

ISSN 0207-6918
e-ISSN 2310-3701



КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

Научный журнал

2014
№2 (48)

Калининград
Издательство
Балтийского федерального университета им. Иммануила Канта
2014

Кантовский сборник : научный журнал. — 2014. — № 2 (48). — 76 с.

Интернет-адрес: http://journals.kantiana.ru/kant_collection/

Издается с 1975 г.

Выходит 4 раза в год

Зарегистрирован в Федеральной службе
по надзору за соблюдением законодательства
в сфере массовых коммуникаций и охране культурного наследия.
Свидетельство о регистрации Министерства Российской Федерации
по делам печати, телерадиовещания и средств массовых коммуникаций
ПИ №ФС77-46310 от 26 августа 2011 г.

Учредитель

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

Адрес редколлегии:

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

© Балтийский федеральный университет
им. И. Канта, 2014

Международный редакционный совет

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

Редакционная коллегия

- Л. А. Калинин*, д-р филос. наук, проф. (Балтийский федеральный университет им. И. Канта) — главный редактор; *А. Н. Саликов* (Балтийский федеральный университет им. И. Канта) — зам. главного редактора; *В. А. Бажанов*, д-р филос. наук, проф. (Ульяновский государственный университет); *В. Н. Белов*, д-р филос. наук, проф. (Саратовский государственный университет); *В. В. Васильев*, д-р филос. наук, проф. (Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова); *В. А. Жучков*, д-р филос. наук, проф. (Институт философии РАН); *В. А. Конеv*, д-р филос. наук, проф. (Самарский государственный университет); *И. Д. Копцев*, д-р филол. наук, проф. (Балтийский федеральный университет им. И. Канта); *А. Н. Круглов*, д-р филос. наук, проф. (Российский государственный гуманитарный университет); *А. И. Мигунов*, канд. филос. наук, доц. (Санкт-Петербургский государственный университет); *А. Г. Пушкарский* (Балтийский федеральный университет им. И. Канта) — ответственный секретарь; *Д. Н. Разееv*, д-р филос. наук, проф. (Санкт-Петербургский государственный университет); *Т. Г. Румянцева*, д-р филос. наук, проф. (Белорусский государственный университет); *Г. В. Сорина*, д-р филос. наук, проф. (Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова); *В. А. Чалый*, канд. филос. наук, доц. (Балтийский федеральный университет им. И. Канта) — координатор по международным контактам; *К. Ф. Самохвалов*, д-р филос. наук, проф. (Институт математики им. С. Л. Соболева Сибирского отделения РАН); *С. А. Чернов*, д-р филос. наук, проф. (Санкт-Петербургский государственный университет телекоммуникаций им. М. А. Бонч-Бруевича)

International editorial council

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

Editorial board

- Prof. *L. A. Kalinnikov* (I. Kant Baltic Federal University) — editor-in-chief; Dr *A. N. Salikov* (I. Kant Baltic Federal University) — зам. главного редактора; Prof. *V. A. Bazhanov* (Ulyanovsk State University); Prof. *V. N. Belov* (Saratov State University); Prof. *V. V. Vasilyev* (Lomonosov Moscow State University); Prof. *V. A. Zhuchkov* (Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences); Prof. *V. A. Konev* (Samara State University); Prof. *I. D. Koptsev* (I. Kant Baltic Federal University); Prof. *A. N. Kruglov* (Russian State University for the Humanities); Dr *A. I. Migunov* (Saint-Petersburg State University); *A. G. Pushkarsky* (I. Kant Baltic Federal University) — executive editor; Prof. *D. N. Razeyev*, (Saint Petersburg State University); Prof. *T. G. Rumyantseva* (Belarusian State University); Prof. *G. V. Sorina* (Lomonosov Moscow State University); Dr *V. A. Chaly* (I. Kant Baltic Federal University) — international liaison; Prof. *K. F. Samokhvalov* (Sobolev Institute of Mathematics of the Russian Academy of Sciences); Prof. *S. A. Chernov* (Bonch-Bruевич Saint-Petersburg State University of Telecommunications)

Ссылки на оригинальные тексты Канта приводятся по изданию: *Kant I. Gesammelte Schriften (Akademie-Ausgabe)*. В., 1900 ff. — и оформляются в тексте статьи следующим образом: [AA, XXIV, S. 578], где римскими цифрами указывается номер тома данного издания, а затем дается страница по этому изданию. Ссылки на «Критику чистого разума» оформляются по этому же изданию, например: [A 000] — для текстов из первого издания, [B 000] — для второго издания или [A 000 / B 000] — для фрагментов текста, встречающихся в обоих изданиях.

СОДЕРЖАНИЕ

Юбилеи

Теодору Ильичу Ойзерману – 100!	7
Василию Васильевичу Соколову – 95 лет	8
К 80-летию Эриха Юрьевича Соловьева.....	9

Теоретическая философия Канта

<i>Катречко С.Л.</i> Трансцендентализм Канта как трансцендентальная парадигма филосоfovствования.....	10
<i>Секундант С.Г.</i> И. Кант и И. Юнг: к проблеме становления критической традиции в немецкой философии XVII века	26

Практическая философия Канта

<i>Калинников Л.А.</i> И. Кант – прыжок из мира Просвещения	38
<i>Чалый В.А.</i> Философские идеи Канта в политической теории Роберта Нозика ..	46

Неокантианство

<i>Тетюев Л.И.</i> Эстетика в системе философии Пауля Наторпа.....	53
<i>Фролова Е.А.</i> Б.А. Кистяковский о природе права.....	62

Обзоры и рецензии

<i>Фролова Е.А.</i> Неокантианская философия права в России в конце XIX – начале XX века (<i>В.Н. Белов</i>).....	69
---	----

CONTENTS

Anniversaries

Teodor Oizerman is turning 100	7
The 95th birthday of Vasily Sokolov	8
The 80th birthday of Erih Soloviov.....	9

Kant's theoretical philosophy

<i>Katrechko S.</i> Kant's transcendentalism as a transcendental paradigm of philosophizing	10
<i>Sekundant S. I.</i> Kant and J. Jungius: on the development of critical tradition in the 17th century German philosophy	26

Kant's practical philosophy

<i>Kalinnikov L.</i> Kant — a leap out the world of Enlightenment.....	38
<i>Chaly V.</i> Kant's philosophical ideas in Rober Nozik's political theory.....	46

Neo-Kantianism

<i>Tetyuev L.</i> Aesthetics in the system of Paul Natorp's philosophy	53
<i>Frolova Ye.</i> Kistyakovsky on the nature of law	62

Reviews

<i>Frolova E.</i> Neo-Kantian philosophy of law in Russia in the late 19th/early 20th century (<i>V. Belov</i>)	69
---	----

ТЕОДОРУ ИЛЬИЧУ ОЙЗЕРМАНУ – 100!

Дорогому учителю, посвящавшему и продолжающему посвящать нас в тайны истории философии, 1 мая (14 – по старому стилю) исполнилось – не удивляться и не восхищаться этим нельзя – 100 лет. Нет ни малейшей нужды (практически же понадобился бы для этого пухлый том) перечислять сотни и сотни статей и книг, что им написаны, каждая из которых становится предметом оживленных обсуждений. Большого знатока истории марксистской философии и немецкой классической философии нет, пожалуй, сейчас во всем мире.

Но... продолжение в том же духе привело бы к привычному, хоть и необычному – все же целых 100 лет – юбилейному поздравлению. Мало кто знает сейчас, что именно академик Теодор Ильич Ойзерман стоял у начала калининградского кантоведения, что именно он в 1973 г. был послан Президиумом Академии наук СССР в Калининградский государственный университет с целью организации в нем юбилейных торжеств по случаю 250-летия Канта. Встретив непонимание Калининградского обкома КПСС, именно он убедил чиновников из аппарата ЦК КПСС о необходимости проведения главных торжеств кантовского двухсотпятидесятилетия в Калининграде. В итоге в апрельские дни 1974 г. и прошли в нашем университете I Всесоюзные Кантовские чтения, с трибуны которых было сказано впервые о том, что Калининградский университет должен носить имя Канта.

Т. И. Ойзерман выступал с главным пленарным докладом, он же положил традицию возложения цветов к могиле великого кёнигсбергского философа, возглавив торжественную процессию 22 апреля. Теодором Ильичом привезен из Института философии один из первых экспонатов музея Канта – бюст философа работы скульптора Хагеманна, так что и здесь его можно числить среди организаторов.

С помощью Ойзермана была защищена в университете первая докторская диссертация по истории философии, с его же помощью было положено начало «Кантовскому сборнику», сначала как ежегоднику, а теперь уже ежеквартальному философскому журналу. Теодор Ильич на протяжении истекших с тех пор сорока лет регулярно писал и присылал в «Кантовский сборник» свои статьи, так что сегодняшний авторитет журнала обязан ему во многом.

Не только как философ-теоретик и историк философии, но и как организатор науки навсегда вошел академик Теодор Ильич Ойзерман в историю Балтийского федерального университета имени Иммануила Канта. Своим славным именем университет обязан среди прочих и Т. И. Ойзерману.

Поздравляя юбиляра с достижением, которому мог бы позавидовать сам Кант, стремящийся прожить жизнь долгую и счастливую, мы надеемся на продолжение сотрудничества. Чего там «надеемся» – мы в этом уверены!



*От редколлегии «Кантовского сборника»
и кафедры философии БФУ им. И. Канта*

ВАСИЛИЮ ВАСИЛЬЕВИЧУ СОКОЛОВУ – 95 ЛЕТ

Замечательному историку философии, профессору философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова Василию Васильевичу Соколову – 15 августа 2014 г. исполняется 95 лет. Роль Василия Васильевича в нашей философской жизни трудно переоценить. Это выдающийся педагог, воспитавший многие поколения отечественных философов, прекрасный организатор, стоявший у истоков серии книг «Мыслители прошлого», и глубокий исследователь, написавший множество монографий и учебных пособий, в том числе фундаментальный труд последних лет «Философия как история философии». Желаем Василию Васильевичу здоровья, продолжения его плодотвор-

ной работы на кафедре истории зарубежной философии философского факультета МГУ, скорейшего издания его новой книги по истории советской философии и радостей в личной жизни!

*От редколлегии «Кантовского сборника»
и кафедры философии БФУ им. И. Канта*

К 80-ЛЕТИЮ ЭРИХА ЮРЬЕВИЧА СОЛОВЬЕВА

Апрель и май — благословенные месяцы рождения: жизнь продолжается летом в пору тепла и изобилия, а пополнение семьи люди научились планировать очень давно. И хотя в любое время года рождались здоровые и умные дети, но в эти весенние месяцы их появлялось на свет, без всякого сомнения, больше. Часто счастливо выживали даже слабые, такие как Иммануил Кант.

Кант родился 22 апреля 290 лет тому назад, а Эрих Соловьев 20 числа того же месяца, но всего лишь 80 лет минуло с этого благословенного мига. То, что Кант стал главным героем из многочисленной когорты философов, попавших на страницы написанных им книг, может быть, совершенно случайное совпадение; но, с другой стороны, знак гороскопа, под которым они родились, один и тот же, а люди с давних пор усматривали какие-то непонятные связи в подобного рода случаях. Возможно, и здесь сыграл свою роль Фатум? По крайней мере, книги Эриха Юрьевича о Канте, посвященные метафизике нравственности великого философа (главному в его наследии), написаны с такой любовью, что ею невольно заражаются его читатели.



Эрих Юрьевич Соловьев — совершенно особенный философский писатель: книги его читаются взахлеб, как хорошая беллетристика, а повествуют они о сложнейших проблемах философии морали и права — предмете, который выбрал он для себя вполне осознанно, прекрасно понимая решающее его значение для российского общества. Основной принцип поэтики его книг: чтобы словам было тесно — просторно мыслям. Не распухают они описаниями, а трактуют ясно, логически строго, с определенно сформулированных позиций свой парадоксальный предмет, где кажущееся простым таит неожиданно большие тонкости, сложное же предстает системно стройным. У Соловьева подчас решающую роль играет за-текст и под-текст, которые в диалоге с собственным текстом рождают всплески эвристики.

Чтение таких книг — и труд, и наслаждение, говорится ли в них о процессе развития права в Европе за две тысячи лет, о религиозно-нравственном ли смысле Реформации, о русском ли «новом либерализме» и роли в нем соловьевского «Оправдания добра».

Производя, на первый взгляд, впечатление человека аристократически замкнутого, Эрих Юрьевич на деле — гений общения, когда находится общий предмет разговора, а найти его — заговори с ним хоть об Эразме или Сартре, Меланхтоне или Верлене. Границы эрудиции теряются в неопределенной дали. Остроумие, юмор, колкие сатирические замечания остраняют предмет разговора и обнаруживают в нем неожиданные стороны, а стихи, когда он совершенно расположен к собеседнику, восхищают опозитизированной мыслью. Начинаешь понимать, что о счастье общения говорится не зря.

Эриху Юрьевичу Соловьеву 20 апреля — 80. Мудрость он обнаружил с первых своих работ, но она — мудрость — зреет, и мы ждем ее плодов, особенно если не отведет он своих взоров от Канта.

*От редколлегии «Кантовского сборника»
и кафедры философии БФУ им. И. Канта*

УДК 1(091)101.2

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗМ
КАНТА КАК
ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ
ПАРАДИГМА
ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ¹

С. А. Катречко *

Предпринята попытка рассмотрения трансцендентальной философии Канта в качестве особой трансцендентальной парадигмы (resp. особого типа философского исследования), которая отличается как от объективной метафизики Античности, так и от субъективной метафизики Нового времени (метафизика объекта (трансцендентная метафизика; метафизика) – опыт (трансцендентальная метафизика) – метафизика субъекта (имманентная метафизика; метапсихология)). Для этого вводятся такие методологические понятия, как трансцендентальный сдвиг и трансцендентальная перспектива (В 25), трансцендентальный конструктивизм или прагматизм (см.: «действия чистого мышления» (В 81)). Основой для подобной трактовки трансцендентализма выступает когнитивно-семантическое прочтение «Критики» в свете кантовского вопроса из письма М. Герцу (21.02.1772) «На чем основывается отношение того, что мы называем представлением в нас, к предмету?» (Р. Ханна) и современная интерпретация Канта, которая получила название концепции двух аспектов (Г. Эллисон). Если в классической метафизике познание трактуется как отношение между (эмпирическими) субъектом и объектом, то в трансцендентальной метафизике возможный опыт/опытное знание понимается как отношение между трансцендентальным субъектом (трансцендентальное единство апперцепции) и трансцендентальным объектом. При этом трансцендентализм Канта выступает в противоположность классической созерцательной метафизике как экспериментальная метафизика, а трансцендентальное определяется как пограничная между имманентным и трансцендентным онтологическая область в качестве «орудийной» составляющей нашего познания и сознания (ср. с интенциональной реальностью Э. Гуссерля и концепцией трех миров К. Поппера).

Ключевые слова: трансцендентальная философия (трансцендентализм), трансцендентальный метод, коперниканский переворот, трансцендентальный сдвиг и перспектива, трансцендентальный конструктивизм (прагматизм), трансцендентальная метафизика, концепция двух аспектов.

* Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ).

Россия, г. Москва, ул. Мясницкая, д. 20.

Поступила в редакцию 04.09.2013 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2014-2-1

© Катречко С.А., 2014

¹ В данной статье использованы результаты работы, полученные в ходе реализации в 2013–2014 гг. научного проекта при финансировании факультета философии НИУ ВШЭ. Данное исследование поддержано также грантом РГНФ №12-03-00503. В основе статьи лежит доклад на XXIII Всемирном философском конгрессе, а также презентация доклада и мое видеointerview для портала *Kant-online*. Впервые тезис о трансцендентализме Канта как особой парадигме философствования был предложен на форуме по трансцендентализму. См. также мою статью на эту тему (Катречко, 2012).

В своей статье Р. Ханна «Кант в XX столетии» (Hanna, 2007), сопоставляя по значимости Канта с Платоном, пишет, что развитие современной философии (в лице двух основных традиций: аналитической (англосаксонской) и континентальной (феноменологической)) во многом предопределено трансцендентализмом Канта, а XX в. может быть назван посткантианским столетием. Вторит ему и российский мыслитель А. П. Огурцов, подчеркивая, что выходом для современной философии науки может быть лишь «*возрождение трансцендентализма*» (как синтез альтернативных антиподов: *натурализма* и *конструктивизма*) (Огурцов, 2011, с. 376–377). Это позволяет говорить о том, что концепция Канта является не просто одной из философских теорий, а выступает неким новым типом философии/философствования, который, как покажем ниже, можно назвать новой *трансцендентальной парадигмой*².

Для понимания этого необходимо также иметь в виду, что в конце 60-х гг. XX в. происходит *второе* (после неокантианства; конец XIX в.) (*пере*)*открытие* трансцендентализма Канта, прежде всего в англосаксонской (аналитической) традиции, начало чему положили работы П. Стросона (Strawson, 1966) и У. Селларса (Sellars, 1968), следствием которого стало издание ряда новых монографий по трансцендентализму и создание нового уточненного перевода «Критики» 1998 г. П. Гайером и А. Вудом (Guyer, Wood, 1998). А в конце XX в. благодаря усилиям Г. Праусса (Prauss, 1974), Г. Бёрда (Bird, 2006), Г. Эллисона (Allison, 2004) происходят серьезные концептуальные изменения в понимании (интерпретации) трансцендентализма Канта, что связано с переходом от традиционной *онтологической* интерпретации теории «двух объектов (миров)» к основанной на *эпистемическом* прочтении «Критики» теории «двух аспектов» (Rohlf, 2010).

* * *

Выберем в качестве отправной точки для нашей трактовки трансцендентализма как особой парадигмы философствования классическую парадигму философии, для которой основным эпистемическим вопросом выступает отношение субъекта к объекту, что можно представить двухчленной схемой С(субъект) – О(объект). При этом нам сейчас важна сама эта схема, а не возможные варианты ее решения типа: воздействует ли О на С (классический эмпиризм), или же «вектор познания» идет от С к О (классический рационализм), или же имеют место быть другие более сложные варианты соотношения С и О. Выделим также на этой шкале результат нашего познания или взаимодействия субъекта (С) и объекта (О) в ходе познания – *опытное знание*, или *опыт* (*Erfahrung*)³, который располагается в

² Осмыслению трансцендентальной парадигмы философии и развитию современного трансцендентализма в настоящее время посвящен форум: <http://transcendental.uscoz.ru/forum/>

³ Далее будем сокращенно называть *опытное знание* *опытом*, имея в виду, что там присутствует эмпирическая составляющая, то есть знание, полученное в результате чувственного восприятия. Как отмечает один из переводчиков Канта на русский язык, прямого аналога немецкого термина *Erfahrung* в русском языке нет (Арзакания, 1994, с. 549). Стандартно он был переведен как «опыт», но немецкий термин

включает в себя как опытные, так и неопытные составляющие. И именно эти априорные принципы и есть первоначальный предмет кантовского трансцендентализма⁵.

Вместе с тем для понимания смысла кантовского концепта «трансцендентальное» следует учесть более тонкое различие *априорного* и *трансцендентального*, которое вводится по мере развития кантовского трансцендентализма. Весьма примечательным в этом отношении является изменение в определении ТФ: во 2-м издании «Критики» предметом ТФ выступают не *априорные понятия* (из 1-го издания), а наш — априорный (то есть основанный на априорных формах) — *способ познания*. Поэтому налицо уточнение позиции Канта во 2-м издании: априорное и трансцендентальное теперь им не отождествляются, а *трансцендентальное* понимается как возможность *априорного* (априорного знания). Важнейшим для точного понимания *трансцендентального* служит кантовское замечание [В 80–81], где говорится о том, что к области трансцендентального «следует [отнести] не всякое априорное знание» (Кант, 1994, т. 3, с. 93), а лишь знание о его 1) возможности и 2) применении в опыте, то есть его объективного статуса. И хотя под *возможностью* априорного Кант понимает в том числе и механизмы его образования, или *эпигенезис*⁶, главный смысл трансцендентального связан с 2), то есть с возможностью применения априорного в опытном познании⁷. Если априорное соотносится со сферой сознания и имеет субъективный статус, то трансцендентальное можно соотнести со средней областью опыта: это не просто «врожденные идеи» сознания, а предназначенные для эмпирического познания предметов *трансубъективные* принципы познания, предопределяющие наш «способ познания».

**вещь — (эмпирическое) — опыт/*Erfahrung* — (априорное) — сознание
(трансцендентальное)**

Однако и с учетом этого различия / соотнесения постулируемый в [В 25] *трансцендентальный сдвиг* остается пока слишком неопределенным, а задаваемая им область трансцендентального, крайними точками которой на шкале выступают, с одной стороны, безличный *опыт*, а с другой — ментальное содержание нашего *сознания*, является слишком широкой и подлечит дальнейшему уточнению. При этом возможны, как об этом уже было сказано выше, разные понимания трансцендентального при его соотнесении с разными областями шкалы.

Первая из них, сразу приходящая на ум, но не соответствующая духу кантовского трансцендентализма, соотносит трансцендентальное (при его

⁵ Об этом Кант говорит в своем определении ТФ из 1-го издания «Критики»: «Я называю трансцендентальным всякое познание, занимающееся вообще не столько предметами, сколько нашими понятиями *a priori* о предметах (вообще). Система таких понятий называлась бы трансцендентальной философией» (Кант, 2006, т. 2, ч. 2, с. 41; А 11). См. также отголосок такого понимания во 2-м издании: «Науку о всех априорных принципах чувственности я называю трансцендентальной эстетикой» (Кант, 1994, т. 3, с. 63; В 36).

⁶ См.: (Кант, 1994, с. 100(В 91), 118(В 118–119), 124(В 127–128), 150(В 167) и др.)

⁷ Н. Гартман называет эту проблему (правда, применительно к Платону) *основной апорией априоризма*.

отождествлении с априорным) со сферой ментального: наши априорные формы являются порождениями и данностями нашего эмпирического сознания. Тем самым трансцендентализм Канта трактуется в духе феноменализма Беркли. В современном кантоведении это понимание, восходящее к исторически первой (и неправильной) «геттингенской» (Гарве, Федер, Якоби) трактовке Канта, получила название концепции «двух миров» («двух объектов»), что связано с онтологической трактовкой кантовского различения вещей самих по себе (вещей-спс) и вещей для нас (вещей-дн) и отнесением последних к области нашего сознания. На ее некорректность указывает позиция самого Канта, который 2-е издание своей «Критики» дополняет новой главой «Опровержение идеализма» с целью отвергнуть идеалистическую трактовку его концепции и подчеркнуть реалистичность (несубъективность) трансцендентализма. Более адекватной представляется получившая развитие в 80–90-е гг. XX в. альтернативная концепция «двух аспектов», рассматривающая кантовские вещь-спс и вещей-дн не как две различные онтологические сущности, а как «две стороны» (Кант, 1994, т. 3, с. 25; В XIX прим.), или как «двойкий способ» (Там же, с. 29; В XXVII) – чувственный и рассудочный – рассмотрения одного и того же реально существующего объекта.

Однако если отбросить подобную радикальную интерпретацию, связанную с максимально смещением вправо трансцендентального сдвига, то некоторая вариабельность в понимании трансцендентализма все равно остается. Например, в предисловии к 1-му изданию «Критики» говорится о возможности *субъективной* (тяготеющей к субъекту) и *объективной* (тяготеющей к опыту) линии развития трансцендентализма (Кант, 1994, т. 3, с. 14; А XVII). Сам Кант отдает свой приоритет не *субъективной дедукции*, то есть «исследованию самого чистого рассудка в том, что касается его возможностей и познавательных способностей» (Там же), а именно *объективной дедукции*, призванной обосновать «объективную значимость априорных принципов»⁸ (Там же; см. также: Кант, 1994, т. 3, с. 100; В 91). Причем эта объективистская тенденция, то есть смещение трансцендентального исследования к средней области «опыта», усиливается во 2-м издании «Критики», когда более «субъективистские» (resp. эмпирико-психологические) разделы, связанные с деятельностью (синтезами) воображения, или просто исключаются, или рассматриваются как деятельность более объективного рассудка, а раздел, посвященный «трансцендентальной дедукции категорий», существенно изменяется и расширяется. Серьезным аргументом в пользу объективистской трактовки трансцендентального выступает также [В 377] «Критики», в котором дается классификация типов представлений (Кант, 1994, т. 3, с. 288). Здесь важно то, что специфика каждой познавательной способности задается соответствующим типом представлений, а трансцендентальный анализ занимается не выявлением внутренних механизмов работы наших способностей, а анализом типов представлений и их соотношением в структуре общего (по)знания, что предопределяет в итоге наш «способ познания».

