конечного пленения божественной воли, которая абсолютно не уловима человеком, сколь бы гениальным он ни был. И сам гений – просто избранник Бога, на которого упал его благосклонный взгляд. То, что Кант оставлял этот трансцендентальный идеал достигаемым, но актуально недостижимым, Шестова не успокаивало. Он видел в этом пустую уловку. Если широта и объективность опыта и опытного мира растет, процесс этот может достичь своего предела, а таковым может быть только состояние Человекобожия. В Канте улавливал он те тенденции, которые реализованы были Вл. Соловьевым и от которых тщетно пытались избавиться все сторонники школы всеединства. В Человекобожии, в подмене Бога человеком видел Лев Шестов основную угрозу «свободе» как главную тенденцию прогресса западной культуры: «... именно оттого, что в Европе перестали верить в чудеса и поняли, что вся человеческая задача сводится к устройению на земле, там начали изобретать идеалы и идеи»⁴⁵. Сам Лев Шестов как «русский, стихийный человек с его жадной чудесного»⁴⁶ примириться с этим, разумеется, не мог.

10. Некоторые современные возражения Канту с позиции Льва Шестова

Повинен ли Лев Шестов в этом грехе, в котором он упрекал других, когда писал: «Нужно уметь читать, а этому нелегко научиться: на сто грамотных людей едва ли девяносто девять понимают, что они читают»⁴⁷? Поскольку проблема понимания связана с герменевтическим кругом, и этот счастливец – со-тый – должен постоянно беспокоиться о своем умении читать и размышлять постоянно, то в чем же заключается искусство чтения и как его совершенствовать? Принцип полноты текста должен быть учитываем здесь одним из первых, одним из первых он и нарушается. Действительно, возражения Шестова Канту относительно важнейших свойств критерия истины ог-

раничиваются пределами «Трансцендентальной аналитики». Однако должно быть ясно, что проблема критерия истины может решаться только при учете всех сторон философской системы, выходя за пределы гносеологии к праксеологии и аксиологии и далее к решению в границах вопроса об отношении онтологии и *когитологии*, или теории мышления в целом, вне деления его на аспекты гносеологический, праксеологический и аксиологический. Особенно важен учет обращения к практически-техническому применению сознания.

Переход из гносеологического отношения к деятельно-практическому при решении вопроса о критерии истины тем более важен, что только с ним должен быть связан действенный «критерий эмпирической истины», или подлинный «содержательный критерий истины», который имеет в виду Кант, когда пишет, что такой критерий связан со свободой, с нашей способностью начинать новый ряд природных событий, вмешиваясь в ход природы из надприродного интеллигибельного мира свободы. Если этого перехода не видеть, то вполне правомерно упреки Канту, однажды уже звучавшие из уст Льва Шестова, делаемые в том отношении, что он так и не сумел, несмотря на все заявления, преодолеть слабости «трансцендентальной семантики». Этого не удалось сделать никому не только в XIX, но и за весь XX век – к такому выводу приходит Роберт Ханна.

Этот «слабый, или беспокоящий, пункт», с точки зрения автора статьи, заключается в том, что концепция истинности эмпирических суждений, или суждений опыта, разработанная Кантом, не справляется с так называемым «эпистемологическим скептицизмом сновидений», невзирая на те условия, которые Кантом предприняты в стремлении преодолеть скептицизм, и не только в его юмистской форме. Можно видеть, что он был достаточно хорошо знаком с идеализмом веданты и буддизма и, не афишируя этого в «Критике чистого разума», тем не менее явно имел в виду и их, когда писал, что критерий эмпирической истины дает возможность отличать «опыт от сновидений» (В 479), откуда ясно, что с эпистемологическим

скептицизмом грез и галлюцинаций Кант также имел дело, учитывая и его.

Анализируя Кантов подход к критерию истины эмпирических суждений, Роберт Ханна справедливо уточнил три момента, его образующих и необходимых:

«(1) суждение логически непротиворечиво, (2) суждение объективно действительно, (3) суждение, в соответствии с его семантическим содержанием (правилом, выражающим его объективную действительность), организует восприятия способом, необходимо соответствующим руководящему (причиняющему) правилу»⁴⁸. Однако как таковых их еще недостаточно. В самом деле, «хотя многие, или даже большинство, сны и галлюцинации совершенно бессодержательны и произвольно-неупорядоченны, нет, тем не менее, ничего логически непоследовательного в принятии идеи совершенно правильно-организованного сна или галлюцинации»⁴⁹. Такие сны или галлюцинации будут отвечать всем трем пунктам Кантова критерия, но можно ли на этом основании считать их истинными?

