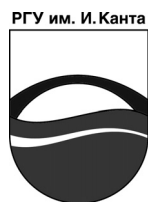


ISSN 0207-6918



КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

Научный журнал

2010

1 (31)

Калининград
Издательство
Российского государственного университета им. Иммануила Канта
2010

Кантовский сборник: научный журнал. – 2010. – 1 (31). – 126 с.

Рецензенты

Г. В. Сорина, доктор философских наук, профессор
философского факультета Московского государственного университета
им. М. В. Ломоносова, gsorina@mail.ru

Н. А. Дмитриева, доктор философских наук, профессор кафедры философии
Московского педагогического государственного университета,
ninadmitrieva@yandex.ru

Интернет-адрес: http://ratio.kantiana.ru/Kant_Sb/

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 средства массовой информации
ПИ № ФС77-26960 от 18 января 2007 г.

Учредитель:

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

Адрес редколлегии:

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

© Коллектив авторов, 2010

© Издательство РГУ им. И. Канта, 2010

Международный редакционный совет:

- Л. А. Калинин*, д-р филос. наук, проф. (Российский государственный университет имени Иммануила 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. Роден, д-р философии, проф. (Университет им. Мартина Лютера, Каноас, Бразилия);
Л. Н. Столович, д-р филос. наук, проф. (Тартуский университет, Эстония);
В. Штарк, д-р философии, проф. (Марбургский университет, Германия)

Редакционная коллегия:

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

Internationaler Redaktionsbeirat

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

Redaktionskollegium

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

Ссылки на оригинальные тексты Канта производятся по изданию *Kant I. Gesammelte Schriften (Akademie-Ausgabe)*. Berlin, 1900 ff. и оформляются в тексте статьи следующим образом: [AA, XXIV, S. 578], где римскими цифрами указывается номер тома, 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

Теоретическая философия Канта

<i>Разеев Д. Н.</i> Телеологический принцип познания в контексте «Критики способности суждения» Канта	7
---	---

Практическая философия Канта

<i>Дёрфлингер Б.</i> Иисус в трактовке Канта (перевод с немецкого А. Н. Саликова)	16
---	----

Рецензии философии Канта

<i>Калинников Л. А.</i> О предшественнике пуделя Понто, а заодно и кота Мурра, или О кантианстве естественном и сверхъестественном	24
--	----

<i>Румянцева Т. Г.</i> М. Мендельсон в эпистолярном наследии И. Канта	41
---	----

Из истории русской философской мысли

<i>Кантор В. К. Ф. А.</i> Степун, «Мусагет», Э. К. Метнер	49
---	----

<i>Миронова К. Ю.</i> Гавриил Осипович Гордон в воспоминаниях своих детей	60
---	----

In memoriam

Дороги, которые мы выбираем, не всегда выбирают нас... Памяти Юрия Михайловича Шилкова	66
--	----

<i>Шилков Ю. М.</i> Символ и вымысел (о фикциональных возможностях символа)	68
---	----

Публикации

<i>Сеземан В. Э.</i> Этика Платона и проблема зла (перевод с немецкого и послесловие В. Н. Белова)	75
--	----

Переписка Иммануила Канта и Иоганна Георга Гамана (перевод с немецкого и послесловие В. Х. Гильманова)	90
--	----

<i>Арендт Х.</i> О политической философии Канта: курс лекций. Лекция 3 (перевод с английского А. Н. Саликова)	112
---	-----

Научная жизнь

<i>Лемешевский К. В.</i> Всероссийский научный семинар «Модели рассуждений-3: когнитивный подход»	118
---	-----

<i>Объявления</i>	124
-------------------------	-----

INHALT

Theoretische Philosophie Kants

<i>Raseew D. N.</i> Das teleologische Prinzip der Erkenntnis im Kontext der „Kritik der praktischen Vernunft“ Kants	7
---	---

Praktische Philosophie Kants

<i>Dörflinger B.</i> Kants Jesus (Übersetzt von A. N. Salikov)	16
--	----

Rezeption der Kantischen Philosophie

<i>Kalinnikow L. A.</i> Über den Vorgänger des Pudels Ponto, und nebenbei des Katers Murr, oder Über den natürlichen und übernatürlichen Kantianismus	24
<i>Rumjantsewa T. G. M.</i> Mendelssohn im epistolaren Nachlass von I. Kant	41

Aus der Geschichte des russischen philosophischen Denkens

<i>Kantor W. K. F. A.</i> Stepun, „Musagetes“, E. K. Metner	49
<i>Mironowa K. Ju.</i> Gawriil Osipowitsch Gordon in Erinnerungen seiner Kinder	60

In memoriam

Die Wege, die wir wählen, wählen uns nicht immer... Zum Andenken an Juri Mikhajlowitsch Schilkow	66
<i>Schilkow Ju. M.</i> Symbol und Fiktion (über fiktionale Möglichkeiten des Symbols)	68

Publikationen

<i>Sesemann W.</i> Die Ethik Platons und das Problem des Bösen (Übersetzung und Nachwort von W. N. Below)	75
Briefwechsel zwischen Immanuel Kant und Johann Georg Hamann (Übersetzung und Nachwort von W. H. Gilmanow)	90
<i>Arendt H.</i> Über Kants politische Philosophie: Vorlesung, Dritte Stunde (Übersetzt von A. N. Salikov)	112

Wissenschaftliches Leben

<i>Lemeschewski K. W.</i> Das allrussische wissenschaftliche Seminar „Modelle des erörternden Diskurses-3: das kognitive Herangehen“	118
<i>Anzeigen</i>	124

Д. Н. Разеев

ТЕЛЕОЛОГИЧЕСКИЙ
ПРИНЦИП ПОЗНАНИЯ
В КОНТЕКСТЕ
«КРИТИКИ
СПОСОБНОСТИ
СУЖДЕНИЯ»
КАНТА

На примере различия между первым и вторым вариантами «Введения» в «Критику способности суждения» Канта демонстрируется эпистемологическая значимость телеологического принципа, раскрытая Кантом для познания природы.

Through the difference between the first and the second variants of «The Introduction» to «The Critique of Judgement», the author shows the epistemological meaning of teleological principle revealed by Kant in the cognition of nature.

Ключевые слова: способность суждения, целесообразность, телеология, законодательство природы, эвристический принцип познания.

Key words: judgement, reasonability, teleology, legislation of nature, heuristic principle of cognition.

На примере работы Канта над текстом «Введения» к «Критике способности суждения» удастся установить, что если первоначально основной интерес для философа представляли эстетические суждения, то по мере проработки второй части сочинения он отдает приоритет суждениям телеологическим. Более того, интерес к телеологическому принципу в науке обуславливает, на наш взгляд, философские поиски Кёнигсбергского мыслителя в последние годы его жизни, свидетельство чему можно найти в посмертно опубликованном сочинении «Opus postumum» [3]. В чем же состоит существенное различие между первой [1] и второй [2] редакциями «Введения»? Изложим это различие тезисно, что поможет нам в дальнейшем разъяснении телеологического принципа как такового.

Из переписки Канта мы знаем, насколько серьезной оказалась та мыслительная работа, которая возникла благодаря интуиции автора, состоящей в том, что эстетические суждения выстраиваются не на произвольных субъективных принципах, а содержат в себе

некоторый элемент всеобщего. Первоначально Канта волновал этот элемент всеобщего в эстетических суждениях, более того, он был доминирующим. В этом контексте следует читать слова Канта из декабрьского письма 1787 г. к Рейнгольду о том, что он задумал написание нового сочинения под названием «Критика вкуса» [AA, X, S. 514]. Вместе с тем очевидно, что непосредственная разработка темы вносит существенные коррективы в первоначальный замысел автора. По мере вживания в тему Кант обнаруживает, что искомый им характер всеобщности имеют не только наши эстетические суждения, но и суждения телеологические. Это заставляет Канта задуматься над вопросом о том, одинаков ли принцип, лежащий в основе этих суждений. Он приходит к выводу, что как в эстетических, так и в телеологических суждениях принцип, действительно, один и тот же, а именно принцип целесообразности. Это прозрение даже заставляет автора поменять название для всего сочинения. Теперь оно называется не «Критика вкуса» (как изначально предполагалось), а «Критика способности суждения».

Однако на этом решительные изменения не заканчиваются. Перед тем как отдать в печать рукопись своего сочинения Кант решает скорректировать «Введение», которое, по-видимому, было написано автором до создания основного текста сочинения. После того как основной текст был закончен, автору стало очевидно, что во «Введении» расставлены несколько не те акценты, которые вытекают из написанного уже сочинения. Два месяца автор использует на то, чтобы переписать «Введение», а по сути дела, как можно убедиться, непосредственно ознакомившись с текстом обоих вариантов, написать его фактически заново.

Основное отличие между первой и второй редакциями «Введения» заключается в том, что первый вариант ориентирует читателя на то, что в основном тексте «Критики способности суждения» ведущим предметом анализа будут так называемые эстетические суждения, которые составляют целый (т.е. независимый) класс суждений наряду с классами суждений теоретических и практических. Вторая разновидность продуктов рефлектирующей способности суждения — а именно суждения телеологические — включается в «Критику способности суждения» скорее ради систематического единства. В первой редакции «Введения» Кант утверждает, что даже сам принцип, лежащий в основе таких суждений, не в собственном смысле самостоятельный, а значит, эти суждения и не в собственном смысле содержат ту всеобщность, ради прояснения которой было задумано все предприятие. Телеологические суждения оказываются аналогичными суждениям эстетическим, и только в случае последних принцип их вынесения полностью самостоятелен, а потому может носить статус принципа трансцендентального. Таким образом, результатом прочтения первого варианта «Введения» выступает следующее. Хотя эстетические и телеологические суждения основываются на одном и том же принципе (а именно принципе целесообразности), только эстетические суждения нуждаются в нем непосредственным образом, в них он проявляет полностью независимый трансцендентальный статус; в телеологических суждениях этот принцип используется нами не напрямую, а по аналогии, поскольку эти суждения выстраиваются нами аналогичным (в сравнении с эстетическими суждениями) образом. Иными словами, телеология природы есть не что иное, как *эстетизация природного законодательства*. В общем и целом читатель

«Критики способности суждения», подготовленный таким кантовским «Введением», ожидает, что ему предстоит иметь дело именно с сочинением по эстетике.

Совершенно иная установка рождается у читателя, если он знакомится со второй редакцией «Введения» к «Критике способности суждения». Ключевое для первой редакции (поэтому не случайно повторяющееся в тексте два раза) деление всех суждений на три класса — теоретические, эстетические и практические — полностью исчезает из второй редакции «Введения». Даже если судить по объему текста второй редакции «Введения», посвященного телеологической и эстетической способностям суждения, читатель ожидает, что центральной темой всего исследования станет именно телеология, поскольку автор уделяет ей основное внимание (на долю эстетической способности суждения выпадает лишь 10 страниц из 58, если ориентироваться на оригинальную пагинацию). Теперь Кант совершенно однозначно утверждает, что телеологические суждения руководствуются самостоятельным трансцендентальным принципом, который нельзя свести к другим нашим высшим познавательным способностям (ни к рассудку, ни к разуму). Имя этому принципу, как и прежде, — целесообразность природы. Общий смысл всего проекта явно был пересмотрен по окончании работы над сочинением, что находит свое отражение в тексте второй редакции «Введения». Согласно этому пересмотренному смыслу «Критика способности суждения» — это необходимое *систематическое* завершение всего критического проекта в целом, а сама способность суждения — это связующий элемент между законодательством природы и законодательством свободы. Поскольку эстетическая способность суждения оказывается не в состоянии выполнять такой связующей функции, то это выпадает на долю телеологической способности суждения.

Что же такое телеологический принцип по Канту? Для чего он им был введен? Остановимся на этом более подробно. В самом начале своего «Введения» (второй редакции) в «Критику способности суждения» Кант отчетливо ставит саму проблему: вся сфера философии может быть разделена на теоретическую и практическую. Соответственно, наша способность суждения может быть как теоретической, так и практической, в зависимости от того, в какой из вышеназванных сфер она применяется. Однако оказывается, что только такими двумя видами наша способность суждения не исчерпывается. Кант указывает, что имеются такого рода суждения, которые не могут быть признаны ни чисто теоретическими, ни чисто практическими. Этот дополнительный вид суждений Кант предлагает разобрать на примере наших суждений о природе.

Для Канта очевидно, что природа как таковая функционирует по трансцендентальным законам, которые задаются рассудком. Однако, сетует Кант в упоминаемом нами «Введении» в «Критику способности суждения», трансцендентальные законы вообще-то предполагают бесчисленное многообразие конкретных форм природы. Или, если выразить это иными словами, трансцендентальные законы не ограничивают многообразие форм природы ни в качественном, ни в количественном отношении. Вместе с тем фактически таких форм имеется ограниченное (конечное) количество. Этот парадокс подводит Канта к выводу о наличии не только трансцендентальных законов, но и, как он выражается, «системы эмпирических законов». Именно при рассмотрении данной проблемы получает значимость

способность суждения в ее дополнительном применении (как уже было сказано — ни чисто теоретическом, ни чисто практическом). Это дополнительное применение Кант и называет телеологическим применением способности суждения. Дело в том, что именно благодаря такому способу применения способности суждения мы оказываемся в состоянии высказать предположение о некоторой целесообразности, заложенной в природе (и выраженной в системе эмпирических законов), пусть такое предположение, обращает внимание Кант, и остается всего лишь субъективным предположением, поскольку при вынесении такого рода суждений о целесообразности природы мы не знаем и не можем знать об объективной, действительной цели природы.

Однако возникает вопрос о том, каков же статус такого рода суждений? Если такие суждения не суть чисто теоретические, то значит, что они не могут быть суждениями познания природы, с одной стороны, и если они не суть чисто практические, то они не могут быть и суждениями о законодательстве свободы, с другой стороны. Но чем же они тогда являются? Кант дает следующий ответ на этот вопрос: они являются неким «принципом для рассмотрения и исследования природы» [1, с. 108].

Акцентируем внимание на проблеме еще раз. То, что в результате исследований в «Критике чистого разума» [4] была установлена система трансцендентальных законов, которые предполагает природа и которые суть не что иное, как «законы, которые рассудок дал сам себе априори» (по выражению Канта), еще не означает того, что эмпирические законы функционирования природы также представляют собой именно законченную систему, а не бесконечное многообразие не связанных друг с другом положений. Иными словами, вопрос в том, может ли человек (способен ли он?) постигнуть все эмпирическое многообразие природы как систему, а не как агрегат? Ответ Канта заключается в том, что человек *вынужден* мыслить природу как систему, а не как агрегат. Возможность такого «вынужденного» мышления о единстве природы зиждется на некоем «*трансцендентальном предположении*», которое, как замечает Кант, осуществляется уже не нашим рассудком, но *самой* нашей способностью суждения. Более того, «это трансцендентальное предположение составляет трансцендентальный принцип способности суждения» [1, с. 113]. Принцип состоит — возможно, это покажется тавтологией — в способности нашей способности суждения найти для имеющегося у нас особенного нечто всеобщее. То есть по отношению к эмпирическим законам природы трансцендентальная способность суждения привносит принцип (корректнее — эмпирический принцип) единства их многообразия, который фактически не дан ни рассудком, ни разумом.

Таким образом, проблема для Канта заключалась не в том, чтобы объяснить, что законы природы подчиняются трансцендентальным условиям, задаваемым рассудком (поскольку это было уже показано в «Критике чистого разума»), но в том, чтобы объяснить, как соотносятся одни эмпирические законы природы с другими ее эмпирическими законами; как соотносится одно особенное с другим особенным и есть ли в этом соотношении что-то необходимое, что-то всеобщее, что-то единое для любого рассуждающего об этом субъекта?

Подходить к решению этой проблемы Кант начинает с прояснения того, что способность суждения в случае ее применения к всеобщим законам

природы действует схематическим образом, т.е. выступает *определяющей* способностью суждения. И только когда речь идет о законах эмпирических (не о всеобщих, а особенных), тогда способность суждения может действовать так называемым *рефлектирующим* образом. Однако действие ее было бы полностью слепо, если бы при таком рефлектирующем движении она не руководствовалась вообще никаким принципом. Кант намеревался обнаружить такой трансцендентальный принцип рефлектирующей способности суждения. Дословно, Кант утверждает, что «способность суждения нуждается в отличительном, также трансцендентальном принципе своей рефлексии» [1, с. 116]. В чем же заключается этот трансцендентальный принцип рефлектирующей способности суждения по отношению к предметам природы? Он состоит в том, что природа на эмпирическом уровне (т.е. на уровне своих эмпирических законов) проявляет своего рода рациональность, которая доступна нашему (человеческому) ее постижению. При описании этой рациональности природы Кант употребляет довольно примечательный термин, говоря о «бережливости» природы: *Sparsamkeit* – в русском переводе «экономность». Эта самая «бережливость» в некотором смысле и выступает трансцендентальным принципом, а вернее сказать, трансцендентальным предположением способности суждения, которым она руководствуется в своей рефлексии относительно предметов природы. Выражаясь более академично, природа на эмпирическом уровне (на уровне своих эмпирических законов) может быть постижима нами, что предполагает, что она как бы рассчитана на наше (человеческое) ее восприятие.

Интенция Канта – показать, что из одного лишь опыта не вытекает не только трансцендентальное законодательство природы (это было продемонстрировано в «Критике чистого разума»), но и эмпирическое. Подтверждение этому – целесообразность природы, которая присуща не самой природе, но нашей способности суждения рефлектировать о законах природы; речь идет об особом принципе способности суждения, «который предшествует эмпирическим законам и один только дает возможность довести их согласованность до единства системы» [1, с. 149]. Все это означает, что при исследовании природы на эмпирическом уровне мы не только каузально объясняем ее действительность, но и выносим суждения о ее целесообразности. При этом, подчеркивает Кант, статус таких суждений будет познавательным.

До написания «Критики способности суждения» Кант, по-видимому, не предусматривал для способности суждения иной функции, нежели функция определения; и то, что способность суждения может быть рефлектирующей, – это, вне всякого сомнения, позднее открытие Канта. Вместе с тем, с другой стороны, указанное деление способности суждения было обусловлено и, так сказать, предметными соображениями, которые носили, как выразились бы мы сегодня, явный философско-научный, или эпистемологический, характер. Кант усмотрел проблему в том, что на эмпирическом уровне изучения природы мы сталкиваемся с рядом закономерностей или законов, для которых у нас не существует такого единого всеобщего положения, к которому их все можно было бы свести. Это значит, что при построении эмпирических законов (в частности, при установлении их соотношения друг с другом) мы руководствуемся какими-то иными принципами, нежели принципами, задаваемыми нам рассудком. Благодаря определяющей способности суждения я могу подвести конкретный эмпириче-

ский закон под всеобщее правило на трансцендентальном уровне. Однако определяющая способность суждения не в состоянии помочь мне, когда нужно соотнести один эмпирический закон с имеющимися другими законами. Вот о чем говорит Кант. Считать все это лишь пустыми домыслами престарелого философа не стоит, ведь даже сегодня, к примеру, физики не избавлены от указанной проблемы, потому что действительно не в состоянии доказательно объяснить соотношение друг с другом всех основополагающих сил Вселенной. Кант при размышлении о проблеме эмпирических законов природы вводит аргумент от «единства многообразного в природе», благодаря которому, как уже было подчеркнuto, мы воспринимаем природу не как агрегат, но как систему, что и выступает продуктом рефлектирующей способности суждения. Только предполагая единство многообразного в природе, мы в состоянии объяснить субординацию эмпирических законов по отношению друг к другу. Кант подчеркивает, что мы не можем заимствовать этот принцип из самой природы, более того, поскольку речь идет не о трансцендентальном принципе рассудка, то мы также не можем и предписывать этот принцип природе. Все, что мы делаем, так это предписываем самим же себе правило рассуждения о природе только в соответствии с таким принципом, — вот вывод Канта. Таким образом, этот принцип способность суждения предписывает самой себе. Кант называет его трансцендентальным принципом рефлектирующей способности суждения.

Заявив о наличии у рефлектирующей способности суждения собственного (при этом трансцендентального) принципа, который она предписывает самой же себе при рассмотрении законов природы, Кант ищет теперь адекватное наименование для такого принципа. И он вновь апеллирует здесь к своему аргументу единства многообразного в природе. Попробуем реконструировать мысль Канта, в известной степени отклонившись от буквального прочтения его слов. Если бы существовал такой рассудок, который задавал бы природе единство во всех ее эмпирических проявлениях, то тогда понятия, содержащиеся в таком рассудке, были бы не чем иным, как целями, которые бы природа развертывала на эмпирическом уровне. Сам процесс реализации таких целей можно было бы назвать объективной (лучше даже сказать, реальной) целесообразностью природы. Однако поскольку подтвердить или опровергнуть наличие такого рассудка не представляется возможным, то нам не остается ничего другого, кроме как, воздержавшись от обсуждения вопроса о происхождении единства многообразного в природе (то есть единства природы в ее эмпирических законах), рассуждать о ней так, как если бы такая причина (единства природы в ее эмпирических проявлениях) действительно существовала. В таком случае мы и будем руководствоваться *формальной* целесообразностью природы. Иными словами, мы будем *по форме* рассуждать о природе как о целесообразной.

Это требует еще одного, дополнительного, прояснения. Из «Критики чистого разума», напомним, следует однозначный вывод о том, что в формальном отношении (то есть *по форме*) природа дается нам в пространстве и времени (как чистых формах созерцания) и мыслится нами в категориях (как чистых формах рассудка). О какой же форме говорит Кант теперь? Важно подчеркнуть, что в «Критике способности суждения» Кант ведет речь не о форме созерцания или мышления природы, а о форме рассужде-

ния (причем только одного его вида — рефлексивного) о природе. Иными словами, мы предписываем самим себе форму нашего же рассуждения о природе: если угодно, то предписываем себе то, как в формальном отношении следует выстраивать наши суждения о природе, когда речь заходит о ее эмпирических законах. Такая особенная форма рассуждения о природе и называется Кантом телеологическим суждением, то есть суждением о целесообразности природы.

Вместе с тем возникает вопрос о статусе такого трансцендентального принципа способности суждения (принципа целесообразности природы). Можем ли мы, задаваясь вопросом Кант, осознать необходимость «допустить его как трансцендентальный принцип познания (курсив наш. — Д.Р.)» [2, с. 55]? Вся грандиозность поставленного вопроса становится очевидной, если привести еще одну (довольно обширную) цитату из пятой части второй редакции «Введения», которая в известном смысле может рассматриваться как программное заявление Канта о характере его будущей философской работы, а также проливает свет на непосредственную связь «Критики способности суждения» с задуманным, но так и не написанным до конца последним сочинением кёнигсбергского мыслителя, получившим впоследствии наименование «Opus postumum». Позволим себе привести эту цитату ввиду ее исключительной важности полностью:

...Следует представить себе серьезность задачи: получить из данных восприятий природы, содержащей бесконечное многообразие эмпирических законов, связанный опыт; эта задача априорно включена в наш рассудок. Правда, рассудок априорно владеет общими законами природы, без которых она вообще не могла бы быть предметом опыта, однако сверх этого ему нужен еще известный порядок в природе, в ее частных правилах, узнать которые он может лишь эмпирически и которые для него случайны. Эти правила, без которых не было бы продвижения от общей аналогии возможного опыта вообще к частному опыту, рассудок должен мыслить как законы (то есть как необходимые), — ибо в противном случае они не составляли бы порядка природы, — хотя он не познает и никогда не сможет постигнуть их. Поэтому, несмотря на то, что рассудок в отношении этих объектов ничего не может априорно определить, он все-таки должен следовать так называемым эмпирическим законам и положить в основу своей рефлексии априорный принцип, а именно, что по этим законам возможен познаваемый порядок в природе; и этот принцип выражают следующие положения: что в природе существует постижимая для нас иерархия родов и видов; что они приближаются друг к другу по общему принципу, дабы был возможен переход от одного к другому, а тем более к высшему роду; что хотя нашему рассудку сначала представляется неизбежным принять для специфического различия действий природы столько же видов каузальности, они все-таки могут подчиняться небольшому числу принципов, обнаружением которых мы должны заниматься, и т.д. Это соответствие природы нашей познавательной способности априорно предпосылается способностью суждения для ее рефлексии о природе по ее эмпирическим законам, тогда как рассудок объективно признает это соответствие случайным; только способность суждения приписывает это соответствие природе как трансцендентальную целесообразность (по отношению к познавательной способности субъекта); без такой предпосылки мы не имели бы порядка в природе по эмпирическим законам и, следовательно, не имели бы путеводной нити для того, чтобы с помощью этих законов ставить опыт сообразно всему многообразию природы и для его исследования [2, с. 55 — 56].

Итак, приведенные слова Канта свидетельствуют о том, что без трансцендентального принципа целесообразности мы вообще не могли бы заниматься познанием эмпирических законов природы. А это означает, что мы вынуждены признать принцип целесообразности трансцендентальным, т.е. принципом, имеющим эпистемологическое значение. Теперь Кант ведет речь о том, что человеческое познание природы в ее эмпирическом многообразии было бы по сути дела невозможным, если бы при этом мы не руководствовались телеологическим принципом способности суждения. Результатом познания без следования такому принципу всегда была бы бесконечная цепь случайностей. Каждый новый шаг оставался бы изначально обреченным на шаг в никуда, шаг вхолостую, шаг, смысл для совершения которого невозможно обосновать. Таким образом, телеологический принцип способности суждения обретает для Канта явную эпистемологическую ценность. Какой именно вклад вносит этот принцип в познание? Кант дает совершенно однозначный ответ на этот вопрос. Телеологический принцип способности суждения (т.е. принцип целесообразности природы, принцип самозаконодательства способности суждения, в конце концов, принцип геавтономии) дает нам важнейший закон познания природы, который Кант называет «законом спецификации природы» [2, с. 56]. Подчеркнем еще раз, человек не открывает этот закон в природе и точно так же не предписывает природе этот закон, но предписывает его своему познанию природы. Речь идет, если угодно, об эпистемологической установке ученого: не о *самом* законе природы, но о законе *познания* природы.

Список литературы

1. Кант И. Первое введение в Критику способности суждения // Собр. соч.: в 6 т. М., 1966. Т. 5. С. 99–159.
2. Кант И. Критика способности суждения. М., 1994. С. 41–69.
3. Кант И. Из рукописного наследия. М., 2000.
4. Кант И. Критика чистого разума. М., 1994.

Об авторе

Разеев Данил Николаевич — канд. филос. наук, зам. декана по научной работе философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета, razeev@philosophy.pu.ru

About the Author

Dr. Daniil Razeev, vice dean for research, Faculty of Philosophy, Saint Petersburg State University, razeev@philosophy.pu.ru

Б. Дёрфлингер

ИИСУС
В ТРАКТОВКЕ КАНТА

Рассматривается соотношение исторического христианства и чистой религии разума, фигура библейского Иисуса из Назарета и кантовская трактовка его личности. Основное внимание уделяется вопросу о том, является ли библейский Иисус как реальное историческое лицо персонификацией идеи абсолютного добра и морального совершенства.

This article considers the correlation between the historical Christianity and the pure religion of reason, the figure of the biblical Christ of Nazareth and Kant's interpretation of his personality. The author focuses on the question, whether the Biblical Christ, as a real historical person, is the personification of the idea of the absolute good and moral perfection.

Ключевые слова: мораль, религия разума, автономия морали, категорический императив, моральное учение, чистый практический разум, Бог, Иисус.

Key words: morals, religion of reason, autonomy of morals, categorical imperative, moral teaching, pure practical reason, God, Jesus.

Лишь религия разума, согласно Канту, адекватным образом выполняет «великое требование истинной церкви», которое заключается в «притязании на всеобщность» или «значимости для каждого» [1, с. 168], так как она как моральная религия не содержит ничего другого, кроме учения об универсальной морали. Что делает ее религией? То, что она преподносит моральные законы как божественные. При этом мысль о Боге как законодателе морали не противоречит автономии морали, так как Бог здесь — привносимая, производная идея, предполагающая наличие данной автономии. Что касается обоснования морали, то человек сам, без помощи какого-либо высшего существа, просто в силу своего собственного чистого практического разума [1, с. 5] признает действительными моральные императивы, которые являются законами самопринуждения. Но если

человек размышляет о последствиях морального поведения в мире, то он, считает Кант, обязательно приходит к идее Бога, согласно которой Бог нужен для того, чтобы компенсировать дефицит разума в этом мире. Под дефицитом здесь понимается то, что в мире связь между моральностью, правом быть достойным счастья, и действительным счастьем не является необходимой и не зависит от воли человека. Бог, который мыслится для того, чтобы преодолеть этот дефицит, т.е. ради достижения полной рациональности в отношениях между нравственностью и счастьем, не может рассматривать в качестве обязательного для людей никакое другое законодательство, кроме такого, которое они сами уже в силу своего чистого практического разума возложили на себя в качестве обязательного. Это означает, что Бог мыслится как составная часть собственного законодательства чистого практического разума в человеке, так сказать, как второй моральный законодатель, как отчужденный продукт этого самого чистого практического разума.