Поэтому кантовскую характеристику ТФ как исследования нашего «способа познания» надо понимать не *субъективно-психологически* в смысле

⁸ В оригинале «понятий [рассудка]», но можно эту характеристику распространить и на чувственность.

анализа наших познавательных способностей и/или решения проблемы (эпигенезиса априорных представлений, а *когнитивно-семантически* как решение проблемы *объективности* наших априорных представлений, то есть возможности их применения в опыте⁹. О семантической направленности трансцендентализма Кант говорит в своем письме к Г. Герцу (21.02.1772), в котором он впервые эксплицирует замысел «Критики» (под первоначальным названием «Границы чувственности и разума») и говорит о «ключе ко всей тайне метафизики», направленном на разрешение следующей — *семантической* — проблемы: «На чем основывается отношение того, что мы называем представлением в нас, к предмету?» (Кант, 1994, т. 8, с. 487)¹⁰.

Конечно, возможны и другие разновидности ТФ в смысле [В 25], когда упор будет делаться или на исследовании нашей «познавательной способности» (или способностях; сдвиг в максимально правую часть шкалы; субъективная дедуция), или на исследовании априорных принципов, то есть развитии *априоризма* Канта (несколько более левая часть шкалы), но собственно кантовская позиция, или трансцендентализм в узком кантовском смысле слова, связан с исследованием *объективных априорных представлений*¹¹, которые располагаются в средней части шкалы и которую мы соотнесли с *Erfahrung* (*опытом*), а развиваемая Кантом метафизика выступает как *метафизика* возможного и имеющего объективную значимость *опыта*.

Тем самым наиболее адекватной нам представляется такая версия трансцендентального сдвига, при котором *трансцендентальное* соотносится с областью *опыта*. Эта трактовка основана на семантическом прочтении «Критики» Канта, решающим при котором выступает вопрос о возможности объективно значимых представлений (ср. с вопросом из письма к Герцу) и именно в таком — *когнитивно-семантическом* — ключе должен пониматься «главный трансцендентальный вопрос» о возможности синтетических априорных суждений (как представлений)¹².

Таким образом, кантовский трансцендентализм предстает как эпистемология в точном смысле этого слова, или как теория опытного знания¹³, а

⁹ В подготовительных материалах к «Критике» есть одно замечательное место по этому поводу: «Я не занимаюсь эволюцией понятий как Тетенс... их анализом как Ламберт, а только объективной значимостью понятий» (AA, XVIII, S. 23; Refl. 4900).

¹⁰ Ср. с известными вопросами из «Критики» «Как возможна чистая математика?» и «Как возможно чистое естествознание», которые являются модусами «главного трансцендентального вопроса» о возможности синтетических суждений априори (которые наряду с созерцаниями служат одним из типов представлений).

¹¹ В этой связи хотелось бы обратить внимание на § 18–20 «Пролегомен», где Кант различает субъективные суждения восприятия и имеющие объективную значимость суждения опыта. Переход от первых ко вторым связан с переходом от индивидуального эмпирического сознания к «сознанию вообще» (Кант, 1994, т. 4, с. 57), или *трансцендентальному сознанию / трансцендентальному субъекту*.

¹² Подобная интерпретация трансцендентализма Канта развивается в работах Р. Ханны (Hanna, 2001).

¹³ С этим связана первая негативная задача «Критики»: подвергнуть критике сформулированные прежней «догматической» метафизикой объяснительные схемы процесса познания, то есть критически проанализировать принимаемые ею догмы (в том числе и тезис о первичности объекта и субъекта познания) и заново проанализировать познание.

его предметом служит получаемое в опыте знание (*Erfahrung*) не со стороны своего эмпирического *содержания* (чем занимаются содержательные науки), а со стороны нашего «способа познания», который предопределяет априорную *форму* нашего (по)знания, его структуру. При этом следует особо подчеркнуть, что по отношению к трансцендентализму с трудом применимы стандартные историко-философские различия в силу того, что Кант существенно перекраивает существующую до него карту философского знания: трансцендентализм — не просто *эпистемология*, но и *теория сознания* в смысле вопроса о том, где проходит граница между С (субъектом) и О (объектом); и вместе с тем (и в силу этого) и *онтология* как учение о структуре трансцендентальной реальности, или области опыта.

* * *

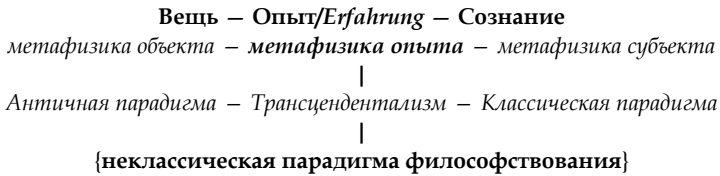
Описанная выше первая фаза *трансцендентального сдвига* еще не характеризует специфику трансцендентализма как такового: она выступает лишь его (первым) необходимым, но недостаточным условием и выступает как пионерский вариант спектра а-ля трансцендентальных концепций. Подобное «снятие» субъекта и объекта в пользу некоей первичной по отношению к субъекту и объекту данности осуществляется, например, в эмпириокритицизме и/или в других неклассических философских системах. В этом смысле Кант стоит у истоков *неклассической парадигмы философствования*, а свое более глубокое выражение подобная интенция получает развитие в феноменологии Гуссерля, и поэтому первую фазу трансцендентального сдвига точнее было бы назвать *феноменологическим* сдвигом в область феноменального как непосредственно данного.

Подобный сдвиг в срединную между субъектом и объектом область означает переход к новой неклассической парадигме философствования, которая связана с преодолением как *объектной* (Античность; Аристотель), так и *субъектной* (Новое время; Декарт) точек зрения и постулированием в качестве первичного некоторой промежуточной инстанции, которая в кантовском трансцендентализме была сопоставлена с *опытом*. По сути, описанный *трансцендентальный сдвиг* представляет собой возврат к некоторому дорефлексивному состоянию нашего сознания в акте познания, в котором еще не различаются ни субъект и ни противостоящий ему объект; и хотя интенция нашего (интенционального, Гуссерль) сознания направлена вовне, но воспринимаем мы лишь некоторую феноменальную данность *опыта*, с которого и начинается наше познание¹⁴. Этот опыт и выступает *первичной* данностью, а субъект и объект, полагаемые классической эпистемологией первичными, выступают теперь как вторичные, зависимые от срединного члена шкалы сущности.

Если основным предметом исследования античной парадигмы философии выступает *вещь*, а соответственно развивается метафизика вещи, предметом классической парадигмы Нового времени — *сознание/cogito* (соответственно, развивается метафизика субъекта), то предметом неклассиче-

¹⁴ Обратим внимание, что с фразы «познание начинается с опыта» [В 1] начинается «Критика».

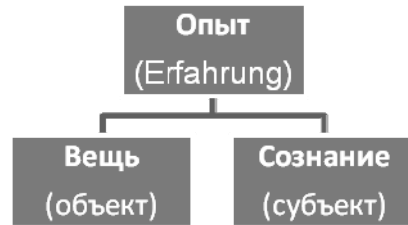
ского философствования, первым и парадигмальным примером которой выступает трансцендентализм Канта, является срединная между объектом и субъектом область опыта¹⁵:



Повторимся, что на этой схеме *опыт* надо понимать как первичную данность («все есть опыт»), которая объемлет и вещь/объект, и сознание/субъект.

Заметим, что первым прообразом подобной неклассической парадигмы философствования служит концепция зрелого Платона, в которой постулируются *идеи* как необходимый компонент познания, без которых человек «не найдет, куда направить свою мысль, и тем самым уничтожит всякую возможность рассуждения» (Платон, 1993, т. 2, с. 357). При этом Платон отличает мир идей не только от *объективного* мира вещей, но и от наших *субъективных* мыслей. Значит, платоновский «мир идей» занимает срединное положение между объективизмом «физиков» и субъективизмом софистов Античности (ср. с «опытом» на шкале). В этом смысле «идеи» Платона становятся предтечей «априорных форм» Канта, хотя приписываемое платониками (мегарцами) «миру идей» особого онтологического статуса является слишком сильным и должно быть пересмотрено. Соответственно, последователями кантовской трансцендентальной парадигмы выступают Э. Гуссерль, постулирующий наличие *интенциональной реальности*, и К. Поппер с его концепцией «трех миров».

Перейдем теперь к дальнейшему анализу кантовского трансцендентального сдвига, то есть к его второй – метафизической – фазе, с которой следует связать специфику именно кантовского трансцендентализма. Эта специфика во многом предопределяется применяемым Кантом для построения своей «экспериментальной» метафизики (по аналогии с *экспериментальной наукой* Нового времени) «измененным методом мышления» (Кант, 1994, т. 3, с. 25; В XVIII), позже названным неокантианцами Наторпом и Когеном *трансцендентальным методом*. Как и любой метафизический метод, трансцендентальный метод Канта состоит в универсализации эмпирически данного путем его освобождения от частных условий. Собственно подобным «преодолением эмпирического» занимается любая метафизика, начиная еще с Античности (Платон, Аристотель), но специфика «научной» *трансцендентальной метафизики* по сравнению с прежней «школьной» ме-



¹⁵ Возможны и другие варианты подобной «срединной» философии. Например, у Маркса таковым выступает *практика*, в эмпириокритицизме (Мах, Авенариус) – *элемент* (опыта), а у Гуссерля – *феномен*.

тафизикой¹⁶ во многом (хотя и не полностью) предопределяется тем, что предметом ее обобщения выступает не вещь или сознание, а *опыт*. Трансцендентализм служит в качестве *метафизики опыта*. Однако определяющим для «измененного метода мышления» кантовского трансцендентализма, отличающим его от традиционной метафизики, является то, что изменяется не только предмет, но и *стиль философствования*; прежде всего способ введения метафизических абстракций. Традиционная, восходящая к Аристотелю, метафизика представляет собой учение о *сущности*, которая вводится как нечто метафизическое, то есть как принципиально ненаблюдаемое *подлежащее* в фундаменте (*resp. субстанция*) чувственно данного. Одной из сущностных «фигур умолчания» для кантовской «экспериментальной» метафизики выступает методологическое различие «действительное – возможное». Трансцендентальное, в отличие от эмпирически-действительного, служит *возможным*. В этом смысле Кант строит метафизику *возможного опыта*. Возможностный статус трансцендентального гарантирует его всеобще-необходимый (аподиктический) характер¹⁷: априорно-трансцендентальные принципы (законы) верны для любого из возможных миров, в том числе и нашего (действительного). Трансцендентально-метафизическое, в отличие от сущностно-метафизического, выступает как горизонтальное *обобщение* некоторого эмпирического ряда или как его *функциональное обобщение*, что сближает трансцендентализм не с физикой, а с математикой¹⁸.

В результате такого трансцендентального обобщения эмпирические субъект и объект преобразуются соответственно в *трансцендентальный субъект* (или трансцендентальное единство апперцепции; ТЕА) и *трансцендентальный предмет-объект* (ТП)¹⁹, отношение между которыми и предопределяют *возможный опыт* (который выступает трансцендентальным обобщением эмпирического опыта). Или с учетом концептуальной первичности опыта *возможный опыт* осмысливается Кантом (в трансцендентальной перспективе) как «взаимодействие» трансцендентального объекта и субъекта. При этом ТЕА и ТП вводятся Кантом коррелятивным образом: «*трансцендентальное единство апперцепции* есть то единство, благодаря которому все данное в созерцании многообразии объединяется в понятие о (*трансцендентальном*. – К.С.) объекте. Поэтому оно называется объективным...»

¹⁶ Вот примечательная цитата Канта из «Пролегомен»: «Критика (то есть трансцендентальная философия или метафизика. – К.С.) относится к обычной школьной метафизике точно так же, как химия к алхимии или астрономия к прорицающей будущее астрологии» (Кант, 1994, т. 4, с. 132).

¹⁷ По этим характеристикам *трансцендентальное* тождественно с *априорным* (см.: [В 3]).

¹⁸ На Канта несомненно повлияла не только наука (в лице Галилея, Декарта, Ньютона и Лейбница), но и философско-методологические штудии его современника, математика И. Ламберта. Вместе с тем при анализе математики и логики Кант развивает свою концепцию *трансцендентальной логики* и *трансцендентального конструктивизма* (*прагматизма*). Изложение этих важных для понимания трансцендентализма Канта новаций не входит в задачи данной статьи. Подробнее мы говорим об этом в (Катречко, 2014).

¹⁹ В «Критике» термины «предмет» и «объект» Кант не различает, употребляя их синонимично.

(Кант, 1994, т. 3, с. 132; В 140; см. также с. 644; А 250—511)²⁰. Схематически полный трансцендентальный сдвиг (вместе с его второй «метафизической» фазой) можно представить следующим образом:

[эмпирическая] **Вещь** — — [возможный] *Erfahrung* — — [эмпирическое] **Сознание**
(область трансцендентального)



трансцендентальный предмет/объект — **трансцендентальный субъект**
(«сознание вообще»)

Существенным для осмысления трансцендентализма (наряду с понятием *трансцендентального сдвига*) является *трансцендентальная перспектива*, связанная с важным кантовским различием *трансцендентального* и *эмпирического*, в основе которой лежит кантовское различие вещей самих по себе и вещей для нас и связанный с этим «коперниканский переворот» Канта.

Эмпирическая перспектива основана на наивной вере в то, что процесс познания представляет собой отношение между эмпирическим предметом, который мыслится в качестве вещи самой по себе, и эмпирическим сознанием, то есть человеческой индивидуальной психикой в качестве чего-то самодостаточного²¹. Именно с этого мы и начали наш анализ познавательного акта, предложив эпистемическую схему С — О, в которой субъект и объект познания первоначально полагался эмпирически: какой-то человек (эмпирическое сознание) направляет свое внимание на какую-то эмпирически данную вещь с целью ее познания. Трансцендентализм существенно уточняет это отношение, указывая что «за» явленной нам в восприятии вещи как вещи-для-нас находится (как максимальная правая точка на схеме) вещь-сама-по-себе, которая и выступает «причиной» аффицирования нашей чувственности, то есть вещи-дн. Собственно, *объективно* существует как раз вещь-спс, которая *является/представляется* нам на «экране сознания» как вещь-дн. Аналогично этому, трансцендентализм постулирует также наличие *субъективной* вещи-спс как некоторого ноуменального «Я» (максимально левая точка на схеме), которая также «просвечивает» сквозь наше эмпирически-феноменальное сознание («я»), выступая ее «причиной». Тем самым трансцендентальная перспектива состоит в рассмотрении эмпирических феноменов с трансцендентальной точки зрения, то есть их

²⁰ Ср. с кантовской характеристикой ТЕА и ТП из [А 250—251]: «Все наши представления рассудок действительно относит к какому-нибудь объекту, и так как явления суть не что иное, как представления, то рассудок относит их к некоторому нечто как предмету чувственного созерцания. Но это нечто есть... лишь трансцендентальный объект. Он обозначает лишь нечто = *x*, ... Это нечто может служить лишь коррелятом единства апперцепции для [достижения] единства многообразного в чувственном созерцании..., посредством которого рассудок объединяет многообразное в понятие предмета» (Кант, 1994, т. 3, с. 644). Заметим, что именно кантовский *трансцендентальный предмет*, который выступает предметной функцией нашего видения мира, лежит (наряду с категориями) в основе трансцендентальной онтологии, суть которой можно выразить тезисом Э. Кассирера: «Мы познаем не предметы, но познаем явления предметно».

²¹ Такова, например, концепция Декарта, в которой вводятся субстанции *мыслящая* и *протяженная*.

обработка рассудком в освобождении от частных условий восприятия; или присущего нам *чувственного способа представления* вещей-спс как вещей-дн. Кантовская субъективная вещь-спс и объективная вещь-спс — это те же самые эмпирические предметы (сознание и вещь), но взятые в своем универсальном модусе, то есть освобожденные от условий их восприятия нашей чувственностью (ср. с современной интерпретацией «двух аспектов»).

Переход к трансцендентальной перспективе хорошо соотносится со второй фазой трансцендентального сдвига, а именно с трансцендентально-метафизическим обобщением эмпирического опыта, в результате чего получается представленная выше трансцендентальная структура: **трансцендентальный С — трансцендентальный О**, «внутри» которой и располагается прежнее эмпирическое отношение $C - O$:

трансцендентальный С — { эмп. С — эмп. О } — трансцендентальный О

При этом кантовские субъективную и объективную вещи-спс, являющихся левым и правым пределами эпистемической шкалы, следует отличать от трансцендентальных субъекта и объекта на приведенной выше схеме. Вещь сама по себе и ноуменальное «Я» не *трансцендентальны*, а *трансцендентны*. Их функция, которая, по Канту, скорее негативна, — задать всю познавательную шкалу аналогично тому, как числовая шкала задается посредством знаков «плюс» и «минус» бесконечности ($+\infty$ и $-\infty$)²², то есть обозначить *пределы* нашего возможного познания; однако сами они недоступны для познания. Трансцендентальные же субъект (ТЕА) и объект (ТП) как конститутивные элементы возможного опыта располагаются на шкале между эмпирически-феноменальным (имманентным) и трансцендентным. С учетом этого предложенная выше схема приобретает следующий вид²³:

{трансцендентное {трансцендентальное {эмпирическое} трансцендентальное} трансцендентное}
 ноуменальное «Я» — {ТЕА — (эмп. С — эмп. О) — ТП} — вещь сама по себе
 (эмпирический опыт)
 { область трансцендентального }
 (как область возможного опыта)

Заключая, коснемся вопроса об онтологическом статусе трансцендентального. Согласно [В 25] задачей ТФ является исследование нашего «способа познания». Если говорить в общем, то способ нашего познания, наш ум — *репрезентативен*. Мы познаем вещи посредством их *представлений*, которые формируются (синтезируются) на нашем «познавательном экране» (сознания) при помощи имеющихся у нас познавательных способностей, основными из которых выступает интуитивная чувственность (созерцания) и дискурсивный рассудок (суждения). Сами по себе формируемые при

²² Д. Гильберт называет подобные теоретические конструкции «языковыми фикциями», более ярким примером которых выступают, например, (фиктивные) *бесконечно удаленные точки* в проективной геометрии.

²³ Вопрос о соотношении трансцендентной вещи-спс и трансцендентального предмета достаточно сложен и не является предметом данного обсуждения. Поэтому мы ограничились здесь тезисом об их различии и вернемся к нему в наших следующих статьях. См. также подборку и библиографию по этому вопросу (Rohlf, 2010).

восприятию ментальные представления, прежде всего созерцания чувственности, эмпиричны и субъективны. Статус же самого «способа познания» (как «орудий познания» + «познавательного экрана», или «познавательных способностей») — уже не субъективный, а *интер-* или *транс-*субъективный, то есть *трансцендентальный*.

Это можно прояснить на примере статуса языка. Например, мы видим стоящий вдалеке дом. Соответственно, у нас возникает его субъективный образ. Но когда мы формируем суждение типа «Это — дом», то статус данного суждения отнюдь не является субъективным²⁴. Это суждение (как представление) располагается как бы на «языковом экране» и имеет уже не индивидуально-субъективный, а транссубъективный или трансцендентальный статус²⁵. Постулируемый Кантом «экран сознания» (resp. «способ познания») и имеет подобный языку *транссубъективный* статус не нашего эмпирического сознания, а «трансцендентального сознания вообще» (см. выше «Прологомены»). Правда, в отличие от чисто вербального, «познавательный экран» Канта содержит два слоя: слой чувственных априорных (до-вербальных) форм «пространства» и «времени» и слой априорных форм рассудка, имеющих уже логико-языковую природу.

Достаточно точно онтологический статус кантовской вещи-дн выражает восходящая к Г. Фреге аналогия с телескопом (или другим измерительным прибором). Допустим, что у нас есть телескоп, посредством которого мы наблюдаем какую-то вещь (звезду). Реальная звезда будет соответствовать кантовской вещи-спс, наш ментальный образ звезды, воспринятый с линзы телескопа, — эмпирически-субъективному представлению (образу) звезды. А вот каков статус изображения звезды на линзе («экране») телескопа? Понятно, что это и не объективно существующая звезда, но и не ее субъективное представление нашей психики. Она обладает трансцендентальным статусом, имеющим объективную значимость: кантовская вещь — дн, которая представляет вещь-спс (то есть саму звезду), выступает способом ее феноменальной данности для нашего сознания. Тем самым кантовская вещь-дн — это не некая самостоятельно существующая вещь (как это постулируется в концепции «двух объектов»), а та же реальная вещь, хотя и данная нам с помощью нашей познавательной способности уже как вещь-дн: за явлением вещи «просвечивает» реальная вещь, причем она не «скрывается» от нас, а именно дается нам этим явлением, хотя и с помощью *посредника*, каковым у Фреге выступает телескоп, а у Канта — познавательное «орудие» в качестве нашей «способности».

Правда, в рамках этой аналогии нужно иметь в виду, что фрегевский телескоп выполняет двойную функцию: он является и познавательным орудием и средством репрезентации результата познавательного акта. По-

²⁴ «Связка *есть* имеет в суждении своей целью отличить именно объективное единство данных представлений от субъективного» (Кант, 1994, т. 3, с. 133; В 142). Ср. также с *суждениями опыта* из § 18–20 «Прологомен», о которых мы говорили выше. Более того, как позже показали Фреге и Гуссерль, «антипсихологизм» является объективным, и онтологический статус понятия «дом» это не наше ментальное представление, не наш субъективный образ дома, а некоторая *мысль*, которая «живет» в особом мире фрегевских «смыслов» (см. его семиотический треугольник).

²⁵ В современной философии науки это уже стало общим местом. Р. Карнап говорит в этой связи о «языковом каркасе», а Д. Дэвидсон о «концептуальной схеме языка».

следнее мы соотнесли с кантовской вещью-дн, а собственно трансцендентальное можно поставить в соответствие с «орудийной» составляющей нашего сознания как познавательной способности. В данном случае важно подчеркнуть ее особый онтологический статус. Например, если мы (как действующие субъекты) копаем землю, то объектом наших действий выступает земля, а статус используемого нами орудия (лопаты) будет а-ля трансцендентальным, поскольку «инструмент» познавательного действия не относится ни к объекту, ни к субъекту, а выступает связующим звеном между ними. При этом в отличие от телескопа наши познавательные «орудия», то есть кантовские априорные формы, изначально скорее ментальны, чем необъективны²⁶. И так же, как телескоп, превращаются из объекта в орудие наши познавательные способности: чувственность, воображение, рассудок — приобретают в ходе познания не эмпирически-ментальный, а транссубъективный, или трансцендентальный, статус.

Тем самым общая кантовская интуиция в понимании сознания как познавательной способности такова: в ходе познания сознание выступает не как античный *созерцатель* (Аристотель), а как *экспериментатор* (науки) Нового времени, обладающее своим набором познавательных *инструментов*. Точнее, в нашем сознании можно выделить «орудийную» (познавательные способности) и «созерцательную» (апшерцепция²⁷) части. И именно «орудийная» составляющая нашего сознания, относящаяся Кантом к сфере трансцендентального, выполняет в познании роль *ключей*, с помощью которых мы получаем доступ к объектам внешнего мира (вещам-спс).

Таким образом, кантовский трансцендентализм можно рассматривать как новую теорию (по)знания, связанную с экспериментальной наукой Нового времени. Принципиальным ее отличием выступает то, что познание рассматривается не как созерцание, которое можно описать двухчленной схемой «С — О», а как *репрезентативный* акт, описываемый более сложной трехчленной структурой «С — способ познания — О». Мы смотрим на вещи не непосредственно, а через некое познавательное орудие (а-ля телескоп) и видим не вещи-спс, а лишь их образы (вещи-дн) на «экране сознания». Эта познавательная структура и называется Кантом «способом познания». Его онтологический статус является пограничным, срединным между трансцендентной реальностью (эмпирических вещей) и имманентно-субъективной реальностью нашей психики (эмпирического сознания), то есть трансцендентальным. И именно он согласно [В 25] составляет основной предмет исследования трансцендентальной философии.

Список литературы

1. Арзаканьян Ц.Г. Примечания // Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 546—563.
2. Кант И. Критика чистого разума // Собр. соч. : в 8 т. М., 1994. Т. 3.

²⁶ В этом состоит неточность данных метафор: трансцендентальное «происходит» не из объектной сферы (телескоп является и объектом, и орудием познания), а из сферы субъективного.

²⁷ Собственно апшерцепция, по Канту, эмпирически-психологична, а вот *единство* трансцендентальной апшерцепции — уже трансцендентально, поскольку выполняет функцию орудия единения чувственного многообразия в единый трансцендентальный объект.

3. Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука // Собр. соч. : в 8 т. М., 1994. Т. 4. С. 5–153.
4. Кант И. Избранные письма // Там же. Т. 8. С. 463–590.
5. Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Сочинения на русском и немецком языках. М., 2006. Т. 2, ч. 2.
6. Катречко С.Л. Как возможна метафизика: на пути к научной [трансцендентальной] метафизике // Вопросы философии. 2012. №3.
7. Катречко С.Л. Трансцендентальный анализ математической деятельности: абстрактные (математические) объекты, конструкции и доказательства // Доказательство: очевидность, достоверность и убедительность в математике. М., 2014. С. 86–120.
8. Огурцов А.П. Философия науки: двадцатый век. Концепции и проблемы : в 3 т. СПб., 2011. Т. 1 : Исследовательские программы.
9. Платон Парменид // Собр. соч. : в 4 т. М., 1993. Т. 2. С. 346–413.
10. Allison H. Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense. New Hawen ; L., 2004.
11. Bird G. The Revolutionary Kant: A Commentary on the Critique of Pure Reason. Chicago, 2006.
12. Kant I. Critique of Pure Reason / eds. Guyer P., Wood A. Cambridge, 1998.
13. Hanna R. Kant and the Foundations of Analytic Philosophy. Oxford, 2001.
14. Hanna R. Kant in the XX century. 2007. URL: http://spot.colorado.edu/~rhanna/kant_in_the_twentieth_century_proofs_dec07.pdf (дата обращения: 01.03.2014).
15. Kant I. Gesammelte Schriften. Berlin, 1900. Bd. 18, S. 23, Refl. 4900.
16. Prauss G. Kant und das Problem der Dinge an sich. Bonn, 1974.
17. Rohlf M. Immanuel Kant. 2010. URL: <http://plato.stanford.edu/entries/kant/> (дата обращения: 01.03.2014).
18. Sellars W. Science and Metaphysics: Variations on Kantian Themes. L. ; N. Y., 1968.
19. Strawson P. The Bounds of Sense. The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason. L. ; N. Y., 1966.

Об авторе

Сергей Леонидович Катречко — канд. филос. наук, доц. кафедры онтологии, логики и теории познания Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Москва), skatrechko@gmail.com

KANT'S TRANSCENDENTALISM AS A TRANSCENDENTAL PARADIGM OF PHILOSOPHIZING

S.L. Katrechko

This paper considers Kant's transcendental philosophy as a special transcendental paradigm (a special type of philosophical research) differing from both the "objective" metaphysics of Antiquity and the "subjective" metaphysics of Modernity (the metaphysics of an object (transcendent metaphysics; meta – physics) – experience (transcendent metaphysics) – the metaphysics of the subject (immanent metaphysics; meta – psychology)). For this purpose, the author introduces such new methodological concepts as "transcendental shift" and "transcendental perspective" (see CPR, B25) and "transcendental constructivism" or "pragmatism" (see "acts of pure thinking" (CPR, B81)). This interpretation of transcendentalism is based on the cognitive-semantic reading of the Critique in the light of Kant's question formulated in a letter to M. Herz (of February 21, 1772): "What is the ground of the relation of that in us which we call "representation" to the ob-

ject?" (R. Hanna) and the modern interpretation of Kant that was called the "two aspects" interpretation (H. Allison). Whereas classical metaphysics interprets knowledge as a relation between the (empirical) subject and the object, the transcendental metaphysics understands "possible experience" (Erfahrung) as a relation between the transcendental subject (transcendental unity of apperception) and the transcendental object. At the same time, unlike contemplative classical metaphysics, Kant's transcendentalism is an "experimental" metaphysics, whereas the "transcendental" is defined as a borderline ontological area between the immanent and the transcendent, an "instrumental" element of our cognition and consciousness (cf. E. Husserl's intentional reality and K. Popper's three worlds).

Key words: Kant's transcendental philosophy (transcendentalism), transcendental method, Copernican revolution, transcendental shift, transcendental perspective, transcendental paradigm, transcendental constructivism (pragmatism), transcendental metaphysics, "two aspects" interpretation.

References

1. Arzakanian, C.G. 1994, Primechaniia [Notes], in Kant, I. *Critique of Pure Reason* (second edition), pp. 546–563.
2. Kant, I. 1994, *Kritika chistogo razuma* (1787) [Critique of Pure Reason (second edition)], in Kant, I. *Sobranie sochinenij v 8 tomah* [Works in 8 volumes], t. 3.
3. Kant, I. 1994, Prolegomeny ko vsiakoy budushey metafizike, kotoraiia mozhet poiavit'sia kak nauka [Prolegomena to any Future Metaphysics], in Kant, I. *Sobranie sochinenij v 8 tomah* [Works in 8 volumes], t. 4, pp. 5–133.
4. Kant, I. 1994, Izbrannye pis'ma [Selected Letters; letter's to M. Herz], in Kant, I. *Sobranie sochinenij v 8 tomah* [Works in 8 volumes], t. 8, pp. 57–136.
5. Kant, I. 2006, *Kritika chistogo razuma* (1781) [Critique of Pure Reason (first edition)], in Kant, I. *Sochinenija na russkom i nemeckom jazykah* [Works by Russian and German], Moscow, t. 2. p. 2.
6. Katrechko, S. 2012, Kak vozmozhna metafizika: na puti k nauchnoy [transcendental'noy] metafizike [How is metaphysics possible: On the way to transcendental metaphysics], *Voprosy filosofii*, no 3 [Problems of Philosophy], available at: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=489 (accessed 1 March 2014).
7. Katrechko, S. 2014, Transcendental'nyy analiz matematicheskoy deiatel'nosti: abstraktnye (matematicheskie) ob'ekty, konstrukcii i dokazatel'stva [Transcendental analysis of mathematics: abstract (mathematical) objects, constructions and proofs], *Dokazatel'stvo: ochevidnost', dostovernost' i ubeditel'nost' v matematike* [Proof: evidence, credibility and convincing sequences in mathematics], Moscow, pp. 86–120.
8. Ogurcov, A.P. 2011, *Filosofii nauki: XX vek v 3 tomah* [Philosophy of science: XXth Century]: *Koncepcii i problemy*. Issledovatel'skie programmy. Saint Peterburg, t. 1.
9. Plato. 1993, *Parменид* [Parmenides], in *Sobranie sochinenij v 4 tomah*, Moscow, t. 2, pp. 346–413.
10. Allison, H. 2004, *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*, New Haven, London.
11. Bird, G. 2006, *The Revolutionary Kant: A Commentary on the Critique of Pure Reason*, Chicago.
12. Kant, I. 1998, *Critique of Pure Reason*, by eds. P. Guyer, A. Wood, Cambridge.
13. Hanna, R. 2001, *Kant and the Foundations of Analytic Philosophy*, Oxford.
14. Hanna, R. 2007, *Kant in the XX century*, available at: http://spot.colorado.edu/~rhanna/kant_in_the_twentieth_century_proofs_dec07.pdf (accessed 1 March 2014).
15. Kant I. 1900, *Gesammelte Schriften* (Akademie-Ausgabe) Berlin, Bd. 18, S. 23, Refl. 4900.
16. Prauss, G., 1974, *Kant und das Problem der Dinge an sich*, Bonn.

17. Rohlf, M. 2010, Immanuel Kant, available at: <http://plato.stanford.edu/entries/kant/> (accessed 1 March 2014).
18. Sellars, W. 1968, *Science and Metaphysics: Variations on Kantian Themes*, London, New York.
19. Strawson, P. 1966, *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, London, New York.

About the author

Dr Sergei Katrechko, Associate Professor, Department of Ontology, Logic, and Epistemology, Higher School of Economics (HSE) National Research University; skatrechko@gmail.com

**И. КАНТ И И. ЮНГ:
К ПРОБЛЕМЕ
СТАНОВЛЕНИЯ
КРИТИЧЕСКОЙ
ТРАДИЦИИ
В НЕМЕЦКОЙ
ФИЛОСОФИИ
XVII ВЕКА**

С. Г. Секундант*

Дается сравнительный анализ критических программ Иоахима Юнга и И. Канта. Критицизм И. Юнга характеризуется как методический, а критицизм Канта – как рефлексивный. Трансцендентальный критицизм Канта базируется на трансцендентальной рефлексии, тогда как методический критицизм И. Юнга требует основывать критику на прямом, а не рефлексивном знании. Кант – субъективист, И. Юнг – объективист и реалист. В качестве фундаментальной науки у И. Юнга выступает протоноэтическая философия (*philosophia protonoethica*), первоочередная задача которой состоит в выявлении простейших операций ума и лежащих в их основе законов. Эти законы у него – базис критики, которая направлена на критику рассуждений и фактически носит логический характер. Правда, в качестве инструмента критики, согласно И. Юнгу, должна служить не традиционная логика, а математическая, которую он трактует в духе конструктивизма. Традиционная логика – рефлексивная наука и потому не может быть фундаментом всей системы знания. Она сама нуждается в реконструкции. И. Кант, напротив, считает традиционную логику завершенной наукой и на ней основывается при выявлении чистых рассудочных понятий. Вопрос о границах нашего познания И. Юнг считает рефлексивным и запрещает ставить в начале исследования. И. Юнг заложил основы немецкой методологической традиции, переориентировав теорию науки на поиск рациональных оснований научного опыта и подчеркнув фундаментальную роль математического знания. В эпистемологической доктрине И. Юнга мы обнаруживаем следующие принципы, которые принимает и Кант: чувственный опыт и разум являются необходимыми компонентами всякого познания, исходным объектом познания выступают феномены чувственного опыта, чувственные созерцания служат необходимым, но недостаточным основанием действительности наших знаний; основания достоверности естественно-научного познания следует искать в разуме; только принципы разума гарантируют всеобщий и необходимый характер как теоретического, так и эмпирического знания.

Ключевые слова: критицизм, немецкая методологическая традиция, протофизика, протоноэтическая философия.

* Одесский национальный университет им. И. И. Мечникова.

Украина, г. Одесса, ул. Новосельского, 64.

Поступила в редакцию 05.04.2014 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2014-2-2

© Секундант С. Г., 2014

Имя Иоахима Юнга (1587–1657) более известно среди историков науки, чем философии. Своим интересом к нему философов И. Юнг обязан прежде всего Лейбницу, который успел ознакомиться с рукописным наследием И. Юнга еще до того, как большая часть рукописей последнего сгорела во время пожара городской библиотеки г. Гамбурга в 1691 г. Лейбниц ставил его в один ряд с Пифагором, Платоном, Аристотелем, Коперником, Галилеем, Декартом и другими выдающимися людьми, «бессмертным заслугам которых человечество останется обязанным, покуда память будет сохранять уважение к истории и добродетели» (Лейбниц, 1984, т. 3, с. 164). Заслугу И. Юнга Лейбниц видел в том, что тот, подобно Ф. Бэкону, поставил задачу великого восстановления наук и вместе с Галилеем и Декартом заложил основы механистического мировоззрения. «Он был настолько велик в смысле глубины суждения и широкой разносторонности дарования, — писал Лейбниц о И. Юнге, — что я не знаю, можно ли было от кого-либо из смертных, не исключая самого Декарта, с большим основанием ожидать великого восстановления наук, если бы этот человек получил в свое время признание и содействие» (Лейбниц, 1984, т. 3, с. 415). Лейбниц сожалел, что И. Юнгу не удалось полностью реализовать задуманное, так как ему «слишком долго пришлось бороться с призраками, то есть с некоторыми хитро-сплетениями вульгарных философов, которых он повсюду громил с великим успехом» (Там же, с. 457).

Действительно, И. Юнг приложил много усилий для того, чтобы расчистить почву для нового знания. Большая часть дошедшего до нас рукописного наследия И. Юнга носит критический характер. На критический характер философии И. Юнга указывал еще Г. Э. Гурауэр. Он же первым попытался сравнить И. Юнга с И. Кантом. «Оба философа, — писал он, — пытались, исходя из своей собственной точки зрения, защитить философию и априорное знание от скептицизма (как мистического, так и эмпирического) и метафизического догматизма. Чем для Канта была критика чистого разума, тем для Юнга была логика. Отличие состоит только в том, что последний питал еще веру в реальность объектов вне нашего сознания (реализм), тогда как Кант, будучи учеником Лейбница и Юма, действовал как идеалист» (Guhrauer, 1850, S. 155). Г. Э. Гурауэр, к сожалению, ограничился только этим кратким замечанием и не попытался дать развернутой характеристики критических тенденций в философско-методологических воззрениях И. Юнга. И это вполне понятно, так как он не ставил своей целью выявление истоков кантовского критицизма. Уж слишком абсурдной казалась подобная задача, поскольку между обоими мыслителями лежала довольно большая временная пропасть, да и прижизненная известность И. Юнга была не столь велика, чтобы можно было говорить о каком-то его определяющем влиянии на развитие философской и методологической мысли в Германии XVII в. Тем не менее среди философов, которые пытались реформировать философию в духе математического естествознания, И. Юнг пользовался непререкаемым авторитетом. Его влияние мы обнаруживаем у Я. А. Коменского, который лично был знаком с И. Юнгом. К числу его последователей можно отнести и Э. Вайгеля, который развивал далее его дидактические и методологические идеи, в частности его идею математической логики и «всеобщей науки». Именно он, очевидно, смог привить Лейбницу уважение к И. Юнгу. Правда, интерес к рукописному наследию И. Юнга у Лейбница обнаруживается только в 1675 г., после его возвраще-

ния из Парижа, то есть после того, как он начал серьезно изучать математику. Как видно из его переписки с учениками И. Юнга, Лейбница прежде всего интересовала идея математической логики. В этот же период Лейбниц начинает работать над проектом «всеобщей науки». Если мы примем во внимание то огромное влияние, которое Лейбниц оказал на всю последующую немецкую философию, то вполне резонно предположить наличие влияния И. Юнга (пусть даже и опосредованного) на немецкую философию вообще и философию И. Канта в частности. Конечно, Лейбниц известен прежде всего как создатель монадологии, оригинальной метафизической концепции, а в вопросе о роли и статусе метафизики между Лейбницем и И. Юнгом существовали серьезные расхождения. Лейбниц никак не мог понять, почему И. Юнг отрицал фундаментальный характер метафизики. Он сожалел о том, что И. Юнг слишком много внимания уделяет критике и слишком мало – позитивной работе. Но именно этот аспект творчества И. Юнга должен привлечь тех, кого интересует история становления философского критицизма. И в этом отношении И. Юнг по праву может считаться «патриархом» философского критицизма, ибо его философско-методологические воззрения с самого начала носили ярко выраженный критический характер.

В 1622 г. И. Юнг организовал первое научное сообщество в Германии “*Societas Ereunetica sive Zetetica*” («Сообщество исследователей и изобретателей»), которое просуществовало до 1642 г. Одну из основных задач своего сообщества он видел в том, чтобы, «исходя из опыта и разума, не только отыскать истину, но и доказать ее после того, как она будет найдена, а также все науки и искусства, которые опираются на разум и опыт, освободить от софистики, привести к демонстративной достоверности, далее развивать путем правильного наставления и, наконец, приумножать с помощью плодотворных открытий» (Vogelius, 1658, p. 24). Говоря о необходимости очистить науки от софистики, И. Юнг подчеркивал, что под софистикой он понимает не те или иные ошибки в рассуждениях, а сам способ философствования. От своих современников, которые также пытались реформировать всю систему философского и научного знания, И. Юнг отличался тем, что он, во-первых, больше внимания уделял реформе физики, во-вторых, успехи реформы связывал прежде всего с реформой метода, а в вопросе реформы метода последовательнее, чем его современники, ориентировался на аподиктический метод математики и, в-третьих, больше внимания уделял критике господствующих взглядов. И. Юнг упрекал современную философию в том, что она отошла от идеала строгой науки (*epistemè*) и превратилась в голое мнение (*doxa*). Поэтому свои критические и полемические произведения он вслед за Галеном, Забарелой и Зеннертом обозначал греческим термином *Doxoscopia*, которое можно перевести и как «исследование мнений», и как «очищение мнений». И хотя во времена И. Юнга критика схоластики была весьма популярным занятием, его позиция и в этом вопросе сильно отличалась от мнения многих современников. Как утверждал И. Юнг, членами его сообщества был открыт «способ аподиктического опровержения самых запутанных софизмов, а именно опровержения с такой достоверностью и ясностью, с какой доказываются положения геометрии Евклида» (Vogelius, 1658, p. 12).

Своим интересом к проблемам физики вообще и к проблеме достоверности физического знания в частности И. Юнг, по-видимому, обязан Чеза-

ре Кремонины (1550–1631), лекции которого по натурфилософии он слушал зимой 1618/19 г., когда изучал медицину в Падуанском университете. Ч. Кремонины, ученик и последователь Джакомо Забареллы (1532–1589), главы Падуанской школы и выдающегося реформатора аристотелизма, упрекал Аристотеля за недостаточную строгость рассуждений и за обилие диалектических аргументов в его «Физике». Он стоял на твердых позициях эмпиризма и рассматривал опыт как необходимую составную часть всякого познания. Рассудок, по его мнению, не является самостоятельным источником познания и в лучшем случае выполняет инструментальные функции. Даже математика, согласно Ч. Кремонины, должна основываться на опыте. И. Юнг признает вместе с эмпириками, что опыт должен служить основой всякого знания о действительности. Он также согласен с их тезисом, что чувства не обманывают, обманывает разум (“*Sensus non errat, sed Cognitiva*”) (Jungius, 1679, pars 2, sec. 1, 6). Однако чувственный опыт, по его мнению, дает только неопределенное знание феноменов, которые и должны стать объектом естественно-научного исследования. В эмпиризме падуанских аристотеликов его привлекает прежде всего его антисхоластическая направленность. И. Юнг пытается далее развить и углубить эту критическую черту падуанцев и резко выступает против любого использования метафизики в естественно-научном исследовании, включая и аристотелевское учение о предикаментах. В основу своей физики он кладет критический по своему характеру методологический принцип: «Способ познания физики состоит не в том, чтобы явления приспособлять к предвзятым мнениям, а в том, чтобы гипотезы согласовывать с явлениями» (“*Modus sciendi physicus est Phaenomena non ad praeconceptas Opiniones, sed Hypotheses ad Phaenomena accomodare*”) (Jungius, 1679, pars 2, sec. 1). Внешне этот принцип выглядит как чисто эмпирический, однако И. Юнг придает ему критический смысл. В одном из своих *Disputatio* он сравнивает этот принцип с предписанием античных врачей, которые требовали сначала осмотреть больного, а только затем устанавливать диагноз и предписывать лекарство, и связывает его не с аристотелевской традицией, а с К. Галеном и Платоном. По его мнению, Платон использует этот принцип в «Софисте» для критики софистики. У И. Юнга это требование имеет как критический смысл, выраженный в предписании избегать предвзятых мнений при исследовании природы, так и позитивный, ориентирующий исследование на поиск оснований нашего знания. Требование не употреблять в рассуждениях необоснованных суждений становится у него определяющим методологическим принципом, а вытекающее из него стремление к абсолютному обоснованию своих высказываний — основным мотивом его творчества.

Несмотря на установку согласовывать гипотезы с феноменами, И. Юнга нельзя отнести к эмпирикам в традиционном смысле этого слова. Сбор и фиксацию чувственных данных (*phaenomena*) он считает важной и необходимой предпосылкой научного исследования природы, но недостаточной, поскольку феномен представляет собой нечто чувственно неопределенное (*Sensile confusum*). В *Praelectiones physicae* И. Юнг определяет феномен как сложное целое (*totum complexum*), в котором чувственно воспринимаемые предметы даны в том виде, каком они существуют в реальности без каких-либо догматических предрассудков интеллекта (*absque ullo praejudicio intellectus dogmatico*) (Meinel, 1984, S. 23). «Чувственно неопределенное» и «сложное целое» как феномены нуждаются в определении и разложении

на простые элементарные составляющие. Только в этом случае, считает он, они могут выступать в качестве базиса достоверного познания действительности. И. Юнг подчеркивает, что «как физика, так и все остальные науки должны строиться на основе точного, или дискретного, а не смутного опыта» (“*E distincta sive discreta, non confusa experientia, uti reliquae scientiae, ita physica quoque extruenda est*”) (Jungius, 1679, pars. 2, sec. 1, 5). Солидаризуясь с Дж. Забареллой, И. Юнг подчеркивает приоритет анализа над синтезом, но в отличие от Забареллы он рассматривает разум не как простой инструмент познания, а как самостоятельный источник познания, причем такой, без которого невозможно никакое всеобщее и необходимое познание, в том числе и достоверное познание действительности. И хотя И. Юнг признает, что первичная индукция лежит в основе не только вторичной индукции, но и силлогизмов, он все же считает, что индукция не способна привести к всеобщему и необходимому знанию (Jungius, 1957, liber. 3). Основания всеобщности и необходимости знания, согласно И. Юнгу, следует искать в разуме. В своей «Гамбургской логике» он определяет разум как «способность первых принципов» (“*Habitus primorum principiorum*”) (Jungius, 1957, liber. 1). Не только силлогизмы, но и первичная, и вторичная индукция должны опираться на такого рода принципы разума (Jungius, 1957, liber. 3), если, конечно, мы хотим выйти за рамки эмпирического уровня (*gradus empiricus*) достоверности знания и достичь «эпистемического уровня» (*gradus eristemonicus*), то есть такого, когда выводы вытекают из исходных принципов (Jungius, 1968, S. 258).

Не будет большим преувеличением предположить, что не только предложенная И. Юнгом проблематика, но и его концепция знания стали определяющими для немецкой методологической традиции, причем как рационалистической, так и критической. Осознание глубины кризиса, охватившего не только философию, но и все остальные науки, а также выдвижение в связи с этим на первый план задачи поиска последних оснований достоверного знания, во многом определило основную проблематику немецкой методологической мысли. Доминирующими становятся и основные положения эпистемологической доктрины И. Юнга: 1) чувственный опыт и разум являются необходимыми компонентами всякого познания; 2) исходным объектом познания служат феномены чувственного опыта; 3) чувственные созерцания выступают необходимым, но недостаточным основанием действительности наших знаний; 4) основания достоверности естественно-научного познания следует искать в разуме; 5) только принципы разума гарантируют всеобщий и необходимый характер как теоретического, так и эмпирического знания. Все эти предпосылки мы находим и у Лейбница, и у Канта. Рационализм Лейбница отличался от рационализма Р. Декарта, Б. Спинозы и картезианцев прежде всего тем, что Лейбниц рассматривал опыт как необходимый исходный пункт всякого познания. Немецкая философско-методологическая мысль после И. Юнга обращается к поиску не просто принципов разума, но таких принципов, которые способны были бы гарантировать достоверность опытного познания. И. Юнг одним из первых поставил вопрос, откуда физика должна черпать основания для своих выводов и указал на необходимость математизации естествознания.

Причину кризиса в физике и философии И. Юнг видит в отсутствии в этих науках единства мнений, во множестве неясно поставленных вопросов,

сомнительных и неоднозначных положений (Jungius, 1929, S. 291). Напротив, в математике, утверждает И. Юнг в своей речи, прочитанной в марте 1629 г. при вступлении на должность ректора академической гимназии г. Гамбурга, царит такая ясность принципов (*principiorum evidentiam*), такая неизменность предписаний и постулатов (*praeseptorum et theorematum constantiam*), что выводы, к которым приходят математики, ни у кого не вызывают сомнений (Jungius, 1929, S. 290). Преимущество математики он видит в том, что ее положения ясны и недвусмысленны, а доказательства наглядны и не вызывают возражений, благодаря чему ей удается избежать противоречий и достичь такого единогласия, которого нет ни в одной другой науке. И. Юнг не предлагает перенести метод математики на другие науки, как это делали некоторые другие мыслители Нового времени. В рассуждениях математики он пытается отыскать особого рода логику, которая принципиально отличается от искусственной схоластической логики. И. Юнг убежден, что именно в математике законы разума проявляются в наиболее полном и наглядном виде. Он обращается к исследованию математических доказательств с целью выяснить причину их достоверности. И. Юнг уверен, что такого рода исследования помогут нам понять, как действует разум, и раскрыть природу принципов познания (*principiorum sciendi natura*). По его мнению, на примере математики мы можем обнаружить, как действует сама природа. Законы разума он рассматривал как выражение законов природы вообще. Главную причину достоверности математики он видел в простоте и доступности ее объекта (Jungius, 1929, S. 293). Эти свойства объекта математики, считает он, гарантируют точность и наглядность ее рассуждений. Благодаря последней мы можем обнаружить действительные, а не вымышленные законы, в соответствии с которыми действует разум. Секрет достоверности математики И. Юнг видит не только в простоте ее объекта, но и в стиле мышления математиков. В математике, утверждает он, разум продвигается вперед постепенно, шаг за шагом, он идет от простого к сложному, от легкого к трудному, от конечного и ограниченного к бесконечному (Jungius, 1929, S. 298). Познание предстает у него как конструктивный процесс, который начинается с простейших операций разума и развивается дальше путем их комбинирования и усложнения. И природа, согласно И. Юнгу, действует путем комбинации немногих законов, путем их постепенного усложнения. Такой конструктивный процесс становится возможным благодаря простоте объекта математики. Она же обеспечивает наглядность математических рассуждений и становится главным доводом в пользу признания фундаментального характера математики.