В том-то и дело, что этот критерий недостаточен, хотя и необходим, если мы не учтем прежде всего эмпирически-практический характер Кантова критерия. Он, с точки зрения Канта, во-первых, *всеобщ*, то есть его трансцендентальность означает не только изначальную независимость теоретических принципов от эмпирического содержания при конечной их ориентированности на аффицирующий объект, но и их присущность всем людям. Отсюда получается, что, если находиться в согласии с эпистемологическим грезящим скептицизмом, всем сразу может присниться абсолютно один и тот же сон, все люди будут во сне правильно организовывать одинаковые серии впечатлений или произвольных представлений в строго тождественной последовательности. Для деятельности в бодрствующем состоянии это было бы не удивительно, но для сна допустить можно только с позиций «универсального скептицизма сновидений» (введем эту более сильную, чем эпистемологический скептицизм грез, версию скептицизма), то есть когда все люди и всегда находятся в состоянии сна и нет ни малейшей возможности отличить сон от бодрствования.

Еще в «Грезах духовидца...» Кант по этому поводу приводит аргумент Гераклита (ошибочно приписывая его Аристотелю): «Когда мы бодрствуем, мы имеем общий для всех мир, а когда грезим, каждый имеет свой собственный мир» (2, 320).

Во-вторых, с точки зрения Канта, критерий истинности эмпирических суждений необходим, то есть воспроизводится каждый раз, как только кто-нибудь намерен повторить однажды удавшийся эксперимент. Кто бы и сколько бы раз в своей жизни ни наблюдал удаляющийся в море корабль, он будет последним видеть флаг на корабельной мачте. Что повторяться во сне одна и та же последовательность представлений будет навязчиво сразу всем и постоянно, ни разу не изменившись на протяжении всей жизни каждого наблюдателя и всех возможных наблюдателей вместе, – такое также можно допустить лишь с точки зрения «универсального скептицизма грез и сновидений», а с позиций эпистемологического скептицизма сна эта ситуация абсолютно неправдоподобна.

Возражением универсальной версии скептицизма грезашности (да будет мне позволено образовать такое существительное) может служить только «бритва Оккама», к которой Кант обращался не раз: если такое допущение никак не меняет нашего существования в мире, оно попросту излишне, легко можно обойтись и без него. Но в том-то и дело, что тогда мы должны отказываться от понимания различия бодрствования от сна, выбросить понятия сна и бодрствования из своего сознания, если они ничем существенным друг от друга не отличаются и введение их нашими предками не более оправданно, нежели введение такого, например, понятия, как «кентавр». Но и роль они должны исполнять совершенно аналогичную.

Пределами цели определяема *воспроизводимость* опыта и *воспроизводимость всеми и всегда*, как только точно соблюдаемы условия и правила опытных действий, – вот необходимая основа отличия истины от любых галлюцинаций. Это и есть эмпирически-практический критерий истинного знания, которым манипулирует Кант в своей философии науки. Вместе с тем он исходит из того, что метафизические начала естествознания, как и основы метафизики нравственности, зависят от общей метафизической системы взглядов, той общей системы,

которую он называл трансцендентальным идеализмом или критической философией. Эмпирически-практический критерий как необходимая основа решения проблемы критерия истины может погружаться в различные метафизические условия, выделяющие те или иные черты и свойства этой необходимой основы. Однако полностью справиться с задачей и предоставить в распоряжение людей как необходимый, так и достаточный критерий в силах лишь критическая философия, которая, может, и будет совершенствоваться, но основы которой останутся, считает Кант, неколебимыми.