В соответствии с этим совпадением между чистым моральным учением и религией разума, имеющим далеко идущие последствия, речь в кантовской «Религии в пределах только разума» идет об идее морального совершенства (в той мере, в какой она может быть представлена индивидуальной личностью — *in individuo*¹), которая по своему существенному содержанию относится к ним обоим. Принимая во внимание минимальное различие между чистым моральным учением и религией разума, эта идея морального совершенства обозначается нейтральным с точки зрения религии выражением «олицетворенная идея принципа добра», а в варианте религии разума, которая включает в себя тезис о мыслимом Боге, — идеей «богоугодных людей». Эту идею религии Кант также определяет как идею «единородного сына» Божьего [1, с. 61].

Это определение явно метафорично, ибо его буквальное прочтение здесь исключено из-за имеющегося в нем ограничения по половому признаку, но оно сразу вызывает ассоциацию, выходящую за пределы религии разума. А на передний план выходит историческая религия — христианская, которая объявляет свой центральный образ, а именно Иисуса из Назарета, в качестве единородного сына Бога и как историческое осуществление морального совершенства. Здесь возникает вопрос, может ли оно считаться таковым согласно Кантовым критериям рациональности. Если да, то мы должны были бы констатировать исключительный случай и утверждать, что чистая практическая идея разума, а именно идея персонифицированного принципа добра, стала объективной реальностью или получила свое конкретное эмпирическое воплощение. Посредством идеи морального совершенства отдельной личности стало бы возможным — в случае подтверждения этого — не только мыслить чисто умозрительную вещь, которая может служить лишь регулятивной идеей, но и можно было бы назвать существовавшего в действительности человека, посредством которого она была реализована.

Но прежде чем проводить надлежащую проверку, необходимо подумать над тем, что бы было, если бы Иисус не являлся воплощением идеи персонифицированного добра в глазах разума. Здесь следует сразу же заметить, что это никоим образом не затронуло бы ценности самой идеи как таковой, так как Кант говорит следующее: «Нет необходимости ни в каком

¹ В единичности (лат.) — прим. ред.

примере, взятом из опыта, чтобы дать нам представление об образце идеи морально угодного Богу человека. Она как таковая уже заложена в нашем разуме» [1, с. 63]. Кант сравнивает действующую независимо от опыта регулятивную функцию этой идеи с заповедью следовать нравственному закону, который имел бы силу и в том случае, если бы «даже никогда не существовало человека, оказавшего безусловное повиновение данному закону» [1, с. 63].

Таким образом, источником идеи персонифицированного добра как чистой идеи разума не является какой-либо реально существующий в опыте человек, а значит, не является им и Иисус из Назарета. Напротив, эта идея задает критерий для проверки, соответствуют ли ей существующие ныне или существовавшие ранее личности, среди них также и Иисус, а следовательно, могут ли они служить в качестве примера ее осуществления в действительном опыте. Такой подход представляет собой спецификацию основного принципа Кантовой герменевтики Библии, а именно, что Библию следует толковать, исходя из морали, а не основывать мораль на Библии (ср. [1, с. 116]). Тем самым здесь проявляется примат практического разума по сравнению с любой формой откровения, или, иными словами, примат религии разума по отношению к любой исторической религии.

В изложении Канта то, о чем нам сообщает Библия как о реальном событии, т.е. с претензией на эмпирическую истину, чтобы убедить нас в том, что Иисус — это объективно реальная персонифицированная идея добра, по своей сущности двояко. С одной стороны, это его (Иисуса) «совершенно безукоризненный и, более того, полный достоинств образ жизни, какой только можно потребовать, а с другой — это «его учение» [1, с. 67].

Не будем подробно останавливаться на чудесах, которые Библия приписывает Иисусу. Но то, что Кант отбрасывает библейские рассказы о чудесах, по крайней мере в виде повествования о реальных событиях, хотя и оставляет открытым вопрос об их символическом значении, не должно удивлять. Однако одна из причин, по которой он отвергает буквальное прочтение Библии, релевантна и для нашей темы. Иисус, творящий чудеса, был бы поднят над людским родом и не подходил бы больше на роль примера для парадигматической оценки ситуации естественного человека. Его несомненная принадлежность к людскому роду имеет силу также и для его морального статуса.

Ибо приписывание ему [Иисусу] с самого начала не «приобретенной, а природной неизменной непорочности воли», т.е. полагание его святым, «возвышающимся над всеми слабостями человеческой природы», привело бы к тому, что «его дистанция по отношению к естественному человеку была бы настолько велика», что он как божественное существо «не мог бы служить более примером для естественного человека» [1, с. 65]. Таким образом, отличаясь от естественного человека по своему роду, он не имел бы никакого значения для естественного человека. Следовательно, отрицать наличие у Иисуса упомянутой врожденной неизменной чистоты воли — это приписывать ему наличие той склонности естественного человека, которую Кант называет склонностью ко злу и которую он рассматривает в своей теории зла как результат свободы человека, суть которой состоит в возможности как следовать морали, так и быть аморальным. Теперь возникает вопрос о том, был ли Иисус, находясь в полном подчинении условиям естественного человека, действительно примером персонифицированного добра? Не использовал ли он, следовательно, когда-либо свою свободу в аморальных целях?

Для того чтобы подтвердить его [Иисуса] моральное совершенство, необходимо выполнить требование, которое сам Кант формулирует следующим образом: «Должно быть возможным, чтобы был дан опыт, в котором мог бы быть дан пример такого человека» [1, с. 64]. Совершенно очевидно, что употребляемое здесь понятие опыта не является понятием теоретического разума, согласно которому необходимо, чтобы предмет опыта познавался бы с помощью схематизированных категорий, примененных к чувственному восприятию, т.е. с привлечением ощущений. Требуемый опыт должен быть опытом практического разума, результатом применения практической способности суждения, для которой должна иметься возможность познания того, что образ жизни такого-то человека — адекватный пример идеи морального совершенства личности. Если это последнее должно существовать как возможное, то мы имели бы дело, согласно учению Канта об идеях, с исключением, так как, с его точки зрения, ни для одного предмета, мыслимого с помощью разума, не может быть получено адекватное опытное знание.

То, что Кант осознавал эту проблему, видно по тому, что в абзаце, в котором после процитированного выше требования приведения из опыта в качестве примера человека, согласующегося с подобной персонифицированной идеей принципа добра, далее следуют сплошные ограничения. К требованию такого опыта он тотчас же добавляет следующее: «...насколько от внешнего опыта вообще можно ожидать и требовать подобных доказательств внутреннего нравственного образа мыслей» [1, с. 64]. Кант не оставляет без ответа также и вопрос о том, в какой мере внешний опыт (а следовательно, и то, что с очевидностью известно из жизни Иисуса) может служить в качестве подобного доказательства. Этот ответ почти полностью отменяет первоначальный постулат опыта, который гласит, что первообразу в разуме», т.е. прототипу персонифицированного добра, «никакой пример во внешнем опыте не адекватен, так как он не раскрывает внутренней глубины образа мыслей» [1, с. 64]. Поэтому если относительно внутреннего содержания образа мыслей, т.е. того, что единственно имеет решающее значение для оценки качества морального поступка, не возможен никакой опыт, приводящий извне, то для получения требуемого опыта все же остается, по крайней мере предварительно, опыт неадекватный.

Даже если к глубинам умонастроения нет прямого доступа, то к ним должен существовать какой-то обходной путь, при условии, что постулат об опыте вообще имеет какую-либо силу. Но и неадекватный опыт должен опираться на что-то данное, чтобы иметь право называться «опытом». Это данное в явлении и есть то, что у Канта везде определяется как «жизненный путь» [Lebenswandel]. Жизненное поведение, которое некоторым образом находится перед нашим взором, хотя и не так, как предметы чувственного восприятия предстают перед взором теоретического разума, — это то, что, по Канту, «позволяет лишь сделать заключение» о сути убеждения [1, с. 64]. Итак, жизненный опыт выступает для практической способности суждения в качестве знака, выражения или следствия внутренней убежденности. Из него она должна иметь возможность получения косвенного представления об образе мыслей.

Хотя тем самым можно было бы корректно описать то, как в действительности обычно выносятся моральные суждения, Кант все же оказался бы позади своих собственных стандартов, не высказав своего отношения в до-

полнение к вопросу *quid facti*¹ и к вопросу *quid iuris*², т.е. о потенциальных возможностях [Tragfähigkeit] и легитимности такого умозаключения. Свою позицию по отношению к этому Кант ясно выражает в рассматриваемом здесь пассаже из «Религии в пределах только разума» следующим образом: данное умозаключение производится «без строгой достоверности» [1, с. 64]. Если это так, то ни об одном человеке нельзя было бы никогда с полной достоверностью сказать, что он действительно является примером осуществления идеи разума о персонификации принципа добра.

Сверх того, что уже было сказано, Кант приводит в другом месте «Религии в пределах только разума» настолько весомые аргументы против рассмотрения человеческих поступков в качестве решающих оснований для моральных оценок, что от постулата о том, что должен быть возможен опыт, в котором мог бы быть дан пример осуществления идеи персонифицированного добра, ничего в конце концов не остается. В контексте своей теории зла он говорит о том, что человек способен так перевернуть отношение мотивов, что удовлетворение чувственных помыслов становится условием выполнения нравственных требований, а это уже является примером злого умысла. И все же внешние поступки могли бы оказаться «законными», «как если бы они произошли из истинных принципов» [1, с. 38]. В качестве примера Кант приводит тот довод, что во избежание дурных последствий от лживого умысла правдивость может быть поднята до статуса максимы, то есть исходя из чувственного мотива; от этого, правда, «эмпирический характер будет добрым, а умопостигаемый — все еще злым» [1, с. 38]. Другими словами, жизненное поведение внешне может выглядеть безупречным, и все же в его основе может при этом лежать злой образ мысли. Более того, некоторые внешние действия [Erscheinungen] могут создавать впечатление нарушения долга, не будучи таковыми. При таком соотношении внешних действий и образа мыслей моральные оценки с точки зрения их рациональной легитимности становятся совершенно сомнительными. Даже если в жизни невозможно было бы избежать того, что по совершенно обычным жизненным поступкам можно заключить о нравственном умонастроении, то такие оценки все же имели бы статус фактической неизбежности, при этом никогда такой, по которому они могли бы претендовать на необходимость. Но это было бы обязательно, чтобы утверждать, что какой-то определенный человек является действительным примером осуществления идеи персонификации принципа добра.

Скепсис Канта относительно достоверности моральности образа мысли так велик, что он считает недостижимой такую достоверность даже в отношении субъекта к себе самому. Человек не может, так считает Кант, «из непосредственного сознания... получить никакого прочного и определенного понятия о своем действительном образе мыслей» [1, с. 81]. Если он желает «хотя бы до некоторой степени знать свой характер» [1, с. 80], то для этого необходимы рефлексия и самооценка, благодаря которым, преодолевая дискретность непосредственного сознания, т.е. охватывая весь отрезок жизни, можно бы было проверить историю становления образа мысли и соответствующего ему образа жизни. Но такая самооценка связана с возможностью ошибки: «Нигде так легко не ошибаются, как в том, что льстит нашему доброму мнению о себе самих» [1, с. 70].

¹ По факту, фактически (лат.) — прим. ред.

² По праву (лат.) — прим. ред.

Этот результат недостоверности, сохраняющийся и в отношении моральной самооценки, делает проблематичными передаваемые в Священном Писании слова Иисуса о самом себе, в которых он объявляет себя «посланником неба» [1, с. 138], называет себя сыном Божиим. Если, как это и произошло, Иисусу или любому другому кандидату на воплощение персонифицированной идеи доброго принципа не даны никакие другие условия бытия человеком, кроме тех, какие есть у других, тогда такая же принципиальная недостоверность собственных моральных мотивов должна была наложить и на них свой отпечаток. Слова Иисуса о том, что он сын Божий, которые, по мнению Канта, содержат в себе притязание на моральное совершенство в смысле персонифицированной идеи принципа добра, кажутся в свете рефлексии о границах морального самопознания высокопарными, выходящими за пределы того, что позволяет критическая предосторожность.

Вероятно, потому, что у самого Канта в итоге побеждает критическая предосторожность, которая тем более должна главенствовать при моральной оценке других, он обосновывает правомочность [Berechtigung] использования Иисуса в качестве образца морального совершенства, не обращаясь к позитивному опыту, как это требовалось прежде. Его обоснование гласит: «Однако вполне справедливо полагать, что безукоризненный пример самого учителя в том, чему он учит, и если, более того, это является долгом для каждого, следует приписывать никакому иному, а только чистейшему образу мыслей последнего, если нет никаких доказательств обратного». Отсутствие примера, таким образом, служит здесь в качестве обоснования. Так как против Иисуса на основе его образа жизни [Lebenswandel] в действительности не может быть выдвинуто какое-либо порицание, ибо он не дает повода для заключения о нечистоте своих помыслов [unlautere Gesinnung], то Кант считает справедливым приписывать ему абсолютную чистоту образа мыслей [lautere Gesinnung]. В качестве дополнения приводится тот аргумент, что учение Иисуса — чисто моральное учение, на чем мы позже еще остановимся.

Приписывание морального совершенства, обоснованное таким образом, следует во многих отношениях считать относительным с точки зрения теории морально-практической оценки, начала которой заложены самим Кантом, т.е. не позволяет вынести окончательное суждение, обладающее такой силой, чтобы можно было сказать: «Этот человек является примером персонифицированной идеи принципа добра».

Прежде всего, надо заметить, что даже если бы Иисус давал повод для того, чтобы можно было бы сделать заключение о нечистоте его помыслов, то такой вывод в виду постоянно существующей амбивалентности толкования внешних явлений никогда не будет надежным и, следовательно, никогда не может служить «доказательством обратного» по отношению к совершенной чистоте помыслов. Допустим, что нет повода для вывода о безупречном образе мыслей, то, соответственно, отсутствие такого повода также не есть доказательство. Согласно примеру, приводимому самим Кантом о некоем правдивом человеке, никогда не лгущему в корыстных целях, примеры безупречного образа жизни в мире явлений, очевидно, существуют, однако они не позволяют сделать вывод о безукоризненной чистоте устроения. Если к этому человеку применить упомянутый выше критерий, согласно которому невольному наблюдателю позволительно выносить заключение о чистоте помыслов лишь только потому, что нет ни одного противоположного признака, то результатом было бы явно ложное приписывание морального совершенства. Тем самым Иисус, на чьей личности

здесь делается основной акцент, потерял бы свое исключительное положение, сохранить которое хотя и не должно было бы быть в интересах Канта как поборника религии разума, но, по крайней мере, в интересах церковной веры, объявляющей его своим единственным центральным образом.

Хотя Кант, как мы видели, и считает допустимым приписывать Иисусу моральное совершенство, однако такое приписывание не может быть строгим суждением морально-практической способности суждения, претендующей на объективность. Скорее, это следует рассматривать как некоторое допущение, где указанная теоретическая неуверенность дополняется благосклонностью. На это указывает также и «одобрение», участвующее в акте приписывания абсолютно чистого образа мыслей. В оригинальном теоретико-правовом контексте термина «одобрение» — это такое притязание на признание, которое «согласно строгому праву» может быть и отклонено [2, с. 258]. Следовательно, его признание предполагает определенное снисхождение, смягчение строгости.

На особый вид приписывания указывает и употребляемое Кантом выражение для обозначения подведения. Мы «подводим», как говорят, первообраз, т.е. олицетворенную идею добра, которую «всегда следует искать в нас самих (хотя мы и обычные люди), под «данное явление» [1, с. 64] — явление образа жизни личности Иисуса. Такое подведение как внешнее проявление идеи в нас можно также назвать проекцией. Идея, которую мы имеем в себе, — это идея чего-то совершенно внутреннего, а именно абсолютно морального поведения личности; хотя об этом внутреннем никогда не может быть дано непосредственное внешнее представление, мы все же выражаем его таким образом, что при определенном условии приписываем это представление внешнему образу жизни какой-либо личности как ее внутреннее содержание. Это условие является негативным — *conditio sine qua non*¹, т.е. недостаточным, а именно: биографические сведения еще ничего не доказывают относительно непорочности образа мысли. Это условие, которое, следовательно, является условием признания [существования] проекции, Кант, по-видимому, считает выполненным благодаря известным нам по Библии сведениям об образе жизни Иисуса. Однако возможность служить местом для проекции указанного выражения рациональной идеи необходимо допустить, при равной для всех «справедливости», для каждого человека, чей внешний образ жизни не содержит никакого повода для негативного вывода о его внутреннем образе мысли. Оговорки теории суждения, которые не позволяют в полной мере приписать какой-либо личности моральное совершенство, сохраняются при этом в любом случае.

Следует еще остановиться на том, что Кант обосновывает признание возможности *подведения под* Иисуса идеи персонифицированного добра не просто на основе его безупречного образа жизни, но также и на основе его учения [1, с. 67]. Кант рассматривает как «не вызывающее серьезных возражений» то, что Иисус как учитель изложил впервые публично основы «чистой, всему миру понятной (естественной) религии... Это та «всеобщая религия разума» [1, с. 169], «которая для всех людей может быть изложена понятно и убедительно с помощью их собственного разума» [1, с. 174]. Тем самым здесь утверждается, что Иисус первым проповедовал моральное учение чистого практического разума, т.е. категорический императив, дополненный тем, что в случае рационально-религиозного морального учения

¹ Необходимое условие (лат.) — прим. ред.

то самое моральное законодательство, которое имеет силу уже на основании одной лишь автономии разума, и дополняет его как проявление божественного законодателя.

Если теперь встает вопрос, какое же различие возникает в данном случае, то станет очевидным, что вопрос о том, может ли Иисус служить конкретизацией идеи персонифицированного добра, совершенно не относится к этой проблеме. Приобретаемое отличие — это, не учитывая возможные новые исторические данные, неоспоримое фактически единственное изложение учения, развитие которого принципиально находится в пределах того, что под силу всем людям. Любой разумный [человек] мог бы и до Иисуса разработать это чистое моральное учение, как и любой разумный [человек] после [Иисуса], а именно в силу наличия «собственного разума» [1, с. 174]. А из всех тех, кто сделал это после Иисуса, можно, пожалуй, назвать Канта. Как проповедник чистого морального учения Иисус хотя и может быть особо отмечен среди людей, но не единственным образом, а так, что этой исключительности может достигнуть любой, кто приходит к ясному осознанию того, что вменяется ему в обязанность его морально-практическим разумом. Эта ступень человеческого самопознания может даже быть наделена атрибутом божественного, что Кант и делает. Однако при том, что во всех нас нам говорит наш чистый практический разум, в Иисусе или в ком-нибудь другом речь идет о «боге в нас» [3, с. 118], а не о каком-то внешнем боге, без послания которого через Иисуса мы бы, вероятно, должны были бы пребывать в неведении относительно наших моральных обязанностей.

Можно предположить, что Иисус проповедовал чистое моральное учение практического разума. Но вопрос о том, можно ли считать его [Иисуса] реализацией идеи персонифицированного принципа добра, т. е. можно ли приписать ему как индивиду идею морального совершенства в строгом смысле этого слова, этим не разрешается. Ибо этот вопрос решается не на уровне учения, даже если оно полностью выражает требования практического разума, а только на практике, т. е. в деятельной жизни. Однако субъективный моральный статус учителя может все еще быть позади его объективного морального учения. И для учителя объективной морали жизнь предстает как цепь морально релевантных ситуаций, в которых исход разбирательства уже не гарантирован его учением. Как и все другие люди, несмотря на постоянное присутствие в сознании того, что требуется согласно учению о морали, он оказывается в разных ситуациях перед свободным выбором, «какой из обоих» мотивов — закон или чувственное побуждение — он «считает условием выполнения другого» [1, с. 37]. Если он делает «мотивы себялюбия... условием соблюдения морального закона» [1, с. 37], то он пребывает с точки зрения этого закона согласно известной теории Канта все еще на позициях зла. Следовательно, зная то, что требует чистое моральное учение, он действует против этого учения. Тем самым учение Иисуса, считающееся безупречным, не может выступать в качестве аргумента в пользу приписывания ему статуса конкретизированной идеи персонифицированного добра. На этом месте мы вынуждены вновь обратиться к реальному жизненному пути Иисуса, который был признан безукоризненным, однако не позволял сделать надежного вывода о главном в вопросе о *конкретности* и *индивидуальности* осуществленного блага, а именно к образу мыслей. Последний в рассматриваемом случае морально-

го совершенства должен быть таким, чтобы ни в одной морально релевантной ситуации решение о выборе между моральным законом и мотивом себялюбия не было бы принято в пользу последнего, т.е. в пользу зла. Но образ мысли есть нечто совершенно внутреннее, недоступное для надежной оценки ни в отношении отдельных жизненных ситуаций, ни тем более в отношении всего жизненного пути, так что тем самым невозможно получить с достаточной надежностью убедительного вывода. Следовательно, никогда нельзя быть до конца уверенным в том, является ли какой-то конкретный человек воплощением идеи персонифицированного добра. Таким образом, эта идея не представляет собой исключения среди других идей, а разделяет участь всех других кантовских идей в том, что существование их предмета стоит под вопросом. Как идея она этим не дискредитируется, так как она находится «в нашем морально законодательствующем разуме» [1, с. 63], т.е. выполняет в том, что касается поступка, ориентирующую или предписывающую функцию. «Мы должны соответствовать ей», — говорит Кант [1, с. 63]. Так как мы должны следовать этому и имеем благодаря этой идее цель, даже не будучи убеждены в возможности ее отдельной конкретной реализации, она принадлежит к регулятивным практическим идеям. Поскольку она включает долженствование, следует даже сказать: мы «должны» «иметь возможность» ей соответствовать [1, с. 63]. Но это понимание необходимости осуществления вытекает чисто аналитически из понятия долга, т.е. из простой мыслительной операции, которую можно сформулировать примерно так: долг очевиден; уже из одного этого следует возможность осуществления его, так как невозможность возможности [unmögliches Können] упраздняет долженствование. Таким образом, вывод о том, что должно быть возможно, чтобы пример осуществления персонифицированной идеи добра имел место, не зависит от того, что когда-то такой случай уже был и что он был воспринят как таковой. Познание случаев осуществления той идеи должно бы быть здесь совершенно исключено, но не во вред «чисто аналитическому» пониманию того, что подобные примеры должны быть возможны. Был ли Иисус таким примером — мы возвращаемся к исходному вопросу — никто не может сказать. Правда, для религии разума это не имеет никакого значения.

Перевод с нем. А. Н. Саликова

Список литературы

1. Кант И. Религия в пределах только разума // Собр. соч.: в 8 т. М., 1994. Т. 6.
2. *Ego же*. Метафизика нравов // Там же.
3. *Ego же*. Спор факультетов. Калининград, 2002.

Об авторе

Дёрфлингер Бернд — проф. университета г. Трир, Германия, первый председатель Кантовского общества Германии, doerflin@uni-trier.de

About the Author

Prof. Bernd Dörflinger, University of Trier, the first chair of the Kant Society of Germany, doerflin@uni-trier.de

Л. А. Калининков

О ПРЕДШЕСТВЕННИКЕ
ПУДЕЛЯ ПОНТО,
А ЗАОДНО И КОТА МУРРА,
ИЛИ
О КАНТИАНСТВЕ
ЕСТЕСТВЕННОМ
И СВЕРХЪЕСТЕСТВЕННОМ

Анализируется творчество Э.Т.А. Гофмана на примере новеллы «Известие о дальнейших судьбах собаки Берганца». Автор демонстрирует влияние гносеологических, этических и антропологических идей И. Канта на мировоззрение Э.Т.А. Гофмана, для которого проблема сущности человеческой природы, сущности человечности становится одной из центральных. В морали вслед за Кантом Гофман видит меру человечности.

This article analyses the works of E. T. A. Hoffmann through the example of the novel "A Report on the Latest Adventures of the Dog Berganza". The author shows the influence of Kant's epistemological and ethical ideas on the Weltanschauung of E. T. A. Hoffmann for whom the human nature and the essence of humanity became one of the central problems. Following Kant, Hoffmann considered morals the measure of humanity.

Ключевые слова: природа человека, синтетические суждения *a priori*, этика, мораль, благодеяние, человекоподобие, легальный поступок, моральный поступок, разум.

Key words: human nature, *a priori* synthetic propositions, ethics, humanlikeness, legal act, moral act, reason.

Ирония, сталкивающая человеческое с животным и тем самым выставяющая на посмеяние всю ничтожность суеты людской, — такая ирония свойственна лишь глубоким умам, и для серьезного пронизательного созерцателя в гротескных созданиях Калло, в этих частию людях, частию животных, обнаруживаются все те потаенные связи, что скрыты под маскою скоморошества.

Э. Т. А. Гофман. Жак Калло

То были престранные уродливые звери, копирующие человеческие лица; то были люди в жутко искаженном виде со звериными телами — смешавшись в схватке, они бросались друг на друга, вгрызались друг в друга и, борясь, сами себя пожирали.

Э. Т. А. Гофман.

Известие о дальнейших судьбах
собаки Берганца

В творческой судьбе незавершенного романа Гофмана «Житейские воззрения кота Мурра с присовокуплением макулатурных листов из биографии капельмейстера Иоганнеса Крейсlera» новелле «Известие о дальнейших судьбах собаки Берганца» принадлежит чрезвычайно значимая роль. Именно здесь перед Гофманом впервые предстала проблема *природы человека* как важнейшая и глубочайшая художественно-философская проблема. В новелле писатель лишен был возможности сколь-либо основательного ее решения не столько из-за ограничения жанром, сколько из-за необходимости следовать художественной и идейной манере Мигеля Сервантеса де Сааведра — это объяснится из последующего. И само вызревание проблемы, и художественное воплощение ее решения, подсказываемое философско-этическими воззрениями Канта, было еще впереди. Но в душе процесс был запущен...

Влияние Сервантеса сплелось в одно целое с интересом к творчеству Жака Калло: Гофман нашел у них созвучные ноты, вызывающие резонанс в его собственном сознании, ноты содержательные, продолженные в формально-стилевом родстве барочной атмосферы живописи ли, графики ли или литературы.

Листы графических серий Жака Калло оказали на Э. Т. А. Гофмана неизгладимое воздействие. Действительно ли Гофман познакомился с творчеством великого лотарингского графика с подсказки издателя «Фантазий к манере Калло» Карла Фридриха Кунца по Штенгелевой коллекции Бамберга или был знаком с ним ранее, а здесь, в Бамберге, лишь окончательно осознал близость своего таланта таланту Калло? Скорее всего, это именно так, ведь последняя из альтернатив ближе к истине. Возможность для более раннего знакомства у пробуящего себя художника, чрезвычайно заинтересованного изучением искусства и с рвением посещающего художественные музеи и галереи, выставки и салоны, обладавшие хорошими коллекциями, конечно, были. И та же по духу «ирония, сталкивающая человеческое с животным», что свойственна искусству Жака Калло, проявила себя в творческой натуре Гофмана задолго до Бамберга, с первых же шагов в его художественных опытах, со знаменитых карикатур на прусских чиновников познанской администрации, что вызвали ссылку художника в совсем уж захолустный Плоцк, и осталась характернейшей чертой его художественного творчества навсегда. Этот дух анималистического гротеска исходил, конечно же, не только от графических серий Жака Калло, но и являлся универсальным свойством всех комически-сатирических жанров стиля барокко, и, видимо, Гофман напивался им целенаправленно. А чтение «Назидательных новелл» Мигеля де Сервантеса Сааведра, старшего современника Жака Калло, среди которых была «Новелла о беседе, имевшей место между Сипионом и Бергансой, собаками госпиталя Воскресения Христова, находящегося в городе Вальядолиде за воротами Поединка, а собак этих обычно называют — собаки Маудеса» — подлинно барочная новелла с классически барочным названием, явно окрылило Гофмана, наглядно продемонстрировав ему возможности аллегорически-реалистического жанра с его колоссальной культурно-исторической памятью, идущей вглубь человеческой культуры, по сути дела вплоть до эпически-тотемных сказок о животных и хтонических мифов.

В итоге и появляется первый опыт писателя в этом жанре — новелла «Известие о дальнейших судьбах собаки Берганца», опыт настолько удач-

ный и открывающий такое широкое поле художественных перспектив различного рода, что Гофман никогда уже не выпускал его из поля зрения, расширяя этот опыт и постоянно к нему возвращаясь. Даже блоха стала у него аналитиком человеческой души и социальных отношений, разъясняя их простодушному Перегринусу Тису из «Повелителя блох». Сам же Эрнст Теодор Амадей Гофман превратился в подлинного «повелителя» *кошачества, собачества, блошачества* и иже с ними.

И сам очерк «Жак Калло», открывающий издание «Фантазий...», неслучайно был написан в одно и то же время — весной 1813 г. — с новеллой на тему Сервантеса. Видимо, автор «Назидательных новелл» убедил Гофмана назвать готовящийся сборник в честь Жака Калло, а не Уильяма Хогарта, творчеству которого чужда как аллегория, так и, особенно, анималистика.

Учитель и ученик — Мигель де Сервантес Сааведра и Эрнст Теодор Амадей Гофман

Ты, подражатель, творишь лишь в пределах готовых творений,
Гения творческий дух зрит и в твореньях руду.