И. Юнг фактически первым в немецкой методологической традиции предложил искать основания достоверности научного знания в разуме, за образец же призвал взять не математический метод, а присущий математике стиль мышления. Он резко выступает против признания фундаментального характера традиционной метафизики, претендующей на познание сущего в целом (как телесного, так и бестелесного) (Jungius, 1957, liber 6). И. Юнг указывает на два основных недостатка метафизики, которые не позволяют назвать метафизику наукой: она, во-первых, не только не доказывает, но даже и не разъясняет принципы других наук (цит. по: (Kangro, 1968, S. 97)), во-вторых, ее принципы не подтверждаются опытом, как, например, принципы оптики, геометрии и арифметики. Даже принципы аб-

страстной математики, хотя и коренятся в разуме, должны, согласно И. Юнгу, получать свое (пусть даже только прагматическое) подтверждение в опыте. И хотя И. Юнг не говорит о непознаваемости «вещей в себе» и даже не отрицает возможности познания скрытых качеств, он, фактически как и И. Кант, ограничивает познание, в том числе и метафизическое, сферой опыта. Он, в частности, вводит различие между свойствами (*attributa*) и качествами (*qualitates*). Свойства (*attributa*) — это то, что характеризует вещь такой, какой она дана нам в опыте. Они либо непосредственно воспринимаются нами, либо устанавливаются с помощью эксперимента. Только они могут быть объектом достоверного познания. Если метафизика хочет быть наукой о «сущем», она должна опираться на принципы, которые подтверждаются опытом. Но это могут быть только принципы физики, так как метафизика, по Юнгу, не имеет своего особого опытного базиса и является «рефлексивной наукой» (*scientia reflexiva*), в качестве объекта у которой выступает сам разум. Науки же в собственном смысле этого слова, по мнению И. Юнга, представляют собой «прямое знание» (*scientia sive cognitio directa*), объект которого находится вне разума (цит. по: (Kangro, 1968, S. 98). И. Юнг, как мы видим, не стоит на позициях познающего субъекта, он — объективист и реалист. Этим он отличается от Декарта и Канта. Как и эмпирики, первичными он считает объекты, данные нашим внешним чувствам. От эмпириков он отличается тем, что чувственные восприятия, согласно И. Юнгу, дают нам только «неопределенные знания» и не могут служить основанием достоверного знания истины. Для него эмпирические науки — первичные, но не фундаментальные. Метафизика, будучи рефлексивной наукой, также не может служить фундаментом системы научного знания. Она, по его мнению, не может быть фундаментальной наукой еще и потому, что использует диалектические аргументы, включая в свои доказательства то, что полезно для достижения поставленных ею целей (Guhrauer, 1850, S. 79). Такой способ доказательства метафизики, по его мнению, лишает ее однозначности и очевидности. Этих недостатков лишена математика, которую И. Юнг, подобно физике, относит к *scientia directa*. Она, согласно И. Юнгу, имеет свои принципы, подтверждаемые опытом, и ее объект находится вне разума.

Разграничение знания на прямое и рефлексивное имело критический смысл и направлено было против схоластики с ее бесконечными дистинкциями. Критицизм И. Юнга был методическим. Познание действительности он требовал начинать с непосредственного знания и наиболее простого. Рефлексивное знание не является ни непосредственным, ни простым. По этой причине оно не может служить ни исходным пунктом познания, ни фундаментом всей системы знаний. Но фундаментом системы знания не может служить и неопределенный чувственный опыт. Выход И. Юнг видит в том, чтобы переориентировать методологию на поиск тех предпосылок, которые делают неопределенные чувственные данные определенными, и установить между ними методическую зависимость. И. Юнг исходит из того, что между науками природа предполагает определенные законы (*certas leges*), согласно которым один принцип связан с другим и в одном отношении его подтверждает, а в другом — отрицает. Согласно этим законам, в частности, принципы астрономии предполагают принципы оптики, а принципы оптики — принципы геометрии, принципы же геометрии — принципы арифметики. Этот порядок, в соответствии с которым должна

осуществляться всякая познавательная деятельность и благодаря которому, по мнению И. Юнга, действует природа, не может нарушаться. Поэтому метафизика в качестве рефлексивной науки должна опираться на физику, а не наоборот. На этом основании И. Юнг запрещает применение в физике метафизических принципов. Учитывая рефлексивный характер метафизического знания, можно предположить, что метафизическое познание должно стать рефлексией принципов физики. Подобное понимание метафизики мы находим у Лейбница в его идее реальной метафизики. Лейбниц, правда, отверг принцип гомогенности И. Юнга, а вместе с ним и его атомизм, реабилитировал конечные причины, которые И. Юнг решительно отвергал. В целом же Лейбниц сохранил основную идею И. Юнга: метафизика должна эксплицитировать скрытые принципы и основания научного познания.

Многие принципы, которые использует И. Юнг, в его системе выполняют критические функции. К таким принципам следует отнести не только наглядность наших рассуждений, но и те принципы конструктивной деятельности, которые определяют у И. Юнга порядок познания и, как он считает, выражают порядок действия природы в целом. Опираясь на эти принципы, И. Юнг устанавливает между науками определенный порядок, согласно которому математические науки, которые базируются на меньшем числе принципов и потому являются более точными, чем физика, выступают в качестве «аподиктической предпосылки» (*propaedeusis apodictica*) физики и получает у него название «протофизики» (*protophysica*). Такой «методический» анализ И. Юнг не считает рефлексивным, поскольку он ведет не к усложнениям, а, наоборот, к выявлению простейших математических операций, которые, по его мнению, наглядны и допускают опытную проверку. На этом основании И. Юнг относит математическое знание к «прямому».

Традиционная логика, как и метафизика, является рефлексивной наукой и как таковая не может лежать в основе ни физики, ни математики, так как она не дает «прямого знания». И. Юнг, в частности, подчеркивает, что учение о предикаментах, с которого, как правило, начинается всякий учебник схоластической логики, служит, как и само понятие о предикаментах, результатом сложной рефлексивной деятельности, а вопрос о предикаментах — сложным рефлексивным вопросом, ответ на который требует больших духовных усилий (Jungius, 1988, *Disputatio* 19). Не только объект, но и проблематика более фундаментальных наук должна быть, по И. Юнгу, более простой. Возражая скептикам, он, в частности, указывает, что вопрос о границах познания также является сложным рефлексивным вопросом и поэтому его нельзя ставить в начале исследования. С точки зрения методического критицизма, как можно было бы охарактеризовать позицию И. Юнга, трансцендентальная критика, опирающаяся на трансцендентальную рефлексию, не выступает легитимной. Априорные формы чувственности, рассудка и разума — продукты сложной рефлексивной деятельности и не представляют собой «прямое знание». И. Юнг, как и Кант, требует предпослать научному познанию исследование природы разума. Его критика, таким образом, была не только и не столько «критикой книг и систем», сколько критикой разума. Но исследование природы нашего разума он понимает иначе, чем Кант. Свою основную задачу он видит не в исследовании «способности разума вообще» (*Kritik des Vernunftvermögens*)

überhaupt), а в выявлении элементарных операций нашего ума. Критика, как и познание, согласно И. Юнгу, должны основываться на принципах, в соответствие с которыми действует наш разум. В этом Кант и И. Юнг солидарны. Отличие состоит в том, что Кант эти принципы ищет в традиционной логике, а И. Юнг — в математике. И. Юнг резко выступает против аристотелевского учения о силлогизмах, подчеркивая, что ни в математике, ни в физике рассуждения не строятся по тем правилам, которые были сформулированы Аристотелем и его последователями. И. Юнг одним из первых предложил идею создания математической логики, и именно это привлекло интерес к нему Лейбница. Канту же не свойственно было столь критическое отношение к логике, и в своей «трансцендентальной аналитике» при осуществлении «метафизической дедукции категорий» он обращается к традиционной логике.

И. Юнг относился критически не только к традиционной логике, но и к математике. Несмотря на всю свою достоверность, математика, по И. Юнгу, не может также служить последним основанием системы научного знания (*scientia totalis*), поскольку многие ее положения нуждаются в доказательстве, а сама математика, таким образом, нуждается в пропедевтике. В качестве такой пропедевтики И. Юнг предлагает протоноэтическую философию, одна из основных задач которой состоит в том, чтобы разложить всякую операцию человеческого разума вплоть до последних, далее неразложимых понятий. Эти понятия И. Юнг называет “*proto-noemata*” (“*Proto-noetica Philosophia dicitur, quia omnem intellectu operationem resolvit usque in proto-noemata, h. e. irresolubiles notiones*”) (Jungius, 1968, S. 256). Он исходит из того, что их число конечно, как и конечно число легитимных способов их связи. Следующая задача протоноэматики состоит в том, чтобы, исходя из конечного числа *proto-noemata* с помощью конечного числа легитимных способов связи (*per modos componendi legitimos*), получить конечное число точно определенных понятий, которые могут использоваться затем в процессе познания другими науками. Для И. Юнга человеческое познание по своей природе является конструктивным. Принцип конструктивности, который у него часто понимается как принцип прагматического порядка, выполняет у него не только методические, но и критические функции. Он не только определяет границы разумного познания (познанию доступно только то, что выводится из исходных, «далее неразложимых» понятий (“*proto-noemata*”) на основе принципов, число которых также конечно), но и достоверность демонстративного познания (достоверным считается познание, лишенное пробелов и осуществляемое в соответствии с методическим порядком). Принцип методического порядка не только определяет, какие понятия и суждения допустимы, но и порядок их получения, а также порядок постановки вопросов.

И. Юнг фактически стоит на позициях концептуального атомизма и финитизма. Он исходит из того, что анализ можно довести до последних далее неделимых понятий, а также верит, что число таких понятий, как и операций, конечно. Конечное число таких далее неделимых понятий является основанием наглядности и достоверности наших рассуждений. На этом базируется и критические функции протоноэтической философии. Критика И. Юнга фактически выступает логической критикой и предполагает создание принципиально новой логики, по отношению к которой протоноэтическая философия служит и как ее пропедевтика, и

как ее базис. Важной составной частью протоноэватической философии у И. Юнга является *Doxoscopia* («исследование мнений»), задача которой состоит в том, чтобы вскрыть и с аподиктической достоверностью опровергнуть пустоту необоснованных мнений. Докоскопия, согласно И. Юнгу, может использовать три метода: 1) *antisagoge*, 2) *procheresis* и 3) *disputatio apodictica*. С помощью первого мы вскрываем противоречия у противника, а с помощью второго обнаруживаем двусмысленность и пробелы в его рассуждениях. Аподиктический способ ведения полемики состоит в том, что мы, опираясь на небольшое число законов, которые признает наш противник, и в процессе выведения следствий обнаруживая промахи в рассуждениях противника, с такой необходимостью разрешаем спорные вопросы, с какой выводятся теоремы в геометрии Евклида (Jungius, 1968, S. 269). Логике И. Юнга можно рассматривать как прообраз оперативно-конструктивной логики. Критицизм И. Юнга поэтому ближе к критицизму Г. Динглера и Эрлангенской школы (П. Лоренцен, Ю. Миттельшрас, Ф. Камбартель, П. Яних и др.), чем к критицизму И. Канта. Тем не менее протоноэватическая философия — это одна из первых форм философского критицизма, которая оказала (пусть и косвенное) влияние на формирование критической традиции в немецкой философии вообще и на критицизм Канта в частности. Как и Кант, И. Юнг требует сначала исследовать принципы, в соответствии с которыми действует разум, а лишь затем обращаться к познанию вещей. Подобно И. Канту, он требует учитывать наши познавательные возможности. Так, И. Юнг отвергает учение о конечных причинах на том основании, что человеческому разуму недоступны намерения Бога. Критике догматических взглядов он уделяет не меньшее внимание, но его критика является скорее логической критикой метафизических доктрин, чем критикой разума. Правда, в своей критике метафизических доктрин И. Юнг предпочитает опираться на те принципы разума, которые обнаруживаются прежде всего в математике. Они могут быть объектом «прямого знания» и доступны «опытной проверке». И. Юнг делает предметом своего исследования не познавательные способности, а операции разума, поскольку они как объект познания доступнее, чем познавательные способности. Первые могут стать предметом опытного исследования, что же касается вторых, то они могут стать предметом только рефлексивного познания, которое субъективно и не может стать предметом объективного исследования. Для И. Юнга, как и впоследствии для Лейбница, исследование познавательных способностей фактически сводится к анализу простейших операций ума и поиску лежащих в их основе законов. Критику И. Юнг понимает как критику рассуждений с точки зрения законов математической логики, первые формулировки которых мы у него находим.

Основная заслуга И. Юнга состоит в том, что он, во-первых, переориентировал методологическую мысль на поиск оснований достоверности естественно-научного знания; во-вторых, указал на фундаментальный характер математики и математической логики, а, в-третьих, последние основания знания требовал искать в элементарных операциях нашего ума. Фактически он сформулировал научную программу, которой преимущественно занималась немецкая методологическая мысль вплоть до XX в., хотя и на основе разных философско-методологических предпосылок. Важно отметить, что основные свои идеи И. Юнг сформулировал до появления «Рассуждения о методе» Р. Декарта. Если Р. Декарт пытался реабилитировать

метафизику, то философия И. Юнга носила явно выраженный антиметафизический характер. Ознакомившись в конце жизни с трудами Р. Декарта, И. Юнг указал на главный его недостаток: Декарт смешивает логику и метафизику. В качестве критических инстанций И. Юнг признает чувства, которые сами по себе не обманывают, и разум, который может обманывать. Чтобы избежать заблуждений, он и требует отыскать элементарные операции ума и выявить их законы. Хотя критика И. Юнга носит логический характер, в качестве главного инструмента критики он требует использовать не столько искусственную логику Аристотеля, сколько новую, оперативную логику, выводы которой носили бы наглядный характер.

Список литературы

1. Лейбниц Г. В. Соч. : в 4 т. М., 1982–1989.
2. Guhrauer G. E. Joachim Jungius und sein Zeitalter. Stuttgart und Tübingen, 1850.
3. Jungius J. Praecipuae Opiniones Physicae, passim receptae, breviter quidem, sed accuratissime examinatae, ex recensione et distinctione Martini Fogelii... cujus annotationes quaedam accedunt. Accessit nunc primum ejusdem auctoris Harmonica et isagoge phytoscopica. Hamburg, 1679.
4. Jungius J. Über den Propädeutischen Nutzen der Mathematik // Beiträge zur Jungius Forschung. Hamburg, 1929.
5. Jungius J. Logica Hamburgensis. Hamburg, 1957.
6. Jungius J. Protonoeticae philosophiae sciagraphia // Kangro H. Joachim Jungius Experimente und Gedanken zur Begründung der Chemie als Wissenschaft. Ein Beitrag zur Geistgeschichte des 17. Jahrhunderts. Wiesbaden, 1968. S. 256–271.
7. Jungius J. Disputationes Hamburgenses. Kritische Edition. Göttingen, 1988.
8. Kangro H. Joachim Jungius' Experimente und Gedanken zur Begründung der Chemie als Wissenschaft. Ein Beitrag zur Geistgeschichte des 17. Jahrhunderts. Wiesbaden, 1968.
9. Meinel Chr. In physicis futurum saeculum respitio. Joachim Jungius und die naturwissenschaftliche Revolution des 17. Jahrhunderts. Göttingen, 1984.
10. Vogelius M. Historia vitae et mortis Joachimi Jungii. Straßburg, 1658.

Об авторе

Сергей Григорьевич Секундант — канд. филос. наук, доц. кафедры философии и основ общегуманитарного знания Одесского национального университета им. И. И. Мечникова, secund@inbox.ru

I. KANT AND J. JUNGIIUS: ON THE DEVELOPMENT OF CRITICAL TRADITION IN THE 17TH CENTURY GERMAN PHILOSOPHY

S. G. Sekundant

This article presents a comparative analysis of the "critical programmes" of Joachim Jungius and I. Kant. J. Jungius's "criticism" is characterised as methodological, whereas that of Kant as reflective. Kant's "transcendental criticism" is based on transcendental reflection, whereas J. Jungius's "methodological criticism" requires that critique is grounded in immediate rather than reflective knowledge. Kant is a subjectivist, whereas J. Jungius is an objectivist and realist. For J. Jungius, the basic science is protonoetic philosophy (philosophia protonoetica), whose major task is to identify the elemental operations of mind and the underlying laws. These laws serve as the basis for critique, which is aimed against the critique of reasoning and is of logical nature. Ho-

wever, according to Jungius, it is not traditional but mathematical logic – which he interprets in the manner of constructivism – that should be the instrument of critique. Traditional logic is a reflective science and thus cannot serve as the basis for the whole system of knowledge. It itself requires reconstruction. On the contrary, I. Kant believes that traditional logic is a complete science, which acts as a basis for identifying pure concepts of the understanding. J. Jungius considers the question about the limits of our cognition reflective and forbids posing it in the beginning of research. J. Jungius formulated the basis of German methodological tradition through reorienting theory of science towards the search for rational bases of scientific experience and emphasising the fundamental role of mathematical knowledge. J. Jungius's epistemological doctrine contains the following principles adopted by Kant: sensible experience and reason are necessary components of cognition, the initial object of cognition is the phenomena of sensible experience, sensible intuitions are a necessary but insufficient basis for the validity of our knowledge; the bases of validity of natural science knowledge are to be found within reason; only the principles of reason can guarantee the universal and essential nature of both theoretical and empirical knowledge.

Key words: critique, German methodological tradition, protophysics, protonoetic philosophy.

References

1. Leibniz, G. W. 1982–1989, *Sobranie sochineniy v 4 tomah* [Collected works in 4 volumes], Moscow, vol. 2.
2. Guhrauer, G. E. 1850, *Joachim Jungius und sein Zeitalter*, Stuttgart und Tübingen.
3. Jungius, J. 1679, *Praecipuae Opiniones Physicae, passim receptae, breviter quidem, sed accuratissime examinatae, ex recensione et distinctione Martini Fogelii, ... cujus annotationes quaedam accedunt. Accessit nunc primum ejusdem auctoris Harmonica et isagoge phytoscopica*, Hamburg.
4. Jungius, J. 1929, Über den Propädeutischen Nutzen der Mathematik, in *Beiträge zur Jungius Forschung*, Hamburg.
5. Jungius, J. 1957, *Logica Hamburgensis*, Hamburg.
6. Jungius, J. 1968, Protonoeticae philosophiae sciagraphia, in Kangro, H. *Joachim Jungius Experimente und Gedanken zur Begründung der Chemie als Wissenschaft. Ein Beitrag zur Geistgeschichte des 17. Jahrhunderts*, Wiesbaden, pp. 256–271.
7. Jungius, J. 1988, *Disputationes Hamburgenses. Kritische Edition*, Göttingen.
8. Kangro, H. 1968, *Joachim Jungius' Experimente und Gedanken zur Begründung der Chemie als Wissenschaft. Ein Beitrag zur Geistgeschichte des 17. Jahrhunderts*, Wiesbaden.
9. Meinel, Ch. 1984, *In physicis futurum saeculum respitio. Joachim Jungius und die naturwissenschaftliche Revolution des 17. Jahrhunderts*, Göttingen.
10. Vogelius, M. 1658, *Historia vitae et mortis Joachimi Jungii*, Straßburg.

About the author

Dr Sergey Sekundant, Associate Professor, Department of General Humanities Knowledge, Faculty of Philosophy, I.I. Mechnikov National University of Odesa, secund@inbox.ru

УДК 1(091)

**И. КАНТ — ПРЫЖОК
ИЗ МИРА ПРОСВЕЩЕНИЯ**

Л. А. Калинин*

Тот факт, что Кант совершил «коперниканский переворот» в философии, хорошо известен. Обсуждаются лишь масштабы и содержание его. Предлагается видеть сущность кантианской революции в новом понимании природы человека по сравнению с тем, что имело место в философии Просвещения.

Философию Просвещения ограничивает, с точки зрения Канта, натурализм и, как следствие, эмпиризм. Все усилия английских и французских мыслителей были направлены на доказательство природности человека в противоположность религиозно-теологической. Итогом такого хода мысли мог быть только деизм. Однако, по Канту, единство мира требует совсем иного понимания человеческой природы.

Ориентир Просвещения на естественную историю отвергает историю Священную, но подчиняет исторический процесс естествознанию. Такое положение не дает возможности понять историю человечества в ее специфике, и объясняется это тем, что мыслители Просвещения не различают практического разума от теоретического. А это также является следствием натурализации природы человека. Кант противопоставляет этому тождеству идею примата практического разума по отношению к теоретическому.

Новое понимание сущности человека вывело Канта из круга идей эпохи Просвещения далеко за пределы романтизма XIX в.

Ключевые слова: Просвещение, натурализм в философии, эмпиризм; естественные история, право, религия, экономика; природа человека, трансцендентальная антропология.

Просвещение (а речь пойдет о Высоком Просвещении, то есть о европейской цивилизации XVIII в.) — величайшая из исторических эпох, под сенью которой мы продолжаем существовать вот уже четвертое столетие; ею заданы те фундаментальные исторические импульсы, под действием которых мы движемся со все возрастающей скоростью. Век этот называют *веком философии, веком разума, пото-*

* Балтийский федеральный университет им. Иммануила Канта.

Россия, Калининград, ул. А. Невского, 14.

Поступила в редакцию 04.04.2014 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2014-2-3

© Калининков Л. А., 2014

му что разум, философия (а она в это время мыслилась как одно неразрывное целое с наукой) здесь впервые в истории человечества продемонстрировали свою практическую социально и технологически действенную мощь. Из сферы *чистого* мышления *чистым* разумом философско-научное сознание перемещается в глубины реальных вещей, заставляя мир природы, реальный мир, подчиниться разуму и начать приносить человечеству реальную пользу. Важнейший и всю дальнейшую историю определяющий импульс — это завершение оформления науки в общественный интеллектуальный институт, превращение науки в производительную силу. Просвещение сумело пожать плоды *научной революции XVII столетия* и совершить на ее основе *промышленную революцию*. Открылась дверь в индустриальный мир, и век XIX полностью реализовал перспективную возможность. Тем самым Просвещением сделан решительный шаг в истории: род человеческий реализовал присущую его природе потенцию, и голова (разум) продемонстрировала со всей убедительностью, что она важнее рук, что духовное производство обладает приоритетом по отношению к производству материальному.

Важнейшим следствием этого антропологического процесса, дополненного завершением географических открытий, явилась следующая далеко идущая черта Просвещения: впервые мир предстал в качестве глобального, и человечество было признано *единым родом с универсальной историей*. Идея всеобщей истории как процесса эволюции культуры рода в многообразных видовых проявлениях, подчиненного естественному закону исторического прогресса, привлекает к себе все деятельные умы эпохи. Это и Монтескьё с его фундаментальным трудом «О духе законов» (1748), и Вольтер с его «Философией истории» (1865) и «Опыт о всеобщей истории и о нравах и духе народов» (1756—1769), и Гердеровы «Идеи к философии истории человечества» (1784—1791), и Кондорсе и его «Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума» (1795). Познающий разум повинен и в этой философско-исторической тенденции Просвещения, поскольку он был понят как природная способность *человека вообще*, в качестве родового существа, содержательно зависящая только от образа жизни, образованности и научной просвещенности. Идея всеобщего образования, просвещения каждого индивида в качестве универсального средства формирования человека и на этой основе идеального общественного строя приобретает характер *common sense*. Все особенности людей, начиная от физических и кончая культурными, как то особенности верований, обрядов, обычаев, образа жизни, искусства и ценностных ориентаций и т. д. — считаются теперь второстепенными, не затрагивающими сущности человеческой природы, заключенной в познающем разуме. *Разум* один для всех народов, эпох и культур — всех мыслящих субъектов. Люди находятся на разных этапах его развития.