11. Основные принципы нормальной (невыврожденной) гносеологии

Так возникает идея *нормальной* гносеологической теории, на роль которой, как я уже выше писал, может претендовать философия Канта. Авторитет ее в философских кругах в последние десятилетия XX века явно растет: лозунг «назад к Канту!», некогда провозглашенный неокантианцами, трансформировался ныне в призыв «вперед к Канту!». Дело в том, что многочисленные теории истины, появившиеся после Канта, не учитывают всего содержания кантовской гносеологической позиции, акцентируя тот или иной ее принцип и опуская часть других. Мы уже видели это на примере гносеологии вырожденного типа – онтологической теории истины школы всеединства русской философии. Теория Канта не есть вариант какой-либо из существующих в современной философии теорий, напротив, ситуация, скорее, обратная: эти последние – вариации на тему той или иной части Кантовой гносеологии. Теория Канта не является, например, разновидностью корреспондентской теории истины, поскольку соответствие субъекта и объекта достигается здесь не непосредственно и не действием объекта или спонтанностью субъекта дается нам картина природного мира, почему существует возможность не одной-единственной, а нескольких взаимопереводимых истинных теорий одного и того же объекта. «Наиболее важный вклад Канта в философию, без всякого сомнения, есть та точка зрения, что возможность согласия наших знаний с их объектами вовсе не требует, чтобы

существующие вещи были «оригиналами», а наши знания – их «копиями»: действительное отношение совершенно обратное»⁵⁰. Конечно, надо иметь в виду, что это обратное отношение есть лишь аспект того отношения, что разработано Кантом.

Не является теория Канта и вариантом когерентной теории в духе «среднего» Витгенштейна, Айера, Шлика или Кларенса Льюиса (C. J. Lewis), хотя Роберт Ханна, к которому я обращался в предыдущем разделе, и считает ее таковой со всеми недостатками верификационистской когерентной семантики и с тем уточнением, что не Кант походит на этих мыслителей, а они – на него; Кант не ограничивается гносеологической позицией при построении теории истины. «Кант может сказать, – пишет Предраг Киковацки, – что «категории ведут к истине» (В 670), но он не имеет в виду на этом основании, что они гарантируют истину»⁵¹. Точно так же не является Кантова теория истины ни феноменолого-герменевтической в духе Хайдеггера, ни прагматической, ни фрегевской, ни куайновской, хотя все эти теории находят в философии Канта какие-то черты, от которых они отправляются.

Основные необходимые свойства нормальной гносеологии, которые вытекают из философских построений Иммануила Канта, при рассмотрении вопроса о природе истины могут быть сведены к следующему.

1. Наличие в мире субъекта и объекта.

Субъект представляет собою уникальную самостоятельную личность, отличающую себя от окружающего природного мира и выделяющую себя из мира других людей, что возможно благодаря трансцендентальному и трансцендентному (в Кантовом понимании последнего термина) единству всех людей как таковых, образующих в конечном итоге единый человеческий род. Выделение, разумеется, может доходить и до противопоставления себя другим в определенных отношениях. Нормальная гносеология имеет в виду, что субъект осуществляет познание самостоятельно, без сверхъестественных чудесных помощников-протагонистов. Это в сказке при столкновении героя с задачей решение ему подсказывается невесть откуда взявшимся помощником, обладающим волшебными свойствами, в

реально же осуществляющемся познании ученому все приходится делать самому. Он сам осмысливает проблему, ставит перед собой познавательные задачи, сам находит способ их решения и сам же проверяет его эффективность и надежность и степень их для определенных условий.

Объект (или вещь в себе) существует по отношению к субъекту абсолютно самостоятельно, сам по себе, при этом он характеризуется бесконечностью, неопределенностью и в то же время обладает относительным системным единством. Никаких разрывов (*hiatus'ov*), зияющих непреходимых пропастей или совершенно никак и никем не преодолимых границ объект не содержит. Иначе пришлось бы говорить не об объекте, а об объектах.

2. Наличие актуального взаимодействия между субъектом и объектом, в процессе которого вовлеченная во взаимодействие часть объекта так или иначе антропоморфизуется (природа или мир вещей для нас). Субъект проявляет и выявляет для себя те или иные черты и свойства объекта, формируя мир «действительного опыта», который постоянно расширяется субъектом за счет вовлекаемого непрерывно во взаимодействие мира «всего возможного опыта», то есть мира вещей в себе. Нормальность этих положений подтверждается их единством с мифо-эпическими представлениями, поскольку это естественный взгляд человека на свое место в мире. Взять, к примеру, замечательный карело-финский эпос «Калевалу». Устроитель мира природы кузнец Ильмаринен находит для его творения готовый материал и выковывает чудесную мельницу Сампо-природу, работающую вечно и приносящую все необходимое людям, самовозобновляя смальываемый запас, будь то ячмень, соль или даже... деньги:

Вот уже и мелет Сампо,
Крышка пестрая вертится...⁵²

«Крышка» – это свод небесный:

Ведь он выковал уж небо,
Крышу воздуха сковал он,
Так, что нет следов оковки
И следов клещей не видно⁵³.