Ф. Шиллер. Подражатель

В «Известии о... судьбах собаки Берганца»¹ Гофман по необходимости, вызванной его замыслом, вынужден был занять ту же позицию касательно достоинств людей и собак, что и Сервантес. Великий автор «Дон Кихота» приближал своим творчеством грядущее Просвещение, исходя из убеждений, что все живое, венчаемое человеком, вышло из творящих рук природы естественным, чистым, изначально предрасположенным к нормальному, правильному образу жизни. Оно не может иметь ни физических, ни, тем более, моральных изъянов, так как с ними просто-напросто нельзя было бы выжить. Из лона матери-природы, а уж если допустить, что вместе с самой этой природой и весь мир живого создан духом всеблаготворного Творца, любое живое существо, и человек в том числе, выходит здоровым, полным сил, приспособленным к естественным условиям своего бытия, с которыми обязательно находится в полнейшей гармонии.

Но что же мы видим из беседы двух наделенных Мигелем Сервантесом речью (разумом они обладают природным!) собак, находящихся на службе госпиталя Воскресения Христова в городе Вальядолиде? Природою определена бессловесность животных, и вдруг они заговорили! Удивляющийся своей противоестественной способности Берганса обращается к другу: «Брат Сипион, я слышу, что ты говоришь, знаю, что сам говорю, и не смею этому верить и все думаю: ведь уже одно то, что мы разговариваем, нарушает все законы природы». Сипион соглашается, конечно же, и говорит в ответ, что и ему «никогда не приходилось ни видеть, ни слышать, чтобы какой-нибудь слон, собака, лошадь или обезьяна (предварительно он представил их в такой последовательности по степени разумной сообразитель-

¹ Берганса и Сипион — таково произношение этих имен по-испански, т. е. у Сервантеса; латинская форма их, используемая Гофманом, — Берганца и Сципион. Поэтому читатель не должен удивляться, встретившись с разночтением.

ности. — Л.К.) разговаривали, из чего я заключаю, что этот неожиданно пожалованный нам дар речи относится к разряду явлений, называемых чудесными знамениями...» [11, с. 971]. Собаки, как им и положено, естественно чисты, а потому благородны и нравственны, добродетельны и в своей добродетели активны. Они даже жертвуют своими интересами — вкусным куском, устроенностью жизни и покоем — ради торжества естественного и правильного порядка, при котором предпочитают жить. Люди же, у которых им довелось оказаться на службе, жадны, вороваты, жуликоваты, похотливы и развратны, готовы на любую подлость ради своих низменных страстей. До торжества справедливости, до утверждения в жизни права и морали им нет ни малейшего дела. Даже те, кто по долгу службы призван эти добрые нравы насаждать, стоять на страже заведенного мирового порядка, предстают на деле еще большими преступниками, не знающими ни чести, ни совести, подлинными «оборотнями» (не важно, носят они погоны или нет).

Что же является причиной такого поворота дел? Почему не хотят или не могут люди пользоваться великим своим благом — разумом? Сервантес оставляет этот вопрос без ответа. Однако одно становится совершенно понятно: природа здесь абсолютно ни при чем. Собаки ведь с момента появления на земле стали разве что только лучше!

Гофман явно устроил свою встречу с Берганцой в честь Мигеля де Сервантеса Сааведра, предоставив возможность псу прожить еще ровно 200 лет и поручив это удивительное дело воле небес, как не обошлось без этой воли и при получении совершенно нежданного дара речи собаками, — новелла прусского ироника увидела свет в 1813 г., как раз к 200-летию юбилею «Надзирательных новелл» Сервантеса. Берганса еще в своей испанской бытности обнаруживал и интерес, и незаурядные познания по части поэзии и театра: как-никак, а он не просто носил во рту *vadetesum* хозяйского сына в школу, но имел возможность целый семестр слушать лекции профессоров-наставников одного из иезуитских колледжей, известно же, что Общество Иисуса содержало свои школы в образцовом порядке, подбирая первоклассных учителей. В придачу пес довольно долго общался с поэтом, пробовавшим свои силы в драматургии, так вот с Берганцой как со знатоком по этой части Гофману было очень интересно побеседовать о театрально-поэтических сюжетах теперь уже в Германии, раз уж судьбе угодно было занести бульдога далеко на север от его родины. К тому же Берганца значительно повзрослел и набрался новых знаний и опыта.

Как позже спасен будет котенок Мурр и дарована ему его выдающаяся творческая жизнь, так оказался спасенным и Берганца, и первые же речи его оказались чрезвычайно философичными, что и неудивительно в его-то возрасте: «Мне кажется, — начал он глухим, чуть слышным голосом, — мне кажется, что ты послан небом для вящего моего утешения, ибо ты вызываешь у меня доверие, какого я не знал уже давно! И даже вода, которую ты принес, чудесным образом освежила и подбодрила меня, будто она заключает в себе совершенно особую силу. Если же теперь я позволю себе говорить, то для меня будет облегчением вдосталь наговориться на людской манер о моих горестях и радостях, ведь ваш язык, видимо, для того и предназначен, чтобы внятно излагать события словами, придуманными для столь многих предметов и явлений на свете, хотя касательно внутренних состояний души и вытекающих отсюда всевозможных отношений и соче-

таний с вещами внешними, то, как мне сдается, для выражения оных и моего ворчанья, рычанья и лая, настроенных на тысячу ступеней и ладов, не менее, если не более достаточно, чем ваших слов, и нередко, не будучи понят на своем собачьем языке, я полагал, что дело тут скорее в *вас*, ибо вы не стремитесь меня понять, нежели во *мне*, не сумевшем выразиться подобающим образом» [2, с. 96]. Так мимоходом Берганца затрагивает проблему языка субъективных чувствований и переживаний и объективного языка (служащего для описания состояния внешних вещей и явлений), связанную с природой языка и его происхождением, в первые десятилетия XIX в. бывшую весьма злободневной и, без сомнения, интересующую Гофмана.

Позиция Сервантеса в этом вопросе оказалась соответствующей намерениям самого Гофмана. Собаки у Сервантеса свой таинственный дар речи объяснили чудесным вмешательством в дела природы свыше, усмотрели волю небес: ведь природа наделила речью только человека; а люди, по крайней мере некоторые, необычайную понятливость — разумность — собак сочли необходимым приписать преисподней, проделкам колдуньи, наделенной дьяволом всеми силами волшбы и магии. Сервантесу, этому мудрому «рыцарю печального образа», хотелось вразумить людей, хотелось показать, какие же реальные социальные явления стоят за всеми этими суевериями, влекущими за собой страшные в своем садизме костры, истребившие в XVI в. тысячи женщин.

Гофман увидел у Сервантеса то же самое «двоемирие», которое выросло в суть его мировоззрения, и в данном случае воспользовался Сервантесовым «двоемирием», сотворив уникальное в своем роде произведение-симбиоз, в котором полным смыслом обладает лишь органическое единство, составленное из *трех* новелл: из двух новелл Мигеля Сервантеса («Обманная свадьба» и «Новелла о беседе собак...») и новеллы Э. Т. А. Гофмана. Это уже не обыкновенная коннотация к предшествующему произведению, давно и прочно закрепившемуся в сознании поколений читателей, но вполне удавшаяся, что бывает крайне редко, попытка продолжить хорошо известную историю известного героя с таким проникновением в его характер и обстоятельства, что в итоге оказалось созданным на основе уже имевшегося новое целое — новое самостоятельное произведение, у которого два соавтора, хотя один моложе другого на целых двести лет. Сейчас вполне очевидно, что метатекст, который было бы естественно назвать «Беседы собаки Берганца», выстраивался вполне сознательно: этим актом Гофман выражал свою благодарность великому испанскому гению за науку, отозвавшуюся массой замыслов, прекрасно понимая в то же время, что нет никакой нужды обращать на это внимание читателя, если он не видит этого сам.

Особую роль для вновь возникшего (собирался написать: для вновь *созданного*, но вновь-то созданного лишь частично, только на одну треть) произведения играет факт возвращения к событиям, завершившим сервантесовскую часть. Такое обращение вспять служит прочному скреплению двух частей единого целого. Как ни странно, но поэтический реалистический мир барочной новеллы Сервантеса и художественный мир переросшего романтизм Гофмана органически срастаются тождественным в своем сродстве существом. Это сродство вырастает из нутряной природы искусства, которую Сервантес выявляет самой своей сутью поэтического гения, исполненного пафосом просветительства; а Гофман в придачу к этому осознанно опирается в творчестве на философию и философию искусства

Канта, определившего ценностно-оценочную функцию художественно-эстетического сознания как такового. Оба они удивительным образом по художественной своей натуре склонны осуществлять оценку реальности, сопоставляя ее не непосредственно со своим ценностным идеалом, а с его антиподом, антиидеалом, сквозь призму которого идеал подлинных ценностей обоих писателей предстает со всей определенностью.

Мир колдовства и ведьмовства народных суеверий XVI — начала XVII в., как и борьба с ними католической церкви при опоре на Орден Иисуса на той же самой суеверной почве, и мир реальных социальных явлений, стоящий за мистическими верованиями, — это двоемирие Сервантеса — встречаются с колдовским и волшебным миром романтиков конца XVIII — начала XIX в., исходящим на сей раз не из суеверий темного неграмотного народа, а из изощренной идеалистической философии тождества фихтеанского или шеллингианского толка, и миром природных и психологических реальностей. И Гофман делает все от него зависящее, чтобы приблизить свою художественную дуальную структуру к аналогичной структуре Мигеля Сервантеса. Оба первых, идеальных мира, возникших под перьями «наших соавторов», могут быть сближены с миром фантазий в духе Калло, что Гофман и делает. «Манера» Калло, по сути дела, объединяет обоих. Но связующим звеном, как бы переходным мостом между ними стал Мигель де Сервантес Сааведра.

Уж не колдун ли Кант?

Сначала мысль воплощена
В поэму сжатую поэта,
Как дева юная, темна
Для невнимательного света...
Е. Баратынский, 1837 г.

Для органической связи двух частей нового художественного симбиоза необходимо, как уже говорилось, вернуться к моменту, на котором действие первой части остановилось; и Гофман заставляет Берганцу рассказать об итоге его встреч с обществом колдуний и ведьм. Трезво и реально мыслящий пес не говорит прямо, но дает понять вдумчивому и внимательному собеседнику, что ни в какое колдовство, ни в какую способность к превращению, подобную «метаморфозам» Овидия, он не верил и не верит и прежде всего стремился своего старого собеседника, а им, как известно от Сервантеса, был другой пес — Сишион, едва ли не превосходящий Бергансу по части опыта и трезвости мысли, научить видеть подлинную реальность, ее изнанку, а не поверхность, не кажимость. Это лишь кажется, что в полях и лесах Кастилии, например, водится множество волков, приносящих большой урон овечьим стадам. На самом деле волки-то двуноги: плуты-пастухи работают почище настоящих волков. Лишь кажется, что имеешь дело с колдуньями и ведьмами, а на деле это несчастные, потерянные для общества, в подавляющей части вынужденные заниматься проституцией женщины, совершенно темные и суеверные, но приобретшие по необходимости и большой опыт во всевозможных извращениях, плутнях, галлюциногенных варевах, наркотиках и тому подобном...

Старуха Каньисарес, встреченная Бергансой в госпитале Вальядолида и слышущая ведьмой, да и сознающая себя таковой, поскольку относится к описанной касте людей, разъясняла, что колдуньи — это те, чье волшебство касается и других людей, кто обладает как целебными силами, так и возможностями порчи, кто способен даже к метаморфическим превращениям людей в животных или даже в неодушевленные предметы, как и наоборот; ведьмы же ублажают только самих себя, ввергая себя в самые извращенные и запретные удовольствия. Колдуньей, под властью которой оказалась в свое время сама Каньисарес вместе с подругой Монтъелой, в новелле Сервантеса является Камача Монтильская, повитуха и сводня, за чьей спиной, конечно же, стоит сутенер со своей шайкой. Способности этой колдуньи Берганса со слов Каньисарес описывал так:

Она... доставляла людей из самых далеких стран; чудесным образом врачевала девиц, допускавших неосторожность в соблюдении своего целомудрия; укрывала вдов таким образом, что они с пристойностью могли вести себя непристойно; разводила замужних и женила всех, кого хотела; в декабре у нее в саду цвели розы, а в январе она убирала с поля свой хлеб. Вырастить салат в квашне было для нее таким же пустячным делом, как показать в зеркале или на ногте младенца живых и покойников, которых ее просили вызывать. Про нее ходила молва, что она превращает людей в животных и что у нее под видом осла самым настоящим и подлинным образом прослужил шесть лет один ризничий. Я, — продолжала Каньисарес, — никак не могла понять, как это делается, потому что весьма сведущие люди уверяют, будто все рассказы про древних волшебниц, превращающих людей в животных, обозначают только то, что они своей необыкновенной красотой или своими ласками старались влюбить в себя мужчин и покорить их в такой мере, что те, подчинившись их желаньям, начинали походить на скотов!

Но относительно тебя, дитя мое, опыт подсказывает обратное: мне известно, что ты — существо, одаренное разумом, а между тем я вижу тебя в образе пса. Возможно, впрочем, что тут замешалась наука по названию магия, силою которой одна вещь начинает походить на другую. Как бы там, однако, ни было, мне все-таки очень горько, что ни я, ни твоя мать (а мы — ученицы старой Камачи) не могли приобрести таких знаний, какие были у нее, и не по недостатку дарований, смелости и смелости (у нас их было скорее много, чем мало), а из-за чрезмерного лукавства старухи, ибо она ни за что не хотела обучить нас самому главному и все берегла про себя» [11, с. 997].

Уже в этом сравнительно небольшом отрывке видно, как причудливо сплетаются в сознании бедной старухи два мира: фантастический и реальный — в трудно осознаваемое единство, и каждый мешает осознанию подлинной природы другого. Это Камача одурманила Монтъелу, принимая у нее роды, и убедила ее, что та родила двух щенят. Дети, без сомнения, были проданы. Как ясно из вышесказанного, Каньисарес, встретив чрезвычайно разумного пса, решила, что перед ней находится один из заколдованных несколько лет назад сыновей Монтъелы, которому она тут же и дала имя Монтъель и, ни секунды не колеблясь, приняла решение употребить все знания, силы и средства на возвращение ему человеческого образа, хотя искусством колдуньи, как мы видели, она так и не овладела.

Однако до попытки претворения этого решения в жизнь дело дошло только уже в «дальнейшей судьбе» Бергансы, в гофмановской — третьей — части симбиотического целого, возникшего благодаря творческим усилиям

Сервантеса и Гофмана. Изошренная романтическая эстетика и техника обеспечили Гофману полнейший успех в описании шабаша, устроенного Каньисарес для осуществления обряда обращения собаки в человека. По яркости красок, инфракрасному колориту, набору персонажей и дьявольско-ведьмовскому поведению сцены шабаша у Гофмана не уступают изображению Вальпургиевой ночи в горах Гарца, описанной И. В. Гёте в «Фаусте».

Именно в ходе этого обряда, направленного на свершение метаморфозы, казалось бы в самом неподходящем для трезвого кантианства месте, к тому же в устах ведьм, мелькает фундаментальный для Канта мотив синтетического *a priori*! Это один из бесподобнейших образцов гофмановской иронии, где по многозначности и многозначительности Гофман превосходит даже И. Г. Гамана. Тут и насмешка над Кантом, и вознесение его надо всем и всеми в естественно-сверхъестественные эмпирии; насмешка над усердием критиков и сочувствие им, не способным вознестись в те разреженные сферы абстракции, в которых с легкостью птицы парит Кантов дух; тут ирония даже над самим, страшно сказать, бессмертным Гёте. Ведь это Канта имеет в виду Гёте, когда устами Мефистофеля отвечает Гомункулу:

Нет, лучше верь себе лишь одному.
Где призраки, свой человек философ.
Он покоряет глубиной вопросов,
Он все громит, но после всех разносов
Заводит новых предрассудков тьму [1, с. 293–294], —

подразумевая разгром теологических идей, учиненный Кантом в «Критике чистого разума», и возвращение этих идей в качестве постулатов «Критики практического разума»¹. Гофман помещает идеи Канта в *мир призраков*, где они должны сыграть роль волшебного средства и обеспечить сверхобычную действенность, — они звучат в песни-заклинании, которую поют семь старых ведьм, ведя хоровод над вымазанным волшебными снадобьями Бергансой, сознание которого затуманено испарениями колдовского варева, мельтешением теней, ритмичным движением ведьминых грудей, рук, ног...

Слова песни, которую провизжали семь страшилищ, звучали так:

Мать несется на сове!
Слышен шум совиных крыл!
Пять и семь — прибавка сил.
Саламандры в воздух взвились,
Кобольды вослед пустились [2, с. 103]².

Вчитываясь в это пятистишие, всякий, наверное, подумает: причем тут — среди сказочной нечисти — Кант? Где же тут может быть найдена служащая критерием кантианства идея? Однако внимательный читатель «Критики чистого разума» или «Пролегоменов ко всякой будущей метафизике...» сразу же увидит в этом фантастическом тексте один из примеров ап-

¹ См. интерпретацию этой сложной и важной теоретической ситуации в моей работе [4, с. 12–26].

² Из трех строф этой песни приводится лишь предзаключительная строфа, которая и имеет отношение к Канту.

риорных синтетических суждений, который приводит Кант в двух вышеназванных гносеологических трактатах для разъяснения отличия суждений синтетических от суждений аналитических: « $5 + 7 = 12$ » [см. 10, с. 67 – В 15; 6, с. 82–83]. А тайна всей гносеологической теории Канта кроется в ответе на вопрос: *как возможны синтетические суждения a priori?*

Пять и семь – прибавка сил.

В синтетических суждениях предикат расширяет содержательную информацию, присутствующую в субъекте суждения. Для суждений эмпирических, апостериорных понятно, откуда берется дополнительное содержание – оно черпается из опыта, в научном познании – из эксперимента. А в суждениях априорных? Суждениях, создающихся нашим сознанием без и до всякого опыта? Откуда и как прирастает знание? Кант на этот вопрос отвечает, что синтетической силой обладает само наше сознание, продуцирующее *новые* связи и отношения между вещами мира посредством продуктивного воображения, что без участия этого механизма сознания никакие *связи и отношения* реального мира не могут быть нам даны. Оппоненты Канта – позитивистски настроенные философы – такую способность сознания отвергают, объявляют ее чудом, абсолютно невероятной и невозможной без волшебства силой, тогда как Кант последовательнейший противник всяких чудес.

Конечно, резонный вопрос: почему Кант избрал именно это суждение, остановившись для своего примера на числах 5 и 7? Случаен ли был его выбор? Да конечно же, нет! Кант – ироник! Он не упускает возможности поиронизировать при малейшей возможности над всякой мистикой, верой в чудеса, чертей, ведьм, ангелов... Склонность людей с легкостью отказываться от разума и получать удовольствие от перемещения себя в иррациональную пустоту, плотно населенную бесплотными призраками, в мир, где ничего от тебя не зависит, где легко, так как можно себя не контролировать, не напрягаться, самодисциплинировать себя в подчиненном порядке мире, – эта склонность людей к бездумному существованию была ему мало понятна и еще менее приятна. Есть такой великолепный инструмент, как сознание, а люди не хотят им пользоваться?

Именно поэтому обращается он к священным числам зодиака и помещает свой пример априорного синтетического суждения « $5 + 7 = 12$ » в группу других таких же синтетических суждений a priori, но уже не нагруженных никакой астрологией. Да, предикат суждения «12» несет новую, дополнительную информацию относительно субъекта суждения « $5 + 7$ », а может быть суммой $1 + 11$, $2 + 10$, $3 + 9$, $8 + 4$, $6 + 6$, чего в содержании субъекта нет. Из этого набора особую значимость имеет сумма $10 + 2$, так как наглядно демонстрирует процедуру перехода через десяток, т.е. новый разряд, характеризующийся степенью. Астрологическая мистика тут совершенно не при чем, хотя она отсылает нас не к многочисленным контекстам, подобным шиллеровскому из трагедии «Валленштейн». Здесь астролог герцога Валленштейна, Сэни, видя, что слуги ставят 11 стульев, говорит им:

Одиннадцать! Недоброе число.

Двенадцать надо – так, как в зодиаке:

В нем пять и семь – священных два числа [12, с. 105].

Как известно, зодиак состоит из 12 созвездий эклиптики. В нем семь небесных светил, связанных с семью днями недели (Солнце, Луна, Марс, Юпитер, Венера и Сатурн), и пять способов взаимного расположения созвездий (соединение, противостояние, тригональность — 120° , квадратичность — 90° и секстильность — 60°).

С текстами такого рода Кант и его читатели имели дело постоянно¹, и Кант не преминул воспользоваться своим примером, чтобы дать читателям взглянуть на сочетание чисел 5, 7 и 12 совсем с другой стороны — вне всякой астрологии и мистики.

А Гофман пародирует эту ситуацию, превращая Канта в колдуна. Он этим стихом утверждает синтетический характер данного суммирования, вторя Канту: силы прибавляются помимо или в дополнение к суммируемым и представленным в простых числах силам. Их, правда, все равно окажется недостаточно для свершения метаморфозы Бергансы в Монтиеля. Единственное, что удалось ведьмам, — это дать возможность Бергансе увидеть своего двойника. Видение свое он описывает так:

Когда я снова пришел в себя, то лежал на земле; я не мог шевельнуть ни единой лапой; семь привидений сидели на корточках вокруг, гладили и мяли меня своими костлявыми ручищами. Моя шерсть сочилась какой-то жидкостью, которой они меня умастили, и неописуемое чувство дрожью пронизывало мое нутро. Казалось, я должен выскочить из своего собственного тела, временами я буквально видел себя со стороны, видел лежащего там второго Бергансу, но это же я сам и был, и тот Берганса, что видел под руками ведьм, был тоже я, и этот лалял и рычал на лежащего и призывал его хорошенько покусать ведьм и мощным прыжком выскочить из круга, а тот, что лежал... Но что это! Зачем я утомляю тебя, — обращается он к Гофману, — описывая состояние, вызванное адским колдовством и разделившее меня на двух Берганц, которые боролись друг с другом [2, с. 104].

Что это: насмешка над идеей Канта о существовании и даже решающей роли синтетических суждений а priori в любом теоретическом познании, а не только в математике, или восхищение необычной мощью мысли скромного кёнигсбергского бюргера, ставшего выдающимся профессором-философом, для которого слишком мала обычная человеческая мера? Мера, которая заставляет думать о противоестественности, о сверхчужественности этого философского гения? Писатель своей точки зрения не навязывает. Думай об этом соответственно сути твоего *собственного разума!* Sapere aude! По крайней мере, гениальная сила творца трансцендентального идеализма менее способна удивлять и больше соответствует законам нашего мира, нежели способность животных по-человечьи говорить. Гофман не раз пародировал Канта и его творчество, привлекая тем самым внимание к его идеям. Можно здесь упомянуть в этой связи Канта-профессора Зороастра, обучавшего некогда волшебника Проспера Альпануса из сказки «Крошка Цахес, по прозванию Циннобер» [см. 5, с. 70–71]. Иначе как таинством силу мысли бессмертного кёнигсбергского профессора не назовешь.

¹ См., например, письмо Канта И.Г. Гаману от 06.04.1774 г., русский перевод которого опубликован в этом номере журнала на с. 90–91.

Этология *versus* антропология

...Привычки мышления столь же легко превращаются в «любимые» привычки, как и все другие. И особенно легко это происходит, когда мы не создаем такие привычки сами, а перенимаем их у великого и почитаемого учителя.

К. Лоренц. *Восемь смертных грехов цивилизованного человечества*

Тем не менее глубокое уважение к профессору и восхищение его гением не лишают Гофмана самостоятельности мысли: он философски профессионально дополняет Канта, будучи не меньше философа искушен по части прагматической антропологии — в знании человеческой психологии, в движениях человеческой души. Гротескное столкновение человечности в животном и животности в человеке обостряет внимание к нравственно-психологическим и просто психологическим проблемам. Барочный гротеск наполняется здесь Сервантесовым смыслом: животное и человеческое начала не уравновешены и не амбивалентны, а взаимно обращены, так что собаки предстают перед нами как добрые и хорошие люди, а люди — как отвратительные злобные животные. Нравственное обращение возможно, а вот психосоматическое — нет.

В новелле «Известие о дальнейших судьбах собаки Берганца» Э. Т. А. Гофман осуществляет пока еще пробный подступ к проблеме сущности *человеческой природы*, сущности человечности, пробный подступ к ответу на важнейший не только мировоззренческий, но и мироустроительный вопрос: что же делает человека человеком? Нельзя же отвечать на этот вопрос так, что человек — это вертикально к плоскости земли и при этом на двух ногах передвигающееся существо. Человек, что само собой разумеется, — животное вида *homo sapiens*, но не биология в этом виде антропоидов главное. Хотя от того, что человек — живое существо, никуда не денешься. И часто куда больше просто животное, чем разумное животное.

Автор «Фантазий в манере Калло» строит новеллу в том же театрализованном виде диалога, в каком за двести лет до этого Сервантес написал свои «Назидательные новеллы», с тем отличием, что у последнего новелла написана как диалог собак, а у Гофмана с собакой разговаривает рассказчик, то есть сам он. Разговор Гофмана с Берганцой протекает в безлюдном ночном парке, и воспоминания собаки навеяли и обострили и без этого витающие в пугающей непроницаемо-черной пустоте ночные страхи и кошмары. А потому автор поспешил сменить тему разговора, увести его подальше от какой-либо дьяволиады. Такой темой становится психологическая проблема произвольной и произвольной памяти. Первая является общей для человека и животного, вторая же — свойственна только человеку:

Я. Воистину, Берганца, эта сцена взволновала меня, но я поражен тем, что ты, в притушенных чувствах, так хорошо запомнил песни ведьм. — Беседа переходит к свойствам памяти, к одной из когнитивно-психологических проблем.

Берганса. Помимо того, что они сто раз провизжали свои ведьмачьи стихи, сказалось и сильное впечатление и муки от их напрасных колдовских ухищрений — все это глубоко запало в меня и невольно пришлось на помощь

моей и без того верной памяти. — И тут многоопытный пес излагает свое понимание психологии памяти. — Ведь собственно память, в более высоком смысле, заключается, я полагаю, лишь в очень живой, подвижной фантазии, которая, получив толчок, может, будто силой волшебства, оживить каждую картину прошлого со всеми присущими ей красками и всеми ее случайными особенностями. По крайней мере, я слышал, как это утверждал один из моих бывших хозяев, обладавший поразительной памятью, несмотря на то, что он редко запоминал имена и годы.

Я. Он был прав, твой хозяин, и надо сказать, что со словами и речами, которые глубоко проникают в душу и которые ты впитываешь в себя до сокровеннейших глубин сознания, дело тоже обстоит иначе, нежели с вокабулами, выученными наизусть [2, с. 105].

Этот экскурс о свойствах памяти инициирован «Антропологией с прагматической точки зрения» Канта; аргументом в пользу такого утверждения может служить его структурное тождество с разделом Кантовой книги под названием «О памяти». Однако обращает на себя внимание и то, что Кант писал об этой проблеме еще в «Предисловии» к своему рассчитанному на внимание широкой публики труду: «Тот, кто размышляет о природных причинах, например, о том, на чем основана способность памяти, может, конечно (вслед за Декартом), предаваться умствованиям об остающихся в мозгу следах впечатлений, оставленных ощущениями, но при этом должен сознаться, что в этой игре своих представлений он не более чем зритель и вынужден предоставить все природе, ибо ему не известны нервы и волокна мозга и не ведомо, как пользоваться ими для осуществления своего намерения. Тем самым всякое теоретическое умствование такого рода — просто пустая трата времени. — Конечно, прагматических рекомендаций по сохранению или развитию и совершенствованию памяти в этом случае дать нельзя. И философ продолжает. — Если же он использует восприятие того, что *препятствует или способствует памяти* (курсив мой. — Л. К.), чтобы расширить ее или сделать более гибкой, и применяет для этого знание о человеке, то это уже составит часть антропологии с *прагматической точки зрения...*» [7, с. 138–139].

Разумеется, нейрофизиологического аспекта памяти Гофман не касается: тут он с Кантом согласен; но он решительно не согласен с тем, что *умствования о природных причинах* произвольной силы или слабости памяти не могут составить интереса для прагматической антропологии и представляют собою «пустую трату времени». Сознание человека как живого существа не может быть всегда и во всех случаях и жизненных ситуациях сосредоточено на каком-то произвольно выделенном предмете. Вот и Берганца во время обряда превращения, совершаемого над ним ведьмами, оказался в совершенно ослабленном состоянии, почти полностью лишился воли. И если произвольное запоминание, определяемое большим числом повторений, не интересует Канта: важно обладать *методикой* быстрого запоминания, всемерного сокращения числа повторений при заучивании нужного текста; то Гофману важна эта произвольность как бы впечатывания в сознание непонятных, таинственных стихотворных строф, и Берганца говорит, что песня ведьм прозвучала над ним множество раз.