Понятие разума предстает для Просвещения подобием некоего идеального типа сознания, использованного разными народами в ходе их исторической жизни в различной степени. У одних он находится еще в младенческой стадии и почти пуст, тогда как у некоторых других достиг уже вполне взрослого состояния. Это европоцентристское убеждение хорошо выражено Кантом, сказавшим, что *наша часть света* (Европа), «вероятно, со временем станет законодательницей всех других» (Кант, 1966, с. 27). Правда, сказал он это не по поводу разума, а по поводу совершенствования государственного устройства, но в сознании эпохи Просвещения его носите-

ли достигли образца и являются в деле использования разума законодателями мод. Эту идею всеобщей истории можно рассматривать *интеллектуальной основой глобализации* во всех тех отношениях, в которых она реализуется до настоящего времени.

Просвещение как начало неуклонного развития науки и на ее основе ускоряющегося нарастания культурных связей между всеми частями ойкумены стало содержанием исторического процесса. Можно рассматривать всю историю человечества как дрящееся и разрастающееся Просвещение, а все предшествующее существование человечества как его *предысторию*. Однако в таком случае Просвещение растворяется в истории, и мы теряем специфику Просвещения в том конкретном его виде, в каком оно рождалось. Ведь характернейшая черта Просвещения заключается в тенденции к натурализации мира как целого, включающего и человеческий мир. Для Просвещения мир — это Природа: деизм ранних стадий сменяется монизмом материализма в предромантическую эпоху. Задача, которую решают просветители, — изгнание из мира потусторонних сил, *расколдовывание мира*, как назвал этот процесс Макс Вебер. Он писал, что «рациональное эмпирическое исследование последовательно расколдовывало мир и превращало его в основанный на причинности механизм, оно со всей остротой противопоставляло этическому постулату, согласно которому мир упорядочен Богом и, следовательно, этически осмысленно ориентирован» (Вебер, 1994, с. 31).

Просвещение ассоциируется с *естествознанием*, опирающимся на обязательный для него эмпиризм. И эти принципы естественного, или *натурфилософского*, знания переносятся в область гуманитарного: Священная История уступает свое место истории *естественной*, появляется *естественное* право, получает естественное истолкование мораль, в учении физиократов экономика находит природное объяснение, а классицистская эстетика отступает перед эмпирически-скептической эстетикой Дидро и Юма. Наконец, складывается *естественная* религия. Истина Просвещения, согласно гегелевской «Феноменологии духа», венчается тем, что «небо пересажено на землю» (Гегель, 1959, с. 314).

С точки зрения Гегеля, Просвещение в качестве явления духовной культуры представляет собой эмпиризм и, как следствие, натурализм. Рассматривая эмпиризм в «Энциклопедии философских наук» как «второе отношение мысли к объективности» (Гегель, 1975, с. 133), Гегель различает среди его форм эмпиризм последовательный и предстоящий в виде материализма (Гегель, 1975, с. 182) и эмпиризм непоследовательный. Вариантом последнего выступает критическая философия, целиком остающаяся в этом втором отношении мысли к объективности, то есть Кант, согласно Гегелю, целиком остался в плену Просвещения.

Тот факт, что Кант выступил решительным критиком натурализма (равно как, разумеется, и эмпиризма) и всех форм натурфилософии, остался полностью вне поля зрения Гегеля. Поворот к *трансцендентальной антропологии* как коперниканская революция в философии не был ни понят им, ни оценен. Кант совершает головокружительный прыжок из мира Просвещения, и счастье, что прыжок этот оказался *salto vitale*. Новорожденная философия проявляет себя необычайно жизнеспособной, и этому во многом способствовали ее сложность и постепенное проявление таящихся в ней потенций. Выпрыгнув из своего времени, она стала как бы *вневременной*, нужной всегда и везде.

Сущностный конфликт Канта с эмпирическим натурализмом состоит в том, что эмпиризм ограничивает мир природы чувственно данными его явлениями. Если нечто не дано нашим чувствам, оно не принадлежит миру природы и должно быть отвергнуто, ему должно отказать в существовании, потому что существовать и принадлежать миру природы — это одно и то же. Натурализм Просвещения не знает и не признает умопостигаемой части природы, той ее части, которую Кант называет *вещами в себе* или, что одно и то же, — миром возможного опыта. Эта часть природы может быть проявлена и стать в ряд явлений природы, но не иначе как посредством рассудочно-разумного мышления. Мышление здесь должно помочь чувствам, потому что чувства не способны помочь мышлению. Без *синтетических суждений a priori* в подобных случаях не обойтись. Априорные трансцендентальные силы сознания обязаны вступать здесь в действие.

Если согласно Просвещению человек — существо эмпирически-чувственного мира, то в понимании Канта он существо, главным образом, мира умопостигаемого, который бесконечен и потенциально абсолютен, тогда как актуально проявленный природный мир всегда определен и конечен. Вместе с ходом превращения мира *возможного опыта* в действительный мир человечество все более активно погружается в умопостигаемую реальность. Тем самым из природы Просвещения Кант совершает свой беспримечный прыжок в природный мир XX столетия и XXI, конечно, перепрыгнув через весь XIX век.

Не менее значимый прыжок из мира Просвещения совершает кёнигсбергский мыслитель в понимании человека. Человек для него не столько природное существо, сколько благодаря своему разуму — природно-надприродное: человек не подчиняется природе, а творит ее, одновременно преобразуя и свою собственную. Свойства индивидуально-этнические, национально-культурные как самые близкие к биолого-физиологическим особенностям любого из народов мира с точки зрения просветительского оптимизма легко отступят перед единством родового разума, поскольку он все же *главное природное свойство* человека. Конечно, безоглядный оптимизм рождал в качестве реакции и скептическую точку зрения той части Просвещения, которую Гегель называл *непоследовательной*. Кант по этому поводу писал: «В самом деле, что толку прославлять великолепие и мудрость творения в лишенном разума царстве природы и рекомендовать их рассмотрению, когда часть великой арены, на которой проявляется высшая мудрость и которая составляет цель всего творения — история человеческого рода, — должна оставаться постоянным возражением против этого» (Кант, 1966, с. 23).

В процитированной только что работе профессор Альбертины соглашается с просветительской точкой зрения: «...проявления воли, человеческие поступки, подобно всякому другому явлению природы определяются общими законами природы» (Кант, 1966, с. 7). Однако история, согласно Канту, имеет дело не только и даже не столько с естественной природой и ее естественными законами, — совсем иная природа, надстраивающаяся над первой, играет здесь решающую роль. Это социально-трансцендентальная природа человеческого рода, или «первичные задатки»... «свободы человеческой воли *в совокупности*» (Кант, 1966, с. 7). Именно об этой природе идет речь в трактате «Идея всеобщей истории во всемирно-граждан-

ском плане», написанном в начале того же 1784 г., что и статья «Ответ на вопрос: что такое просвещение?», увидевшая свет в конце этого года. (Обе эти работы отмечают в 2014 г. свой юбилей с тем только отличием, что первой уже исполнилось 230 лет, а второй исполнится лишь в самом конце года.)

Эти «первичные задатки» надприродной природы человека решительно отличаются от просветительской точки зрения тем, что, во-первых, это задатки *разума практического*, а не теоретического, а, во-вторых, философия истории во всемирно-гражданском плане в отличие от Просвещения вовсе не предполагает неизбежной и легкой победы разума (как практического, так и теоретического) над собственно физическо-биологическими началами человеческой природы, в том числе и над этнонациональными началами культуры, буквально врастающими в биологию человека, подобно, например, национальному акценту. В принципе такой победы не будет *никогда*, считал Кант, для нее надо было бы, чтобы человек обрел возможность *стать ангелом*.

Сначала о том, что касается этого второго отличия, а именно отказа Канта от *фаталистического оптимизма* Просвещения. Кант не исключал даже того, что человек способен истребить сам себя, тогда как с точки зрения просветителей прогресс фатален и ему нет альтернативы. Пошатнуть этот фатализм мог бы только Джамбаттиста Вико своими «Принципами новой науки об общей природе наций» (1725); но, как пишет Э. Кассирер, учение это «оставалось в неизвестности, пока Гердер в конце столетия не открыл его вновь» (Кассирер, 2004, с. 233).

Невозможность стать ангелом означает, что при всем космополитизме человек никогда не утратит национально-культурного характера, что как бы ни развивались процессы глобализации, они не в состоянии разрушить региональных особенностей. «Совершенное гражданское объединение человеческого рода» (Кант, 1966, с. 21) или «всеобщее правовое гражданское общество» (Кант, 1966, с. 12) не устраняет национально-государственного гражданства. Кант особенно подчеркивает это в трактате «К вечному миру», когда пишет, что «международное право должно быть основано на федерализме свободных государств». Оно (международное право) преследует в качестве своей конечной цели «*союз народов*, который, однако, не должен быть государством народов» (Кант, 1966, с. 271), то есть всемирной империей.

Известный оксюморон из «Идей всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» о «необщительной общительности» (*ungesellige Geselligkeit*) как свойственной человеческому роду черте означает, что она присуща не только индивиду, но семейно-родовым и национально-этническим общностям. Известное обособление, определенная замкнутость необходимы как людям, так и общностям для сохранения самостоятельности, осознания своей особенности, осознания самих себя. Без этой «необщительности» невозможна рефлексия, то есть *невозможен сам человек*. Акцент, обычно и привычно делаемый на общительности, на социальности, не должен исключать противоположной тенденции. Иначе пропадает движущая культурное развитие сила — «*антагонизм* людей в обществе» (Кант, 1966а, с. 11), а с ним начинает вырисовываться «конец истории». Как *идеал разума* такой финал вполне приемлем: «...когда-нибудь, не очень скоро, человеческий

род достигнет наконец того состояния, когда все его природные задатки смогут полностью развиться и его назначение на Земле будет исполнено» (Кант, 1966а, с. 22). Однако движение к этому идеалу конца не предполагает: вечность антагонизма делает вечной историю. Ведь за «антагонизмом людей в обществе» стоит антагонизм злого и доброго в природе человека, а за ним — основополагающий антагонизм человеческого рода и мира, субъекта и объекта.

И если Просвещение было безоглядно оптимистично, то отнюдь не пессимистом был и Кант, однако его оптимизм был чрезвычайно сдержанный и трезвый. Борьба доброго и порочного не только в отдельном человеке, но и в целых народах, государствах и даже союзах государств весьма часто приводит в истории к плачевным итогам. К счастью, до сих пор пороки не сумели одержать победу в пределах всего человеческого рода, «всегда оставался зародыш просвещения, — обнадеживал себя и нас Иммануил Кант, — который, развиваясь все больше после каждого переворота (каждого исторического катаклизма. — Л.К.), подготовлял более высокую ступень совершенствования» (Кант, 1966, с. 22).

Как было уже упомянуто, Кант решительно разошелся с философией Просвещения в том отношении, что просветители рассматривали сознание человека инструментом только и исключительно *познания*. Эту черту Просвещения можно назвать *гипертрофированным гносеологизмом*: все функции сознания, систему этих функций просветители сводили к научно-познавательной задаче. Наследовали у Просвещения эту полуправду, которая, как известно, хуже откровенной лжи, не только немецкие идеалисты от Фихте до Гегеля, но и весь позитивизм. Тем большее впечатление производит прыжок, совершенный в этом отношении Кантом, который перенес его сразу же во вторую половину только что минувшего столетия. Кёнигсбергский философ, видя сущность человека в активной деятельности, рассматривая его творцом мира явлений, то есть природного мира, из материала, предоставляемого вещами в себе, творимого в соответствие с наперед задаваемыми *целями* адекватными целям *средствами*, в сознании человека усматривал *три* функции, из которых познание — только одна и не основная, а служебная. Приматом обладают две другие, из которых первая — это функция ценностного ориентирования и целеполагания, аксиологическая функция, а вторая — функция нормативно-практическая, назначение которой моделировать систему средств, необходимых и достаточных для достижения поставленных целей. Обе их Кант частично объединял под названием практический разум, а также сопоставлял и противопоставлял разуму теоретическому, познающему.

Именно деятельность делает человека существом не природным, не естественным, а метафизическим; существом, вырывающимся из мира природы и преобразующим ее. Человек — это творец метаморфоз. И если натурализм Просвещения ослабляет зависимость истории от субъективных усилий, когда от личности и ее потенций мало что или вовсе ничего не зависит, то Кант противопоставляет этому историческому фатализму идею *делания истории*, ее творения. Личностный выбор, личностно значимая цель, сопряженная с решимостью идти на жертвы ради ее осуществления и помноженная на количество таких личностей, способны направлять ход истории.

А потому и на Просвещение Кант смотрел именно с этой точки зрения. Просвещение — вовсе не кумуляция знаний, их рост важен, но не это самое главное. Просвещение — это овладение людьми умением ставить разумно осознанные исторические цели и находить средства их реализации, это разумно осознанное творение своей истории. Конечно, нельзя забывать, что разум ядром своим имеет мораль, что разумна лишь *моральная* цель и разумно лишь *моральное* действие. Разум — способность *практическая*. Кант недаром писал: «Если задать вопрос, живем ли мы теперь в *просвещенный* век, то ответ будет: нет, но мы живем в век Просвещения» (Кант, 1966, с. 33). Просветители обольщались, считая, что еще немного и идеал будет достигнут, что они совсем рядом с ним. Кант мыслил значительно более трезво. Чтобы жить в *просвещенный век*, надо, во-первых, уметь ставить цели в их свободе и, во-вторых, обладать мужеством их воплощать в жизнь.

Список литературы

1. Вебер М. Теория ступеней и направлений религиозного неприятия мира // Макс Вебер. Избранное. Образ общества. М., 1994.
2. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа // Соч. М., 1959. Т. 4.
3. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. М., 1975. Т. 1.
4. Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Соч. : в 6 т. М., 1966а. Т. 6.
5. Кант И. К вечному миру // Там же. 1966б.
6. Кант И. Ответ на вопрос: что такое просвещение? // Там же. 1966в.
7. Кассирер Э. Философия Просвещения. М., 2004.

Об авторе

Леонард Александрович **Калинников** — д-р филос. наук, проф. кафедры философии Института гуманитарных наук Балтийского федерального университета имени И. Канта, kant@kantiana.ru

KANT — A LEAP OUT THE WORLD OF ENLIGHTENMENT

L. A. Kalinnikov

Leaping beyond the limits of one's time with the help of imagination is a rather common procedure; however, such leap made with the help of rational philosophical principles and taking one 150 years into the future to a precisely designed landing ground is unprecedented. Kant performed this intellectual feat through understanding the true essence of human nature. All the novelties and discoveries that he introduced into philosophy are the results of this initial achievement. Whereas the Enlightenment formulated the principle of naturalism as a basic one for the comprehensive understanding of the world, Kant juxtaposed it with the principles of transcendental anthropology. As a result, it requires a new understanding of 1) the nature and its relation to human consciousness and 2) the active and, thus, tinfucntional, structure of human consciousness.

Key words: Enlightenment; naturalism in philosophy; empiricism, natural history, law, religion, economy; human nature; transcendental anthropology.

References

1. Veber, M. 1994, Teoriya stupeney i napravleny religioznogo nepriyatiya mira [Religious Rejections of the World and Their Directions], in Veber, M. *Izbrannoye. Obraz obshchestva* [Selected works. Image of society], Moscow.

2. Hegel, G. W. F. 1959, Fenomenologiya dukha [Phenomenology of Spirit], in Hegel, G. W. F. *Sochineniya* [Works], Moscow, t. 4.

3. Hegel, G. W. F. 1975, Entsiklopediya filosofskikh nauk [The Encyclopedia of the Philosophical Sciences], Moscow, t. 1.

4. Kant, I. 1966a, Ideya vseobshchey istorii vo vsemirno-grazhdanskom plane [Idea for a Universal History from a Cosmopolitan Point of View], in Kant, I. *Sobranie sochineniy v 6 tomah* [Collected works in 6 volumes], Moscow, t. 6.

5. Kant, I. 1966b, K vechnomu miru [Perpetual Peace: A Philosophical Sketch], in Kant, I. *Sobranie sochineniy v 6 tomah* [Collected works in 6 volumes], Moscow, t. 6.

6. Kant, I. 1966в, Otvet na vopros: chto takoye Prosveshcheniye [Answering the Question: What Is Enlightenment?], in Kant, I. *Sobranie sochineniy v 6 tomah* [Collected works in 6 volumes], Moscow, t. 6.

7. Kassirer, E. 2004, *Filosofiya Prosveshcheniya* [The Philosophy of the Enlightenment], Moscow.

About the author

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

**ФИЛОСОФСКИЕ ИДЕИ
КАНТА
В ПОЛИТИЧЕСКОЙ
ТЕОРИИ
РОБЕРТА НОЗИКА ***

В. А. Чалый¹

Политическая теория Роберта Нозика содержит попытку адаптировать кантовское понятие личной свободы и вторую формулу категорического императива («формулу персональности») для обоснования либертарианской концепции «минимального государства». Эта попытка анализируется и критикуется по следующим основаниям: а) антропологические модели в основе теорий Канта и Нозика существенно различаются; б) различное понимание природы человека закладывает различия в понимании свободы – для Нозика это изначально свойство человеческой природы, вынужденно ограничиваемое гражданским состоянием, для Канта свобода возникает в результате вступления в гражданское состояние; в) несоизмеримость антропологических пресуппозиций и базовых понятий двух теорий искажает смысл кантовской формулы категорического императива при перенесении ее в чуждый философский контекст.

Ключевые слова: Кант, Нозик, категорический императив, «минимальное государство», свобода, либертарианство.

«Индивиды обладают правами» – так начинается американский философ Роберт Нозик изложение своей политической теории в книге «Анархия, государство и утопия» (1974). Это утверждение есть и начало, и венец нозиковской теории, аксиома, выбор которой он пытается обосновать, построив на ее основе концепцию «минимального государства» и продемонстрировав ее привлекательность: «Лучшее обоснование – это сама построенная теория» (Nozick, 1974, p. 3). Теория Нозика обозначает предел либерального индивидуализма: оставаясь уважаемой и академичной, она содержит острую критику политических доктрин, допускающих вмешательство государства в сферу личных свобод. Это защита классического либерализма локковского толка в новых

* Балтийский федеральный университет им. Иммануила Канта.

Россия, Калининград, ул. А. Невского, 14.

Поступила в редакцию 04.03.2014 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2014-2-4

© Чалый В. А., 2014

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках проекта №12-03-0321 «Исследование влияния политической философии Канта на современные западные политические теории».

условиях, от новых оппонентов, прежде всего от эгалитарного либерализма Джона Ролза. Ролз подверг критике, с одной стороны, утилитаризм, лежащий в основе многих теорий классического либерализма², а с другой — теорию естественного права (прежде всего локковскую), которая, по мнению Ролза (Rawls, 2000, p. 8), зависит от внефилософских, религиозных предпосылок. Нозик пытается показать, что основные положения классического либерализма можно восстановить и на деонтологическом этическом основании, истолковав в его терминах теорию естественного права. Поэтому неудивительно, что, как и Ролз, Нозик пытается взять себе в союзники Канта. Анализ степени успешности этой попытки — цель настоящей работы.

Теория, выдвинутая Нозиком, имеет по крайней мере два бесспорных достоинства: она стройна и основана на простых интуитивно приемлемых (для большинства читателей его работы) положениях. Интуитивно приемлемые принципы покажутся нам знакомыми: человек — это автономное, рациональное и свободное существо, обладающее неотъемлемыми правами, защита которых лежит в основе политической жизни. Выдержанные в духе либеральной философии, эти принципы полностью созвучны взглядам и Канта, и Ролза.

Выдвинув принципы, Нозик формулирует исходную проблему: как возможно государство, если оно неизбежно есть нарушение базового принципа индивидуальной свободы? Почему не анархия? (И приводит яркую цитату из «Общей идеи революции XIX века» Прудона, обличающую государство.) Форма вопроса Нозика о возможности государства сходна с формой знаменитого кантовского «как возможны синтетические суждения априори?» И в том и в другом случае философское рассуждение движется от данного к условиям его возможности. В аналитической эпистемологии второй половины двадцатого века подобное рассуждение получило название «трансцендентальный аргумент», и Нозик с успехом переносит (можно сказать — возвращает, поскольку Кант изначально ставит проблему в терминах философии права) эту форму в политическую философию.

Отвечая на вопрос о возможности государства, Нозик ставит мысленный эксперимент, который представляет как детализацию локковского рассуждения о переходе от естественного состояния к общественному. Ход этого эксперимента подводит американского философа к необходимости введения деонтологической теории и привлечения идей Канта. Вот основные тезисы рассуждения Нозика (Nozick, 1974, p. 12–25):

1. *В гипотетическом естественном состоянии люди обладают естественными правами.* Говоря о происхождении естественных прав, Локк, как известно, ссылается на Создателя, установившего их через порядок вещей. Нозик далек от теологических обоснований, и этот тезис фактически оказывается пресуппозицией. Отметим эту особенность концепции Нозика.

2. *Человек склонен нарушать права других и опасаться нарушений собственных прав с их стороны.* Во «Втором трактате» Локка этот тезис дополняется утверждением естественной предрасположенности человека к сотрудниче-

² Вопрос о соотношении утилитаризма и классического либерализма до сих пор вызывает разногласия. Существует аргументированное мнение, что утилитаризм лежит в основании *всех* теорий классического либерализма, в том числе локковской (Brogan, 1959).

ству, лежащей в основе социальных отношений. Примечательно, что Нозик общественную сторону человеческой природы оставляет без внимания и сосредоточивается на склонности к насилию. Это сообщает его антропологии некоторое сходство с гоббсовской, с ее всеобщей враждебностью и всепроникающим страхом в естественном состоянии.

3. Люди станут стихийно кооперироваться для защиты своих прав. Возникнут «охранные ассоциации». Охранные ассоциации в описании Нозика — это что-то вроде хорошо известных нам ЧОПов, причем точно так же часто ведущие себя сомнительно, конфликтующие между собой за зоны влияния, вынужденные разрешать конфликты путем насилия и т.д. Однако они являются зародышем будущего государственного порядка.

4. Среди охранных ассоциаций вскоре появится доминирующая, а в пределе — единственная, поскольку и ассоциации будут стремиться к росту, и клиентам выгоднее принадлежать к одной охранной ассоциации. «Невидимая рука» в действии. Этот шаг в рассуждении Нозик связывает с классическим принципом «невидимой руки», считая, что его применение в политической теории служит дополнительным свидетельством ее убедительности.

5. Чтобы считаться государством, охранной монополии необходимо обосновать свое право на насилие. К *de facto* необходимо прибавить *de jure*, проблема возникновения дополняется проблемой легитимности. Здесь мысленный эксперимент Нозика сталкивается с главной трудностью: государство, основанное на страхе хаоса естественного состояния и возникшее из борьбы охранных ассоциаций в итоге победы одной из них, не сможет обосновать собственную легитимность. Его власть будет основана только на принуждении, а это проблематичный вывод для либерализма. Нозик признает, что данная проблема потребует специального внимания за пределами мысленного эксперимента.

6. Ассоциация, имеющая монополию на насилие в пределах некоторой территории, которая при этом будет защищать права только добровольно платящих клиентов, может называться «ультраминимальным государством». Никаких обоснований легитимности, однако, Нозик не приводит. Власть такой ассоциации покоится на насилии, поэтому именование его «государством» остается спорным.

7. Обосновать легитимность «минимального государства» можно, оперевшись на понятие **моральных ограничений**, запрещающих нарушение естественных прав. Здесь Нозик опять обращается к идее наличия базовых естественных прав, защита которых настолько важна, что обосновывает принуждение к оплате услуг «государства — ночного сторожа» в ущерб некоторой доле свободы. Таким образом, второй раз используется идея, введенная в начале в качестве постулата.

Если несколько упростить нозиковское рассуждение о естественном состоянии, то обоснование «минимального государства» будет выглядеть так: а) индивиды обладают правами, б) существуют жесткие ограничения на нарушение базовых индивидуальных прав, в) естественное стремление людей к защите этих прав приведет к возникновению «минимального государства», единственной функцией которого станет их защита.

Мы видим, что на понятия «естественных прав» и «жестких ограничений» в концепции Нозика ложится значительный вес. От них целиком за-

висит обоснование «минимального государства». Для Локка естественные права установлены через природный закон Богом, и только это по-настоящему наделяет их значением. Его антропология религиозна (не зря он во «Втором трактате» ссылается на Ричарда Хукера, одного из главных англиканских теологов, который, в свою очередь, базировался на теории естественного права Аквината), и вне ее ссылки на «природное равенство» как на самоочевидное основание «долга взаимной любви меж людьми» остаются внушающими симпатию проявлениями доброй души, но не философскими аргументами. Нозик, разумеется, избегает теологических аргументов; избегает он и бесперспективных, по его убеждению, попыток обоснования жестких ограничений указанием на утилитаристскую выгоду. Его стратегия — использовать для этого адаптированный Ролзом кантианский деонтологический подход.