Ее надо украсить созвездиями, Луной и Солнцем, радужными переливами полярных сияний. Неисчерпаемой энергией крышки-неба приводится в движение мельница-природа. По сути, такой же мельницей является наука, которой не грозит остановка и которая приносит из-под своих жерновов, перетирающих научный гений, особую муку – истину, представляющую собой все более обстоятельные и фундаментальные модели мироздания.

3. Нормальная гносеология рассматривает этот процесс взаимодействия между субъектом и объектом как процесс деятельности, представляющий собою преобразование, переформирование предмета, то есть выделенной субъектом части объекта, соответственно наперед заданной цели с помощью адекватных этой цели средств. Это значит, что теоретический разум, строящий модель предмета, подлежащего метаморфозе, что и есть знание, направляется нашими целями (модель цели – это ценность, картина желаемого мира, согласно Канту, вырабатываемая рефлексивной способностью суждения, т.е. аксиологической функцией нашего сознания) к потребному результату с помощью практического разума, вырабатывающего способности достижения цели, или технически-практические нормы.

Деятельность разделяется на фазы духовную и материальную. Духовная фаза – это период работы нашего сознания, в ходе которого осуществляется мысленное моделирование всего процесса: 1) создается модель цели – ценность как идеальный образ потребного в будущем предмета; 2) создается модель предмета такого, каким он является в настоящий момент, – знание о реальной ситуации, в которой предстоит действовать; 3) наконец, создается модель способа действия – в конечном итоге норма, ориентированная на первые две модели сразу. Материальная фаза – это воплощение построенных предварительно моделей, реальное их осуществление, где мы сталкиваемся с необходимостью коррекции этих моделей.

Именно поэтому правомерны суждения, настойчиво звучащие в русской философии со времени Вл.С. Соловьева, о том, что истина сопряжена с красотой и добром и не может мыслиться в изоляции от них. Гносеология кантовского типа пре-

достерегает лишь от их смешения, отождествления взаимосвязанных нерасторжимо функций сознания, что часто в пылу полемике с Кантом допускается.

4. Активность субъекта познания, имеющая место уже на уровне чувственного восприятия, где субъект не только страдателен, аффицируем вещами в себе, но уже на этом уровне структурирует результат воспринятого воздействия; однако полностью себя эта активность проявляет на теоретическом уровне, поскольку сущностные отношения и связи внутри объекта никак нам не даны. Они могли бы быть восприняты с помощью интеллектуальной интуиции, но таковой мы не располагаем. Нормальная гносеология, вслед за Кантом, различает способность мыслить и способность познавать. Первая – это способность формировать произвольные образы, фантазировать и создавать в воображении картины гипотетически возможных миров. Вторая – это способность связать одну из этих картин с действительным опытом и получить возможность достигать новых целей в деятельном освоении мира. Мы знаем в мире лишь то, что прежде в него сами вложили, – фундаментальная идея Канта при формировании нормальной гносеологии. Подход к миру по принципу «как если бы (als ob) я могу сделать это» и получить ответ: «да, ты можешь» – фундаментальная черта такой гносеологии.

5. Внутренняя согласованность всего мира научного знания и формальная его непротиворечивость, системность всех частных моментов и фрагментов науки в единой картине мира. Вот почему догадки, опережающие свое время, лишь задним числом, спустя много лет входят в научный оборот и занимают свое законное место. Если сравнивать мир науки со строящимся и перестраиваемым время от времени зданием, то такую догадку можно представить колонной из колоннады третьего яруса в здании, которое в настоящий момент построено всего в два яруса или даже в один.