Кант фиксирует свое внимание на *собственно человеческой*, то есть «произвольной памяти», Гофман же — на свойствах памяти произвольной. Поэтому и оценка роли фантазии в процессах запоминания и воспоминания у них диаметрально различна. Кант по этому поводу пишет: «Память

отличается от репродуктивного воображения тем, что она способна *произвольно* (курсив самого Канта. — Л. К.) воспроизводить прежнее представление, что душа, следовательно, не становится просто игрой воображения. Фантазия, то есть творческое воображение, не должна вмешиваться в это, ибо тем самым память стала бы неверной» [7, с. 205]; а мы помним, что Берганца склонен вообще свести память к живости и силе фантазии, в чем Гофман собаку охотно поддержал. *Репродуктивное воображение* для него — вид памяти, нуждающийся в фантазии как раз для того, чтобы достичь репродукции максимально успешно. Эпизод этот свидетельствует об антропологических интересах писателя, о пристальном внимании к вопросу о двойственной природе человека, которая заключает в себе природу живого существа вообще и разумного живого существа.

Канта как философа занимают свойства разумности человека и условия воспитания разума, писатель же имеет дело с человеком как таковым. Перед ним человек предстает не только в его идеале, когда разумное начало в нем господствует и перестраивает, преобразует животное начало в человеке. Часто этого не случается: веления разума отступают под натиском животных аффектов и страстей. Нередко же вообще разумно-рассудочное поведение оказывается недоразвитым, несформировавшимся во всей своей необходимой полноте. В этом случае разум о себе и не заявляет, оставаясь лишь невостребованной потенцией со всеми вытекающими отсюда следствиями.

Canidae aut Hominidae? Какому из родов свойственна мораль?

Хочешь себя разгадать — посмотри на поступки другого.
Хочешь другого познать — в сердце свое загляни.

Ф. Шиллер. Ключ

...Человеческий скот (Nutzmenschen), если дозволено ввести такой термин по аналогии с «домашним скотом» (Nutztiere).

К. Лоренц. Восемь смертных грехов...

Разумеется, в «Известии о дальнейших судьбах собаки Берганца» ответ на этот вопрос предрешен. Если Э. Т. А. Гофман и в самом деле задумал создать вместе с великим испанцем единое метатекстовое произведение, а я в этом несколько не сомневаюсь, то он обязан дать его только в пользу собак, наделенных Сервантесом подлинным благородством. Так оно на деле и происходит.

Никакого стремления стать человеком и содействовать желаниям старрой Каньисарес Берганца не обнаруживает. Напротив, он откровенно рад, что все колдовские манипуляции Каньисарес превратит его в Монтиеля не удалось, и шкура собаки веселит и переполняет его гордостью. Поскольку беседующий с ним Гофман этим обстоятельством удивлен, Берганца ему отвечает: «Если бы я, с моей искренней приверженностью ко всему доброму и истинному, с моим глубоким презрением ко всему поверхностному, к чуждой всего святого суетности, охватившей сегодня большую часть людей, мог бы собрать воедино весь мой ценный опыт, богатство так называемой жизненной философии, и явился бы в представительном человеческом облике! Спасибо тебе, Дьявол, что ты дал колдов-

скому зелью бесцельно плавиться у меня на спине! Теперь я, собака, лежу незамеченным за печкой и с издевкой, с глубокой насмешкой, коей заслуживает ваша мерзкая пустая надутость, насквозь, до глубины вижу вас, человечков, вашу натуру, которую вы обнажаете передо мной без стыда и совести» [2, с. 117].

Ведьминская мазь, призванная очеловечить Берганцу, каждую годовщину со дня этой процедуры действует на него: возникают вдруг в душе пса человекоподобные чувства и желания, «как только наступает этот злосчастный день и близится роковой час». *Человекоподобными* называю их я, собака же считает их выраженной сущностью человечности. И хоть злоупотребляю я цитированием слишком больших фрагментов гофмановского текста, но удержаться и не привести язвительной этой страницы не могу:

Как только наступает этот злосчастный день и близится роковой час, то сперва я ощущаю совершенно необычайный аппетит, который в другое время на меня никогда бы не напал. Мне хочется вместо обыкновенной воды выпить хорошего вина, поесть салата с анчоусами. Затем что-то заставляет меня приветливо вилять хвостом при виде людей, которые мне до смерти противны и на которых я обычно рычу. И дальше — больше. Собак, которые под стать мне по силе и храбрости, которых я обычно без страха одолеваю, я теперь обхожу стороной, зато маленьким мопсам и шпицам, с которыми я обычно охотно играю, теперь меня так и подмывает дать сзади пинка, потому что я знаю, что им будет больно, а отомстить они мне не могут. — Человечность внутри все растет и растет, и Берганца завершает свою речь так: наконец я — человек, я господствую над природой, которая лишь для того растит деревья, чтобы из них можно было делать столы и стулья, а цветы заставляет цвести, дабы их можно было в виде бутоньерки засунуть в петлицу. И вот, всходя таким образом на высшую ступень, я замечаю, что мною овладевает отупение и глупость и, все нарастая и нарастая, повергает меня наконец в бесчувствие [2, с. 106–107].

«Неужели таков *весь род людской?*» — спрашивает Гофман, и собака в ответ говорит, что за *ненамеренно* благие поступки, сколь они ни редки, он чрезвычайно людям благодарен. Ну, могут люди пощекотать за ушами, что им самим доставляет не меньшее удовольствие: они вон какие храбрые — собака-то страшная. Могут даже дать смачный кусок жаркого, но надо за это достать палку из холодной воды. Разве это «даяние и получение, куплю и продажу» [2, с. 117] можно назвать *благодеемием*?

И Берганса демонстрирует, что он достаточно хорошо знаком с важнейшими идеями Кантовой этики, хотя считает, что своими высоконравственными поступками собаки обязаны собственной природе рода *Canidae* (и ничему и никому больше). Если людям свойственно, как Кант его называет, *легальное* поведение, лишь по форме совпадающее с моральным, но имеющее подчас очень далекие от морали мотивы, то собаки способны совершать подлинно нравственные поступки, для которых характерно то, что только моральный закон — категорический императив Канта — играет мотивирующую роль в их совершении. Кант писал, что выявить такого рода поступки необычайно трудно, ибо очистить мотивацию поведения от привходящих, посторонних по отношению к морали мотивов бывает почти невозможно.

Однако это трудно сделать Канту, Берганца же находит без труда примеры подлинного *благодеемием* в поведении своих друзей-собак. Чтобы объ-

яснить, что же он понимает под *благодеянием* как чистым, исключительно моралью мотивированным поступком, Берганца рассказал следующую историю: «Мой друг Сципион, которому тоже иногда жилось плохо, служил в то время в деревне у одного богатого крестьянина, человека жесткого, который есть ему почти не давал, зато частенько угощал изрядной порцией колотушек. Однажды Сципион, чьим пороком отнюдь не было пристрастие к лакомствам, только с голоду вылакал горшок молока, и хозяин, который это обнаружил, избил его до крови. Сципион быстро выскочил из дома, чтобы избежать верной смерти, так как мстительный крестьянин уже схватил железную мотыгу. Сципион мчался по деревне, но, пробегая мимо мельничной запруды, увидел, что трехлетний сынишка крестьянина, только что игравший на берегу, упал в поток. Мощный прыжок — и Сципион очутился в воде, схватил мальчонку зубами за платье и благополучно вытащил его на зеленую лужайку, где тот сразу пришел в себя, заулыбался своему спасителю и стал его ласкать. Однако Сципион пустился наутек со всей прытью, на какую был способен, чтобы никогда больше не возвращаться в эту деревню. Видишь, друг мой, это была чисто дружеская услуга. Прости, если подобный пример со стороны человека мне как-то сразу не приходит на ум» [2, с. 118].

Как видим, в поступке Сципиона исключены все иные мотивы, кроме морального, — вот он моральный поступок в чистом виде. Как писал Кант: «Границы между нравственностью и себялюбием столь четко и резко проведены, что даже самый простой глаз не ошибется и определит, к чему относится то или другое» [8, с. 354]. Ведь Сципион совершил свой поступок совершенно бескомпромиссно, не взвешивая никаких мотивов. Он не хотел никакой благодарности, отплатив добром за причиненное ему зло. Максима этого поступка, то есть правило, которому следовал Сципион, соответствует категорическому императиву как абсолютному закону морали в двух важнейших его формулах. «Основной закон чистого практического разума», получивший у этиков название формулы генерализации, гласит: «Поступай так, чтобы максима твоей воли могла в то же время иметь силу принципа всеобщего законодательства» [8, с. 347]. Максима Сципионовой воли действительно может иметь силу всеобщего закона: тонущего ребенка должно во что бы то ни стало спасать. Только этой максимой он и руководствовался. И вторая формула категорического императива, называемая формулой конечной цели, а именно: «поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого также как к цели и никогда не относился бы к нему только как к средству» [9, с. 270], полностью выражает суть совершенного Сципионом деяния: тонущий ребенок был для него целью самой по себе. При этом максима поступка предстает в своей самой жесткой форме, так как к спасенному ребенку добродетельный пес ни в малейшей мере не относился *как к средству*, а это отношение формула конечной цели позволяет.

Тем самым логике Мигеля Сервантеса Гофман при помощи философско-этической концепции Канта доводит до предела, продемонстрировав абсолютную меру человечности животных, хотя и домашних и одомашненных самыми первыми из всех прирученных животных, и в то же время — скотоподобие людей.

* * *

Новелла о беседе Гофмана с обладающим речью псом Берганцей сыграла роль затравки и пробного камня на пути к роману о «Житейских воззрениях кота Мурра...» Она объявляется в самом центре великого романа, когда, вызванный обнаружившимся творчеством кота, возник спор о мыслительных способностях животных: некий романтически настроенный «серьезный господин», обращаясь к профессору эстетики, шеллингианцу, а потому явному романтику, заявляет: «Если мне память не изменяет, дорогой эстетик, вы упоминали только что о пуделе Понто. Именно он доложил вам о поэтических и ученых интересах кота. Это напоминает мне историю прославленного еще Сервантесом превосходного пса Берганцы, последние приключения которого описывает *новая, необычайно занятная книга!* (Курсив мой. — Л. К.) Именно этот пес являл собой убедительный пример наличия у животных немалых природных способностей, а также и того, что четвероногим явно присуща восприимчивость к наукам» [3, с. 214].

Ведь это Берганца, как хороший философ, специализирующийся в философии искусства, утверждал: «...Драматург должен знать не столько *людей*, сколько *человека*. Взгляд истинного поэта проникает в человеческую натуру до ее сокровенной глубины...» [2, с. 146]. Такой логической силой мысли нельзя не восхищаться, и Гофман говорит ему: «...Ты сам высказываешь столько поэтического чутья, даже обладаешь искусством поэтической выразительности, так что я, поскольку ты вряд ли когда-нибудь сможешь воспользоваться для письма своей лапой, хотел бы всегда быть твоим писцом и записывать за тобой каждое слово...» [2, с. 139].

Кот Мурр, обладая несколько более ловкой лапой, овладел искусством письма, но, в отличие от Берганцы, обвиняется то и дело в плагиате. В романе соотношение умственных способностей животных и человека уже не сервантесовское. По судьбе Мурра можно заключить, что семейство Felidae (кошачьих) уступают в способностях даже семейству Canidae (псовых), поскольку именно пудель Понто учит Мурра, надо сказать безрезультатно, ориентировке в пространстве, обучает разбираться в мотивах поведения людей... — преподает ему практические уроки.

Даже некоторые сюжетные ходы, намеченные в новелле, повторяются в знаменитом романе.

Однако куда важнее тот факт, что новелла инициировала в сознании Гофмана интерес к сокровенным контрверзам *природы* человека. Писатель обращается к изучению таких поздних сочинений Канта, как «Антропология с прагматической точки зрения» или «Религия в пределах только разума». В морали вслед за Кантом видит он меру человечности. Только моральный человек разумен в подлинном смысле слова «РАЗУМ».

Список литературы

1. Гёте И. В. Фауст / пер. Б. Пастернака // Собр. соч.: в 10 т. М., 1976. Т. 2.
2. Гофман Э. Т. А. Известие о дальнейших судьбах собаки Берганца // Собр. соч.: в 6 т. М., 1991. Т. 1.
3. *Его же*. Житейские воззрения кота Мурра // Э. Т. А. Гофман. Крейсериана. Житейские воззрения кота Мурра. Дневники. М., 1972.

4. Калинин Л. А. Постулаты практического разума в свете кантовской философии истории // Кантовский сборник. Вып. 8. Калининград, 1983.
5. *Его же.* Эрнст Теодор Амадей Гофман и Иммануил Кант. Художественная фантазия и отвлеченная философия: загадки «Крошки Цахеса...» // Кантовский сборник: науч. журн. 2008. №1 (27).
6. *Кант И.* Прологомены ко всякой будущей метафизике... // Соч.: в 6 т. М., 1963–1966. Т. 4 (1).
7. *Его же.* Антропология с прагматической точки зрения // Собр. соч.: в 8 т. М., 1994. Т. 7.
8. *Его же.* Критика практического разума // Соч.: в 6 т. М., 1965. Т. 4 (1).
9. *Его же.* Основы метафизики нравственности // Там же.
10. *Его же.* Критика чистого разума // И. Кант. Соч. на немецком и русском языках. М., 2006. Т. 2 (1).
11. *Сервантес М.* Новелла о беседе, имевшей место между Сишионом и Бергансой, собаками госпиталя Воскресения Христова, находящегося в городе Вальядолиде за воротами Поединка, а собак этих обычно называют – собаки Маудеса // Соч. М., 2002.
12. *Шиллер Фр.* Валленштейн. М., 1981.

Об авторе

Калинников Леонард Александрович — д-р филос. наук, проф. кафедры философии исторического факультета Российского государственного университета имени Иммануила Канта, kant@kantiana.ru

About the Author

Prof. Dr. Leonard Kalinnikov, Department of Philosophy, Faculty of History, Immanuel Kant State University of Russia, kant@kantiana.ru

Т. Г. Румянцева

**М. МЕНДЕЛЬСОН
В ЭПИСТОЛЯРНОМ
НАСЛЕДИИ И. КАНТА**

Показана важность осмысления эпистолярного наследия И. Канта при реконструкции процесса становления немецкой классической философии. Выявлено место М. Мендельсона в этом наследии, письма Канта к которому стали своего рода вехами, отмечающими поворотные этапы творчества великого кёнигсбергского философа.

The author shows the importance of the analysis of Kant's epistolary heritage in the reconstruction of the evolution process of German Classic philosophy. This article defines the role of Moses Mendelsohn, Kant's letters to whom became a turning point in the works of the great German philosopher, in the context of this heritage.

Ключевые слова: эпистолярное наследие, М. Мендельсон, догматическая метафизика, теоретическое познание, критический метод, «Критика чистого разума», этапы становления трансцендентально-критической философии.

Key words: epistolary heritage, Moses Mendelsohn, dogmatic metaphysics, theoretical cognition, critical method, "The Critique of Pure Reason", stages of development of transcendental and critical philosophy.

Многолетняя историко-философская традиция по реконструкции и анализу процесса становления основных идей немецкой классической философии предполагает в том числе и осмысление эпистолярного наследия ее виднейшего представителя и основателя — И. Канта. Исследователи не раз убеждались в том, что именно в своих письмах философ раскрывает не только побудительные мотивы формирования ряда его идей, но и фактически намечает общие контуры построения отдельных сторон своего учения, используя продуктивный диалог с тем или иным своим респондентом, чтобы проверить на прочность свои «коперниканские» открытия. К числу мыслителей, в письмах к которым философ обнародовал свои замыслы относительно содержания его этапных работ, в конструктивной полемике с которыми он пытался уточнить ряд основоположе-

ний своей трансцендентальной философии, касающихся главным образом критики догматической метафизики, был и Моисей Мендельсон — немецко-еврейский философ XVIII в., последователь Г. Лейбница и Х. Вольфа.

Характеризуя кантовское эпистолярное наследие, отметим, что наиболее значительная роль в деле его восстановления принадлежит В. Дильтею, который еще в 1889 г. стал инициатором создания литературных архивов под опекой немецкого государства. В 1893 г. он начал подготовку по изданию собрания сочинений Канта, превратив это мероприятие в важнейшую национальную задачу. Благодаря его многочисленным запросам в архивы, библиотеки, редакции газет и журналов о возможном местопребывании писем и рукописей философа он получил столько ответов, что в течение двух месяцев занимался только тем, что рассылал благодарственные письма. В результате уже в 1902 г. вышел первый том академического собрания сочинений Канта с программным предисловием Дильтея. В нем он призвал понять автора лучше, чем тот сам понимал себя; приблизиться к разрешению этой задачи в «постоянно обновляющемся сопряжении исторической ситуации», в которой осуществлялась мысль Канта.

Огромную роль для такого понимания автора, несомненно, играет его эпистолярное наследие, которое в случае с Кантом мы и имеем во многом благодаря усилиям Дильтея. При изучении творческого наследия мыслителя не может быть главного и второстепенного, ибо философское произведение великого автора продолжается в его письмах и дневниках, и все это должно учитываться для понимания тех условий, которые влияли на оформление его главного текста.

В изданном в Марбурге (где находится штаб-квартира кантовского наследия) академическом собрании сочинений Канта собственно письма занимают 4 тома (10—13-й). Это, конечно, не сравнить с чуть более 100 страничками его писем, изданных в свое время на русском языке. И хотя вышедший в СССР в 1980 г. сборник под названием «Трактаты и письма» задумывался как дополнение к кантовскому собранию сочинений, в нем так и остались не опубликованными многие из писем философа к главным его адресатам — Герцу, Ламберту и Мендельсону. Отрадно отметить, что по инициативе кафедры философии и логики в Российском государственном университете им. И. Канта сегодня ведется большая работа по переводу писем и ряда других материалов, так или иначе связанных с жизнью и творчеством великого немецкого философа. Некоторые из этих материалов были использованы при подготовке данной статьи.

Известно, что во времена Канта почти не было научной прессы, и многие философы и ученые использовали формат письма, в том числе и для обмена своими научными идеями. Эпистолярный жанр становится излюбленной формой литературного творчества еще со времен Спинозы, Юма и Лейбница.

Эпистолярное наследие Канта почти не отличается от писем упомянутых выше философов — его предшественников. Правда, в чисто количественном плане оно не так велико, как, скажем, у Лейбница, и в то же время значительно обширнее, чем у Юма — того самого, «пробудившего его от догматического сна», у которого письменное наследие занимает всего один том. По содержанию писем Канта видно, что их автор вряд ли предназначал их для широкой печати. Известный советский исследователь его творчества А. Гулыга писал, что это были «лапидарные, в меру обстоятельные,

сухие письма», которые представляли собой «зеркало не столько научных, сколько деловых его интересов» [1, с. 75]. И все же нельзя не отметить, что переписка Канта в определенной мере насыщена философскими темами и сюжетами. Мыслитель довольно часто ссылаясь в своих письмах на трудности и упущения, которые он испытывал при изложении главных идей своего учения. Так, известно, что именно в письмах он впервые обнаружил свой замысел относительно написания «Критики чистого разума» и дал фактически полный план ее изложения. Здесь же, в письмах, он впервые поставил один из главных вопросов всей своей философии — что убеждает познание в его объективной значимости по отношению к предмету — и высказал свои новаторские мысли о метафизике как трансцендентальной философии с совершенно новым пониманием ее целей и задач.

Серьезная переписка Канта начинается примерно с середины 1760-х гг., когда возрастает его известность. Среди его наиболее частых респондентов следует назвать Ламберта, которому он даже хотел посвятить свою «Критику чистого разума»; Герца — ему Кант чрезвычайно доверял и делился с ним многими, не только научными, проблемами; Мендельсона, который, кстати говоря, сам вместе с Ламбертом и предложил Канту начать научную переписку. В числе адресатов Канта много известных людей его времени, в том числе и русская императрица Елизавета Петровна, к которой он обращался с коротким, как сейчас бы сказали, предельно «конкретным» письмом от 14 декабря 1758 г., прося у нее «соблаговолить милостливо определить его на вакантный пост ординарного профессора». При этом в духе того времени он называл ее «всесветлейшей, великодержавнейшей, всемиловитвейшей императрицей и великой женой» [2, с. 505].

Переписка с Мендельсоном завязалась после того, как Кант послал ему свою работу «Грезы духовидца, поясненные грезами метафизики» (1766). В своем письме от 7 февраля 1766 г. он, в частности, писал: «С дорожной почтой я выслал Вам свои «Грезы» и покорнейше прошу, соблаговолив оставить один экземпляр для себя, распорядиться передать остальные... Речь идет о в некоторой мере вынужденном сочинении, содержащем скорее краткий набросок того, как надлежит судить о подобного рода предметах, нежели само изложение оных. Ваше мнение в данном, а равно как и в других случаях для меня весьма ценно» [3, с. 87–88]. Мендельсон любезно прочитал и высказал философу ряд своих замечаний. В ответ Кант пишет ставшее знаменитым в научном мире письмо от 8 апреля 1766 г., без которого сегодня просто невозможно представить изложение одной из главных тем как кантоведения, так и немецкой классической философии в целом — «Проблемы метафизики в «докритический» период творчества Канта и начало формирования его критической методологии». Но дело не только в этом. Именно в данном письме великий кёнигсбергский моралист приводит слова, которые станут жизненным кредо для тех, кто действительно решил посвятить себя служению науке: «Непостоянство и погоня за внешним блеском никогда не станут моим уделом после того, как в течение большей части своей жизни я научился почти обходиться без того, что обычно портит характер, и презирать это <...> я с самой твердой убежденностью и к великому удовлетворению моему думаю многое такое, о чем я никогда не осмелюсь сказать, но я никогда не буду говорить то, чего я не думаю» [4, с. 514]. Давно хрестоматийной стала еще одна фраза из этого письма, касающаяся сути и значения метафизики: «...Я вовсе не скрываю,

что смотрю с отвращением, более того, с какой-то ненавистью на напыщенную претенциозность целых томов, наполненных такими воззрениями, которые в ходу в настоящее время... что избранный в них путь является совершенно превратным, что модные методы [метафизики] должны до бесконечности умножать заблуждения и ошибки... что это (метафизика. — Т.Р.) мнимая наука с ее столь отвратительной плодovitостью» [4, с. 515]. Высоко оценивая Мендельсона как философа, разрабатывавшего проблемы метафизики, Кант называет его гением, которому полагается создать новую эпоху в этой науке, от которой во многом зависит «истинное и прочное благо человеческого рода». Именно Мендельсон должен, по Канту, дать ей новое направление и начертать мастерской рукой план для этой все еще наугад разрабатываемой дисциплины, снять с нее «догматическое одеяние и подвергнуть необоснованные воззрения скептическому рассмотрению». Интересно, что на суд Мендельсона Кант отдает и ряд своих догадок и начинаний относительно нового метода метафизики, полагая, что тот укажет ему на ошибки. Чрезвычайно важна и высказанная в данном письме мысль Канта о границах человеческого разума и его первые попытки наметить круг вопросов, решение которых оказывается ему (разуму. — Т.Р.) не под силу. Не случайно, это письмо принято считать заключительным аккордом всего «докритического» Канта, обосновывающего здесь идею необходимости нового определения метода метафизики, который превратил бы ее в действительную науку.

Вслед за «Грезами духовидца» Кант послал Мендельсону свою диссертацию 1770 г. — «О форме и принципах чувственно воспринимаемого и умопостигаемого мира». В своем благодарственном ответном письме к Канту от 25 декабря 1770 г. Мендельсон писал: «С величайшим нетерпением взял я в руки Вашу диссертацию и прочел ее с чрезвычайным удовольствием, несмотря на то что я уже с давних пор по причине ослабленной нервной системы едва ли в состоянии с надлежащим вниманием осмыслить что-либо спекулятивное подобного достоинства. Чувствуется, что это небольшое сочинение — плод весьма долгих размышлений и что его следует рассматривать как часть некоей системы, что столь свойственно ее автору и о чем он пожелал пока поведать лишь в форме опытов. Кажущаяся темнота, оставшаяся еще кое-где, говорит опытному читателю о необходимости учитывать целое, которое еще пока, правда, не представлено» [3, с. 91]. Он также сделал несколько замечаний, касающихся полученной диссертации, полагая, что они «относятся скорее к частностям и не затрагивают основные идеи» философа. Речь шла о его несогласии с кантовской идеей о том, что время есть нечто субъективное; для Мендельсона, придерживавшегося лейбницевской трактовки времени, последнее мыслилось и как нечто объективное (последовательность изменений) и как нечто субъективное (длительность). Тем не менее Мендельсон посоветовал Канту скорее поделиться с публикой своими размышлениями для блага метафизики, которая находилась тогда в упадке. Кант ответил не сразу; он написал большое письмо к Герцу от 7 июня 1771 г., в котором просил извиниться перед Мендельсоном за свое молчание. Здесь же он высказал глубочайшее почтение Мендельсону как философу, назвав его крупнейшим аналитиком, а его возражения против ряда идей кантовской диссертации — разумными и способствующими достижению большей ясности и отчетливости его теории. В следующем письме к Герцу (конец 1773 г.) Кант вновь с глубочайшим почте-

нием вспомнит о Мендельсоне и поставит его имя рядом с почитаемыми им Гарве и Тетенсом, которые, по его мнению, только и могли бы разрешить труднейшие метафизические задачи нашего времени.

Интересно, что письма Канта к Мендельсону стали своего рода вехами, отмечающими поворотные этапы его творчества, более того, благодаря им открываются порой дополнительные возможности уяснить многие тайны сложнейшей лаборатории кантовской мысли.

Следующий этап переписки открывается после того, как Кант послал Мендельсону дарственный экземпляр своей «Критики чистого разума». В ответном письме от 10 апреля 1783 г., жалуясь на свое здоровье, Мендельсон все же выражает надежду, что он познакомится с кантовским произведением. «Прошло уже несколько лет с тех пор, как я словно умер для метафизики», — пишет он. — Мои слабые нервы не позволяют мне напряженно работать, так что пока я развлекаю себя менее утомительными занятиями и в следующий раз буду иметь удовольствие выслать Вам некоторые их результаты. Ваша «Критика чистого разума» также является для меня критерием здоровья. Всякий раз, когда я льщу себя надеждой, что силы мои прибавились, я могу отважиться на чтение этого сочинения, которое истощает все мои соки. Но меня не оставляет надежда на то, что мне удастся осмыслить его до конца еще в этой жизни» [3, с. 94].

Отвечая Мендельсону на это послание, Кант напишет еще одно ставшее знаменитым письмо к Мендельсону от 16 августа 1783 г. В нем в связи с благосклонными отзывами Мендельсона о его поездке на воды и теми «приятными картинками», которые эта поездка вызвала у Канта, он выскажет «высший принцип своей диететики» (как известно, Канта почитают во всем мире и как автора уникальной гигиенической программы, которую он успешно применял на протяжении всей своей жизни). Согласно этому принципу «у каждого человека существует собственный способ быть здоровым, который он не может изменять, не подвергая себя риску». И далее он пишет, что «всего долее живут в том случае, если менее всего заботятся о продлении жизни, но соблюдают, однако, осторожность, дабы не сократить ее каким-либо вмешательством в нашу благотворную природу» [5, с. 550]. Здесь же Кант свидетельствует о прочтении им книги Мендельсона «Иерусалим, или О религиозной власти и иудействе», полагая, что той нервной слабости, о которой мыслитель писал Канту, в этом произведении он не заметил и ни малейшего следа. Есть в этом письме, разумеется, и более серьезные, чисто философские сюжеты, и в первую очередь это касается огорчений Канта по поводу того, что Мендельсона все же мало занимает кантовская критика метафизики, что она не в состоянии привлечь его проницательного внимания. Кант объясняет Мендельсону, и это очень важно для понимания особенностей стиля «Критики чистого разума», почему книга оказалась столь сложна для понимания. Философ ссылается на то, что он уже очень стар для того, чтобы одновременно добиться законченности целого и отшлифовать каждую его часть, придавая ей завершенность и легкую живость. Как и в предисловии ко второму изданию «Критики чистого разума», но это будет четырьмя годами позже, он укажет, что намеренно отказался от растянутых подробностей, препятствующих отчетливости изложения и прерывающих его связность. И тем не менее Кант не отказывается доработать книгу, что и будет впоследствии сделано во втором издании. Странно, но многие споры вокруг этого вопроса могли бы при-

нять совсем иной оборот, если бы изучение главного философского произведения Канта сопровождалось внимательным знакомством с его письмами к Мендельсону, мнение которого было для философа чрезвычайно авторитетным. Об этом, в частности, свидетельствует еще одна фраза из этого же письма, когда Кант пишет, что «немногие обладают счастливым даром выражать свои мысли так, чтобы сделать их понятными другим. Это может только один Мендельсон» [5, с. 551]. Несмотря на усталость последнего, Канту очень бы хотелось, чтобы именно тот с его авторитетом поспособствовал проверке на прочность важнейших положений его «Критики», которые он даже перечисляет в тексте письма. Среди них – ставшие известными не только в философском сообществе идеи об аналитических и синтетических суждениях а priori; о том, что теоретическое познание простирается только на предметы возможного опыта, но не на вещи в себе и т.п. Кант полагает, что кроме Мендельсона, Гарве и Тетенса мало кто «обладает талантом и доброй волей заняться этим делом и внести здесь вклад в его исследования» [5, с. 552–553]. Данное письмо свидетельствует о том, что Кант хорошо знал работы Мендельсона, он с восхищением прочитал его «Иерусалим», называя эту книгу «проницательной, изящной и умной», рассматривая ее как «провозглашение великой, хотя и медленно наступающей, а порой и отдаляющейся реформы, которая затронет не только Вашу, но также и другие нации». И дальше он писал, что тот сумел «соединить свою религию с такой степенью свободы совести, каковой в ней никто не мог бы даже и предположить и каковой не может похвастаться никакая другая религия». Все это свидетельствует о том, что он следил не только за метафизическими изысканиями Мендельсона, но и хорошо был знаком и высоко ценил его вклад в решение теоретических и практических политических вопросов еврейского сообщества тогдашней Германии.