Имея два достоинства (интуитивную приемлемость главного постулата и стройность аргумента), теория Нозика характеризуется и двумя трудностями. Первая состоит в том, что слишком много людей, философов и нефилософов, высказываются за существование более чем одного интуитивно приемлемого постулата. Вне зависимости от того, признаем ли мы возможным примирение различных базовых ценностей, либо считаем в духе «агонального либерализма» их конфликт неизбывным, у свободы традиционно есть важнейший конкурент — равенство, которое в либертарианской теории Нозика получает лишь подчиненный статус, определяясь как равенство меры свободы. Это чрезвычайно узкое, контринтуитивное определение, и Нозик пытается подкрепить его рядом изобретательных аргументов.

Основное понятие теории справедливости Нозика — «титул собственности». Он возникает в результате справедливого первичного присвоения собственности и передается вместе с законосообразным переходом этой собственности иному владельцу. Несправедливости, возникающие в ходе этих операций, требуют мер по исправлению. Справедливое государство контролирует эти процессы и не вмешивается в остальные. Всякая попытка выдумать идеальное распределение собственности, утопическую ситуацию конечного «равенства» и добиться этого положения государственными мерами приведет к нарушению принципа свободы. Свобода сохраняется, когда справедливость понимается не как целевое конечное состояние общества, а как набор процедур обращения с собственностью.

Пожалуй, самая известная иллюстрация к этому тезису Нозика — его аргумент «от Уилта Чемберлена», призванный показать, что осуществление государством перераспределения с целью добиться большего равенства будет являться нарушением базовой ценности свободы. Предположим, что мы имеем распределение благ А, которое мы признаем справедливым, и талантливого баскетболиста Уилта Чемберлена, публично заключившего контракт с клубом, согласно которому четверть стоимости каждого билета становится его собственностью. К концу сезона Уилт становится заметно богаче среднего гражданина, однако государство не имеет права навязывать Уилту какие-либо перераспределительные схемы с тем, чтобы повысить благосостояние остальных граждан, потому что новое распределение богатства в обществе возникло из *ex hypothesi* справедливого состояния на основании справедливой договоренности.

Интуитивная приемлемость аргументов Нозика играет в конечном счете против его теории. Мы можем утверждать (а в современной России подобные утверждения звучат постоянно), что и первоначальное распределение собственности, и последующие операции с ней были настолько проникнуты несправедливостью, что практически любые государственные (и негосударственные?) вмешательства в структуру собственнических отношений, «титолов собственности», могут быть поданы как «исправление нарушений» и тем самым оправданы. Эти же аргументы могут использоваться и в любом другом обществе, где первоначальное накопление и последующее перераспределение собственности с неизбежно сопутствующими преступлениями (если не всегда против закона, то часто против того, что можно назвать «чувством справедливости») были растянуты на столетия, а не спрессованы, как в России, в двадцать лет, и не так явно присутствуют в памяти общества.

Вторая трудность в концепции Нозика состоит в том, что Кант назвал бы смешением «эмпирического» и «чистого» исследований оснований существования государства. Первая часть концепции, посвященная возможному генезису «минимального государства», находится в измерении, которое Кант назвал практической антропологией. Весь мысленный эксперимент с выходом из естественного состояния к гражданскому под действием страха агрессии лежит в этом измерении. Неудивительно, что возникающий в его итоге вопрос о легитимности претензий государства на монополистическую власть в рамках некоторой территории вызывает трудности: человек, не опасющийся агрессии и не желающий лишиться «естественной свободы», либо желающий вопреки рациональному расчету пользоваться услугами сторонней охранной ассоциации, не может быть обоснованно принужден к подчинению государству. ЧОП и государство оказываются явлениями одного порядка, основанными на страхе насилия и на самом насилии. Конечно, в такой — даже гоббсианской, а не локковской — системе координат обосновать главенство прав индивида невозможно.

Преодолению этой трудности посвящена глава книги Нозика, в которой он пытается показать, что «минимальное государство», устанавливающее «жесткие ограничения», не только не нарушает, но имеет целью осуществление прав индивида. И с этой целью американский философ обращается к Канту: «Жесткие ограничения, накладываемые на действия, отражают основной кантовский принцип: человек — это цель, а не просто средство; людьми нельзя жертвовать или использовать для достижения каких-нибудь целей без их согласия. Индивид неприкосновенен» (Нозик, 2008, с. 31–32).

В этом пересказе второй формулы категорического императива сразу привлекает внимание замена «человечества» «человеком». Кантовская формулировка сложнее: относиться *так же* как к цели и никогда только как к средству к *человечеству* в своем лице и в лице другого. То есть императив касается не эмпирического субъекта, человека во всей полноте его актуальных недостатков и потенциальных достоинств, а субъекта трансцендентального, того, который, согласно Канту, актуализирован в конкретном человеке всегда отчасти и только в человечестве и в необозримой перспективе — полнотью. Государство, поставленное на службу этой задаче, как представля-

ется, будет заметно отличаться от либертарианского идеала. Изъяны отдельного человека не будут возведены в ранг неприкосновенной ценности наряду с достоинствами, а осуществление коллективных интересов (ведь *человечество* подразумевает сообщество) будет важной целью.

Другое достаточно очевидное отличие кантовской теории от теории Нозика заключается в том, что они различно трактуют понятие свободы. Нозик наделяет свободой человека в естественном состоянии, для Канта переход от естественного состояния к гражданскому необходим для обретения свободы. Для первого свобода изначальна, безусловна, индивидуальна, для второго она — эффект жизни, сообразной практическому разуму, в сообществе других разумных существ. Наконец, Нозик наделяет свободой конкретного «эмпирического» человека вне зависимости от его ценностей и целей, даже таких, которые, по Канту, были бы проявлением природных склонностей и детерминизма. Согласно Канту, свобода проявляется в поступках конкретного человека настолько, насколько они приближаются к идеалу моральности «чистого» трансцендентального субъекта, не зависящему от природной причинности. Таким образом, смыслы понятия «свобода» у Канта и Нозика существенно разнятся.

Лаконичность и стройность либертарианской теории Нозика оборачивается недостаточными возможностями в обосновании важнейшего для нее принципа свободы. Попытку же использовать для этого ресурсы кантовской системы трудно назвать удавшейся, поскольку различие антропологических моделей, смыслов используемых понятий, прежде всего понятия «свобода», а также внутренняя связность, высокая степень детализированности и концептуальная насыщенность кантовской системы препятствуют использованию вне ее контекста, ее «языковой игры» отдельных формул.

Список литературы

1. Кант И. Метафизика нравов // Соч. : в 8 т. М., 1994. Т. 6. С. 5—223.
2. Кант И. Основоположение к метафизике нравов // Там же. Т. 4. С. 153—246.
3. Нозик Р. Анархия, государство и утопия. М., 2008.
4. Brogan A. P. John Locke and Utilitarianism // Ethics. 1959. Vol. 69, № 2.
5. Guyer P. The Possibility of the Categorical Imperative // The Philosophical Review. 1995. Vol. 104, № 3. P. 353—385.
6. Kant I. Groundwork of the Metaphysics of Morals // The Cambridge Edition of Works of Immanuel Kant. Practical Philosophy. Cambridge, 1999. P. 37—109.
7. Kant I. The Metaphysics of Morals // Ibid. P. 353—605.
8. Nozick R. Anarchy, State, and Utopia. Oxford, 1993.
9. Rawls J. Lectures on the History of Moral Philosophy. Harvard, 2000.
10. Stroud B. Transcendental Arguments // The Journal of Philosophy. 1968. Vol. 65, № 9. P. 241—256.

Об авторе

Вадим Александрович Чалый — канд. филос. наук, доц., заведующий кафедрой философии Института гуманитарных наук Балтийского федерального университета им. И. Канта, vadim.chaly@gmail.com

KANT'S PHILOSOPHICAL IDEAS IN ROBER NOZIK'S POLITICAL THEORY

V. A. Chaly

Robert Nozik's political theory contains an attempt to utilize Kant's notion of individual freedom and the second formula of his categorical imperative ("the principle of humanity as an end in itself") for the justification of his libertarian "minimal state". This article analyses and criticizes this attempt on the following grounds: a) the anthropological models of Kant's and Nozik's theories are incommensurable; b) different notions of human nature result in different understandings of freedom – for Nozik it is the basic property of human nature, for Kant it is the result of entering the civil condition; c) the incommensurability of anthropological presuppositions and basic notions distorts the meaning of Kantian formula of categorical imperative when transplanted into an alien philosophical context.

Key words: Kant, Nozik, categorical imperative, "minimal state", freedom, libertarianism.

References

1. Brogan, A. P. 1959, John Locke and Utilitarianism, *Ethics*, vol. 69, no. 2.
2. Guyer, P. 1995, The Possibility of the Categorical Imperative, *The Philosophical Review*, vol. 104, no. 3, pp. 353–385.
3. Kant, I. 1994, Osnovopolozhenie k metafizike nravov [Groundwork of the Metaphysics of Morals], in Kant I. *Sochinenija v 8 tomah*, Moskow, t. 4, pp. 153–246.
4. Kant, I. 1994, Metafizika nravov [The Metaphysics of Morals], in Kant I. *Sochinenija v 8 tomah*, Moskow, t. 6, pp. 5–223.
5. Kant, I. 1999, Groundwork of the Metaphysics of Morals, in *The Cambridge Edition of Works of Immanuel Kant. Practical Philosophy*, Cambridge, pp. 37–109.
6. Kant, I. 1999, The Metaphysics of Morals, in *The Cambridge Edition of Works of Immanuel Kant. Practical Philosophy*, Cambridge, pp. 353–605.
7. Nozik, R. 2008, *Anarhija, gosudarstvo i utopija* [Anarchy, State, and Utopia], Moskow.
8. Nozik, R. 1993, *Anarchy, State, and Utopia*, Oxford.
9. Rawls, J. 2000, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Harvard.
10. Stroud, B. 1968, Transcendental Arguments, *The Journal of Philosophy*, vol. 65, no. 9, pp. 241–256.

About the author

Dr Vadim **Chaly**, Head of Department of Philosophy, I. Kant Baltic Federal University, vadim.chaly@gmail.com

УДК 1(430)(09)+929

ЭСТЕТИКА
В СИСТЕМЕ ФИЛОСОФИИ
ПАУЛЯ НАТОРПА

Л. И. Тетюев*

Рассматриваются ключевые аспекты эстетики П. Наторпа в системе его философии, устанавливается законное самостоятельное место эстетики в структуре философских дисциплин – логики, этики, философии религии. Обсуждается специфика и особенности понимания эстетики как философии искусства и творчества в русле неокантианской традиции. Анализируется собственный вклад мыслителя в философию Марбургской школы неокантианства, в обоснование основ идеализма. Философская эстетика выступает в качестве науки, своего рода «связующего звена» между законами природы и нравственным миром. Неокантианец возвращает эстетике утраченную связь с чувственным созерцанием, определяя ее значимость сферой индивидуального, неповторимого и единичного проявления творческого духа. Завершение кантовской критической философии он усматривает в психологической базе субъективности сознания, нацеленного на постижение закономерностей научного, нравственного и художественного познания. В контексте истории трансцендентализма искусство воспринимается как форма духовного творчества, подчиненного собственным порождающим законам культурного созидания. Подчеркивается, что эстетическое обладает в системе философии П. Наторпа собственной творческой динамикой, основой которой выступают чувства индивида, связанного непосредственно с эстетическим опытом: в сфере эстетического индивидуальность только и способна впервые получить свою подлинную значимость. Эстетика трактуется немецким философом в качестве объединяющего и завершающего элемента в контексте общего учения о бытии в целом.

Ключевые слова: метод трансцендентальной философии, неокантианство, эстетика как философская дисциплина, субъективные моменты в эстетике.

Восприятие идей Пауля Наторпа (1854–1924) долгие годы находилось, как замечает Х. Хольцхай, современный исследователь неокантианства в Германии, в «тени своего коллеги и друга по Мар-

* Саратовский государственный университет им. Н.Г. Чернышевского.

Россия, г. Саратов, ул. Вольская, 10, корпус 12.

Поступила в редакцию 04.10.2013 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2014-2-5

© Тетюев Л. И., 2014

бургу» Германа Когена (Holzhey, 1992, S. 32–33). Философ был известен в основном своими трудами по античной философии, самостоятельной концепцией «критической» психологии и прежде всего работой по социальной педагогике (1899). П. Наторп с увлечением занимался обоснованием критического идеализма, продолжал начатый Г. Когеном «логический поворот» в философии, сохраняя самостоятельность собственной позиции. Он творчески развивал также трансцендентальный метод Канта, который понимал в большей мере как «трансцендентальный вопрос», направленный не столько на расширение области теоретического познания о предметах (опыта), сколько на установление «ориентира относительно общего направления и возможной цели познания», стоящего в необходимой связи с «последним» законом — основным законом законосообразности (*Grundgesetz der Gesetzlichkeit*) (Наторп, 2006, с. 64). По П. Наторпу, существует лишь один путь, и именно этот путь есть «путь понимания и прояснения самим познанием своего собственного последнего закона» (Наторп, 2006, с. 63–64). В таком толковании трансцендентальная философия способна порождать множество философских проблем и философских наук. П. Наторп *расширил* действительную сферу трансцендентального метода и направил его на исследование человеческой культуры, общества и системы гражданского образования.

Философ стремился не ограничивать свои интересы лишь областью теоретической науки, в поле его философской рефлексии находились проблемы нравственности, искусства и религии, одним словом то, что будет названо как «всеобщая творческая работа культуры». Творчество и творческое самовыражение, считает П. Наторп, могут быть причислены как самостоятельные и полноправные области человеческой культуры к проблемам науки и нравственности. Наряду с научным и теоретическим формированием объекта находится практическая организация социального порядка, художественное оформление образов (эстетика). Чтобы эта «ненаучная работа» культуры могла бы возвыситься до «основания закона», она предварительно должна пройти осмысление в качестве «интеллигибельной» работы. Три дисциплины философии — логика, или критика познания, практическая философия, или этика, и эстетика — все они, примыкая друг другу и находясь в непрерывной связи между собой, заключают в себе *философское* обоснование. В свою очередь, законодательство каждой дисциплины представляет в совокупности то единство объективного познания, которое можно определить «одним именем человеческой культуры» (Наторп, 2006, с. 65).

Логика — первая основная философская дисциплина, которая призвана, по П. Наторпу, в качестве науки устанавливать основной закон истинности теоретического познания. Логика выступает формой критики познания и ориентирована на факт науки. Своей задачей она стремится обосновать и выявить закономерную систему принципов естествознания. В области практического познания большую значимость приобретают вопросы «не того, что есть, а того, что должно быть» (Наторп, 2006, с. 65). Этим занимается этика, или практическая философия. Предмет философской эстетики отличается как от теоретического и научного, так и практического познания, он синтетически объемлет обе сферы познания и являет собой деятельность художественной творческой фантазии. «В действительности человеческого существования всегда остается пропасть между

интеллектом и волей, опытом и идеей, естественным миром и высшим нравственным миром, искусство осуществляет по крайней мере идеальное соединение их, представляя существующее как должное и должное — как существующее» (Наторп, 2006, с. 102).

Философским дисциплинам и самой философии противостоит религия, но поскольку философия обладает арсеналом критики, то религия подпадает под критическое рассмотрение. Философ не может остаться равнодушным ни к истории религии, ни к основам ее правомерности. В качестве задачи философии религии выступает исследование отношения религии к трем основным направлениям культурного творчества. Завершение критической философии осуществляется в психологии, поскольку она содержит «закономерное» основание как научного, нравственного, так и художественного познания — саму *субъективность* сознания.

Определяя задачу и принцип эстетики в «Философской пропедевтике», немецкий мыслитель указывает, что в искусстве совершается определенным образом «преодоление» бытия и долженствования: «Природа и нравственный мир — то, что есть, и то, что должно быть, — обнимают, по-видимому, собою все, что может быть предметом человеческого познания. И тем не менее лишь за их пределами лежит царство прекрасных образов (искусство), претендующее на особую истинность, не имеющую ничего общего ни с действительностью природы, ни с общеобязательностью требования, обращенного к воле. Искусство утверждает истину особого рода и наряду с теми двумя мирами построит свой собственный мир» (Наторп, 2006, с. 101). Как видим, в этом определении связующего самостоятельного звена между законами природы и нравственным миром П. Наторп следует философскому замыслу Канта, впервые изложенному в «Критики способности суждения», где эстетика возводится на одну ступень с опытом и нравственностью.

Неокантианство по-новому поставило кантовскую проблему обоснования системы философии и ее архитектоники, выделив в самостоятельную область эстетику как подраздел системы философии. При этом понимание эстетики как философской дисциплины требовало не только определить ее место и значимость в систематическом обосновании, а и разграничить собственную область и поле эстетического в контексте психологии, искусствознания, философии религии.

Вторая трудность, с которой столкнулись уже неокантианцы Марбургской школы, в частности Г. Коген, — это критическая позиция Канта относительно возможности понимания эстетики как науки. Позитивная трактовка науки отрицает возможность обоснования предмета эстетики, который задается трансцендентальным полем эстетического как такового. Сложность заключается в том, что кантовская интерпретация явлений как представлений чувственного созерцания во многом согласуется и обосновывается его собственным учением о трансцендентальной эстетике. Науку о чувственном познании трансцендентальный философ именует эстетикой. Трансцендентальная эстетика — первоначальный элемент в системе философии, и она есть наука об априорных условиях и формах чувственного созерцания. Априорное созерцание — форма субъективной чувственности, принцип интуитивного знания (Кант, 1999, с. 92). Чувственность — способность созерцания, благодаря которой посредством ощущения мы получаем восприятие предметов. Предмет дается «внутри чувственности»

и создается рассудком. А это значит, что различие между чувственной и интеллектуальной сферами не есть чисто логическое различие, но есть различие *трансцендентальное*, то есть такое, которое задается субъективным образом: априорными правилами синтеза чувственно данного и категориями как формами субъективного опыта мышления. Именно данное положение выступает началом исследования чистого основания в эстетике, и в этом П. Наторп усматривает возможность для последующей *имманентной критики* когеновской теории сознания. Он восстанавливает в правах трансцендентальную эстетику Канта, возвращает утраченную у Г. Когена связь между «созерцанием» и «особенным», направляя тем самым вопрос в сторону определения значимости индивидуального, неповторимого и единичного. Соответственно, художественный мир постигается не через понятия, а через интуицию и фантазию, или также через чувство.

Кантовское понимание чистого основания в эстетике порождало проблему, и неокантианство вынуждено было заняться поиском этого исходного основания. В данном вопросе обе школы — и Марбургская, и Баденская — разошлись, породив две программы трактовки эстетики как элемента философской системы.

Если В. Виндельбанд, представитель баденского неокантианства, в поиске чистого основания видел возможность преодоления кантовского дуализма посредством формулировки разумной формы чувствования — «Как возможны априорные чувствования?», то Г. Коген, основатель марбургской школы, такую базу видел в самостоятельности чистого чувства, которое воспринималось им как продуктивный и активный процесс всякой формы сознания и эстетического сознания в особенности. Предметом эстетического чувства выступает сам человек как *самость*, которая воспринимается как *чистый индивидуум* и является идеалом природы человека и человека природы. «Чистое чувство» как творческая активность эстетического сознания, соединяющая в себе содержание познания и нравственности, служит одновременно предметным содержанием сферы искусства и всеобщего самочувствия.

В этом смысле Г. Коген в работах «Эстетика чистого чувства» и «Кантовское обоснование эстетики» указывает на возможность признавать эстетику в качестве неотъемлемой части системы философии. Более того, эстетика как философская дисциплина, обладающая чистым методом систематического обоснования, выступает «единым основанием искусств в единстве искусства» (цит. по: (Акиндинова, 2005, с. 137–138)). Критическая философия не вправе отказываться от рационального обоснования искусства и, следовательно, единства культуры. Единство культуры и единство искусства и есть то законное систематическое общее, что объединяет многообразие проявлений произведений искусства и творчества. В этом своем замысле марбургский патриарх исходит из систематического единства и продуктивности подхода кантовской критики. Развитие «трансцендентальной точки зрения» обусловило не только дальнейшее развитие неокантианства, но и способствовало расширению систематического исследования за границами чистой теории познания.

Трансцендентальный метод Канта, углубленный Г. Когеном, П. Наторпом развивается применительно и к обоснованию философской эстетики как философии искусства. В понимании специфики эстетики П. Наторп разошелся с Г. Когеном, определив тем самым эстетику в качестве чистой

«законоустанавливающей» науки. Чистая эстетика наряду с чистой логикой и чистой этикой определяется в системе философского познания в качестве самостоятельной области. Эстетика опирается в свободном восприятии на творческую фантазию и чувства. Переход логики в предметную область этики и эстетики (а следовательно, построение их внутреннего единства) П. Наторп видит на пути определения нового синтетически предметного познания. Между этими измерениями и слоями сознания, между так называемой объективной и субъективной его сторонами, существует непрерывное первоначальное единство: «Эстетика есть не простая психология художественного переживания, а учение о законе самого искусства, как бы логика произведения искусства, так как это произведение включает в себя познание, которое подчиняется собственным законам» (Белов, 2002, с. 42).

Творческая активность духа в человеческой культуре выступает целостным первоначальным порождающим единством. В этом П. Наторп видит задачу определения всеобъемлющей идеи связи (в терминологии Канта) понятия *жизни* как внутреннего проникнутого чувством конкретного единства формального индивидуального опыта и творческого созидания. В новом обосновании философии идеализма П. Наторп исходит из основ единого познания и непонимания, где моментами средоточия выступают «внутренне согласованные между собой» разум, опыт, природа и человеческий дух, общественность и индивидуум, наука и жизнь, конечное основание рационального и последнее обоснование индивидуального. Начало полного обновления философии видится в жизненно универсальном синтезе. Философ остается верен критицизму Канта, получившему развитие в трансцендентальном учении о первоначальности синтеза, «единстве синтеза а priori» как высшем «факте» — как познания, так и жизни.

Главным творческим мотивом в развитии эстетических идей П. Наторпа является поиск исходного первоначального принципа, который бы мог задавать понимание самого существа эстетического в его конкретике как особого предмета философского познания, особого рода жизненного творчества, воплощенного в художественном произведении, составляющем единую динамическую схему постижения всякого произведения искусства. Таким принципом он определяет *идею*, взятую в эстетическом значении у Платона. Как эстетический принцип идея истолковывается не в когеновском духе как гипотеза или предпосылка мышления, но как творческая норма, подвижная живая сущность или, иными словами, «живой и действенный масштаб сущего», которое в себе едино, неразрывно и целостно. Идея понимается как универсальный и конкретно жизненный, всеобщий и индивидуальный принцип, направленный непосредственно как к внутренней организации всего бытия сущего в справедливости и добре, так и к вне — непосредственно чувственно созерцаемому устройению всего в красоте.

Как замечает ученик П. Наторпа, русский неокантианец Б. А. Фохт, идея как *эстетический принцип* есть «выраженное понимание или постижение» искомой «творческой динамики внутренней сути» самого бытия «эстетического» как подлинной первоначальности «чистого чувства» и конкретной индивидуальности (Фохт, 2003, с. 319). Именно в сфере эстетического впервые индивидуальность получает свою непосредственную подлинную значимость, поскольку эстетика как завершающий и объединяющий элемент общего учения о бытии в целом изначально задается вопро-

сом о том, что́ есть, как о долженствующем быть, которое рассматривается в трансцендентальном поле эстетического так, «как если бы оно было тем, что есть» (Фохт, 2003, с. 326–327). Исходя из факта искусства и чувственно-го созерцания прекрасного в природе, культуре и в жизни, эстетика стремится выявить порождающие начала творческой активности духа в искусстве и отыскать закономерности и объединяющие принципы культуры.

У П. Наторпа с точки зрения истории развития его взглядов можно выделить два различных проекта системы философии. Первый – ранний этап (1911), ориентированный на учение Г. Когена о сознании, и второй, поздний этап творчества, в котором он на основе курсов лекций по логике развивает собственную философскую систематику (1922–1923). Каждому проекту соответствует определенный теоретический труд. В одном случае, это – «Философия. Ее проблема и ее проблемы. Введение в критический идеализм» (Natorp, 1911). В другом – изданные после смерти философа лекции «Философская систематика» (Natorp, 1958).