6. Поскольку знание рассматривается как результат деятельной активности субъекта, оно не может иметь фотографического сходства с объектом. Это касается даже широкомасштабной модели, соответствующей картине мира. И ее можно

представить, говоря словами Канта, в качестве «несовершенной копии объекта», «бесконечно далекой от того, чтобы сравняться с ним» (см. III, 438; В. 606). Синтезируемые в этой модели элементы каждый в отдельности просто не могут зримо походить на соответственный познаваемый фрагмент мира. Еще платоновский Сократ, обсуждая вопрос о сходстве или различии идеи соответствующей ей вещи, утверждал: «Я не усматриваю у способностей ни цвета, ни очертания и вообще никаких свойственных другим вещам особенностей, благодаря которым я их про себя различаю»⁵⁴. Формирующаяся модель деятельности оказывается функционально эффективной и шаг за шагом приближающейся к структуре объекта.

Принцип относительной независимости форм, структур и т.д. на разных системных уровнях природы находит свое выражение в частичном гомоморфизме этих форм и структур. Например, генотип организма с его формой и структурами совершенно не похож на фенотип, причиной формирования которого он является; тем более далеки по структуре и формам нейродинамические связи клеток мозга и связи и отношения вещей, существующих сами по себе. Важно лишь, чтобы так или иначе имел место гомоморфизм этих структур.

7. Нормальная гносеология исходит из познавательного – оптимизма, противостоящего как пессимизму, так и скептицизму. Суть познавательного оптимизма – в вечной жизни познания, в непреходящем движении ко все более полной и глубокой истине, тогда как пессимизм видит запретную грань, куда науке нельзя проникнуть ни под каким видом, ни в каких условиях. Такая запретная грань означала бы смерть для познания, одновременно этим «дезауируется» и все, что нам известно о посягательном по отношению к запретной границе мире, как это и случилось с Львом Шестовым. Ведь если такие абсолютно не сообщающиеся миры существуют, не все ли равно для недоступного мира, в каком направлении мы движемся в своем собственном, и наоборот? Вот почему Бог не может не воплотиться, как тварь не может не обожиться. Поскольку Богу есть дело до тварного мира, а твари есть дело до Бога.

Познавательный оптимизм исходит из неисчерпаемости объекта познания (вещи в себе), что одновременно означает незавершенность процесса и незавершаемость его, недостижимость абсолютной истины в какой-либо возможный актуальный момент. Не только каждый шаг, но и любой крупный успех, любое научное открытие, принципиально не завершено, недостаточно, предполагает дальнейшее расширение и уточнение. Нормальная гносеология исходит из обязательной фальсифицируемости любой модели, претендующей на то, чтобы быть научной истиной. Верификация невозможна в отрыве от фальсификации. Таким образом, принцип познавательного оптимизма соответствует тому, что К. Поппер назвал «критической» установкой (если не доводить ее до крайности), противопоставив ее в качестве единственно научной «догматической» установке, ориентированной на непроверяемую верифицированность⁵⁵. Такая верифицированность псевдонаучна и граничит с чудом, что нашло выражение в идеях онтологической истины как у П.А. Флоренского, так и у В.Ф. Эрна.

Все это – метафизические черты нормальной гносеологии, без которых она вырождается так, что истина окутывается флером таинственности и непостижимости.

* * *

Какой же можно сделать вывод из этого достаточно обширного исследования? Главный итог, я думаю, ясен: понятие *истины* зависит от целого философской системы или позиции. Чем более детально система разработана, чем полнее учитывает она все стороны и функции философского знания, тем глубже удастся заглянуть в бездонный колодец истины.

¹ Юм Д. Соч.: В 2 т. Т.1. М.: Мысль, 1965. С.162.

² Юм Д. Соч.: В 2 т. Т.1. М.: Мысль, 1965. С.80.

³ Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. М.: Логос, 1997. С.7.

⁴ Перевод мой. – Л.К. Н.О. Лосский не случайно оставил и немецкое слово Schranken, ибо Кант воспользовался им, а не более абстрактным Grenze, чтобы подчеркнуть, что речь идет о барьере, шите, преграде, где сталкиваются равно реальные вещи. И.С.Андреева, ко-

торая вносила исправления в текст Лосского (см. III, 437) перевела Schranken как *пределы*, а das Unbeschränkte (das All) – как *безграничное (полнота)*, хотя лучше, по-моему, перевести как *неограниченное (вселенная, космос)*.

⁵ Булгаков С.Н. Свет не вечерний // Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. С.88.