Имя Мендельсона постоянно встречается и в письмах философа к другим своим респондентам (уже упоминались письма к Гарве и Герцу). В письме к Х. Шютцу от конца ноября 1785 г., опубликовавшему рецензию на мендельсоновские «Утренние часы», Кант, хотя и не соглашается с автором книги по ряду теоретических вопросов метафизики, тем не менее называет работу превосходной, чрезвычайно полезной и значимой для критики человеческого разума [6, с. 557]. Ему импонируют многие прозрения Мендельсона относительно природы и свойств человеческого разума, которые он назовет здесь последним заветом догматической метафизики и памятником проницательному мыслителю, на примере идей которого критика разума может проверить правильность своих основоположений.

Итак, письма Канта (и не только те, что непосредственно адресованы Мендельсону), а также находящиеся в них отзывы об этом мыслителе еще раз подтверждают мысль о том, что Моисей Мендельсон действительно входит в число философов-просветителей, сделавших значительный вклад в развитие немецкой трансцендентально-критической философии.

Список литературы

1. Гулыга А. В. Кант. М., 1977.
2. Кант И. Императрице Елизавете Петровне от 14 декабря 1785 г. // Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 505–506.
3. Переписка Иммануила Канта и Моисея Мендельсона // Кантовский сборник. 1(27). Калининград, 2008. С. 87–94.

4. *Кант И.* Мендельсону от 8 апреля 1756 г. // *Кант И.* Трактаты и письма. М., 1980. С. 514–518.
5. *Его же.* Мендельсону от 16 августа 1783 г. // Там же. С. 550–554.
6. *Его же.* Шютцу [конец ноября 1785 г.] // Там же. С. 556–558.

Об авторе

Румянцева Татьяна Герардовна – д-р филос. наук, проф. кафедры философии культуры факультета философии и социальных наук Белорусского государственного университета, TR30@mail.ru

About the Author

Prof. Tatyana Rumyantseva, Department of Philosophy of Culture, Faculty of Philosophy and Social Sciences, Belarusian State University, TR30@mail.ru

В. К. Кантор

Ф. А. СТЕПУН,
«МУСАГЕТ»,
Э. К. МЕТНЕР¹

Рассматривается деятельность российского публициста, главного редактора издательства «Мусагет» Э. К. Метнера, а также Ф. А. Степуна – редактора журнала «Логос», а также их роль в распространении влияния современной им немецкой мысли на российскую философию. Э. К. Метнер и издательство «Мусагет» сыграли роль проводника неокантианства в России.

This historical-philosophical essay is dedicated to the Russian publicist, chief editor of the "Musaget" publishing house Emil Metner and to Fyodor Stepun – the chief editor of the "Logos" magazine – and their contribution to the increasing influence of contemporary German thought on Russian philosophy. Emil Medtner and the "Musaget" publishing house championed Neo-Kantianism in Russia.

Ключевые слова: неокантианство, русская философия, немецкая философия, издательство «Мусагет», журнал «Логос».

Key words: Neo-Kantianism, Russian philosophy, German philosophy, "Musaget" publishing house, "Logos" magazine.

Явление, судьба и внутренние противоречия «Мусагета», связанные с именами Метнера, Белого и Степуна, с их русской и немецкой судьбой, – одна из самых сложных и трагических коллизий русской культуры. Были и другие действующие лица этой драмы, но исследователь вправе выбрать свой угол зрения. Ее главный «персонаж» – это Эмилий Карлович Метнер (20 декабря 1872, Москва – 11 июля 1936, Пильниц (Pillnitz) под Дрезденом) – российский публицист, издатель, литературный и музыкальный критик, старший брат композитора Николая Метнера, главный и несменяемый редактор издательства «Мусагет» с 1907 по 1914 г. В этом издательстве выходили книги А. Белого, Эллиса (Л. Л. Кобылинского), С. М. Соловьева и других авторов, а также журнал Ф. Степуна и С. Гессена «Логос».

¹ Индивидуальный исследовательский проект № 09-01-0041 «Подготовка к печати корпуса писем выдающегося русского философа-эмигранта Ф. А. Степуна», выполненный при поддержке программы «Научный фонд ГУ-ВШЭ».

По справедливому наблюдению Магнуса Юнггрена — автора лучшей книги о Метнере, последний представлял собой широко распространенный тип бесплодного человека, но отличавшегося от обычных закомплексованных бездарей любовью к талантам. Он сделал себя «подножием» таланту младшего брата — композитора Николая Метнера, уступая ему даже жену. Любовь втроем — довольно распространенный тип отношений среди творческой элиты (Герцен, Огарев, Тучкова; Тургенев и семья Виардо; Маяковский и семейство Бриков), да и в народе тоже. Но все же сексуальное трио братьев с одной женщиной — «достижение» эпохи начала XX в. Второй демон его комплекса творческой бесплодности был русский поэт и прозаик Андрей Белый, чьи «Симфонии» Метнер счел новым словом. «Метнер, ощущая собственное творческое бесплодие... доверялся таланту Белого и приносил себя в жертву ради его гения» [17, с. 15]. Сам Белый не без раздражения вспоминал: «Метнер — общительный и любопытный, вошел очень быстро в круг наших друзей... с большим трудолюбием строил карьеру он брата; как брата, старался поставить меня на увиденный им пьедестал» [2, с. 307].

Но была у Эмилия Метнера и еще одна сверхидея, быть может центральная его идея, оказавшаяся чрезвычайно важной для русской культуры. «Германия, говорил он себе, призвана достичь духовной гегемонии. Россия (синоним темных сил в нем самом) представляет собой незрелую стадию культуры, нуждающуюся в немецкой дисциплине» [19, с. 20]. Об этом написал и Белый, но уже с постреволуционной интонацией, по сути дела оправдывая русский хаос: «В словах о Москве, стреляющей-де ракетой из хаоса, прозвучала старинная тема его раздвоенья: как будто в одном отношении мы впереди; а в другом — мы — отчаянная бескультурница, взывающая к распадке ее томами немецких исследований; надо-де выстроить башню из них; и на башню ракету поднять: пусть себе фонарем освещает проспекты культуры; проповедовал Метнер гелертерство, но не с гелертерским, а с романтическим пылом» [2, с. 305]. И все же ради Белого и ради пропаганды немецкого духа он на деньги Хедвиг Фридрих¹, дрезденской немки с еврейской кровью, Метнер создает в 1909 г. издательство «Мусагет». Книжки не делали еще погоды. Нужен был журнал. Поэтому он не мог не заключить со Степуном и Гессеном договор на издание журнала «Логос». Сохранился сам документ договора, где среди прочего говорилось:

§2. Русская редакция "Логоса" во всех редакционных делах пользуется полной самостоятельностью, будучи связана лишь международным редакционным комитетом. Она состоит из следующих лиц: С.И. Гессена (СПб.), Ф.А. Степуна (Москва) и Э.К. Метнера (Москва). Каждый из названных лиц равно пользуется всеми правами члена русской редакции. Рукописи принимаются по единогласному решению редакции. В случае разногласия между членами русской редакции (как по вопросу о принятии рукописей, так и по другим редакторским делам) спор согласно статутам международного редакционного комитета решается этим последним большинством голосов. Из трех названных членов русской редакции Э.К. Метнер, кооптированный в члены ее лишь русской редакцией, не является впредь до кооптации его все-

¹ Стоит привести комментарий А.В. Лаврова к мемуарам А. Белого: «Ориентация "Мусагета" на германскую культуру была помимо идейно-эстетических симпатий Э. Метнера неперемнным условием, выдвинутым Ядвигой Фридрих, финансировавшей издательство» [2, с. 539].

ми членами международного комитета членом последнего. Вопрос о кооптации его в члены международного комитета должен быть решен при ближайшей к тому возможности на основании личного знакомства его со всеми членами названного комитета [8, с. 268–269].

Молодые издатели вполне понимали значимость для тогдашней российской философии немецкой современной мысли. Они, по сути дела, были проводниками неокантианства в Россию. Не говорю уж о том, что само название «Логос» было подсказано юным гейдельбергским студентам двумя немецкими профессорами — Г. Риккертом и В. Виндельбантом. В передовой статье «Логоса» 1910 г. (авторы Ф. Степун и С. Гессен) говорилось, что немецкая философия играет в Новое время ту роль, какую играла греческая философия в Античности. Цитирую: «Мы по-прежнему, желая быть философами, должны быть западниками. Мы должны признать, что как бы значительны и интересны ни были отдельные русские явления в области научной философии, философия, бывшая раньше греческой, в настоящее время преимущественно немецкая» [15, с. 798]. Не случайно, Канта не раз по значимости сравнивали с Платоном. Классическая немецкая философия продуцировала идеи и методы по всему миру. Продолжу цитирование: «Это доказывает не столько сама современная немецкая философия, сколько тот несомненный факт, что все современные оригинальные и значительные явления философской мысли других народов носят на себе явный отпечаток влияния немецкого идеализма; и обратно, все попытки философского творчества, игнорирующие это наследство, вряд ли могут быть признаны безусловно значительными и действительно плодотворными. А потому, лишь усвоив это наследство, сможем и мы уверенно пойти дальше» [Там же].

Сотрудники «Логоса» были кто угодно, но не националисты.

Философствуя «от молодых ногтей», мы были твердо намерены постричь волосы и ногти московским неославянофилам. Не скажу, чтобы мы были во всем не правы, но уж очень самоуверенно принялись мы за реформирование стиля русской философии.

Войдя в «Мусагет», мы почувствовали себя дома и с радостью принялись за работу. С «Мусагетом» нас объединяло стремление духовно срастить русскую культуру с западной и подвести под интуицию и откровение русского творчества солидный, профессионально-технический фундамент.

Основной вопрос «Пути» был «как веруеши?», основной вопрос «Мусагета» — «владеешь ли ты своим мастерством?» В противоположность Бердяеву, презиравшему технику современного философствования и не желавшему ставить «ремесло в подножие искусства», Белый, несмотря на свой интуитивизм, со страстью занимался техническими вопросами метрики, ритмики, поэтики и эстетики. Это, естественно, сближало его с нами — гносеологами, методологами и критицистами. К тому же Белый и сам ко времени нашего сближения с «Мусагетом» увлекался неокантианством, окапывался в нем как в недоступной философскому дилетантизму траншее, кичился им как признаком своего серьезного отношения к науке, чувствуя в этой серьезности связь с отцом, настоящим ученым, философом-математиком [14, с. 218–219].

Как водится, дружба по принципу «против кого дружим» ничем хорошим не заканчивалась. «Мусагет» и «Логос» были проводниками немецкой культуры, противниками неославянофильства начала XX в. Но если Степун и его соиздатели по журналу опирались на идеи неокантианства, то Метнер и Белый, поначалу соблазненные на новую немецкую философию,

фию, как выяснилось далее, находили в Германии другие тенденции: каждая культура богата и разнообразна. Не помогло даже обращение Метнера к Гёте как центру германского духа. Гораздо больше он склонялся к немецкому национализму, что впоследствии привело его в стан нацистов, а Белого — к большевикам. Пока же произошел сравнительно культурный развод издательства и журнала.

«Мир и любовь между “Мусагетом” и редакцией “Логоса”, — вспоминал Степун, — длилась, однако, недолго. В третьем томе своих воспоминаний Белый сам рассказал о том, как, охладев к Канту и неокантианству, он при поддержке Блока настоял на том, чтобы Метнер не возобновлял с нами контракта. К счастью, нам удалось сразу же устроить журнал в известном петербургском издательстве М. О. Вольфа» [14, с. 218—219]. Похоже, Белый и впрямь сыграл роль «черного человека» во взаимоотношениях гейдельбергских мальчишек с издательством. Совсем не остывшая неприязнь звучит в его мемуарах: Метнер «прицеплял "последышей" Зиммелей в виде трючки "настоящих" философов: Федора Степуна, Яковенко и Гессена; "настоящее" первого выявилось в карикатурнейшем комиссарстве на фронте (при Керенском)» [Там же].

Как писал М. Безродный, в ноябре 1909 г. Метнер заключил с редакторами «Логоса» С. И. Гессеном и Ф. А. Степуном договор, по которому «Мусагет» брал на себя выпуск со следующего года русской версии журнала. Это отвечало претензиям «Мусагета» на респектабельность: в «Логосе» объявлялось о ближайшем участии видных русских ученых. За четыре года партнерства «Логоса» с «Мусагетом» свет увидели девять номеров журнала со статьями 18 российских и 19 зарубежных авторов, в том числе В. Виндельбанда, Н. Гартмана, Э. Гуссерля, Б. Кроче, Г. Зиммеля, Г. Риккерта и К. Фосслера. Цена привлечения «профессоров» оказалась тою же, что и при переговорах с «веховцами»: Метнеру, кооптированному в члены русской редакции журнала, сразу дали понять, что в его идейном руководстве не нуждаются. (Вопреки надеждам Метнера сближение «Мусагета» с «Логосом» не принесло международной известности Белому как теоретику искусства: его участие в журнале профессиональных философов оказалось эпизодическим.) Влияние Степуна на издательство и околоиздательскую молодежь нельзя было не заметить. Даже ревновавший к нему Белый вспоминал: «Уже к осени 1910 года около Степуна, явившегося в "Мусагет", строилась философская молодежь; он завел в редакции свой семинарий, среди студентов его объявился Борис Леонидович Пастернак, чья поэзия — вклад в нашу лирику» [2, с. 342].

Белый в своих мемуарах без конца упрекает Метнера в том, что последний не давал ему воли и простора, называя его стремления «хаосом». Но даже из этих мемуаров видно, что Белый очень долго ощущал себя хозяином в «Мусагете»:

«Мусагет» только что обосновался в квартире: три комнаты с ванной, кухней и комнатушкой для служителя Дмитрия; меблировка была со вкусом; редакция выглядела игрушечной; в комнатку с овальной стеной был заказан овальный диван, перед которым стоял круглый стол; ковер, мебель, драпировки приятного синего цвета на теплом, оранжевом фоне (обои); затворив двери в приемную (белые обои, книжные полки, два столика: для секретаря и корректора) и спустивши портьеру, оказывались в диванной, куда не проникал шум; каждый день здесь сидела компания (Шпет или Ра-

чинский, или Борис Садовский, или Эллис, Машковцев и другие); здесь с шести до восьми принимал по делам «Мусагета»; сколько здесь протекло разговоров — с Ивановым, Минцловой, Блоком, Тургеневыми, Степуном, Шпетом; комната стала моим домашним салоном [2, с. 349–350].

Сотрудники «Логоса» не учитывали важной составляющей в мировоззрении Метнера (да и не очень обращали на это внимание). Речь идет о его совершенно яростном антисемитизме¹. Сошлюсь снова на книгу Юнгтрена:

Позднее Метнер настаивал, что расовый вопрос занимал его «с детства». Антисемитизм, развившийся в нем в Нижнем Новгороде, имел идеологические корни в традиции русской консервативной мысли, приверженцем которой он был. Он вырос в атмосфере активной политики государственного антисемитизма, проводившейся в восьмидесятых и девяностых годах. И тогда, в 1903 г., эта политика принесла свои плоды в виде жестоких погромов, петербургский журнал напечатал предварительную версию «Протоколов сионских мудрецов» — фальшивки, претендующей на раскрытие деталей мифического международного еврейского заговора, организованного с целью установления господства над миром. Чтение немецких авторов укрепило его расизм: антисемитские выпады имелись в особенности у Вагнера, в поздних полемических статьях которого ненависть к евреям является неотъемлемой частью идеи германского ренессанса. В то время у Метнера, по-видимому, появилась тенденция проецировать на евреев свои собственные инстинкты, перенося на них скрытые агрессивные и либидонозные импульсы. <...> Антисемитизм Вагнера также отчасти объяснялся подозрением о собственных еврейских корнях [19, с. 21].

Комплексов хватало и у Э.К. Метнера. Все его любовные истории так или иначе были странным образом связаны с евреями, своеобразный мазохистский комплекс. Его национализм и расизм, как справедливо показал М. Безродный, ясны из его изданий:

Из книг, выпущенных «Мусагетом», эту линию манифестировали две: перевод «*Arische Weltanschauung*» Чемберлена и сборник статей Метнера «Модернизм и музыка», в котором, в частности, проводилась мысль о том, что евреи вносят в арийскую музыку чуждый ей экзотизм, а в музыкальную жизнь — дух коммерции. Искусственно к этим публикациям подтягивались переводы «*Wedanta und Platonismus im Lichte der Kantischen Philosophie*» Дейссена и «*Nibelungen*» Вагнера: первое сочинение анонсировалось как «введение в мирозерцание индоарийцев», а издание второго дало повод Метнеру сообщить в предисловии о признании современной этнографией факта «ближайшего расового родства между чистыми „германцами“ и чистыми „славянами“» и заявить о своем пристрастии к «саксонскому (т.е. типичному славо-германскому) искусству». Пропаганда Метнером его расовых симпатий воспринимается «мусагетцами» как органическая часть его апологии старой немецкой культуры: «Ваше кантианство, гётеанство, абсолютная ненависть к соврем[енной] германской музыке, — пишет ему Эллис, — плоды глубокого, светлого и выстрадавшего фанатизма. Вспомните Ваш вопль на даче по поводу китайцев: «Целые расы надо загонять в море, истреблять!» [1, с. 157–198].

¹ Позднее в письме к Юнгу он пытался объяснить свой антисемитизм по Фрейдю — страхом кастрации. Но, конечно, много большую роль играли тут социокультурные причины.

Белый также поддался влиянию антисемитизма. В своей известной статье «Штемпелеванная культура» он прямо писал об извращении евреями арийской культуры, к которой он относил и русскую:

Бесспорна отзывчивость евреев к вопросам искусства; но равно беспочвенные во всех областях национального арийского искусства (русского, французского, немецкого) евреи не могут быть тесно прикреплены к одной области; естественно, что они равно интересуются всем; но интерес этот не может быть интересом подлинного понимания задач данной национальной культуры, а есть показатель инстинктивного стремления к переработке, к национализации (юдаизации) этих культур (а следовательно, к духовному порабощению арийцев); и вот процесс этого инстинктивного и вполне законного поглощения евреями чужих культур (приложением своего штемпе-ля) преподносится нам как некоторое стремление к интернациональному искусству [3, с. 339]¹.

Но и в прозе у Белого (например, в «Петербурге») ведется разговор о «сеμιто-монгольской» опасности. Это странное соединение соловьевской монголофобии и метнеровского антисемитизма привело к расколу. «Логос», соловьевский и юдофильский, был изгнан из «Мусагета» с помощью Белого.

По поводу романа Белого Бердяев писал, что его стиль «не выдержан, окончание случайное, внутренне необязательное» [4, с. 316–317]. Но так ли это? Контекст идейной борьбы тех лет, столкновение неокантианца Ф. Степуна и поклонника Г. Сковороды В. Эрн, *развод* «Логоса» и «Мусагета» позволяют увидеть законную логику концовки знаменитого романа. В конце романа «Петербург» (1913–1914), написанного в момент расхождения «Логоса» и «Мусагета», главный герой и мечтательный отцеубийца Николай Аполлонович Аблеухов, отказавшись от идеи отцеубийства, перестал читать Канта² («А Кант? Кант забыт»), опростился, «жил одиноко; никого-то не звал, ни у кого не бывал, видели его в церкви; в последнее время читал он философа Сковороду». Эрн — автор трактата о Г. С. Сковороде — писал, что философия Канта вела к небытию: «Меонизм принципиально и окончательно закрепляется в трансцендентализме Канта» [16, с. 78]. Далее он вообще выводил из Канта немецкий милитаризм (в статье «От Канта к Крупцу»): «Внутренняя транскрипция германского духа в философии Канта закономерно и фатально сходится с внешней транскрипцией того же само-го германского духа в орудиях Крупца» [17, с. 309].

Увлечшись идеями доктора Штейнера, Белый отходит от неокантианства. Меттнер пишет полемическую книгу, где пытается противопоставить своего Гёте и своего Канта штейнерианству. Поддержал его Эллис. В неопубликованной при жизни рецензии на его книгу «Размышления о Гёте.

¹ Надо сказать, восприятие евреев как некоей международной силы вполне было свойственно народному сознанию. В платоновском романе «Чевенгур» сторожевые мужики спрашивают двух революционеров-коммунистов — Копенкина и Дванова, кто они такие. «Мы — международные!» — припомнил Копенкин звание Розы Люксембург: международная революционерка». На это следует другой вопрос: «Евреи, што ль?» — На что — не менее характерный ответ: «Копенкин хладнокровно обнажил саблю <...> "Я тебя кончу на месте за такое слово"». В каком-то смысле это ответ Платонова.

² Напомню, что, по мысли Голосовкера, именно Кант является реальным отцеубийцей в «Братьях Карамазовых».

Книга I: Разбор взглядов Рудольфа Штейнера в связи с вопросами критицизма, символизма и оккультизма» (которая, однако, был автору известна) он писал о Метнере: «Он обладает даром не только говорить о Гёте, как лучший среди гётеанцев, и о Канте, как лучший среди кантианцев, но также, что бесконечно ценнее, говорить о Гёте, оставаясь совершенным кантианцем, и о Канте, не изменяя ни в чем самым заветным заповедям гётеанства» [18, с. 325].

Белый возражал Метнеру, но еще несколько лет оставался адептом Штейнера. Связи с Германией у него не прерываются, но меняют адрес.

Существенно также отметить, что в 1914 г. Метнер уехал в Германию, по сути прекратив руководство издательством: «...уезжая из России, Метнер оставил новому секретарю "Мусагета" В.В. Пашуканису доверенность на управление делами издательства» [8, с. 272]. Метнер в Россию больше не вернулся. В Германии Метнер, пройдя много искушений (Штейнера, Юнга), пришел к культу Гитлера, в 1936 г., переживая западную критику гитлеровской политики, «видел себя и Гитлера — двух Вотанов, загнанных на край смерти враждебными им жизненными условиями» [19, с. 191]. Любопытно, что в результате Метнер все же принимает швейцарское гражданство. Трудно говорить о причине, но все же нельзя забывать, что Швейцария была нейтральной страной. Этот его шаг вызывает соответствующую язвительную реакцию Белого: «...Германо-русские фантазии Метнера были разбиты войной; и он стал обитателем ему чуждой Швейцарии» [2, с. 307].

По справедливому соображению Н. Плотникова, «трагедия "Логоса" и вместе с тем величие его замысла сказались в том, что его создатели в России и Германии — Ф.А. Степун, С.И. Гессен, Б.В. Яковенко, Р. Кронер, Г. Мелис — выступили со своим проектом "вечного мира" в философии накануне того часа, когда Европа сорвалась в пропасть межнациональной бойни, заставив редакторов в буквальном смысле слова воевать друг против друга» [7, с. 618—619]. Не менее существенно то, что идея Логоса была идеей наднационального журнала по культуре. Для Степуна немецкая культура равна древнегреческой, стало быть, несет в себе наднациональные и общечеловеческие начала. Но время было другое. Националистические тенденции в Германии победили общечеловеческие. Национализм заразил и русскую мысль. От Метнера, как я уже упоминал, Белый перенял антисемитизм. Про расовые законы нацизма, которые объявляли русских недочеловеками, категорически отказывая им в арийском родстве, еще никто не подозревал. Резкого разрыва тогда у Степуна с Метнером и Белым очевидно не было, Сапов, скорее всего, в этом прав. Расхождение было внутренним. Истинный немец Степун никогда не был националистом. Для Метнера Гитлер стал реинкарнацией Вотана, для Степуна — врагом христианства (как и большевизм). Белый принял большевизм и сталинизм, даже собирался писать в 1933 г. статью «Социалистический реализм» [10, с. 436]. Уже вне России Метнер написал новую работу о Белом: симпатии его оставались те же, но состояние духа явно шло к катастрофе. В письме к Г. К. Юнгу (от 15.11.1917 г.) он увязывает все свои переживания в один узел, но собственный его самоанализ печален: «Неприятная сцена с Рахилью произошла у меня не до, а после приступа. Тогда мне пришлось прервать работу над книгой о Белом, потому что я почувствовал себя совершенно измученным. <...> Я действительно сделался духовным инвалидом. Потому

что все мои мысли исчезли, а умений у меня никаких нет. <...> По-видимому, я иду к идиотизму»¹. Метнеру нужен был поводырь, и он нашел его в Гитлере.

Позиция Степуна — позиция трезвого и разумного человека. Последователь В. С. Соловьева он не мог не принимать его максиму, что христианство есть «торжество разума в мире» [9, с. 37]. Степун слишком хорошо видел, как Германия иным путем, но скатывается туда же, куда уже скатилась Россия, по его выражению, «в преисподнюю небытия». В 1931 г. он писал своему другу Густаву Кульману²: «При помощи теории Ницше и Бахофена, теории мифа и органического мышления, насаждается среди немецких народных учителей такой тупоумный шовинизм, что становится прямо-таки страшно за судьбу Германии и человечества. Насаждается сознательное, натуралистическое язычество, метафизическое мышление принудительно отделяется от этического, государство изображается как мистерия крови, история преподносится в мифически-патриотическом порядке. <...> Такая помесь Ницше и Илловайского, мифа и провинциальной оперы, что прямо-таки дышать нечем. И это все забивается в головы народных учителей в порядке принудительного слушания философских курсов. Решительно иной раз кажется, что Германии при всех ее великих дарах не дано дара политической мысли» [20].

Степун стал для русской эмиграции признанным *консультантом по Германии*. В «Современных записках» и «Новом Граде» он написал несколько статей, специально посвященных немецким проблемам [11–13], не считая постоянных и привычных для него сопоставлений немецкой и российской мысли. Проблемы Германии не могли не волновать изгнанную из своей страны русскую интеллигенцию. Слишком много общего с большевизмом находили эмигранты в поднимавшемся национал-социализме. Россия и Германия слишком тесно сплелись в этих двух революциях — от поддержки Германией большевиков до поддержки нацистов Сталиным. Степун заметил, что и сами нацисты видят эту близость. Он фиксирует идеи Геббельса о том, что «Советская Россия самую судьбою намечена в союзницы Германии в ее страстной борьбе с дьявольским смрадом разлагающегося Запада. Кратчайший путь национал-социализма в царство свободы ведет через Советскую Россию, в которой "еврейское учение Карла Маркса" уже давно принесено в жертву красному империализму, новой форме исконного русского "панславизма"» [15, с. 890].

По свидетельству В. Ф. Эрна, «в апреле, как бы прощаясь, Метнер посетил в Лондоне Николая и Анну [брата и бывшую жену]. В июне он последовал совету своего врача и отправился в Богемию на воды в Теплиц-Шё-

¹ Письма Метнера к Юнгу [19, с. 232].

² Густав Густавович Кульман (1896–1961), швейцарец, родился в Голландии, учился в Йельском университете. Юрист по профессии, поклонник русской культуры, он встречал русских философов, высланных «на философском пароходе», помогал им в трудоустройстве, один из создателей и соредкторов (вместе с Бердяевым) журнала «Путь», работал в «Имка-пресс», а с 1931 г. — в международных организациях по интеллектуальному сотрудничеству. С 1938 г. — заместитель верховного комиссара по делам беженцев при Лиге Наций, потом при ООН, занимался делами перемещенных лиц (DP), помогал еврейским беженцам, его именем назван один из кибуцев в Израиле. С 20-х гг. XX в. его другом стал Степун.

нау, которые некогда посещали Гёте и Вагнер. Проведя там несколько недель, он поехал в Пильниц, где в начале июля серьезно заболел; болезнь сопровождалась острыми приступами головокружения. Его поместили в местную психиатрическую клинику. Судя по всему, постоянно угрожавшее ему раздвоение психики теперь и впрямь наступило его. В состоянии полного регресса, бессвязно говоря исключительно о прошлом и будучи явно не в состоянии воспринимать настоящее, он умер ранним утром 11 июля 1936 г.» [16, с. 191]. Казалось бы, пути Степуна и Метнера разошлись окончательно. Но судьба играет странные шутки. Сапов приводит важный факт о том, кто проводил Метнера в последний путь. Он пишет: «Со Степуном у них общих дел, по-видимому, не было, но они навсегда сохранили теплые, дружеские чувства друг к другу». О присутствии Степуна и его жены при кончине Метнера (в Дрездене, в клинике для нервных больных в ночь с 10 на 11 июля 1936 г.) известно из письма его брата, композитора Н. К. Метнера. "Присутствие русских друзей, близких не только по культуре, но и по духу, было счастьем, последним счастьем для него"» [8, с. 272]. И это как бы обозначает результат жизни Метнера — то к чему лежало его сердце, то место, где «оставил он больше следов». Поэтому я бы не согласился с исследователем, что влияние Метнера было больше в Германии: «Судьба Метнера заключалась в том, чтобы быть "использованным" двумя величайшими и деятельнейшими представителями европейской культуры двадцатого столетия (Белый и Юнг. — В. К.), в равной мере ставших сегодня объектами неослабевающего международного интереса. Его посредничество демонстрирует глубокое схождение между двумя этими людьми, каждый из которых на свой собственный лад и своими собственными средствами осветил кризис сознания современного человека. Парадокс же заключается в том, что Метнер, стремившийся вдохнуть в Россию немецкий дух, в конечном итоге внес нечто специфически русское в немецкую культуру» [19, с. 193]. Именно русские люди хранили о нем память. Не случайно говорят, что тот, кто примет твой последний вздох, и есть близкий тебе человек.