Уже в поздних лекциях П. Наторп решается преодолеть выработанный им самим же в первой системе метод когеновской диспозиции субъектно-объектных отношений. Свой новый метод он очерчивает основополагающей корреляцией *бытия* и *смысла* в их первоначальном неразрывном и всеобщем единстве. Исходным пунктом философии П. Наторп считает уже проблему вопроса, вопрошания: «В отличие от всех других вопрошаний о бытии и смысле вопрос философии относится к целому, к всеохватывающему единству *самого бытия* и *самого смысла* (*des Seins und des Sinns*). Как так получается, что вопрос, который сам по себе причастен одновременно к бытию и смыслу? Не ставится ли тем самым задача, не имеющая право на существование, потому что то, чего она требует, само по себе лишено смысла? Откуда философия знает, что имеется ли целое, имеется ли вообще всеохватывающее единство бытия и смысла? Это, во всяком случае, не дано и, значит, в конечном счете только выдуманно? Нет, вопрос философии неизбежен... <...> Вопрос – это вообще требование смысла, направленное на бытие. Однако при этом *сам* смысл, *само* бытие никогда не стоит под вопросом, а только то, *что*, в частности, есть и имеет смысл» (Наторп, 2009, с. 110–111).

Вопрошание, как видим, направлено *через* философию к поиску исходного единства системы, где сам вопрос выступает *основанием*, порождающим базу философской систематики. То, чем должна заниматься философия, следует определить как сферу, в которой становится возможным конституирование «смысловых содержаний». Идея о формировании собственной «логики содержания» подтолкнула П. Наторпа к поиску основания для описания конкретных областей познания, к которым имеет отношение философия. В «Философской систематике» им выделяются области теории, практики, поэзиса, свободного творчества и создания художественных произведений (Natorp, 1958, S. 360, 367–379). Как замечает Э. Кассирер, П. Наторп понимает всю проблематичность сведения форм объективации к общим понятиям закона, поскольку вынужден обращаться не к понятиям научного познания, а к понятиям языка. Всеобщность языковых «понятий» оказывается иной, чем всеобщность научных и тем более естественно-научных «законов». «Они идут различными путями и выражают различные направления духовного образования» (Кассирер, 2002, с. 53–54).

Посредством метода *реконструкции*, разработанного П. Наторпом еще во «Всеобщей психологии», он раскрывает и выявляет конкретные предпосылки систематики. Область эстетики вновь восстанавливается в своей первоначальной связи: *поэзис* актуализируется как самовыражение творческой и свободной активности бытийствующего. Мир *поэзиса* в системе философа определяется в качестве ядра и первоначала всего. Категория смысла коррелирует с тем, что имеет универсальное значение как нечто цельное и предельное; именно оно представляет собой «огромное пространство жизни». Для П. Наторпа понятие жизни тождественно тому смыслу, которое изначально воплощается в содержании идеи «абсолютной тотальности бытия и смысла» и представляет собой начальную точку рефлексии «смысла всякого смысла» – «всякое содержание бытия сверх всяких абстракций» (Штольценберг, 2008, с. 170–171). В методе реконструкции неокантианец усматривает исходные основы философии, связанные с простым самовыражением смыслового содержания единства жизни и мира творческого, поэтического духа.

Таким образом, в автономности и самозаконности эстетики состоит подлинный образ критической философии П. Наторпа, призванный охранять и отстаивать права опыта, основы самостоятельной научной работы. Место эстетики в системе философии определяется ее систематическим характером, принципиальным выражением возможности единства культуры. Но это явно неосуществимо без философской рефлексии. Собственно, эстетическое всегда трансцендентально.

Список литературы

1. Акиндинова Т.А. Эстетика неокантианства в Германии и России: сравнительный анализ // Кант между Западом и Востоком : в 2 ч. Калининград, 2005. Ч. 1. С. 134–141.
2. Белов В.Н. Неокантианство. Саратов, 2002. Ч. 2 : Пауль Наторп.
3. Кант И. Критика чистого разума. М., 1999.
4. Кассирер Э. Философия символических форм : в 3 т. М. ; СПб., 2002. Т. 3.
5. Наторп П. Избранные работы. М., 2006.
6. Наторп П. Об исходном пункте философии // Кантовский сборник. 2009. №29. С. 110–121.
7. Штольценберг Ю. Герменевтика и последнее обоснование. Ханс-Георг Гадамер и поздний Пауль Наторп // Иммануил Кант и актуальные проблемы современной философии : в 2 т. / под общ. ред. В.Н. Белова, Л.И. Тетюева. М., 2008. Т. 2. С. 169–179.
8. Фохт Б.А. Избранное (из философского наследия). М., 2003.
9. Holzhey H. Der Neukantianismus // Philosophie im 20. Jahrhundert : in 2 Bdn. Hamburg, 1992. Bd. 1. S. 19–51.
10. Natopp P. Philosophie. Ihr Problem und ihre Probleme. Einführung in den kritischen Idealismus. Göttingen, 1911.
11. Natopp P. Philosophische Systematik. Hamburg, 1958.

Об авторе

Леонид Иванович Тетюев – д-р филос. наук, проф. кафедры этики и эстетики Саратовского государственного университета им. Н.Г. Чернышевского, tetjuew1@mail.ru

AESTHETICS IN THE SYSTEM OF PAUL NATORP'S PHILOSOPHY

L. I. Tetyuev

This article considers the key aspects of P. Natorp's aesthetics in the system of his philosophy and identifies the legitimate position of aesthetics in the structure of philosophical disciplines: logic, ethics, and philosophy of religion. The author analyses the understanding of aesthetics and philosophy of arts and creative works in line with the Neo-Kantian tradition. The article focuses on the thinker's contribution to the philosophy of the Marburg School and the justification of idealism. Philosophical aesthetics serves as a science and a link between the laws of nature and the moral world. The Neo-Kantian gives the lost connection to the sensible intuition back to aesthetics thus linking its significance to the field of the individual, inimitable, and singular manifestation of the creative spirit. He sees the completion of Kant's critical philosophy in the psychological bases of subjectivity of consciousness aimed at understanding the patterns of the scientific, moral, and artistic cognition. In the context of history of transcendentalism, art is perceived as a form of spiritual creativity that is subject to its own generating laws of cultural creation. It is emphasised that, in P. Natorp's system, the aesthetic has its own creative dynamics based on the feelings of the individual immediately connected with the aesthetic experience: it is only in the field of the aesthetic that individuality can assume its true significance. Aesthetics is interpreted by the German philosopher as a uniting and final element in the context of the teaching of being in general. The article presents two projects of constructing the system of P. Natorp's philosophy that relate to the history of the development of his philosophical views. The early period is influenced by the teaching of consciousness developed by H. Cohen, the head of the Marburg School of Neo-Kantianism. The later period is interpreted as original, independent, and determined by the search for the fundamental of philosophical systematics. It is proposed that the subjective-objective disposition is replaced by the individual understanding of uninterrupted correlation between the being and the meaning generated by the act of philosophical questioning. P. Natorp sees the task of philosophical systematics in the opportunity of constitution of the contents of the meaning of being and the search for concrete fields of knowledge immediately related to philosophy. It is shown that, in the late work *Philosophical systematics*, he identifies autonomous fields of knowledge – those of theory and practice, language and poesis, creative and artistic work. Each of these fields has its own direction of development, but the common ground between them is the world of expressing the creative and free within spiritual activities. In philosophical systematics, aesthetics is a "fundamental" of the law of philosophical reflection.

Key words: transcendental philosophy method, Neo-Kantianism, aesthetics as philosophical discipline, the subjective in aesthetics.

References

1. Akindinova, T.A. 2005, *Jestetika neokantianstva v Germanii i Rossii – sravnitel'nyj analiz* [Aesthetics of Neo-Kantianism in Germany and Russia – a Comparative Analysis], *Kant mezhdu Zapadom i Vostokom* [Kant between East and West], Kaliningrad, pt. 1, pp. 134–141.
2. Belov, V.N. 2002, *Neokantianstvo*, [Belov, V.N., 2002, Neo-Kantianism. Pt. 2. Paul Natorp], Saratov, pt. 2. Paul' Natorp.
3. Kant, I. 1999, *Kritika chistogo razuma* / per. s nem. N.O. Losskogo s variantami per. na rus. i evrop. jazyki [Critique of Pure Reason / transl. from German by N.O Lossky with versions of translations to the Russian and some European languages], Moskow.
4. Natorp, P. 2006, *Izbrannyye raboty* [Selected Works], Moskow.
5. Natorp, P. 2009, *Ob ishodnom punkte filosofii* [About the Initial Point of Philosophy], *Kantovskij sbornik* [Kant's Collection], no. 29, pp. 110–121.

6. Shtol'cenberg, Ju. 2008, *Germenevtika i poslednee obosnovanie. Hans-Georg Gadamer i pozdnij Paul' Natorp* [Hermeneutics and last but not least reasoning of later Paul Natorp], in Belov, V.N., Tetyuev, L.I. (eds.) 2008, *Immanuel Kant i aktual'nye problemy sovremennoj filosofii* [Immanuel Kant and the Problems of Modern Philosophy], in 2 t. Moscow, pp. 169–179.

7. Foht, B.A. 2003, *Izbrannoe (iz filosofskogo nasledija)* [Selection (Philosophical Legacy)], Moscow.

8. Holzhey, H. 1992, Der Neukantianismus, in *Philosophie im 20. Jahrhundert*, in 2 Bdn. Hamburg, Rowolts enzyklopädie, Bd. 1, S. 19–51.

9. Natorp, P. 1911, *Philosophie. Ihr Problem und ihre Probleme. Einführung in den kritischen Idealismus*. Göttingen.

10. Natorp P. 1958, *Philosophische Systematik*, Hamburg.

About the author

Prof. Leonid Tetyuev, Department of Ethics and Aesthetics, Faculty of Philosophy, N.G. Chernyshevsky State University of Saratov, tetjuew1@mail.ru

**Б. А. КИСТЯКОВСКИЙ
О ПРИРОДЕ ПРАВА**

Е. А. Фролова*

Показан вклад отечественного философа и теоретика права, неокантианца Б.А. Кистяковского в трактовку сущности права. Он отстаивал методологический плюрализм, выделяя четыре теоретических и два практических понятия права.

Неокантианский мотив в теории Кистяковского проявился в особом указании на нормативный характер правовых явлений и права в целом, на его независимость от каких-либо внешних авторитетов или внутренних мотиваций поведения человека.

Рациональный элемент в нормах права, по учению Кистяковского, составляет основную их характеристику. Право, подобно понятиям, создается разумом, без которого нормы не могут быть созданы. Нормы права выражают нормальное (типичное) сознание и поведение лиц. Однако право является и фактом социальной жизни, которое в действительности реализуется через правовые отношения, поэтому большую роль играет понимание субъективного права. Правовые отношения реализуются через субъективные права и юридические обязанности; они безусловно конкретны, единичны и индивидуальны.

***Ключевые слова:** философия права, неокантианство, нормы права, юридические обязанности, субъективные права.*

Последователи критической философии в лице отечественных теоретиков права внесли большой вклад в исследование вопросов понимания права. Развивая философию Канта, они предлагали оценивать право с разных сторон, однако видели в праве преимущественно этически должное. Тем самым кантианское направление противостояло юридическому позитивизму и социологическим воззрениям на право.

К началу XX в. уже было очевидно, что право относится к различным сферам человеческой жизни и деятельности — оно является и государственно-организационным, и социологическим, и психическим, и нормативным феноменом, из чего

* Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова.

Россия, г. Москва, ГСП-1, Ленинские горы, д. 1, строение 13 – 14 (4-й гуманитарный корпус).

Поступила в редакцию 05.10.2013 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2014-2-6

© Фролова Е. А., 2014

следовало то, что и понятия права должны быть различны. Поэтому отечественный ученый Богдан Александрович Кистяковский выделяет четыре теоретических и два практических понятия права.

Государственно-организационное понятие права представляет право как приказ власти и разрабатывается в основном юристами-позитивистами. Эта интерпретация недооценивает роль обычного, государственного, международного права.

Социологическая трактовка права исследует его реализацию, то есть весь спектр национальных, бытовых, экономических и иных отношений, проявляющихся в правоотношениях. Данный подход не учитывает целесообразный аспект, необходимый для понимания права.

Психологическая интерпретация права основывается на изучении психических переживаний долга и обязанностей, образующих правовую психику. Эта теория при всей оригинальности не может охватить всю палитру объективного права.

Нормативное понятие права подходит к изучению права как к совокупности норм, заключающих идеи должного поведения людей. С позиций этой теории сложно исследовать реальные правовые отношения. Здесь Б. А. Кистяковский замечает, что данное толкование обладает наибольшей познавательной ценностью, поскольку нацелено на культуру в целом и правовую культуру в частности.

Технические (практические) понятия права представляют собой *юридико-догматическое* и *юридико-политическое* изучения правового материала, требующие точного, ясного изложения действующей системы права в наиболее понятной форме.

С точки зрения методологического плюрализма важно заметить, что все эти понятия разнородны, между ними нет логической подчиненности. Причина сложности определения права состоит в том, что юриспруденция развивает свои понятия в тесной связи с философией, а ее уровень всецело определяется глубиной научно-философского сознания данной эпохи. В частности, отмечая эту тесную и неразрывную связь юриспруденции и философии, один из отечественных представителей Марбургской школы неокантианства В. А. Савальский указывал на то, что задача критической философии по отношению к юридической проблеме заключается в освобождении понятий юриспруденции от метафизики и психологизма (Савальский, 1909, т. 1, с. 261). Впервые требование изложить юридическую проблему как критику силы юридического суждения было высказано Г. Еллинеком, который в своей методологии опирался на подходы Риккерта, Зигвартта, Виндельбанда, Штаммлера.

Сложность правового феномена определяется тем, что наряду со своей многоаспектностью право – важнейший социальный регулятор, то есть общественное явление, которое едино. Эта двойственность создает основные трудности для уяснения содержания права. Однако не подлежит сомнению, полагал Б. А. Кистяковский, что нельзя удовлетворяться лишь перечислением его научных трактовок: должны существовать синтетические формы, которые объединяли бы разные понятия в новый вид познавательных единств. Б. А. Кистяковский в духе своих немецких учителей и коллег ставил задачу «найти такие логические формы, которые объединяли бы

различные научные понятия явлений, лежащих в основании культурных благ» (Кистяковский, 1998, с. 195). В поиске этих логических форм в учении отечественного философа права сказалось влияние теорий В. Виндельбанда и Г. Риккерта, идей Г. Когена, П. Наторпа и других представителей Марбургской и Баденской школ неокантианства.

На такой «методологический эклектизм» обратил внимание В. А. Савальский, подвергший критике учение Б. А. Кистяковского о праве. По Савальскому, Кистяковский в своих взглядах склонялся к «критицизму неохиттеанцев в понимании Виндельбанда», сближаясь отчасти с положениями Марбургской школы. Речь шла о вопросах методологии общественных наук. Согласно Савальскому, рассмотрение Кистяковским индивидуального и социального сознания как принципиально тождественных сближало его с представителями Марбургской школы. Кроме того, доктрина Кистяковского «не довела анализа своих понятий до конца» и нуждается в трех поправках: в архитектурной законченности, в изменении решения спора между Зиммелем и Штаммлером о понятии общества, в доказательстве телеологической природы юридических понятий. По первому пункту, замечал Савальский, у Кистяковского пропущен анализ идей индивида и государства, несмотря на то что проблема их соотношения — важнейшая в философии права; по второму пункту вопрос о понятии общества решается Кистяковским «ни в сторону Зиммеля, и ни в сторону Штаммлера, а в сторону Когена», что является методологической непоследовательностью его подхода; по третьему пункту, чтобы доказать, что образование юридических понятий возможно только в телеологии и в научной этике (ориентированной на логику и юриспруденцию), следует, по мнению рецензента, обратиться к теории Когена (Савальский, 1909, т. 1, с. 257 — 258).

Представляется, что Савальский непоследователен в своих предписаниях по исправлению ошибок Кистяковского: он уличал своего оппонента в нарушении методологической чистоты баденского неокантианства и в сближении с позицией Когена, а одновременно предлагал ему эти же заимствования в качестве необходимых в третьем пункте своих предложений. Следует также заметить, что В. А. Савальский, критически оценивая методологические приемы учения Б. А. Кистяковского, считал их присущими всем представителям Баденской школы. Противоположность же сущего и должного, логики и этики, природы и культуры, уверяет отечественный философ права, достигается не в нормативном подходе «Фихте — Риккерта — Виндельбанда — Новгородцева», а в критической философии Когена (Савальский, 1909, т. 1, с. 355), ярым защитником которой и считал себя Савальский.

Следование неокантианской философии в правовом учении Б. А. Кистяковского проявилось в исследовании рациональной и иррациональной природы права. Необходимо отметить особое внимание к проблеме рационального и иррационального именно русского неокантианства (Белов, 2009, 2012).

К началу XX в. в юридической среде нормативный характер права был общепризнан, хотя источник норм правоведа определяли по-разному: одни считали таковым государство, другие — социальные отношения, третьи —

психические переживания, четвертые — этическое сознание. В данном случае неокантианский мотив в теории Кистяковского проявился в особом указании на нормативный характер правовых норм и права в целом, на его независимость от каких-либо внешних авторитетов или внутренних мотиваций поведения человека. Право состоит из норм, норма как правило поведения представляет собой результат разумной деятельности человека и потому относится к рациональной области мотивации. Правовой норме присуща общность, которая, по его мнению, проявляется в двух отношениях. Во-первых, она выступает общностью по содержанию — нормы права заключают правило, согласно которому при определенных обстоятельствах необходимо действовать известным образом. Во-вторых, данная общность имеет логический характер: правовые нормы устанавливаются для лиц, определяемых видовыми признаками¹. Логическая общность норм права сближает ее с логическим понятием, однако правовая норма сложнее ввиду ее двойного характера: общности положения и общеобязательности. Рациональный элемент в нормах права — основная их характеристика. Поскольку право состоит из норм, оно есть нечто безусловно рациональное. Подобно понятиям, это нечто создается разумом, без которого нормы не могут быть ни созданы, ни сформулированы (Кистяковский, 1998, с. 212). Нормы права как результат сознательной деятельности людей, так же как и понятия, выражают нормальное (типичное) сознание и поведение лиц. Однако право включает не только правовые нормы, но является, как отмечалось, фактом социальной жизни. В действительности право реализуется через правовые отношения, поэтому большую роль играет понимание значения субъективного права². Правовые отношения реализуются через субъективные права и юридические обязанности; при этом они — безусловно конкретны, единичны и индивидуальны.

Иррациональный характер субъективного права проявляется в том, размышлял ученый, что если взять это право так, как оно есть в действительной жизни, а не в теории (система понятий), то оно представляет собой «конкретную совокупность единичных правоотношений и индивидуальных прав и обязанностей, существующих в том или ином обществе в определенный момент времени» (Кистяковский, 1998, с. 213). Таким образом, по своей логической природе субъективное право противоположно объективному: объективное право — это совокупность рациональных продуктов духовной деятельности человека, субъективное же — совокупность жизненных фактов, имеющих правовое значение. Юридические факты, влияющие на движение правовых отношений, всегда индивидуальны, неповторимы и потому представляют собой «нечто безусловно иррациональное». В посто-

¹ В сознании человека любая норма права предполагает, что согласно с ней должно действовать не одно какое либо лицо, а все те лица, к которым обращено данное правило поведения (Кистяковский, 1998). Это так называемая логическая всеобщность характерна для всех правовых норм, в первую очередь для запретительных.

² Основываясь на логическом анализе, Б. А. Кистяковский настаивал на различении объективного и субъективного права: «В то время как объективное право в силу того, что оно есть совокупность норм, состоит из ряда явлений, которые по самой своей природе родственны понятиям, субъективное право состоит из ряда явлений, которые по своей природе прямо противоположны понятиям» (Кистяковский, 1998, с. 212).

янном процессе меняющихся правовых явлений постепенно возникают новые правовые образования. Это фактическое право существует какое-то время в виде иррациональных правовых фактов. Рационализация с помощью закрепления социальных отношений правовыми нормами, по оценкам Б. А. Кистяковского, наступает позднее. С этих позиций ученый критиковал подходы юридического позитивизма (юриспруденцию понятий, по Иерингу), представители которого отождествляли субъективное и объективное право. Применение права, по их мнению, сводится к простому подведению частного случая под общую норму, то есть логическую операцию построения известного силлогизма (норма права — большая посылка, случай, к которому она применяется — меньшая посылка, само применение — заключение).

В противоположность этому взгляду те, кто выступает за индивидуализацию применения правовых норм, считал Б. А. Кистяковский, исходят из более глубокого осмысления содержания права, то есть охватывают его не только с рациональной (логической), но и с иррациональной (жизненной) стороны. К такому подходу тяготеют исследования социологической и естественной школ права. В этой связи он особо выделял значение социологического метода в юриспруденции: необходимо судить о праве и принимать правовые решения не только на базе объективного права, но и права, осуществляющегося в жизни³. Правовые факты, лежащие в основе правовых отношений, представляют собой бесспорную сторону реальности права. Именно здесь право существует в неразрывной связи с материальными элементами социальной жизни; реальное право только и существует в правовых отношениях.

Что же касается правовой нормы, то она, по мнению русского ученого, включает и ряд понятий, которые образуются из представлений, формирующихся на основе психических переживаний. Однако как идеальное научное понятие категория «норма права» должна быть «очищена» от всех этих психических переживаний. Ей следует ориентироваться на другие цели (по сравнению с научными истинами) и вызывать вереницу непосредственных ощущений, впечатлений, представлений и т. д. Право апеллирует не только и не столько к мыслительной деятельности и логическому аппарату человека, а затрагивает все богатство его душевных переживаний. Вместе с тем они, как справедливо замечал Б. А. Кистяковский, не составляют достижений отдельной личности, а свойственны в той или иной мере осознания всем членам общества. Это заставляет признать, что бытие правовых норм (несмотря на то что они состоят из понятий) заключается в чем-то большем, чем бытие научных понятий (Кистяковский, 1998, с. 217). Коль скоро суть норм права заключается в их реализации, это придает существованию правовых норм многообразию форм их проявления, что не свойственно научным понятиям. Данный факт, полагал Кистяковский, до-

³ Призыв изучать правовую действительность и считаться с нею при решении правовых вопросов был характерен для социологического направления в праве последней четверти XIX — начале XX в.: «Существенная задача судьи состоит в индивидуализировании права. Если закон выражается общими правилами, то дело судьи в каждом случае придать такому общему правилу свой особый смысл, сообразный с условиями случая» (Муромцев, 1893, с. 10).

казывает, что в основе правовых норм лежат иррациональные психические переживания, которые не могут оставаться только абстрактными отвлечениями. Поэтому помимо рационального интеллектуального момента отечественный правовед признавал крайне важным рассмотрение и волевого элемента в праве. Сущность волевых движений, порождаемых правовыми нормами в сознании, по его мнению, иррациональна. Этот сложный феномен права подлежит глубокому изучению в рамках теории и философии права, и в области исследования права, считал ученый, должно быть сделано то же самое, что сделал В. С. Соловьев в сфере изучения этики⁴.

Ценные замечания Богдана Александровича Кистяковского, ставившего перед собой задачу расширения и углубления научных знаний всех правовых явлений⁵, без сомнения, могут и должны быть восприняты и развиты современной юриспруденцией, философией и социологией права.

Список литературы

1. Белов В. Н. Проблема рационального и иррационального в русском неокантианстве // *Духовный континент русской философии*. Саратов, 2009. С. 159–180.
2. Белов В. Н. В. Э. Сеземан – систематик русского неокантианства // *Вопросы философии*. 2012. №4. С. 121–127.
3. Елшник Г. *Общее учение о государстве*. СПб., 2004.
4. Кант И. *Критика чистого разума*. М., 1994.
5. Кистяковский Б. А. *Социальные науки и право : очерки по методологии социальных наук и общей теории права* // Кистяковский Б. А. *Философия и социология права*. СПб., 1998.
6. Муромцев С. А. *Определение и основное разделение права*. М., 1879.
7. Муромцев С. А. *Право и справедливость* // *Сборник правоведения и общественных знаний*. 1893. Т. 2.
8. Петражицкий Л. И. *Теория права и государства в связи с теорией нравственности*. СПб., 1909. Т. 1.
9. Савальский В. А. *Основы философии права в научном идеализме. Марбургская школа философии: Коген, Наторп, Штаммлер и др.* М., 1909. Т. 1.
10. Соловьев В. С. *Оправдание добра. Нравственная философия* : соч. в 2 т. М., 1988.