⁶ Булгаков С.Н. Свет не вечерний // Там же.

⁷ Там же. С.91.

⁸ Там же. С.93.

⁹ Булгаков С.Н. Соч.: В 2 т. М.: Наука, 1993. Т.1. С.77.

¹⁰ Там же. С.71.

¹¹ Булгаков С.Н. Свет не вечерний. С.90.

¹² Булгаков С.Н. Свет не вечерний. С.94.

¹³ Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. М.: Логос, 1997. С.12.

¹⁴ Аристотель. Метафизика. Кн. 4 (Г.). Гл. 6. Стих 13-14.

¹⁵ Соловьев В.С. Кант // Вл. Соловьев. Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1988. Т.2. С.441.

¹⁶ Эрн В.Ф. Беркли как родоначальник современного имманентизма // Соч. М.: Правда, 1991. С.47.

¹⁷ Эрн В.Ф. Время славянофильствует. Война, Германия, Европа и Россия // Соч. М.: Правда, 1991. С.388.

¹⁸ Эрн В.Ф. Борьба за Логос // Соч. М.: Правда, 1991. С.11.

¹⁹ Эрн В.Ф. Цит. соч. С.79.

²⁰ Там же.

²¹ Там же.

²² Эрн В.Ф. Борьба за Логос // В.Ф.Эрн. Сочинения... С.48.

²³ Соловьев Вл.С. Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1988. Т.2. С.191.

²⁴ См. Зеньковский В.В. История русской философии. Т.2. Ч.2. Л.: Это, 1991. С.184-185.

²⁵ Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. Т.1(И). М.: Правда, 1990. С.73.

²⁶ Флоренский П.А. Цит. соч. С.158.

²⁷ Там же. С.158-159.

²⁸ Там же. С.157.

²⁹ Там же. С.162.

³⁰ Там же. С.160.

³¹ Шестов Л. Афины и Иерусалим // Лев Шестов. Соч.: В 2 т. М.: Наука, 1991. Т.1. С.542.

³² Там же. С.594.

- ³³ Там же. С.577.
- ³⁴ Шестов Л. Умозрение и Апокалипсис. Религиозная философия Вл. Соловьева // Л. Шестов. Соч. М.: Раритет, 1995. С.382.
- ³⁵ Там же. С.383.
- ³⁶ Там же. С.281.
- ³⁷ Шестов Л. На весах Иова // Соч.: В 2 т. М.: Наука, 1993. Т.2. С.92.
- ³⁸ Шестов Л. Афины и Иерусалим // Цит. изд. Т.1. С.623.
- ³⁹ Шестов Л. Афины и Иерусалим // Цит. изд. Т.1. С.652.
- ⁴⁰ Шестов Л. Potestas clavium // Соч.: В 2 т. М.: Наука, 1993. Т.1. С.144.
- ⁴¹ Шестов Л. Афины и Иерусалим // Цит. изд. С.638. См. также: Апофеоз беспочвенности: опыт адогматического мышления // Шестов Л. Соч. М.: Раритет, 1995. С.258.
- ⁴² Шестов Л. На весах Иова // Соч.: В 2 т. М.: Наука, 1993. Т.2. С.44.
- ⁴³ Шестов Л. Афины и Иерусалим // Цит. соч. С.626.
- ⁴⁴ Там же.
- ⁴⁵ Шестов Л. Апофеоз беспочвенности // Цит. изд. С.202.
- ⁴⁶ Там же. С.227.
- ⁴⁷ Там же. С.306.
- ⁴⁸ Hanna R. The Trouble with Truth in Kant's Theory of Meaning // History of Philosophy Quarterly. Vol.10. №1. January 1993. P.15.
- ⁴⁹ Ibid.
- ⁵⁰ См., например: P.Cicovacki. Kant on the Nature of Truth // Proceedings of the Eighth International Kant Congress. Memphis, 1995. Vol. II. Milwaukee: Marquette University Press, 1995.
- ⁵¹ Ibid. P.202.
- ⁵² Калевала. М.: Худ. литература, 1977. С.128.
- ⁵³ Там же. С.97.
- ⁵⁴ Платон. Государство. 477 d.
- ⁵⁵ См.; Поппер К. Логика и рост научного знания. М.: Прогресс, 1983. С.266.