Есть письмо, сохранившее рассказ Степуна о смерти Метнера, вносящее некие фактически важные уточнения. Например, реальная причина смерти — не психическое заболевание (что не исключается в принципе), а воспаление легких. Письмо написано старым друзьям русского философа, немца по происхождению, но уже терявшего свое место в меняющейся Германии, где правил новый Вотан, так любимый Метнером, — Адольф Гитлер.

Dresden 21-го июля 1936 г.

Дорогие Мария Михайловна и Густав Густавович,
вы, вероятно, удивляетесь, что мы до сих пор еще не ответили на вашу открытку. Но мы до самого последнего времени не знали, сможем ли воспользоваться вашим радушным приглашением. Нет слов, оно было бы гораздо приличнее сразу же от души поблагодарить вас, а потом уже по выяснении всех обстоятельств отвечать по существу. Но до приличной жизни, к которой мы и сами стремимся, нам, очевидно, не дойти, уж очень у нас всего много.

Сейчас выяснилось, если не случится каких-нибудь неожиданных затруднений, что мы сможем в самом начале августа выехать к вам, чему мы бесконечно рады и за что от души благодарим вас.

Кроме всяких формальных трудностей и денежного вопроса (лишь на днях выяснилось, что правительство отпускает деньги на Швейцарию), случилось тут у нас еще одно задерживающее обстоятельство. Приехавший из

Теплица к своим старым дрезденским друзьям¹ Эмилий Карлович Метнер² слег с тяжелым воспалением легких в больницу. Кроме нас (его друзья — две беспомощные, больные женщины) у него здесь никого не было. Покинуть его больным было бы совершенно невозможно. В прошлую среду мы его похоронили. Так поистине трагически освободила нас судьба для Швейцарии. Я не знаю, знали ли вы Эмилия Карловича, но для меня с ним связана, быть может, самая лучшая и светлая эпоха моей жизни: Москва, символизм, Логос, Мусагет, одним словом, все то, что было разрушено войной и похоронено революцией. Думаю, что нам удастся выехать отсюда 4-го, самое позднее 5-го августа. Был бы очень рад, если бы наше свидание осуществилось в том полном объеме, о котором вы пишете. Особенно хочется мне поговорить с Борисом Петровичем³. Мы тут страшно отрезаны от эмигрантской России, и поэтому мне представляется особо важным проверить себя на нем, стоящем в центре всех парижских споров. Хотя вы и пишете, что в августе устройство лекций невозможно, все же сообщаю на всякий случай, что речь может идти только о закрытых лекциях на русском языке, так как для открытых и немецких требуется разрешение целого ряда правительственных инстанций, о котором я не ходатайствовал. Да и вообще, может быть, лучше помолчать⁴.

О дне и часе нашего приезда мы сообщим вам, конечно, заранее. Наташа и я шлем вам самые сердечные приветы. Еще раз большое спасибо.

Ваш Ф. Степун [20].

Судьба играет странные, но многозначительные шутки. Дружба творческой юности оказалась для христианина Степуна важнее идейных расхождений.

Список литературы

1. *Бездольный М.* Из истории русского германофильства: издательство «Мусагет» // Исследования по истории русской мысли: ежегодник за 1999 год. М., 1999.
2. *Белый А.* Между двух революций. М., 1990.
3. *Его же.* Штемцелеванная культура // Империя и нация в русской мысли начала XX века. М., 2004.
4. *Бердяев Н. А.* Астральный роман. (Размышления по поводу романа А. Белого «Петербург») // *Бердяев Н. А.* О русских классиках. М., 1993.
5. *Постолупенко К. Ю.* Метнер Э. К.: мегаморфозы национальной идентификации // Блоковский сборник XIII. Русская культура XX века: метрополия и диаспора. Тарту, 1996. С. 165–169.
6. *Его же.* «Душа и маска "Мусагета" (к истории имперского сознания в России) // Казань, Москва, Петербург: Российская империя взглядом из разных углов. М., 1997. С. 232–246.
7. *Плотников Н.* Репринтное переиздание журнала "Логос" (1910–1914, 1925) // Исследования по истории русской мысли: ежегодник-2004/2005. М., 2007.
8. *Сатов В. В.* Журнал «Логос» — прерванный на полуслове диалог // Вестник Российской академии наук. 1993. Т. 63, № 3.

¹ Речь, видимо, идет о подруге Э. К. Метнера, помогавшей ему деньгами в создании «Мусагета», — Хедвиг (Ядви́ге) Фридрих.

² Об Э. К. Метнере см. также работы [5, с. 165–169]; [6, с. 232–246].

³ Вышеславцев Борис Петрович (1877–1954). В 1922 г. вместе с другими русскими деятелями культуры был выслан за границу. В 30-х гг. XX в. Вышеславцев сначала совместно с Э. К. Метнером, а после его смерти в 1936 г. один осуществил 4-томное издание трудов Юнга на русском языке.

⁴ Этого он сделать уже не смог, так как в 1937 г. был изгнан нацистами из университета.

9. Соловьев В. С. Христос воскрес! Пасхальные письма // Собр. соч.: в 10 т. СПб., б. г. Т. 10.
10. Спивак М. Андрей Белый — мистик и советский писатель. М., 2006.
11. Степун Ф. А. Германия // Современные записки. 1930. Кн. 42.
12. Его же. Письмо из Германии. Формы немецкого советофильства // Там же. Кн. 44.
13. Его же. Письмо из Германии. (Национал-социалисты) // Там же. 1931. Кн. 45.
14. Его же. Бывшее и несбывшееся. СПб., 2000.
15. Его же. Соч. М., 2000.
16. Эрн В. Ф. Нечто о Логосе, русской философии и научности // Соч. М., 1991.
17. Его же. От Канта к Крупну // Там же.
18. Элис. Теософия перед судом культуры (Размышления по поводу «Размышлений о Гёте» Эм. Метнера) // Элис. Неизданное и несобранное. Томск, 2000.
19. Юнггерн М. Русский Мефистофель. Жизнь и творчество Эмилия Метнера. СПб., 2001.
20. Stepin Fedor Avgustovich to Maria and Gustave Kullmann / Columbia University Libraries. Bakhmeteff Archive. Mrs Coll Zernov. Box 9.

Об авторе

Кантор Владимир Карлович — д-р филос. наук, проф. философского факультета Государственного университета — Высшей школы экономики, член редколлегии журнала «Вопросы философии» и редсовета журнала «Вестник Европы XXI век», писатель и литературовед, член Союза российских писателей, Wlkantor@mtu-net.ru

About the Author

Prof. Vladimir Kantor, State University — Higher School of Economics, member of the editorial boards of the "Voprosy Filosofii" and the "Vestnik Evropy XXI vek" journals, writer and literary critic, member of the Union of Russian writers, Wlkantor@mtu-net.ru

К. Ю. Миронова

ГАВРИИЛ ОСИПОВИЧ
ГОРДОН
В ВОСПОМИНАНИЯХ
СВОИХ ДЕТЕЙ

Рассматриваются судьба и творчество русского неокантианца Гавриила Гордона на основе архивных материалов и воспоминаний его детей, позволяющих восстановить отдельные эпизоды его творческой деятельности.

The article is dedicated to the life and work of the Russian Neo-Kantianist Gavrili Gordon. The author addresses archive material and the memoirs of Gavrili Gordon's children, which allow reconstructing certain episodes of his creative work.

Ключевые слова: Гордон, неокантианство, культура, история философии, образование, воспоминания.

Key words: Gordon, Neo-Kantianism, culture, history of philosophy, education, memoirs.

В истории русской философии много незаслуженно забытых имен. К числу таковых относятся и некоторые ученики марбургской и баденской школ неокантианства, впоследствии составившие славу русской школы неокантианства. Одним из учеников Германа Когена и Пауля Наторпа был Гавриил Гордон – выпускник Московского и Марбургского университетов, личность незаурядная и, безусловно, достойная внимания исследователей. Гордон оставил богатое наследие – работы по философии (к сожалению, ныне утраченные), теории музыки, публицистические статьи, педагогические труды и воспоминания. На сегодняшний день большая часть биографических материалов, неопубликованные и неисследованные документы, машинопись неоконченных воспоминаний под названием «Повесть о моей жизни» хранятся в архиве Московского государственного музея изобразительных искусств имени А. С. Пушкина.

Гавриил Гордон представляет интерес не только как видный ученик марбургской философской школы. В творческом содружестве с Б. А. Фохтом Гордон занимался переводом работы Иоганна Шульца, считавшегося самим Кан-

том лучшим интерпретатором его первой «Критики». Вместе с Николаем Гартманом — еще одним представителем русского неокантианства — он провел сложнейшую работу по отработке терминологии для переводов на русский язык классических философских текстов. Гордон был и интереснейшей личностью, его друзьями по Соловецкому заключению стали Д. С. Лихачев и А. И. Солженицын. Читающей публике он известен как один из персонажей «Охранной грамоты», его именем Борис Пастернак назвал впоследствии одного из героев «Доктора Живаго». Пастернак, грезивший Марбургом, обращался к Гавриилу («Габриэлю») Гордону за рекомендательным письмом к Николаю Гартману. Все имеющиеся сведения о жизни Гавриила Гордона и его творческой деятельности, а также авторские работы сохранили для истории его дети — Георгий Гаврилович Гордон, составивший биографическую справку об отце и сделавший машинописные копии его рукописей, и Ирина Гавриловна Гурова, передавшая после смерти брата все материалы в дар Отдела рукописей Государственного музея изобразительных искусств имени А. С. Пушкина.

В Отделе рукописей ныне хранятся и воспоминания сына профессора Гордона, написанные в 1977 г. и названные «Поездка на Соловки. 1931 год». На страницах воспоминаний Георгий Гаврилович описал поездку к отцу в «Соловецкий лагерь особого назначения», где тот отбывал свой первый срок заключения. Гордону «инкриминировалось, что он "осведомлял Пауля Шеффера о настроениях в кругах троцкистской и других оппозиций"» [2, л. 1]. С Паулем Шеффером, собственным корреспондентом газеты «Berliner Tageblatt» в Москве, Гавриил Осипович познакомился еще в 1906 г. в Марбургском университете и возобновил знакомство с его появлением в Москве в середине 20-х гг.

Официальное разрешение на свидание с отцом в лагере нужно было получить в Кеми. Ответ пришел на шестой день. Жене и сыну Гавриила Осиповича дали три дня общего свидания. Георгий Гаврилович ярко живописует эти дни. «Приближение к Соловкам было очень эффектно. Когда вдруг сквозь серую пелену неба начало просвечивать солнце, а ветер утих, то сразу потешило. Из-за горизонта поднялся монастырь, небо стало пронзительно-голубое, а грязно-зеленое море превратилось в чистейшую лазурь. И я понял чувства, которые при этом испытывают паломники, и понял, почему несколько веков Соловки считаются святым местом. На пристани и по дороге к «Дому свиданий» в глаза бросались чайки, величиной с доброго гуся. Они сидели на деревьях, крышах и просто на земле и время от времени дружно кричали удивительно противными голосами. Папа потом рассказывал, что по еще монастырской традиции чайки были неприкосновенны: они считаются спасителями монастыря» [2, л. 1].

«Дом свиданий» представлял собой одноэтажный деревянный барак, разделенный по длине на две неравные части. В большей из них было с десяток комнат три на два шириной с хорошими матрацами, чистым бельем и рукомойником. Меньшую часть занимала комната свиданий. Снаружи барак был обнесен забором трехметровой высоты с колючей проволокой наверху. Приезжающие на свидание как бы менялись ролями со своими родными — «те были как бы на воле, мы — в заключении». Сам зал свиданий представлял собой комнату приблизительно четыре на двенадцать метров, по всей длине разделенную на две части. В конце свидания происходила передача. Не разрешалось передавать лекарства и деньги.

Таких общих свиданий с Гавриилом Осиповичем у них было два. Благодаря написанному для Никитина (начальника УСЛОНа) докладу о возможности добычи йода из водорослей Белого моря Гордон был «премирован» четырнадцатью днями «личного свидания». На четвертый день пребывания на острове семья перебралась в домик начальника Соловецкой железной дороги Татархана Мисостовича Дударова, главы одной из двенадцати княжеских семей, которым когда-то принадлежал весь Кавказ.

По словам сына, Гавриил Осипович и внешне, и духовно изменился больше, чем можно было ожидать. Чувствовался некоторый надлом, который он объяснял не крахом своей собственной жизни, а сознанием невольной вины перед семьей и страхом за ее дальнейшую судьбу. «У нас с мамой не возникало желания ворошить его «дело», поэтому вопросов мы ему не задавали» [2, л. 5].

Заключенный, получивший личное свидание, автоматически освобождался на это время от работ и от утренней проверки, происходившей в восемь часов утра, он обязан был появляться в шесть часов на вечернюю проверку, проводившуюся во внутреннем дворе монастыря. Заключенных строили в десять (двенадцать) шеренг и несколько десятков надзирателей производили переключку.

Георгий Гаврилович пишет, что они много, особенно в первые дни, гуляли по острову. Расспрашивали отца и мужа обо всех подробностях его жизни в лагере. Сыну Гордона запомнилось несколько людей, которых он там видел. Одним из них был Борис Брик (поэт), с которым Гордон там был дружен и которого обогал Корней Чуковский в «Искусстве перевода», вышедшем в 1936 г. Приблизительно через год после описанной в воспоминаниях поездки Брик отрубил себе топором два пальца и положил их в заранее подготовленный конверт с подписью: «Вам, любящим человечину до черта, посылаю два пальца высшего сорта!» Брика признали психически ненормальным и освободили.

Гуляя близ монастыря, семья Гордона встретила одного очень дряхлого старика. Гавриил Осипович их представил. Этот старик оказался бывшим муфтием Московской мечети. Они с Гордоном по «Ланкастерской системе» обучали друг друга. «Папа его — древнегреческому, а он папу — арабскому. Папа водил меня показывать свое рабочее место — длинную узкую комнату со сводчатым потолком и четырьмя окнами. Я познакомился с самым близким там папе человеком — молодым Лихачевым» [2, л. 7]. После Соловков Лихачев оказался на строительстве Беломоро-Балтийского канала, где выход своей любви к лингвистике нашел в негласном изучении блатного языка окружающих его уголовников. Это его спасло. Набросившуюся на него в бараке шпану он осадил отборной «музыкой», после чего его стали уважать, поскольку владение воровским арго ценилось в этой среде. Узнав об этом, лагерное начальство привлекло его для составления словаря современного воровского языка с пометкой «для служебного пользования охранным отделением». В результате Лихачев составил более двадцати тысяч карточек тюремного жаргона (грамматические особенности, сфера употребления, синонимы). Он присылал Гордону отпечаток статьи из «Трудов Ленинградского университета» под названием «Черты первобытной семантики воровской речи», в которой на материале русского и ряда европейских арго показал, что эти «языки» строились по тем же принципам, что и языки многих африканских народов.

Два или три раза в месяц у заключенных был банный день, тогда же производилась и стирка нательного белья, которое приходилось надевать в полупросохшем виде.

Центром культурной жизни был клуб, переоборудованный из собора. Работала своего рода вечерняя школа для малограмотных. Каждое воскресенье проводилось несколько киносеансов. Гордон говорил сыну, что фильмы смотрело шесть тысяч шестьсот лет заключения (6600), так как в те годы в газетах при описании судебных процессов было принято указывать общий срок наказания для осужденных. При клубе состояла большая театральная труппа, и пьеса В. Катаева «Милльон терзаний», если только он не отдал ее какому-нибудь театру еще до выхода из печати, несомненно, увидела свет именно на Соловках. Был там и симфонический оркестр под руководством П.П. Вальдгарта (бывшего дирижера Одесского, а после и Свердловского оперных театров). Гордон в оркестре играл на рояле партии отсутствующих арфистов.

Позже ссылку Гордону заменили поселением в Свердловске. Там он пробыл полтора года. Работал методистом Областного отдела народного образования и занимался организацией школ в поселках так называемых «спецпереселенцев», то есть попросту высланных на Северный Урал раскулаченных во времена коллективизации крестьян.

На следующий год Елизавета Григорьевна ездила к мужу с дочерьми.

Ирина Гавриловна Гурова, дочь профессора Гордона, — переводчик с английского, редактор. Среди переводов романы "Звук и ярость" У. Фолкнера, "Двойной язык" У. Голдинга, "Гертруда и Клавдий" Д. Апдайка, "Взгляни на дом свой, ангел" Т. Вулфа (совместно с Т. Ивановой), "Ключ от башни" Г. Адэра, "Джен Эйр" Ш. Бронте, "Агнес Грей" и "Незнакомка из Уайлдфелл-Холла" Э. Бронте, "Чувство и чувствительность" и "Гордость и предубеждение" Дж. Остен, рассказы Д. Стейнбека, П.Г. Вудхауса, С. Моэма, Э.А. По и др. Ирина Гурова — лауреат премии "Странник" (2001 г.) за перевод романа С. Кинга "Сердца в Атлантиде".

Ирина Гавриловна вспоминает отца с огромной теплотой, большая часть этих воспоминаний связана с ее ранним детством, поскольку она была младшим и поздним ребенком в семье. «Отец, Гавриил Осипович Гордон, окончил Московский университет, блестяще знал древнегреческий, латынь, французский и немецкий. Студентом был репетитором у Щукина. В то время мы жили на Арбате во флигеле Щукинского дома: три комнаты и совмещенный санузел, куда меня носили на руках»¹.

Как-то Гордон попросил у Щукина займы тридцать рублей, тот дал, а когда Гавриил Осипович отдал, Сергей Иванович повис у него на шее: "Спасибо. Я — миллионер, попроси — я дам. Так нет, берут займы и не отдают". Когда Щукин уехал за границу, в особняке жила его дочь графиня Келлер, хранительница музея. Позже она с мужем и детьми эмигрировала во Францию. Гордон гостил у Келлер во время поездки во Францию в 1927 г.

Ирина Гавриловна вспоминает: «В 1929 году, когда папу сослали на Соловки... Официально — за шпионаж. Думаю, понадобилась наша дача на Николиной горе. К тому же в Марбурге он был знаком с Паулем Шеффе-

¹ Здесь и далее записано со слов И.Г. Гуровой в ноябре 2007 г.

ром. В 1928 году левый журналист Пауль Шеффер приехал в СССР, просил разрешения повидать папу, а вернувшись, написал про СССР ядовитую книгу. Я его хорошо помню: он подарил мне шоколадную бомбу. Брат говорил, что основным поставщиком информации для книги был Радек. А после войны вышла книга о шпионаже, в которой была фраза: "Пауль Шеффер, известный международный шпион..." Так вот, в 1929-м, когда мне было четыре года, папу сослали на Соловки, там он сидел в одной камере с Лихачевым».

Когда семья Гордон переезжала с Арбата в Марьину Рощу, Ирина Гавриловна провела месяц на даче у Молотова. Сестра Гордона преподавала на рабфаке и учила его жену. А во время второго ареста Гавриил Осипович прислал для старшей сестры Ирины Гавриловны, которая умерла в 1940-м, свою тетрадь "Введение в философию", которую Ирина Гавриловна впоследствии перепечатала, так как у профессора Гордона «почерк был ужасный». Дочь говорит, что у отца лет в двенадцать был период большой религиозности, позже проснулся интерес к философии. Он переводил Мопассана, редактировал другие переводы. Организовал «Учпедгиз», курсы заочного обучения учителей, работал в издательстве «Academia». У Гавриила Осиповича была колоссальная память, он знал наизусть все литургии. Гордон любил творчество актрис Волоховой (любовь А. Блока) и Гладомещерской. Дружил с А. А. Тарковским и его женой.

Вспоминая мать, Ирина Гавриловна рассказывает, что «она была из Моршанска, ее девичья фамилия Воскресенская, девичья фамилия бабушки Ингерсон. Мой прадед — датчанин приехал в 1836 году в Россию, у него было восемь детей, а после смерти жены он перешел в православие и женился на местной купчихе Томилиной. У них родились шесть дочерей, моя бабушка — вторая. Она вышла за чиновника, отец которого был протопопом Моршанского собора. С маминой стороны: кровь духовенства и купечества, наиболее чистая, плюс еще датская. Мать училась в Тамбовском институте благородных девиц. Вышла оттуда толстовкой, со временем стала убежденной социал-демократкой, была арестована. Во время заседания Думы она обращалась к депутатам с вопросами. Когда умирал Толстой, она поехала в Астапово. Ей подарили прядь Толстого, которая бережно хранилась в семье. Мама обожала Федора Шаляпина. Негодовала, когда в 1939 году вышла заметка о его смерти негативного содержания».

После ареста мужа Елизавета Григорьевна работала кастеляншей в доме для дефективных детей. Потом выяснилось, что советские дети дефективными быть не могут, и это слово из названия учреждения исчезло. А потом — сторожем-пожарником.

В 1929 г. Гавриила Осиповича арестовали. Уезжая в лагерь, Гордон сказал дочери Ирине: «Я поеду в Пушкино, а ты подрастешь и приедешь, ты еще успеешь». Отцу в лагерь мать посылала жамку — мятные пряники. Когда Елизавета Григорьевна Гордон пошла на прием к Надежде Константиновне Крупской с просьбой о муже, она взяла с собой Ирину, полагая, что развитая девочка смягчит Крупскую, под руководством которой Гордон работал до ссылки в лагерь. Но Ирина поразила Крупскую вопросом «Какое сходство существует между печкой и щенками?» Крупская изумилась: «И какое же?» Ирина ответила: «И печку, и щенков топят!»

В 1932 г. Ирина Гавриловна с сестрой Елизаветой и матерью ездил к отцу на свидание дневным ленинградским поездом. Соловки, которые со

времен Петра I называли «К. Е. М.ь», оставили в памяти маленькой Ирины не самое приятное впечатление.

Семья Гордонов 11 мая 1941 г. получила открытку из Угличского лагеря: «До конца срока осталось столько-то дней, столько-то часов...». Но 28 января 1942 г. согласно документам Гавриил Гордон скончался от авитаминоза.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Письмо Гавриила Осиповича Гордона Елизавете Григорьевне Гордон из Сен-Клера от 13.06.1927 г. (с описанием встречи с супругами Келлер)

Дорогой Лизок! Вчера я послал тебе открытку из Авиньона на пути в Тулон. Я выехал вместе с Илюшей¹. Ночью мы проехали Дижон, Лион, Валенс, Тараскон, Марсель. Странно было, проснувшись утром, наблюдать из окна вагона кукурузу, виноградники, артишоки, миндаль. Белые каменные дома провансальцев (бастиды) не имеют окон, а только узкие щелки вроде бойниц, так как иначе в них было бы слишком жарко. Около Марселя я в первый раз увидел Средиземное море и понял, почему им так восхищаются: оно совершенно синее, а дно — песчаное. Скоро мы миновали Гиер, Лаванду и приехали в Сен-Клер.

У железнодорожной станции нас ждали Михаил Павлович², Екатерина Сергеевна и все дети. Мы долго обнимались и целовались, а потом пошли к ним. Земля с садиком (там росли персики, миндаль, кипарисы, эвкалипт, пассифлоры, бугенвиллии, пальмы) площадью 500 квадратных метров стоила им 3500 франков, то есть 280 рублей. Дом (7 комнат с кухней) стоило построить и обставить 6000 франков, то есть около 500 рублей. Итого около 800 рублей. Домик очень милый.

Михаил Павлович очень поседел, но выглядел бодро и свежо. Екатерина Сергеевна похудела, у нее стриженные волосы, и она курит папиросы. Бойзи³ вытянулся, но все такой же прекрасный мальчик. Руфина⁴ и Каллиста⁵ вытянулись и похудели. Руини⁶ из шаловливого толстячка-блондина превратился в степенного, худого шапочника. Маленький Бэби⁷ изменился больше всех. Живут они очень бедно. Все, кроме Михаила Павловича (он ни на что не способен), работают. Они обрадовались конфетам, которые я им привез, до страсти, так как никогда не едят сладкого. А Екатерина Сергеевна даже прослезилась при виде духов «Коти», которые я привез именно для нее, и ее любимых «Ambre antique». Сегодня я купил детям «Gala-Peter»⁸ и слышал, как потом Бэби заявил по-английски: «Mister Gordon — самый лучший из всех наших гостей». Здесь у них были Сергей Иванович и Иван Сергеевич⁹ и родственники Михаила Павловича. Место, на котором они живут, очень приятное. Но (я им этого не говорю) в Крыму лучше.

Моих скептических соображений не передавая Минорским¹⁰ и Марии Михайловне¹¹, если они будут спрашивать тебя о моих впечатлениях, так как они сейчас же напишут сюда. А я не хочу огорчать Екатерину Сергеевну и Михаила Павловича.

Они ведут очень уединенную жизнь, да кругом и нет никого, кроме французских проприетеров (людей весьма противных) да итальянских огородников и каменщиков, которые называют Муссолини *il homo grande* (великий человек), но в Италию не очень-то едут. Встретил я здесь и одного коммунистически настроенного итальянца, который мне сказал, что Италия — ватер-клозет.

Таким образом и существует эта семья. Самое ужасное, что дети остаются без всякого образования, так как здесь нет школ второй ступени. Бойзи учится путем так называемого «correspondence», то есть по почте пишет в Париж сочинения и решает задачи. Конечно, это суррогат. У меня сжимается сердце при виде их жалких платьиц и обуви и бледных, худых лиц. А они очень хорошие, тихие, работающие дети. Что с ними будет дальше — неизвестно.

Ну, иду спать. Крепко целую тебя и ребяток. Считаю дни, оставшиеся до возвращения домой.

Твой Г.

**Примечания к письму,
составленные сыном Г.О. Гордона — Г.Г. Гордоном [1, л. 2]**

¹ Илюша — сын Екатерины Сергеевны Келлер (Шукиной) от первого брака — Илья Христофоров.

² Михаил Павлович — Михаил Павлович Келлер, второй муж Екатерины Сергеевны.

³ Бойзи (от англ. «boy» — мальчишечка) — старший сын супругов Келлер, настоящее имя Эдуард.

⁴ Руфина — старшая дочь супругов Келлер.

⁵ Каллиста — младшая дочь супругов Келлер.

⁶ Руини — предпоследний сын супругов Келлер, настоящее имя неизвестно.

⁷ Бэби — младший сын супругов Келлер, настоящее имя неизвестно.

⁸ «Gala-Peter» — известный в то время сорт молочного шоколада.

⁹ Сергей Иванович и Иван Сергеевич (Шукины) — отец и брат Екатерины Сергеевны¹.

¹⁰ Минорские — супружеская пара, служившая у С. И. Шукина. Владимир Михайлович Минорский в те годы был комендантом здания Музея новой западной живописи. В 1927 году Минорские, как и мы, жили в Большом Знаменском переулке.

¹¹ Мария Михайловна — в свое время у С. И. Шукина, а после 1917 года в семье Келлер была кем-то вроде экономки.

Список источников

1. *ОР ГМИИ* им. А.С. Пушкина. Кол. 11. Разд. 5. Ед. хр. 11.

2. *Там же*. Ед. хр. 13.

Об авторе

Миронова Кристина Юрьевна — асп. кафедры философии культуры и культурологии Саратовского государственного университета имени Н.Г. Чернышевского, mironovaky@mail.ru

About the Author

Kristina Mironova, PhD student, Department of Philosophy of Culture and Cultural Studies, Chernyshevsky Saratov State University, mironovaky@mail.ru

¹ Сергей Иванович Шукин был известным московским меценатом, именно он пожертвовал 100 тысяч рублей на строительство Психологического института в Москве.

ДОРОГИ, КОТОРЫЕ МЫ ВЫБИРАЕМ, НЕ ВСЕГДА ВЫБИРАЮТ НАС...



Юрий Михайлович делает доклад
на X Кантовских чтениях
24 апреля 2009 г., Калининград

Пути в философии бывают разные, но у каждого, причастного к ней, путь свой и для него — один-единственный. Тот, который выбирает нас. И конец пути — отсутствие остатка — «со всем ушел» — избранность. И опустошенный источник оставляет боль и горечь. Боль потери и горечь утраты.

Двадцать третьего июля 2009 г. ушел из жизни Юрий Михайлович Шилков. Человек, чей путь — путь беспрецедентной научной честности и человеческого участия. И в жесточайшей научной полемике, и в отстаивании идей и позиций учеников, и в понимании того, что именно и как нужно делать Юрий Михайлович парадоксальным образом всегда оставался в тени.