Об авторе

Елизавета Александровна **Фролова** — канд. юр. наук, доцент кафедры теории государства и права и политологии Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова, frolova.msu@mail.ru

⁴ В. С. Соловьев в «Оправдании добра» показал, что истоки этических отношений и норм обнаруживаются в иррациональных переживаниях стыда, жалости и благоговения, которые развиваются и трансформируются в этические принципы (Соловьев, 1988, т. 1.)

⁵ Кроме логически рациональных и иррациональных элементов в праве Б. А. Кистяковский обозначал технически рациональное и иррациональное (целесообразное и нецелесообразное); этически рациональное и иррациональное (доброе и злое); философско-историческое рациональное и иррациональное (осмысленное и бессмысленное).

KISTYAKOVSKY ON THE NATURE OF LAW

E. A. Frolova

This article explores the contribution of the Russian philosopher and theorist of law, neo-Kantian Kistyakovsky, to the understanding of the essence of law. He supported methodological pluralism and identified four theoretical and two practical concepts of law.

The neo-Kantian motive in Kistyakovsky's theory manifested itself in the reference to the normative nature of legal rules and law in general and its independence of any external authorities or internal motivations of human behavior.

According to Kistyakovsky, the rational element of legal rules is their key characteristic. Not unlike concepts, law is created by reason, without which legal rules cannot be formulated. Legal rules are an expression of the normal (typical) human consciousness and behavior. However, law is also a fact of social life. In effect, law is exercised through legal relations and, therefore, an important role is played by the understanding of subjective law. Legal relations are realized through personal rights and legal responsibilities; they are concrete, singular, and individual.

Key words: *philosophy of law, neo-Kantianism, legal rules, legal responsibilities, personal rights.*

References

1. Belov, V.N. 2009, Problema racional'nogo i irracional'nogo v russskom neokantianstve [The problem of rational and irrational in Russian neo-Kantianism], in *Duhovnyj kontinent russskoj filosofii* [Spiritual continent of Russian philosophy], Saratov, pp. 159 – 180.
2. Belov, V.N. 2012, V. Je. Sezeman — sistematik russskogo neokantianstva [Sezeman — the taxonomist of Russian neo-Kantianism], in *Voprosy filosofii* [Problems of Philosophy], no. 4, pp. 121 – 127.
3. Jelinek, G. 2004, *Obshee uchenie o gosudarstve* [The general doctrine about the state], Saint Peterburg.
4. Kant, I. 1994, *Kritika chistogo razuma* [Critique of pure reason], Moscow.
5. Kistyakovsky, V.A. 1998, Social'nye nauki i pravo: ocherki po metodologii social'nyh nauk i obshhej teorii prava [Social sciences and right: sketches on methodology of social sciences and the general theory of the right], in Kistyakovsky V.A. *Filosofija i sociologija prava* [Philosophy and sociology of law], Saint Peterburg.
6. Muromtsev, S.A. 1879, *Opreделение i osnovnoe razdelenie prava* [Definition and main division of the law], Moscow.
7. Muromtsev, S.A. 1893, Pravo i spravedlivost' [The law and the justice], in *Sbornik pravovedenija i obshhestvennyh znanij* [Collection of jurisprudence and public knowledge], t. 2.
8. Petrazhitsky, L.I. 1909, *Teorija prava i gosudarstva v sovjazi s teoriej npravstvennosti* [The law and state theory in connection with the moral theory], Saint Peterburg, t. 1.
9. Savalsky, V.A. 1909, *Osnovy filosofii prava v nauchnom idealizme. Marburgskaja shkola filosofii: Kogen, Natorp, Shtammler i dr.* [Fundamentals of legal philosophy in scientific idealism. Marburg school of philosophy: Kogen, Natorp, Shtammler, etc.], Moscow, t. 1.
10. Solovyev, V. S. 1988, *Opravdanie dobra. Npravstvennaja filosofija, v 2 tomah* [Good justification. Moral philosophy], Moscow.

About the author

Dr Yelizaveta Frolova, Associate Professor, Department of Theory of State and Law and Political Science, Faculty of Law, Lomonosov Moscow State University, frolova.msu@mail.ru

Фролова Е.А.* *Неокантианская философия права в России в конце XIX – начале XX века. М. : Юркомпани, 2013¹.*

Первое, на что хотелось бы сразу обратить внимание, – актуальность темы данной монографии. Эта тема не то чтобы созрела, она уже давно перезрела. Действительно, в истории неокантианства в России есть один очень примечательный момент – рождение на рубеже XIX и XX вв. плеяды выдающихся философов права, и, собственно, формирование этой отрасли юридической науки благодаря творческим усилиям ученых-неокантианцев. Можно с уверенностью заявить, что ни в какой другой сфере научной деятельности неокантианство в России не дало таких серьезных результатов и не имело такого успеха, как в сфере философии права. Одно только перечисление имен русских теоретиков правовой науки, испытавших влияние неокантианства либо находившихся в русле неокантианской традиции в области практической философии, не может не свидетельствовать в пользу такого утверждения: П.И. Новгородцев, Б.А. Кистяковский, Н.Н. Алексеев, С.И. Гессен, В.А. Савальский, Е.В. Спекторский. Весьма показательным служит и тот факт, что первая «неокантианская диссертация», защищенная в Московском университете, и первое монографическое исследование на русском языке по Марбургскому неокантианству В.А. Савальского были посвящены философии права Марбургской школы неокантианства. Появление этого труда в 1908 г. вызвало жаркие дискуссии по вопросам практической философии Когена и его немецких и русских последователей и надолго определило тематику философских и философско-религиозных кружков².

Может быть, то, что это первое такое исследование неокантианской философии права в России, и то, что, конечно, материала для анализа со стороны юриста было более чем достаточно, в рецензируемой монографии философские работы представлены минимально и полностью отсутствуют современные публикации отечественных философов по немецкому и русскому неокантианству. Показательным является завершение вводной главы «Кант в России» перечислением некоторых крупных современных работ отечественных авторов только кантовской философии. Конечно, традиция изучения неокантианства в России не такая долгая и богатая, как традиция анализа Канта, но все же хотелось бы указать хотя бы на публикации упомянутого в монографии (правда, еще под ранним названием) «Кантовского сборника», который с 2008 г. включил в свое содержание раздел по неокан-

* Поступила в редакцию 05.10.2013 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2014-2-7

© Белов В.Н., 2014

¹ Работа выполнена в рамках гранта РГНФ 13-03-00042а.

² Дмитриева Н.А. Русское неокантианство: «Марбург» в России : историко-философские очерки. М., 2007. С. 212 – 213.

тианству³. Также более глубокое знакомство с философскими работами позволило бы автору избежать таких «философских небрежностей», как выделение в качестве отдельного произведения у Когена его «Системы философии», причем наряду с «Этикой чистой воли» (с. 51) или отнесение русских религиозных философов к разряду «философов-мистиков» (с. 75 и др.).

Однако повторимся, что работа актуальная, своевременная и интересная. И первый вопрос, на который она закономерно наводит, заключается в том, почему именно философия права стала одним из самых заметных результатов развития философии в начале XX в. в России и почему именно неокантианская концепция имела в этом особую важность? Конечно, немалый вклад, как справедливо отмечает автор монографии, здесь внес так называемый внешний фактор, а именно то, что в немецкой философии проблемы права и государства в это время выдвигаются на передний план в сфере практической философии. И несомненно то, что основную роль, инициирующую обсуждение данных проблем в немецком научном сообществе, сыграли неокантианские исследования, особенно представителей баденской школы, посвященные проблемам норм и ценностей. Кроме того, следует указать на общую практическую направленность русской философии и на увлеченность неокантианской философией поколения молодых ученых из России, разглядевших в ней продолжение кантовской традиции утверждения самостоятельности философского познания и представлявшейся таким образом альтернативой марксистской и религиозной теориям, господствовавшим в отечественном общественном сознании начала XX в.

Также немаловажным фактом, нисколько не потерявшим актуальности и сегодня, оказалось то, что философы-неокантианцы выступили активными поборниками правового просвещения России, анализировали причины и предлагали пути преодоления правового нигилизма, свойственного российскому обществу. В этом видели они одну из своих основных задач и в этом находили они одно из главных оправданий необходимости философского осмысления всей юридической и правовой проблематики.

Именно в отечественной философии права мы встречаемся с еще одним примечательным моментом, не свойственным другим отечественным неокантианским исследованиям: полемике между приверженцами марбургского и баденского неокантианства⁴.

Подробно анализируя отечественные неокантианские концепции философии права, автор рецензируемой монографии находит наиболее интересной и продуктивной концепцию права Б. А. Кистяковского, который полагал «необходимым строго разграничить научно-теоретическое и юридико-догматическое изучения права» на основе различия методов. В задачу

³ См. *Крайнен К., Белов В.* Изучение неокантианства: указания к чтению // Кантовский сборник. 2008. №2 (28). С. 66–74; *Белов В. Н.* Русское неокантианство: история и особенности развития // Кантовский сборник. 2012. №1 (39). С. 27–40; переводы Г. Когена, В. Сеземана, рецензии на новые издания по неокантианству, а также переводы работ современных иностранных исследователей неокантианской проблематики.

⁴ См. об этом параграф третьей главы рецензируемой книги «Пolemика неокантианских школ» (Б. А. Кистяковский, В. А. Савальский).

первого входит определение сущности правового феномена, в задачу второго — исследование характера права как догмы, действовавшей в том или ином конкретном обществе. Поэтому в научно-теоретическом подходе должны быть задействованы не описательные, а объяснительные методы. В связи с тем что, по мнению Кистяковского, право — это «сложный феномен, одновременно относящийся и к сфере причинной обусловленности явлений, и являющийся продуктом логической и этической деятельности человека... для научного познания права необходимо его объяснение в причинной и телеологической зависимости» (с. 108–109).

Особую заслугу неокантианского подхода к изучению права Е. А. Фролова видит в возрождении концепции естественного права, которая противостояла попыткам релятивизации понимания сущности права и сведению его к эмпирической сумме конкретных правовых норм в ту или иную историческую эпоху. Опираясь на идеи известного немецкого правоведа-неокантианца Рудольфа Штаммлера, развивавшего теорию естественного права с изменяющимся содержанием, отечественные теоретики отстаивали необходимость тесной взаимосвязи морали и права и совершенствования права с учетом моральных критериев и этического идеала.

Теории государственного устройства научный идеализм уделил меньше внимания, чем исследованию природы и назначения права, но и здесь, как справедливо отмечает автор книги, отечественные философы права Новгородцев, Кистяковский, Гессен, развивая кантовскую идею правового государства, стремились дополнить ее социальным аспектом, опирающимся на идею «права на достойное существование» Вл. Соловьева. Также актуальными и продуктивными находит автор рецензируемой монографии усилия П. И. Новгородцева по изучению феномена суверенитета. По мнению отечественного теоретика права, для преодоления кризиса правосознания «необходим переход от принципа народного суверенитета к кантианскому принципу автономной личности» (с. 347).

Наконец, еще одной интересной темой, обсуждению которой в монографии Е. А. Фроловой уделено немало внимания, стал вопрос общественного идеала. Здесь она находит продуктивным рассмотреть в дискуссионном плане понимание общественного идеала представителями неокантианства и марксизма. И находит радикальное различие их методологий в том, что первые выступали за постепенное совершенствование государственных отношений в условиях столкновений различных интересов общественных групп и классов, последние же — за революционное решение всех противоречий. При этом, по меткому замечанию Фроловой, основу «неокантианской концепции создавала уверенность в позитивном значении традиции, права, государства, нравственности, хотя эти начала отнюдь не непротиворечивы и нуждаются в отыскании разумной меры своего влияния на человека и общественный порядок» (с. 413).

В подтверждение основной интенции данной рецензии, а именно необходимости в исследованиях по философии права совместных усилий философов и юристов, хотелось бы сослаться на мнение авторитетного юриста, председателя Конституционного суда РФ В. Д. Зорькина, который, вспоминая философско-правовое творчество таких отечественных мыслителей, как В. С. Соловьев, Б. Н. Чичерин, Б. А. Кистяковский и оценивая со-

временное положение в России как кризисное, подчеркивает: «Кризис подталкивает нас к тому, чтобы философы говорили о праве, а юристы слушали философов и понимали, что право состоит не просто из собрания законов... Не нужно замыкаться в узких рамках, необходим широкий взгляд на юриспруденцию, завещанный выдающимися российскими мыслителями нам... И главный импульс, мне кажется, все же должны задать философы»⁵.

Поэтому рекомендовать данную монографию следует всем самостоятельно и творчески мыслящим читателям, которые в глубоких размышлениях отечественных философов права начала XX в. найдут много актуальных и полезных для современной жизни России идей и оценок.

Д-р филос. наук, проф. В. Н. Белов

⁵ Зорькин В. Д. Философия права: прошлое, настоящее, будущее // Философия права в начале XXI столетия через призму конституционализма и конституционной экономики. М., 2010. С. 43–44.

ТРЕБОВАНИЯ И УСЛОВИЯ ПУБЛИКАЦИИ СТАТЕЙ В КАНТОВСКОМ СБОРНИКЕ

Правила публикации статей в журнале

1. Представляемая для публикации статья должна быть актуальной, обладать новизной, содержать постановку задач (проблем), описание основных результатов исследования, полученных автором, выводы, а также соответствовать правилам оформления.

2. Материал, предлагаемый для публикации, должен быть оригинальным, не публиковавшимся ранее в других печатных изданиях. При отправке рукописи в редакцию журнала автор автоматически принимает на себя обязательство не публиковать ее ни полностью, ни частично без согласия редакции.

3. Рекомендованный объем статьи — 30 тыс. знаков с пробелами, для научного сообщения — 6 тыс. знаков с пробелами (включая заглавие, аннотацию, ключевые слова, список литературы на русском и английском языках).

4. Все присланные в редакцию работы проходят *внутреннее* и *внешнее рецензирование*, а также проверку системой «Антиплагиат», по результатам которых принимается решение о возможности включения статьи в журнал.

5. Плата за публикацию рукописей не взимается.

6. При подаче статьи на рассмотрение автор вместе с материалами рукописи должен представить внешнюю рецензию на работу с обязательным указанием контактных данных рецензента (Ф. И. О., должность, место работы, почтовый адрес места работы, e-mail, телефон). При подаче статьи в электронном виде рецензию можно представить в формате PDF.

7. Статья на рассмотрение редакционной коллегией направляется ответственному секретарю журнала — *Анатолию Геннадьевичу Пушкиарскому* по e-mail: **kant@kantiana.ru**.

8. Решение о публикации (или отклонении) статьи принимается редакционной коллегией журнала после ее рецензирования и обсуждения.

9. Автор имеет право публиковаться в одном выпуске Кантовского сборника один раз; второй раз в соавторстве — в исключительном случае, только по решению редакционной коллегии.

Комплектность и форма представления авторских материалов

1. Статья должна содержать следующие элементы:

1) индекс УДК — должен достаточно подробно отражать тематику статьи (основные правила индексирования по УДК см.: <http://www.naukapro.ru/metod.htm>);

2) название статьи строчными буквами на русском и английском языках (*до 12 слов*);

3) аннотацию на русском и *summary* на английском языке (210—250 слов). Аннотация располагается перед ключевыми словами после заглавия, *summary* после статьи и перед *references*;

4) ключевые слова на русском и английском языках (*4–10 слов*). Располагаются перед текстом после аннотации;

5) список литературы (*примерно 25 источников*) оформляется в соответствии с ГОСТ Р 7.0.5. — 2008 и *references на латинице* (Harvard System of Referencing Guide);

6) сведения об авторах на русском и английском языках (Ф.И.О. полностью, ученые степени, звания, должность, место работы, e-mail, контактный телефон, почтовый адрес места работы);

2. Оформление списка литературы.

• Список литературы, оформленный в соответствии с ГОСТ Р 7.0.5. — 2008, приводится в конце статьи в алфавитном порядке без нумерации. Сначала перечисля-

ются источники на русском языке, затем — на иностранных языках. Если в списке литературы есть несколько публикаций одного автора одного года издания, то рядом с годом издания каждого источника ставятся буквы а, б и другие. Например:

Брюшинкин В. Н. Взаимодействие формальной и трансцендентальной логики // Кантовский сборник. 2006. № 26. С. 148-167.

Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука // Кант И. Сочинения : в 8 т. М., 1994а. Т. 4.

Кант И. Метафизические начала естествознания // Кант И. Сочинения : в 8 т. М., 1994б. Т. 4.

Howell R. Kant's Transcendental Deduction: An Analysis of Main Themes in His Critical Philosophy. Dordrecht ; Boston ; L., 1992.

- Источники, опубликованные в интернет-изданиях или размещенные на интернет-ресурсах должны содержать точный электронный адрес и обязательно дату обращения к источнику (в круглых скобках) по образцу:

Walton D. A. Reply to R. Kimball. URL: www.dougwalton.ca/papers%20in%20pdf/07ThreatKIMB.pdf (дата обращения: 09.11.2009).

3. Оформление *references*.

В английский блок статьи необходимо добавить *references* — список литературы на латинице, оформленный по требованиям *Harvard System of Referencing Guide*: сначала дается автор, затем – год издания. В отличие от списка литературы, где авторы выделяются курсивом, в *references* курсивом выделяется название книги (журнала)! В квадратных скобках дается перевод на английский язык названия указанного источника, если он составлен не на латинице. Например:

Книга на кириллице: Borisov, K.G. 1988, *Mehanizm pravovogo regulirovaniya processa internacionalizacii mnogostoronnih nauchno-tehnicheskikh svyazej v sovremennoj vseobshhej sisteme gosudarstva* [The mechanism of legal regulation of the internationalization process of multilateral scientific and technical relations in the modern system of universal], Moscow, 363 p.

Книга на латинице: Keohane, R. 2002, *Power and Interdependence in a Partially Globalized World*, New York, Routledge.

Журнальная статья на кириллице: Dezhina, I.G. 2010, *Menjajushhiesja priority mezhdunarodnogo nauchno-tehnologicheskogo sotrudnichestva Rossii* [Changing priorities of international scientific and technological cooperation between Russia], *Ekonomicheskaja politika* [Economic policy], no. 5, pp. 143–155, available at: www.iep.ru/files/text/policy/2010_5/dezhina.pdf (accessed 08 April 2013).

Журнальная статья на латинице: Johanson, J., Vahlne, J.-E. 2003, *Business Relationship Learning and Commitment in the Internationalization Process*, *Journal of International Entrepreneurship*, no. 1, pp. 83–101.

Более подробно с правилами составления *references* можно ознакомиться на сайте: libweb.anglia.ac.uk/referencing/harvard.htm

4. Оформление ссылок на литературе в тексте.

- Ссылки на литературу в тексте даются в круглых скобках: автор или название источника из списка литературы и через запятую год и номер страницы: (Кант, 1994а, с. 197) или (Howell, 1992, p. 297).

- Для многотомных изданий — автор или название источника из списка литературы, затем через запятую со строчной буквы номер тома и номер страницы: (Шопенгауэр, 2001, т. 3, с. 22).

- Произведения Канта обязательно цитируются по имеющимся русским переводам. Если автор статьи исправляет русский перевод или при наличии изданного русского перевода дает цитату Канта в собственном переводе, то это должно быть оговорено в соответствующем примечании (внизу страницы), в котором обосновывается необходимость исправления перевода или собственного перевода.

- Ссылки на русские переводы Канта оформляются так же, как и другие источники. Например, в тексте статьи ссылка на русский перевод «Критики чистого разума» будет выглядеть следующим образом: (Кант, 2006а, с. 82–83).

- Если необходимо указать пагинацию, принятую в немецких изданиях Канта, то ссылка оформляется следующим образом: (Кант, 2006а, с. 359-361; A219 / B267); так же и с другими русскими переводами произведений Канта.

- Не допускается упоминание в списке литературы собраний сочинений Канта в целом, например: Кант И. Сочинения : в 6 т. М., 1963—1966. Необходимо давать название конкретной работы.

- Ссылки на оригинальные тексты Канта приводятся по изданию: Kant I. Gesammelte Schriften (Akademie-Ausgabe). Berlin, 1900 ff. В тексте статьи они оформляются следующим образом: (AA, XXIV, S. 578), где римскими цифрами указывается номер тома данного издания, а затем страница в этом издании. Ссылки на «Критику чистого разума» оформляются по этому же изданию, например, следующим образом: (A 000) для текстов из первого издания, (B 000) — для второго издания или (A/B 000) — для фрагментов текста, встречающихся в обоих изданиях. Gesammelte Schriften в списке литературы не указывается. Остальные издания Канта описываются обычным образом в списке литературы.

- В материалах, предназначенных для раздела «Публикации», можно сохранить все оригинальные примечания и ссылки на литературу или оформить ссылки и примечания в соответствии с настоящими требованиями.

5. Материалы, предоставленные в редакцию для публикации в Кантовском сборнике, не отвечающие требованиям, изложенным выше, в печать не принимаются, не редактируются и не рецензируются.

Общие правила оформления текста

Авторские материалы должны быть подготовлены *в электронной форме* в формате листа А4 (210×297 мм).

Все текстовые авторские материалы принимаются исключительно в формате *doc* и *docx* (Microsoft Office).

Подробная *информация о правилах оформления текста*, в том числе *таблиц, рисунков, ссылок и списка литературы*, размещена на сайте Единой редакции научных журналов БФУ им. И. Канта: http://journals.kantiana.ru/kant_collection/monograph/.

Рекомендуем авторам также ознакомиться с информационно-методическим комплексом «Как написать научную статью»: <http://journals.kantiana.ru/authors/fmk/>.

Порядок рецензирования рукописей статей

1. Все научные статьи, поступившие в редколлегию Кантовского сборника, подлежат обязательному рецензированию. Отзыв научного руководителя или консультанта не может заменить рецензии.

2. Главный редактор журнала определяет соответствие статьи профилю журнала, требованиям к оформлению и направляет ее на рецензирование специалисту, доктору или кандидату наук, имеющему наиболее близкую к теме статьи научную специализацию.

3. Сроки рецензирования в каждом отдельном случае определяются ответственным редактором серии с учетом создания условий для максимально оперативной публикации статьи.

4. В рецензии освещаются следующие вопросы:

а) соответствует ли содержание статьи заявленной в названии теме;

б) насколько статья соответствует современным достижениям научно-теоретической мысли;

в) доступна ли статья читателям, на которых она рассчитана, с точки зрения языка, стиля, расположения материала, наглядности таблиц, диаграмм, рисунков и формул;

г) целесообразна ли публикация статьи с учетом ранее выпущенной по данному вопросу литературы;

д) в чем конкретно заключаются положительные стороны, а также недостатки статьи, какие исправления и дополнения должны быть внесены автором;

е) рекомендуется (с учетом исправления отмеченных рецензентом недостатков) или не рекомендуется статья к публикации в журнале, входящем в Перечень ведущих периодических изданий ВАК.

5. Рецензирование проводится конфиденциально. Автор рецензируемой статьи может ознакомиться с текстом рецензии. Нарушение конфиденциальности допус-

кается только в случае заявления рецензента о недостоверности или фальсификации материалов, изложенных в статье.

6. Если в рецензии содержатся рекомендации по исправлению и доработке статьи, главный редактор журнала направляет автору текст рецензии с предложением учесть их при подготовке нового варианта статьи или аргументированно (частично или полностью) их опровергнуть. Доработанная (переработанная) автором статья повторно направляется на рецензирование.

7. Статья, не рекомендованная рецензентом к публикации, к повторному рассмотрению не принимается. Текст отрицательной рецензии направляется автору по электронной почте, факсом или обычной почтой.

8. Наличие положительной рецензии не является достаточным основанием для публикации статьи. Окончательное решение о целесообразности публикации принимается редколлегией серии.

9. После принятия редколлегией решения о допуске статьи к публикации ответственный секретарь информирует об этом автора и указывает сроки публикации.

Текст рецензии направляется автору по электронной почте, факсом или обычной почтой.

10. Оригиналы рецензий хранятся в редакции Кантовского сборника в течение пяти лет.

ПОДПИСКА

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

КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

Научный журнал

2014
№2 (48)

Редактор *В. Г. Арутюнян*. Корректор *И. А. Смирнов*
Компьютерная верстка *Г. И. Винокуровой*

Подписано в печать 05.06.2014 г.
Формат 70×108 ¹/₁₆. Усл. печ. л. 6,8
Тираж 500 экз. (1-й завод — 90 экз.). Заказ 118

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