Его страстное, продиктованное глубочайшей привязанностью стремление донести мысли и идеи своих учителей, потребность вновь и вновь возвращаться к ленинградской школе расширили для современников горизонты самой школы.

Он удивительным образом не делал разницы между курсовой работой и докторской диссертацией, требуя научной фундированности, точности, ясности изложения, а в критическом анализе был настолько убедителен и в такой мере соответствовал своим требованиям, что одновременно и учил, и обезоруживал. Быть может, поэтому Юрий Михайлович обладал авторитетом, при котором ему достаточно было сказать: «Я не понял этого текста», чтобы все понимали: текст нехорош. И что немаловажно: автор уходил благодарным за те подсказки, ходы мысли, исправления, которыми, не зная меры затраченных усилий, делился этот человек.

И конечно же, ученики Юрия Михайловича запомнят его самое непосредственное, живое, болевое подчас участие в каждом их начинании, сочетающееся с поразительной требовательностью и тщательностью в анализе разработок. «Своих» профессор Шилков и не щадил, и не сдавал. При этом он обладал такой удивительной человечностью, способностью поддержать и подсказать, что его требовательность и непримиримость поначалу вызывали уважение, а заканчивались любовью. В одной из аудиторий философского факультета однажды студентами было произнесено: «Нам всем нужно переболеть Шилковым. Нужна его прививка».

Все это и обусловило вектор его пути — вглубь. Непрестанно совершаемые им усилия к концу его — увя, слишком короткой для благодарных коллег и учеников — жизни позволяли говорить о подлинной энциклопедичности взглядов, фундаментальности и тщательнейшей проработанности каждого научного положения и основания. Конечно, содержательное обоснование его трудов заслуживает не одного отдельного разговора. Однако нельзя не отметить высочайший профессионализм, верность и своей тематике, и идеалам научности, удивительную цельность того, что и как он делал. В профессии и жизни он обладал и честью, и достоинством.

Однажды на вопрос «Как вы себя чувствуете?» он ответил: «Мое сердце теперь всегда со мной». И это оказалось удивительно точным: Юрий Михайлович не расходился со своим сердцем и его велениями. Сердце этого человека, кажется, никогда не билось ровно: касалось ли дело учителей и учеников, научных свершений и человеческих поступков. Он жил стремительно. Таким же оказался и его уход. Внезапным, неожиданным, оставляющим ощущение нереальности. Казалось, с ним не стыкуется болезнь, усталость и, уж тем более, смерть.

Философский факультет Санкт-Петербургского университета 23 июля 2009 г. настигла огромная утрата, которую еще предстоит осознать. Нам остается только память.

*Коллектив кафедры онтологии и теории познания
философского факультета
Санкт-Петербургского государственного университета*

Ю. М. Шилков †

СИМВОЛ И ВЫМЫСЕЛ
(О ФИКЦИОНАЛЬНЫХ
ВОЗМОЖНОСТЯХ
СИМВОЛА)¹

Разъясняется, что адекватное представление о природе символа (символической форме) оправдывает обращение к анализу его фикциональных возможностей. Выделяются четыре особенности символа, которые отличают его от знака. Показана репрезентирующая способность символических форм, т.е. отношения между фикциональными объектами и их репрезентацией, которая осуществляется символическими средствами. Исследуются три типа фикциональных возможностей символической формы: реалистический (или правдоподобный), формально-гипотетический и фантастический.

The author claims that an adequate idea of the nature of symbol (symbolic form) justifies the address to the analysis of its fictional potential. The author defines four features of the symbol that distinguish it from the sign. The article shows the representation potential of symbolic forms, i.e. the relation between fictional objects and their representation that is formed by symbolic means. The author distinguishes and analyses three types of the fictional potential of symbolic forms: realistic (or plausible), formal-hypothetical, and fantastic ones.

Ключевые слова: символ, вымысел, фикциональные возможности символа, диспозиция символической формы, символическое действие.

Key words: symbol, fiction, fictional potential of symbol, disposition of symbolic form, symbolic action.

Символическая тема — одна из сквозных тем в философии, науке и культуре, исследовательский интерес к которой никогда не пропадал. Природу символических способностей человека стремились прояснить как на высотах сциентистских обобщений и других форм рациональности, так и в терминах бессознательного или других иррациональных глубинных оснований. Через культурно-исторические судьбы

¹ Работа выполнена при поддержке РФНФ (грант № 07 03-00422а). Статья фактически представляет собой доклад Юрия Михайловича Шилкова (1941 — 2009), который он представил на заключительном пленарном заседании X Кантовских чтений 24 апреля 2009 г. Он, к сожалению, не успел оснастить ее ссылками и другим научным аппаратом. Редколлегия добавила русскую и английскую аннотации и ключевые слова на русском и английском. Остальной текст оставлен в редакции Юрия Михайловича.

символического тянется бесконечный шлейф напряженных дискуссий и острейших разногласий по поводу его природы, средств и форм выражения. На сегодня, по-видимому, даже невозможно дать сколько-нибудь полную типологию или классификацию технологий воплощения символической тематики и проблематики. Число разнообразнейших мифологических, теологических, научно-дисциплинарных, художественных, технических, всевозможных повседневных, культурно-исторических и, конечно же, философских вариаций на символическую тему постоянно растет. Все они проливают «прямой» или «косвенный» свет на статус и роль символа, символической формы в бытии, в жизни, познании и общении людей.

В немалой степени творческий потенциал символических форм обусловлен их фикциональными возможностями или возможностями вымысла, коренящимися в структурах сознания и бессознательного, языка и речи, понятия и образа, в познании и общении. Сразу хочу оговориться, что провести отчетливую границу между символической формой и ее фикциональными возможностями весьма трудно. Но, с другой стороны, было бы опрометчиво вообще не замечать их различия. Тем более, что фикциональным возможностям символа до сих пор уделяли лишь незначительное внимание. Именно это обстоятельство мотивировало мой интерес к фикциональному сюжету в символической теме. По моему убеждению, онтологические, теоретико-познавательные, психологические, риторические и коммуникативные проблемы, возникающие при изучении возможностей вымысла, являются гораздо более существенными, нежели считалось до сих пор. Я попытаюсь всеми последующими рассуждениями разяснить, что адекватное представление о природе символа (символической форме) не исключает, а оправдывает обращение к анализу его фикциональных возможностей. Однако фикционалистский подход вовсе не предполагает, что все символические формы сразу же могут быть проинтерпретированы исчерпывающим образом, без всяческих издержек. Неполноту информационно-смысловой картины о фикциональной начинке символической формы не следует «списывать» на присутствие иррациональных или каких-то других маргинальных элементов. Фикционалистский подход требует более значительных инвестиций в исследование символа и добывание необходимого знания о нем. По-видимому, мое более осторожное предположение о связи символа и фикции полнее всего характеризуется произвольном перифразой И. Канта о том, что символ без вымысла пуст, а вымысел без символа слеп.

Конечно, при этом надо учесть, что сама диспозиция символической формы отличается значительной степенью неопределенности. Если мы хотим разобраться в том, что скрывается за конкретной символической формой, то, стараясь вникнуть и разобраться в ней, мы убедимся в том, что не сможем достичь строго однозначного результата. Интерпретируя, комментируя или проясняя этимологию символической формы, мы все дальше и дальше дистанцируемся от ее первоначальной природы. В ходе анализа символической формы она претерпевает изменения, ее свойства корректируются, а смысловые ресурсы уточняются, расширяются или сужаются. Подобная теоретико-познавательная диспозиция символической формы напоминает принцип неопределенности В. Гейзенберга. Согласно этому принципу элементарную частицу нельзя наблюдать в естественном состоянии, потому что сама процедура наблюдения в условиях экспери-

мента подвергает ее изменениям. Что уж тогда говорить о специфике гуманитарного познания, объекты которого гораздо больше зависят от произвола исследователя.

О символе можно рассуждать как о знаке, ибо и тот и другой обладают общими свойствами. Они способны представлять и замещать предмет (вещь, свойство, отношение). Символ и знак указывают на реальность, как находящуюся вне них, так и заключенную в них самих. Наряду с общими свойствами символа и знака необходимо назвать те особенности символа, которые отличают его от знака.

Во-первых, благодаря своим качествам символ не просто указывает на предметную реальность, представляя и замещая ее, а обладает способностью *соучаствовать* в этой реальности. Например, флаг, герб и гимн как символы конкретной страны. Они выражают жизнь этой страны, представляют ее или указывают на нее, принимая непосредственное участие в демонстрации ее реального достоинства и могущества. В отличие от символов знаки соучаствовать в реальности не могут. Поэтому знаки можно заменять, исходя из целесообразности их использования в качестве средств общения, тогда как символы заменить по соображениям коммуникативной целесообразности невозможно. То есть замена флага, герба и гимна страны может произойти только тогда, когда радикально изменится ее действительное положение, которое они уже не смогут символизировать.

Во-вторых, символ обладает способностью выражать те уровни реальности, которые, как правило, скрыты от нас и могут быть доступны только благодаря его фикциональным ресурсам. Речь идет о вымышленной, воображаемой или виртуальной реальности, которая воплощается в символических формах науки, искусства или религии. Благодаря своим фикциональным возможностям символ сам способен создавать (творить) любую реальность. Речь может идти о реальности, создаваемой средствами любых символических форм. Можно различать символические формы объективной или субъективной реальности, исторической, социальной или культурной реальности с учетом их конкретных признаков, символическую реальность бессознательной психики или символику виртуальной реальности, создаваемой информационно-коммуникационными технологиями. Романтическое движение в культуре, например, придает существенное значение риторическим качествам (например, выразительность, изобразительность) символической формы. Согласно манифесту символистов, например, символ обладает той творческой продуктивностью, благодаря которой создается особая символическая (вымышленная) реальность.

В-третьих, символ обладает условным сходством с живым существом. С одной стороны, он рождается, действует и умирает как любой живой организм. Символ существует в пределах жизненной ситуации с характерными для нее конкретными историческими, социальными, культурными и индивидуально-личностными значениями. Фикциональная способность символа как действия коренится в ритуале. Символическое действие наряду со своими концептуальными и чувственно-образными признаками отличается эмоционально-ценностными качествами. Жизненные качества символа заключаются в том, что он способен связать нас с традициями, ценностями, играть роль идеала (идеализации, абстракции) в познании и общении, а также выполнять функцию нормы, регулируя жизнь людей. С другой стороны, так сказать телесная смерть символа не означает его духовную

смерть. Сошлемся на символическую роль письменности в культуре и жизни человека. М. Фуко, в частности, заметил, что в западной культурной традиции письмо соотносится не столько с миром вещей, сколько с речью. Поэтому язык, по выражению Фуко, путается в бесконечной череде собственных отражений. Тогда как символические возможности иероглифического письма выражают саму вещь в ее невидимой форме. Иероглифы описывают мир без посреднического участия речи, как бы устраняя это среднее звено и сокращая дистанцию между вещью и символом. Зачастую в распоряжении исследователя остаются лишь символические средства, с помощью которых он добирается до истоков чего-либо, к началу истории, культуры, общества, языка, сознания, обращается к самому себе. Письмо оказывается тем символическим механизмом, с помощью которого человеку удается продлевать свою жизнь после смерти, привлекая к своей персоне внимание читателей последующих поколений. Символ позволяет подступиться к языку других людей, особенно тех поколений и культур, которые удалены от нашей эпохи на гигантские временные дистанции, уходят к истокам бытия.

В-четвертых, символы могут выражать предельную заинтересованность людей в чем-либо или в ком-либо, превращаясь в средства и формы их жизнедеятельности, которые начинают претендовать на уникальность, неповторимость, исключительность. Например, предельная заинтересованность людей в Боге реализуется в символических формах с характерными конфессиональными различиями и с присущей им тенденцией к религиозной исключительности. Часто предельная заинтересованность людей ассоциируется с деньгами, славой, успехом или властью. Благодаря своим метонимическим качествам деньги, слава, успех или власть превращаются в символические средства и формы, замещая собой вымышленную реальность. Тем самым символы приобретают значения фикций, часто раскрывая природу человеческой индивидуальности и личности.

Тот факт, что язык дискурсивного строя вымысла обусловлен, например, языком повседневного общения, конфессиональными признаками языка религий, языком художественных жанров или разнообразных научных дисциплин (естественные, гуманитарные, общественные и технические науки), не вызывает сомнения. Особенности конкретного языка самым непосредственным образом влияют на конструктивные возможности вымысла. В свою очередь, прояснение конструктивных возможностей вымысла проливает новый свет на вопрос о природе символических форм. Так, различия символических форм науки, искусства и религии не могут не броситься в глаза. Конечно, сам по себе вопрос о предпочтении конкретного языка в вымысле весьма объемён и нуждается в особой проработке. Наиболее демонстративным примером может быть ссылка на риторические средства языка. С их помощью достигаются эффекты фигурального выражения тех явлений, свойств и отношений в общении, науке, искусстве или религии, буквальное значение которых искажало бы их, наделяло бы их ложными качествами или было бы просто невозможно. Важно лишь предостеречь против прямого переноса риторических возможностей одного дискурсивного строя вымысла на другой (например, из одной научной дисциплины в другую, из одного жанра искусства в другой и т. п.).

Символ в одинаковой мере связан с понятийной и образной формой, приобретая собственную самостоятельность. В качестве самостоятельной

формы символ способен заместить как понятие, так и образ. Например, как показал Э. Кассирер, по мере развития материальной культуры назначение огня, земледельческие орудия, кузнечное ремесло и другие технические средства оснащения жизнедеятельности людей воспринимаются ими как дары богов, научивших их искусству владения ими. Обожествление орудий способствует их культовому почитанию и последующему превращению в символы жизни. Культурно-исторический процесс развития символических форм в значительной степени обязан метафорам, метонимиям и другим приемам использования тропов в общении и познании. Символические формы артикулируют воспринимаемые явления, наделяют их соответствующими чертами (свойствами) и упорядочивают. Восприятие мира зависит от того, какими средствами оно осуществляется (средствами языка, мифа, религии, искусства, техники или науки). Каждый из перечисленных видов восприятия отличается от других не только инструментальной оснащенностью, но и конструктивными возможностями вымысла соответствующих символических форм. При этом вопрос заключается не в том, какой символический способ восприятия оказывается наиболее точным воспроизведением мира (действительности), а в том, какие специфические признаки определяют каждый из способов восприятия мира и как эти способы восприятия могут дополнять друг друга или соотносятся друг с другом. Известно, что в античной риторике одним из основных приемов метафоры считался прием подмены родового понятия видовым или прием определения части через сведение ее к целому и обратно. Есть основания полагать, что метафора была тем способом вымысла, которым пользовалось архаическое сознание, используя для этих целей ресурсы языка и мифа.

Творческая миссия вымысла нагляднее всего раскрывается в отношении действительности и символической формы. В триптихе «действительность — вымысел — символ» символ выполняет функции носителя и средства, в терминах которых воплощается дискурсивный строй вымысла. Вымысел опосредует отношения символической формы и действительности: фикциональные свойства, которые проявляются в отношениях символа и действительности можно рассматривать под разным углом зрения. Один ракурс позволяет судить о том, что *в свойствах вымысла нет ничего такого, чего не было бы ранее в действительном мире*. Согласно другой точке зрения, *нет ничего в действительности того, чего ранее не было бы вымыслено*. Может быть, эти констатации напоминают прописные истины, но они оказываются в роли исходных посылок для последующей экспликации фикциональных особенностей символической формы. Известно, что к отношениям «символ — действительность» нельзя подобрать общий знаменатель, ибо они зависят от конкретного культурно-исторического контекста. Мне хотелось бы показать репрезентирующую способность символических форм, т.е. отношения между фикциональными объектами и их репрезентацией, которая осуществляется символическими средствами. Репрезентация позволяет использовать символ для того, чтобы представить возможный или вымышленный фикциональный объект. Благодаря своим фикциональным возможностям символ замещает то, что отсутствует в действительности. Проблема репрезентации как раз и заключается в том, чтобы символические средства были подобраны так, чтобы заместить отсутствующие структуры наилучшим образом. Например, можно так преподнести вымышленный текст и насытить его признаками действительности, что он будет ее

простой копией. Повествование окажется зеркальным отражением действительности, а в его правдоподобию сомневаться не придется. Но вот исследователь меняет свой взгляд на отношение своего повествования к действительности. Он вплетает действительность в ткань повествования, превращая ее, например, то в его фон, то в его фигуральные достоинства. Действительность с дискурсивной легкостью, свойственной фикции, уже воспринимается то как фикция-фон, то как фикция-фигура. При этом образительность, выразительность, иносказательность и другие качества фикции приобретают такую дискурсивную форму, о правдоподобию которой говорить уже не придется. Значение же конкретных фантастических сюжетов, ситуаций, персонажей и событий авторского повествования может достигать столь предельных выражений, что их сходство с действительностью будет весьма парадоксальным или очень отдаленным.

Дистанцированность фикции от действительности достигается за счет ее способности к уподоблению или условности. Символическая условность фикции делает вовсе необязательным ее фактуальную достоверность и убедительность. Можно выделить три типа фикциональных возможностей символической формы: *реалистический* (или правдоподобный), *формально-гипотетический* и *фантастический*. Каждый тип возможностей вымысла воплощается в соответствующих ему символических признаках (своей интенции, вербальном составе, правилах игры, по которым они реализуются). Реалистические возможности вымысла реализуются средствами имитации, подражания (мимезис) и позволяют добиться эффекта правдоподобия, подлинности (подлинности жизни, факта, теории и т.п.) в соответствии с предметно-дисциплинарными особенностями научного знания или разнообразных жанров искусства. Формально-гипотетические возможности вымысла должны удовлетворять не только предметным требованиям конкретной области знания, но и логико-лингвистическим предписаниям. Правдоподобность фикции данного типа достигается формальной строгостью и однозначностью дискурсивно-символического строя знания (например, математической символики, символично-терминологической специфики какой-то конкретной научной дисциплины или жанра искусства). Формально-гипотетический статус фикции может способствовать ее восприятию в роли идеала, нормы, правила, оценки или ценности с присущими им символическими свойствами. Формально-гипотетические возможности вымысла реализуются в символическом предположительном обращении с вещами, свойствами и отношениями. Что касается фантастического типа фикции, то здесь ни о подобии, ни об истинности речь не идет. Характер фантастических фикций зависит не столько от предметно-символической референции, сколько от специфической корреляции между различными фрагментами, например, мифологического или художественного текста. Это могут быть всевозможные семантико-синтаксические комбинации с использованием метафорических, метонимических и других символично-фигуральных средств, разнообразные коннотации текста с контекстом, с пара-, экстралингвистическими и ситуационными (коммуникативными, когнитивными, повседневными, культурно-историческими, социальными) особенностями. Существенным признаком фантастического типа вымысла является его способность к идеальному (иллюзорному, утопическому) преобразованию действительности. Действительность рассматривается в значении границы, за пределами которой вымысел утрачи-

вает свою специфику. В этом случае действительность выступает в роли функции предельного основания вымысла. Возможность превращения вымысла (например, математическое описание) в действительность — один из тривиальных случаев отношений между символом и действительностью. Но существует путь символической трансформации действительности в вымысел, результатом которого действительность оказывается возможной версией фикционального рассуждения. Историческое познание служит примером подобных трансформаций, превращающих действительный статус исторической реальности в возможный способ ее дискурсивного представления. На этом пути предельным основанием вымысла становятся другие фикциональные возможности, в своей совокупности образующие трансцендентальные, т.е. всеобщие и необходимые, условия возможностей вымысла. Другими словами, возможность вымысла существует в трансцендентальном сообществе других фикциональных возможностей.

В. Э. Сеземан

ЭТИКА ПЛАТОНА
И ПРОБЛЕМА ЗЛА¹

Решающее значение не только для исторического, но и для объективно-системного интереса в платоновской философии имеет то, что она во всех частях своей проблематизации находится под знаком сильнейшего кризиса, который на рубеже V столетия начинает новый период в жизни греческого духа. Все духовное культурное наследие, казалось, могло быть поставлено под вопрос через критику софистского Просвещения. Движение вперед по старым рельсам стало более невозможно; любая попытка балансирования между старым и новым оказалась безнадёжной. Кризис потребовал радикального решения. Необходимо было для познания и нравственности создать новый базис, который смог бы предоставить им, вопреки любым изменениям и колебаниям, безусловную и вневременную ценностную значимость. Разрешить эту задачу и была призвана платоновская *идея*. Поэтому своеобразие платонизма заключается в том, что для него, так универсально и широко он и задумывался, существует лишь одна проблема, в которой сконцентрирована вся философия: *проблема идеи*. Но внутри этой проблемы имеется *нравственное* значение идеи, которое и находится в центре интереса. *Идея блага* образует центр тяжести всей системы. Поэтому ее систематическая валентность должна быть решающей для ценности и значения всего учения об идеях, с ней живет и умирает платоновский идеализм вообще.

I

Идея блага является причиной и одновременно конечной целью любого бытия и становления. Это — те оба

¹ Перевод осуществлен по изданию: *Die Ethik Platos und das Problem des Bösen // Philosophische Abhandlungen: Hermann Cohen zum 70. Geburtstage (4. Juli 1912)*. Berlin, 1912. S. 170–189.

главных момента, которые обуславливают ее логическую структуру. Она *трансцендентна* миру становления, так как она есть неизменяемое, необусловленное благо. И все же эта трансцендентность не может покоиться в себе; но должна находить соответствующее дополнение в равноценной ей *имманентности*. Если определение идеи блага состоит в том, чтобы быть высшей жизненной ценностью и последней инстанцией любой нравственной культуры, то она не может причинить урон творческим силам жизни, скорее она сама должна стать *жизненной силой* как τ' ἐξοχήν¹, иметь возможность из себя самой производить, в себе самой содержать и развивать все позитивные жизненные содержания. В противном случае она останется пустым звуком или в лучшем случае могла бы стать паролем, враждебным жизненной и культурной религиозности.

Следовательно, такова *напряженная противоположность между имманентностью и трансцендентностью*, которая характеризует отношение нравственной идеи к реальной действительности. Если мы критически спросим, насколько платоновская идея блага удовлетворяет этому основному методическому требованию, то для ответа перед нами откроются два пути: первый, прямой, состоит в анализе содержательных определений, в которых раскрывается αὐτὸ αὐαθόν²; в то время как другой, косвенный, нравственную проблему рассматривает одновременно с ее оборотной стороны и берет за исходный пункт негативный полюс блага — *понятие зла*. Второй путь не менее уверенно ведет к цели, чем первый. Ведь познание блага всегда есть и познание зла, и одно понятие нельзя отделить от другого.

К этому присоединяется особое обстоятельство, которое делает проблему зла как *критическую контрольную инстанцию* безусловно необходимой для философской этики. Какой бы основной тенденцией в своем систематическом построении она не следовала, это всегда есть понятие блага, на которое она ориентируется и вокруг которого она группирует свои проблемы. Зло, напротив, несет в себе типичные признаки *конечной проблемы*; оно охватывает все те вопросы, которые касаются инверсии, негативной стороны блага и постольку лишь косвенно с ней связанные. На этом основывается собственная методическая роль, которая досталась понятию зла: оно предлагает надежное основание для доказательства, которое обязана приводить любая философски обоснованная этика: что в общей систематической концепции соответствуют друг другу решение и задача и что особенно понятие блага действительно становится удовлетворяющим главному требованию нравственного познания — *взаимопроникновению имманентности и трансцендентности*. Любое отклонение в устройстве и осуществлении методической конструкции, любой пробел в дефиниции блага должен выявить в понятийной сфере зла, поскольку оно составляет последнее звено в этической систематике, остаток нерешенных при данных предпосылках и не решаемых проблем. Одно этого *критического момента* в понятии зла должно быть достаточно, чтобы ему безусловно обеспечить интерес систематической этики.

Если речь в данном случае идет о греческой и в специальном значении о платоновской этике, то параллельное рассмотрение проблемы блага и зла приобретает еще более глубокое сущностное право. *Принцип противополо-*

¹ По преимуществу (гр.) — здесь и далее примечания переводчика.

² Абсолютное благо (гр.).

ложности господствует не только в логике и натурфилософии античности, но и является конструктивным моментом ее этической мысли. Уже в пифагорейской таблице противоположностей среди десяти пар противоположностей, которые там представлены, фигурирует и антитеза *блага и зла*. Понятие противоположности выступает здесь в своем наиболее общем и определенном значении. С одной стороны, играет роль уже *мифологическое представление о реальных противоположностях*, о враждебных природных силах, которые борются за господство в космосе. С другой стороны, в математических противоположностях уже отчетливо выражается *понятийный момент чисто логической корреляции*. Наконец, к этому в качестве третьего лейтмотива присоединяется *ценностная антитеза* хорошего и плохого. Этот параллелизм теоретических и этических противоположностей означает больше, нежели простое внешнее сопоставление; он скрывает в зародыше все самые большие проблемные соединения, которым в античной философии придано их историко-индивидуальное выражение; особенно в *платоновской этике*. Наряду с Сократом и элеатами именно пифагорейцы стали теми, благодаря кому Платон получает решающий философский толчок. Платон с большим размахом продолжает традиции этих школ, с одной стороны, приводя учение о противоположностях к строго логическому образованию, с другой — используя родственную орфикам религиозную этику пифагорейцев в качестве конструктивного элемента своей идеалистической системы.

Если сократизм остается твердым полюсом, на который во всех своих фазах развития всегда и всегда вновь ориентируется платонизм, то методическое использование и систематическое расширение круга его идей требует все же выхода за рамки его первоначальной постановки проблем и возвращение к принципам досократиков. Прежде всего, это проявляется в *учении об идеях*. Оно следует орфическо-пифагорейскому воззрению и ни разу не могло, как бы далеко позднее оно от его исходного пункта не удалялось, отрицать связь с ним. Противоположность бытия и становления, идеи и чувственности и для платонической системы всегда остается определяющей. Но эта противоположность наряду с чисто логической функцией, которую ей изыскивает Платон, сохраняет в полном объеме и свое первоначальное этико-метафизическое значение. *Духовно-нечувственное — мир идей — есть одновременно и истинное благо, чувственно-материальное — зло*. В микрокосме человека эта противоположность выражает антагонизм между *телом и душой*. Тело есть корень любой беды, любого несовершенства и злого желания. Душа, напротив, сущностно родственна идеям и при-суща их божественности и бессмертию. Она свободна от природы и чиста, и только соприкосновение с телесным миром может ее нравственно замарать и испортить¹.

Нравственную задачу, которая проистекает для человека из этого дуалистического мировоззрения, Платон очерчивает в «Федоне». Она завершается в полном отказе от чувственного, в освобождении души из темницы тела. Жизнь есть умирание, постоянная подготовка к великому мигу, когда душа наконец освободится от телесной оболочки и возвратится к своему божественному первоначалу. Так гласит учение, которое Платон вкладыва-

¹ Поэтому благо обозначается как *οἰκεῖον* (родственное душе (гр.). — В. Б.), зло — как *ἀλλότριον* (ей чуждое (гр.). — В. Б.) (Lys. 221 E, 222 A— C; Symp. 205 E u. a.).

ет в уста приговоренного к смерти Сократа. Однако историческому Сократу эта враждебная жизни теория спасения, которая отрицает все земное существование ради высшего потустороннего мира, была бы абсолютно чужда. Из его круга мыслей происходит лишь один, но основополагающий мотив: *разум*, который является чистым мышлением, выступающим принципом блага в человеке, а с ним и *познание* может служить единственной и единосохраняющей добродетелью. *Понимание зла*, напротив, совсем несократовское. Это должен быть не просто недостаток блага, несовершенство разума, незнание, но оно проявляется в качестве вполне *позитивной силы*, которая выступает против блага как *самостоятельное и полностью гетерогенное бытие*.

Эта, испытавшая влияние орфиков, концепция зла, которая теснейшим образом связана с религиозными воззрениями Платона, сохраняется при всех претерпевших его учением изменениях. Даже в позднейших работах, где положение этической проблемы уже значительно смещено, она проявляется вновь. Верно, всего своего метафизического размаха она впервые достигает в космологических спекуляциях «*Политика*»¹ и «*Тимей*». Θάτερον² — пространственно-материальный — принцип (ἐκστέλιον), в котором демиург запечатлевает типы идей, приведен здесь в качестве основания объяснения всего того, что отличает чувственный мир от царства идей; прежде всего его *непостоянство* и *несовершенство*³. Так материя становится *носителем зла*. Здесь — связь с Аристотелем, здесь — также отправная точка неоплатонизма. И всюду, где в позднейшей философии ощутимо влияние Платона, налицо соединение понятий зла и материи, которое характеризует этическое мышление.

II

Орфической теории двух миров выпадает решающая роль в развитии платонического идеализма. Она образует как бы внешний каркас гигантского построения учения об идеях. Принципиальное отличие истинно бытийствующего (идеи как законного принципа) от мира феноменов, возведение сократовского понятия в степень идеи — это систематический доход, который она приносит в проблемную сферу логического. В этике орфическая теория способствует прогрессу сократовского единства добродетелей в идею блага, которая как абсолютный нравственный мир совершенно свободна от релятивизма земных благ и человеческого счастья. Вместе с тем этот прогресс означает *преодоление самого дуализма*. Это методический результат сократовского *мотива единства*, который в идее блага достигает своего систематического завершения.

Идея блага есть вечный παράδειγμα⁴ нравственного, который — выражаясь по-кантовски — выступает навстречу человеку как безусловное должествование. Но это должествование имеет в качестве необходимой

¹ Polit. 273 D. vergl. auch Theaet. 176 A, ferner Arist. Methaph. 1091 b 35 ff.

² Другой (гр.).

³ Ὑποδοχή γενέσεως τῆτιν. Tim. 49 A. — восприемница рождения, кормилица (характеристики материи. — В.Б.). — Платон. Тимей // Соч.: в 3 т. М., 1971. Т. 3, ч. 1. С. 490.

⁴ Образец (гр.).

предпосылки *самоопределение* и *самоответственность* человека. Сама душа должна быть источником блага, она должна уметь производить добродетель из своей внутренней глубины, если она должна нести ответственность за собственные желания и поступки. Но ответственность — всегда ответственность как за благо, так и за зло. В противном случае нравственное самоопределение оставалось бы иллюзорным. Благо не могло бы быть внутренне присущим душе, если бы злом, как *πίσος*¹, она замарывалась лишь внешне.

Последствия, которые из этого вытекают для понятия зла, ясно и лаконично назвал сам Платон. Зло не может быть сведено ни к какому другому принципу, кроме блага. Оно, так же как и благо, может иметь свой первоисточник только в самой душе². Самое значительное в этой мысли состоит в том, что она принципиально упраздняет то внутреннее единство, которое учредил между понятиями зла и чувственно-телесным орфический дуализм. В идее блага нравственная проблема стала самостоятельной и автономной. Метафизическая противоположность между духом и материей не могла больше быть господствующей. Необходимо заниматься собственной понятийной сферой, в которой эта проблема может развернуться свободно и согласно собственной закономерности.

Этот новый поворот проблемы и в понятии зла находит самое отчетливое выражение. *Чувственное бытие* не предоставляет ему больше никакой опоры; взятое для себя оно ни хорошо ни плохо, оно *абсолютно безразлично* противостоит *этическому*. Нравственным предикатом оно может стать только благодаря *отношению к идее блага*. Понятие *назначения или цели* способствует этому отношению³. Идея блага является абсолютной целью, к которой стремится весь мир становления и благодаря которой он получает свое нравственное экзистенциальное оправдание. *Хорошо* поэтому все то, что соответствует этой цели, то, что ей так или иначе служит в качестве средства. *Плохо*, напротив, то, что противодействует ее осуществлению.

Эти формальные определения, которые Платон развивает уже в диалоге «Горгий», открывают полное переосмысление понятия зла. Это — *этический монизм Сократа*, который здесь, методически рафинированный и углубленный, противостоит *орфическому дуализму*. Безусловность нравственной идеи, которая требует сплошной субординации любого бытия и становления через абсолютную конечную цель, принципиально исключает *позитивную реальность зла*. Нельзя привести никакой самостоятельной теологии зла, в то время как имеется теология блага; зло скорее всегда только *отрицание, снятие нравственного желания и действия*. В сократовско-платоновской формулировке: *желать зла возможно только тогда, когда есть видимость блага*⁴. Тем самым должно быть сказано все же то, что зло в себе не может иметь никакой прочности; что для него не было бы никакой бытийной возможности, если бы оно не могло вступить в какие-либо отношения с благом: короче, благо предпосылает зло таким же образом, как любой негации предшествует позитивное, которое она отрицает.

¹ Позор (гр.).

² Leg. 896 D. В этой связи мы можем лишь догадываться о метафизическом применении этой мысли в мировой душе.

³ Gorg. 467 C — 468 B.

⁴ Men. 77 C — E.

Урон, который зло через эту негативную дефиницию наносит самостоятельности, с избытком восполняется благодаря *расширению его сферы действия*. Оно больше не связано исключительно с телесно-материальным, но распространяется на всю область жизни; оно *возможно везде там, где возможно благо*. Ему теперь доступна даже область *чисто духовная – разумное познание*. Правда, Платону было нелегко добиться этого признания. Он до последнего стремился придерживаться сократовского положения о том, что добродетель и знание идентичны. Но внутренние следствия его систематики вынуждали его чем дальше, тем более вынужденно рвать с традициями своего предшественника. Решающий шаг к тому делает *учение о душе «Государства»*. И оно ведь размещает зло в человеке в низших, чувственных силах души; но все-таки оно уже признает, что и чувственная часть души способна принимать участие в благе и что, с другой стороны, высшая часть души способна изменить своей истинной природе и нравственно выродиться. Этические рефлексии «Софиста» двигаются в том же направлении. И наконец, «Законы» прямо высказывают мысль о том, что нравственному присуще не просто правильное познание, но прежде всего *направление образа мыслей; что значит совпадение стремления и желания с конечной целью блага*¹.

Эта перемена основных этических воззрений отчетливейшим образом находит свое отражение в последних фазах *платоновского учения о добродетелях*. Добродетель и порок противостоят здесь не в таком же соотношении, как дух и тело, разум и чувственность. Так же мало возможно их полное сведение к сократовской антитезе знания и незнания. Но они подразделяются на *многообразие добродетелей и пороков*, чьи различия коренятся в специфических своеобразиях трех частей души. Каждая часть души имеет возможность в границах своего влияния действовать в хорошем или дурном смысле, что значит действовать *в пользу или против* нравственной конечной цели.

Таким образом, злу согласно его диапазону действия полагается такая же универсальность, как и благу. Но каковы же теперь *содержательные определения зла*? Систематический пункт ориентации и здесь предлагает позитивное коррелятивное понятие блага. Благо согласно представлению «Государства» не идентично разуму. Оно скорее первопринцип, который лежит в основе всего познания, всего бытия, высшее единство, которое производит из себя все основоположения, все многообразие; совершенная гармония, которая содержит и подчиняет весь космос. Человек является образом Вселенной, микромиром. И здесь – гармония и внутреннее единство, в которых проявляется благо; то единогласие всех частей души, которое покоится на том, что каждая часть *делает свое, каждая часть отвечает своему естественному и одновременно нравственному определению*. Конечно, эта гармония особого рода. Она основывается не на равноправии всех частей души, а на *господстве* одной из них, высшей – разума. И хотя логос не полностью адекватен высшему благу, он ему все же родственен. Поэтому ему достается задача перенести и на низшие части души законосообразный порядок, который присущ ему, и тем самым целому души обеспечить долю в нравственной идее. Следовательно, сократовская идентификация нравственности и разума, пусть и в существенно измененной редакции, сохраняет свою полную действенную силу. Платон помещает ее на еще более широ-

¹ Leg. 689 A – D, 864 A, B.

кую платформу. Закономерность разума должна лежать в основе не просто внутренней гармонии отдельной души, но и в том же смысле *сверхиндивидуального единства, которое осуществляется в нравственном сообществе*. Λόγος и αἰσινία¹ — два основных неразрывных момента платоновского нравственного понятия.

Если мы теперь возьмем *негативную оборотную сторону* всех этих позитивных определений блага, то мы получим *исчерпывающую дефиницию зла*. Зло есть негация блага, т.е. уничтожение, снятие единства и гармонии, которые продуцирует благо. Это — *дисгармония, разлад*², что значит помеха массовым отношениям, на которых покоится симметрия и целесообразное сотрудничество сил души³: избыток — на одной стороне и недостаток — на другой; необузданный подъем низших инстинктов, которые разумная воля душит уже в зародыше. Если благо действует в законе и порядке, то зло противостоит ему в качестве беззакония и произвола⁴. Если суверенитет и свобода разума являются легитимными формами проявления блага, то зло заявляет о себе в *неблагоразумии, в порабощении логоса тиранией чувственных желаний*⁵. И если, наконец, благо требует подчинения особых интересов интересам общим, включения отдельного в жизненный ритм и гармонию целого, то зло манифестируется в *преувеличенной эгоистической любви, которая принимает во внимание только личное, частное благополучие, в протесте отдельного против порядка и закономерности социальной общественной жизни, в разделении и резком противопоставлении индивида и общества*⁶.

Если обозрим теперь общий ряд определений, в которых раскрывается понятие зла, то могло бы вызвать сомнение то, что большинство из них существенно превышают чисто негативное значение зла, лежащее в их основе, и содержат уже такие моменты, которые в сравнении с содержательными определениями блага обозначают нечто *новое и оригинальное*. Зло ли то, что вопреки благу выступает за *самостоятельность и собственное значение чувственного бытия и индивидуальной подробности*? Это противоречие тотчас разрешается, как только понятие блага постигается во всей своей содержательной полноте. Если мы откажемся от уступок, которые Платон в отдельном делает дуалистическому воззрению, и у нас есть на то методическое оправдание, то нельзя подвергать никакому сомнению, что идея блага, понимаемая как принцип единства и гармонии, не отрицает, не исключает чувственного здесь бытия, но, *напротив, в себя включает* и поднимает к более высокой, этически санкционированной форме бытия. Столь же мало враждебно благо, поскольку оно является всеобщим принципом, индивидуальному. Платон ни разу не терял сократовского интереса к отдельному человеку, к самости отдельной души. Об этом говорит прежде всего *параллельное обсуждение индивидуальной и социальной этики* в «Политике», и могло также потерпеть крушение последовательное проведение мысли о методи-

¹ Логос и гармония (гр.).

² Rep. 444 B; Leg. 691 A, 744 D u. a.

³ Soph. 228 B—D u. a.

⁴ Rep. 562 C, 571 B. Истолкованная натуралистически гармония есть нормальное состояние, здоровье души, равнозначная эвдемонизму. *Зло как дисгармония есть болезнь, т. е. горе, несчастье*. Rep. 444 E u. a.

⁵ Soph. 228 C—E; Rep. 589 D.

⁶ Leg. 731 E, 875 A — C.

ческих сложностях проблемы применения. То, к чему стремится Платон, конечно, недостижимо в его идеальном государстве, и есть не абсолютное растворение индивида во всеобщем, но *гармоническое единение, сосуществование, существование друг для друга обоих противоположных членов*. Этот созданный благом синтез есть тот, который упраздняет зло и превращает в *антитезис*. Тем самым зло осуществляет *мнимое обособление* индивидов. Следовательно, его логический результат не выходит за *рамки негативного*. Позитивное, которое еще в этом содержится, взято не из себя, но заимствовано у блага. Таким образом, остается то, что *только благо одно – творческое понятие, которому полагается логический приоритет; зло, напротив, вследствие собственной содержательной пустоты проявляется в определениях блага*.

С этической точки зрения оно [зло] получает свое глубокое реальное оправдание, когда Платон в «Государстве» идеальное государство делает исходным пунктом для исследования различных государственных образований и все другие формы государства обсуждает лишь в качестве выводных дегенеративных ступеней этой единственно нормальной формы. Производящим принципом всех нравственных оценок является *понятие идеала*, и только отношение к идеалу придает действительности нравственное значение. То, что идеалу логически предшествует в качестве пред условия, находится еще за рамками нравственного, это еще по эту сторону блага и зла. В нем ни историзм, ни эволюционная теория не смогли ничего изменить. Сам Платон не остался этому пониманию чуждым. Ведь обсуждает же он историю возникновения государственного сообщества и теорию нравственного идеального государства как две самостоятельные проблемы, отделенные и независимые друг от друга.

III

Если кратко подвести итоги нашего предыдущего исследования, то следует привести *два основных воззрения на зло*, которые в платоновской системе непримиримо противостоят друг другу: одно отсылает к метафизическому дуализму орфиков, другое – следуя сократовской традиции, вырастает как логический вывод из концепции *αὐτὸ ἀγαθόν*. Второе обозначает логически и частично также хронологически более позднюю ступень развития. Пока зло выступает как самостоятельная позитивная сила, пока весь чувственный мир явлений признается в качестве его законной резиденции, благо остается трансцендентным жизни, и нравственный идеал предписывает искать себе убежище в потустороннем мире. Зло должно украсть нимб творческой жизненной силы, оно должно быть разоблачено как одно лишь отрицание и уничтожение блага. Только тогда благо способно завоевать место в общем содержании жизни и дать ей свидетельство нравственного освящения. Только тогда и *требование всесторонней имманентности нравственности и жизни* может быть оценено и осуществлено согласно его полному значению.

Но как обстоит дело с противоположным дополнительным требованием *трансцендентности*? Достаточно ли здесь указания на то, что идея блага в действительности никогда не найдет адекватного выражения, что она в качестве вечного идеала, в качестве бесконечно отдаленной цели пребывает в неизменной трансцендентности по отношению ко всем стремлениям и ко всему прогрессу? Или необходимо уточнение нравственной проблемы, в частности корреляции блага и зла?

Следуя указаниям Платона, мы сделали понятие блага систематическим исходным пунктом и ориентиром нашего исследования. Результат является просто *негативной характеристикой зла*. Он мог бы, вероятно, дать повод к размышлению о том, что эта точка зрения односторонняя и содержит произвольную презумпцию. Не должен ли быть возможен еще и другой способ рассмотрения, который мог бы показать корреляцию блага и зла в совершенно ином свете; который мог бы признать систематическое равноправие обоих понятий и придать понятию зла определенную внутреннюю ценность и определенную самостоятельность?

Если мы с этим вопросом обратимся к платоновской этике, то найдем здесь в действительности отчетливые основания для подобной постановки проблемы. Разумеется, и это важно, они берут начало не из одного чисто этического интереса. Логические и метафизические мотивы играют здесь свою роль. Это последствия того *проблемного эндосмоса*, который имеется уже в пифагорейской таблице противоречий. Но еще отсутствует однозначная определенность проблемных границ и проблемных различий. Отсюда для каждой отдельной проблемы проистекает *чрезмерная нагрузка с гетерогенными понятийными моментами*, которая препятствует свободному развертыванию именно ее специфических своеобразий. Этическая проблема не делает из этого никаких исключений. На тесное переплетение *понятий зла и материи* мы уже выше указывали. В общем, это Аристотелем зафиксированная *корреляция формы и материи*, с которой противоположность блага и зла параллельна или даже абсолютно идентична. Понятие материи находится в основе *εκταυειον*¹ «Тимея», оно образует также субстанциальное ядро многообразных отклонений, в которых развивается пифагорейско-платоновский *ἀπειρον* мотив².

Форма, напротив, проявляется в материи в качестве *неготового, незаконченного, а потому несовершенного, плохого*. Это этическое переосмысление *понятия материи* является необходимым следствием того культа конечных форм, который типичен для всей Античности; оно образует общую основу для попыток решения этической проблемы, которые противоположность блага и зла подчиняют логическим точкам зрения.

Если и материя, соразмерная форме, является *μη ὄν*³, что значит неопределенной, неограниченной, то она все же означает много больше, чем простая негация формы: она есть *εκταυειον* — *субстрат*, с которым связана реализация и вступление-в-явление (In-die-Erscheinung-treten) принципа формы; *ἀπειρον*, с которым должна быть связана идея, *πέρας*⁴, для того чтобы создать конкретное бытие (*υφ'ευνήμενη οὐσία*). Все эти позитивные предикаты подходят и злу, поскольку оно идентифицировано с материей; тем самым оно приобретает определенную функциональную самостоятельность и становится *необходимым дополнением блага*. Что значит: благо не является более исключительно обуславливающим, а зло — лишь обусловленным понятием, но их зависимость совершенно обоюдная. *Оба — благо и*

¹ Пластичная масса (гр.).

² Беспредельный (гр.).

³ Небытие (гр.).

⁴ Предельное (гр.).

зло — существуют только в противоположности и через противоположность друг к другу. С упразднением одного упраздняется и другое. Поэтому сохранение блага необходимо требует и сохранение зла¹.

Это мысли, которые лишь случайно возникают в работах Платона и нигде не раскрываются более подробно. Несмотря на это, им нельзя отказывать в принципиальном значении, так как они прокладывают путь для решения проблемы, которая имманентна систематическому устройству платоновского идеализма, — проблемы *теодицеи*. Если зло должно существовать вокруг блага, если бытие и действие нравственной идеи возможно только через противоположность к злу, то тогда кажется, что *реальность зла не просто необходима, но и обоснованна*. Так гласит главный аргумент, на котором строятся все спекуляции касательно проблемы теодицеи, начиная с Платона. Существующий мир — учит «Тимей» — является продуктом всеблагого бога; он, несмотря на существование зла, — лучший и прекрасный из всех возможных миров. Мысль все же следует дополнить: если бы зло не существовало, то упраздняясь бы и возможность для осуществления блага и совершенствования в мире². В зрелой, но еще не подготовленной форме подобные мысли приводят также «Законы»: несовершенное и злое в своей экзистенции ограничены лишь *отдельной частью* универсума. Если взглянуть на взаимосвязь и соединение частей в единство Вселенной, то от него отделяется дисгармония и становится переходом к совершенной гармонии, которая господствует в целом космоса и пронизывает его³.

Сколь грандиозно решение проблемы теодицеи в его замысле, столь же страдает оно одним непреодолимым противоречием. Предпосылкой, на которой оно покоится, является *обоюдное обусловливание и дополнение*, логическая и одновременно реальная *равноценность* понятий блага и зла. Но согласно ее основной тенденции мысль о теодицее влечет за собой *упразднение этой эквивалентности*. Она содержит попытку привести существование зла в соответствие нравственному характеру мирового порядка; но она не смогла бы справиться с этой задачей, если бы не подчинила зло благу, если бы она не признала, что в конце концов лишь благо является той абсолютной ценностью, к которой должно быть отнесено все, что соответствует нравственному значению. Это как раз то, к чему, в сущности, стремится нравственное оправдание зла: зло поставить на службу нравственной идее и тем самым сделать моментом самого блага. Этим принципиально признан безусловный примат блага перед злом.

Тот же самый логический профиль, как мысль о теодицее, показывает и другой основной вопрос этики: вопрос *о существе и первоначале нравственного стремления*. По сути дела, это *одна и та же проблема*, предложенная в двух различных вариантах: один связан с богом и миром, другой ограничен человеком и сферой человеческой жизни.

¹ Theaet. 176 A; Lys. 221 C.

² Tim. 48 A: Ἀνάγκη (необходимость (гр.). — В.Б.), которая присоединяется к νοῦς (разуму (гр.). — В.Б.) в качестве второго мирообразующего принципа, и ум должен «убедить» необходимость τῶν ὑψιστόνων τὰ πλείονα ἐπὶ τὸ βέλτιστον ἄγειν (обратить к наилучшему большую часть того, что рождалось. — Платон. Тимей // Соч.: в 3 т. М., 1968—1972. Т. 3, ч. 1. С. 488) есть, пожалуй, не что иное, как *необходимость зла*, с которым связано благо.

³ Leg. 904 B—D.

Цель нравственного стремления — благо, которое само по себе достаточно и не нуждается для своего обоснования ни в каком другом ценностном принципе¹. Несмотря на это, только лишь его недостаточно, чтобы вызвать к жизни нравственное стремление. Для этого необходима еще другая причина, которая предлагает *первый повод к стремлению. Этот повод коренится в зле*². Тем самым зло является условием существования блага, поскольку оно в состоянии обнаруживаться в человеке; в этом отношении оно — средство для осуществления нравственной конечной цели.

В этом смысле теория эроса объясняет зло. Здесь платоновское понимание нравственного стремления находит свое классически законченное выражение; именно здесь формальная и содержательная зависимость зла от принципа добра получает самую точную формулировку. В этических рассуждениях «Пира» зло не фигурирует больше в качестве самостоятельного понятия, но обнаруживается только в негативной маскировке как *нравственное несовершенство, как недостаток блага*. И даже в этом негативном варианте оно не имеет никакого другого значения и определения, кроме одного: *быть отправной точкой нравственного стремления, для того чтобы зафиксировать неготовность и несовершенство данной достигнутой нравственной ступени развития*³.

И все же те сложности, которые заключены в понятии зла, этим объяснением ни в коей мере не вскрываются. Если бы оно в конце концов могло быть определено через *негативный предикат*, в то время как зло считается *необходимым условием блага*, то оно не потеряло бы ничего от своего принципиального значения. А противоречие в понятии блага остается существовать дальше. Благо должно быть *безусловным* и все же *обусловленным* нравственным несовершенством действительности. Нравственное желание должно уничтожить зло; и все же оно должно быть крепко связано с существованием зла. Да, могло показаться, что негативная дефиниция зла истинно обосновывает и обеспечивает его систематическую валентность.

Если зло постигается как *ἐνβραία*⁴, являясь основанием появления блага, не должно ли и тогда оно считаться первым, первоначальным, *фундаментальным условием возможности, μή ὄν блага*? Мы не можем обойти этот вопрос, если мы хотим обнажить систематический нерв в понятии зла. Ведь кажется, что подобному толкованию содействует само платоновское учение об эросе. В истории философии и позже не прекращались попытки найти решение этической проблемы в этом направлении. Соблазнительность такой концепции, видимость диалектической правдивости, которая ей присуща, покоится прежде всего на том, что она противоположность блага и зла обрабатывает согласно схеме логических корреляций и в конечном счете полностью растворяет ее в одной такой корреляции. *Однако это видимое преимущество приобретается через один капитальный дефект: через нивелирование специфически этического в понятиях блага и зла*. Это, конечно, правильно, что логическим противоположностям в этике обеспечивают их полную действенность. Поэтому противоположности бытия и небытия, границы и безграничного принадлежат этике Платона в той же мере, как и

¹ Lys. 219 C, 220 E.

² Lys. 217.

³ Sympos. 202 C, D, 203 D, E.

⁴ Недостаток (гр.).

его логике. Только исходя из *собственной силы* эти понятия не способны произвести идею блага, скорее это есть *отношение к идее*, благодаря которому они получают свою *этическую легитимацию*¹. И *невыводимый синтетический характер этого отношения* не означает ничего другого, как *принципиальную первоначальность противоположности блага и зла*.

Если мы отказываемся от этих логизирующих прошлых толкований нравственной проблемы, то для предлагаемой концепции зла вообще не остается никакой другой апелляционной инстанции, кроме *психологических фактов* нравственного сознания. Чувство недостаточности согласно учению об эросе является первой, начальной точкой нравственного сознания, желанием блага лишь следующего действия. Если психологически рассмотренный приоритет *ἐνδεῖα* является абсолютно сомнительным, то с *этической точки зрения* он оказывается *иллюзорным*. Недостаток есть всегда недостаток чего-то. Единственное, что в нем предметно и важно учитывать для этики, — это *антиципированное представление того, чего не хватает и на что направлено нравственное стремление*. И как раз это и есть благо. Следовательно, *ἐνδεῖα* предпосылает *αγαθόν*², а не наоборот, *αγαθόν* — *ἐνδεῖα*. Этим упраздняется и последнее основание для доказательства этического значения зла, и в этом направлении обеспечивается безусловное самоуправство блага. Но это безусловное самоуправство блага является *пожеланием одного из тех двух основных требований*, которые мы предъявили с самого начала нашего исследования: *требование трансцендентности нравственной идеи и действительности*. Если благо есть абсолютное в-себе-бытие, то верно, что имеется автономная этика. *Зло в себе, напротив, есть пустое ничто и может достигать бытия и реальности только с благом и через благо*.

Существуют два понятия, в которых эта очищенная редакция этической проблемы кристаллизовалась в платоновской системе. Одно из них — *идея блага*; она выступает *статичным моментом* этики. Другое — *эрос*; он выражает *динамику нравственного*. В идее блага закреплена *неизменная трансцендентность* этического идеала. В эросе живо не менее обязательное требование *имманентности*. Благо, поскольку оно является бесконечным и безусловным, может аккумулировать и объединять в себе общее всех жизненных сил. Поэтому действительно производящим моментом в эросе является не *Πενία*³, но *Πόρος*⁴, что значит добросовестная самодеятельность, *чистое творчество*. Не бедность и несовершенство собственной природы есть то, что заставляет эрос всегда двигаться вперед и все же никогда не достигать цели, но скорее *бесконечность и неисчерпаемость его творческой силы*⁵. Любое бытие для него является лишь безразличным материалом, который он формует и на который воздействует его спонтанность. *Вначале было дело* — это квинтэссенция, решающий лозунг той этики, которая в платоновском эросе признала первоначальную силу нравственного. Этиче-

¹ И отношение нравственной сферы к своим донравственным теоретическим условиям не делает в этом никакого исключения. Переход от логики к этике стоит еще под знаком теоретического бытия. Лишь ретроспективно, рассмотренное, исходя из идеи блага, бытие перемещается в горизонт этики.

² Благо (гр.).

³ Бедность (гр.).

⁴ Богатство (гр.).

⁵ Sympos. 203 E.

скую противоположность творчеству образует не просто материал, но одно лишь *отсутствие, прерывание самого творчества, пассивность, которая происходит из негации активности*. Это не мог недооценивать и Платон; называет же он в «Законах» ἀργία¹ основным злом, которое принципиально исключено из нравственного совершенства. Послекантовская философия вновь возрождает эти идеи. Познание того, что инерция является корнем любого недуга, радикальным злом, относится к величайшим заслугам *идеализма Фихте*.

Так, первая и, по сути, единственная задача нравственности — чистое творчество, творчество блага. *Уничтожение зла отодвигается на вторую позицию, так как зло может быть преодолено только посредством блага*. Поэтому для чистой этики вопрос, *откуда зло*, теряет свой принципиальный интерес²; разве что в отдельных случаях этической практики чистая этика признает его значение в качестве подготовительной ступени, которая предшествует собственно этическому творчеству.

Самым отчетливым образом эта специфически этическая точка зрения на проблему зла проявляется в понятии *самоответственности*. Она действительна в равной мере для блага и для зла. Устранить проклятие зла не может никакая этиология и никакой естественный способ объяснения. Пока зло противостоит человеку как внешняя сила судьбы, он будет, безусловно, к этому проклятию приписан. Лишь один путь открыт перед человеком: *признать зло в качестве своего собственного внутреннего мира, принять его на себя как собственную вину*, которую он сам в состоянии искупить. Тогда зло теряет свою власть над ним. Тогда вступает оно в сферу действия нравственного и становится равным любому бытию, простым материалом, в чьем оформлении может оказаться пригодной творческая сила блага. Нравственная самоответственность и самоизбавление — это собственно этическое содержание проблемы зла.

Как ни далеко понимание зла отстоит на первый взгляд от ежедневного опыта нравственной жизни, свое непосредственное подтверждение оно находит все же именно в фактах исторической действительности. Неиссякаемая нравственная сила великих мировых религий, которым обязана своим возникновением духовная культура человечества, покоится не на суггестивной власти их культурного применения, не на жизненной наглядности их космологических и эсхатологических представлений; все эти моменты находятся на службе у другой, высшей цели: *пытаться разбудить то простое и в то же время бесконечно великое требование, которое направлено непосредственно к каждой человеческой душе и нравственной творческой силе — зрису, который в ней спит: делая это, ты будешь жить*. Это единственное, что нужно, что все решает. Отсюда — бессмертие и безусловность этого требования. В противном случае были бы невозможны никакая самоответственность и никакое избавление от зла. И если религия проповедует покаяние и крест, то и в этом нет негативного, самоотречения и самоуничужения, которое должно преодолеть власть зла. Истинно нравственное, которое в этих религиозных мотивах живет и действует, — это, скорее, *самовозвышение* человека, которому они способствуют, что значит *освобождение* его внутренней

¹ Бездействие (гр.).

² Если его вообще хотят признать обоснованным, то он принадлежит скорее теоретике, чем этике.

спонтанности, его *нравственной творческой силы*. Так как *вне творчества нет никакого преодоления зла*.

Последние конструкции, казалось, увели нас далеко от Платона. Но в действительности это лишь всеохватная универсальность его мира мысли, которая каждого, кто следует за проблемами Платона, выводит за исторические пределы его учения и указывает на идеальные связи, которые владеют духовной жизнью человечества. Проблема этики является критическим пробным камнем, негативной инстанцией для сверхвременной систематической силы обоих главных столпов платоновской этики — идеи блага и нравственного эроса.

Этим выражен конечный результат нашего исследования. Для *идеалистической этики*, как ее открыл и обосновал Платон, *зло может и имеет возможность означать лишь простую неагию блага, упразднение чистого творчества, уничтожение единства и гармонии в делах и господство конструирующих сил духовной жизни*. Если же мы покинем область чистой этики, то зло, кажется, приобретет существенно другую физиогномику. Так и в искусстве: здесь оно нечто *позитивное*. Проблема *сатанизма*, восстание против божественного миропорядка, *τιτανική φύσις*¹, как Платон это называет, с давних пор обладала особой притягательной силой для самых великих среди творцов духа. И как раз борьба с этой проблемой стала той борьбой, которая принесла им глубочайшие откровения человеческого и божественного. Должна ли с этим быть учреждена непримиримая вражда между этикой и эстетикой? Мы полагаем, что *нет*. Как раз отношение к проблеме зла в искусстве является убедительнейшим доказательством того, что радикальное зло вообще не может быть представлено, а там, где попытается это сделать, образы его будут нежизненными и схематичными, то есть искусство прекращает быть настоящим. Зло должно сначала принять в себя *позитивное, благо*, если оно желает стать предметом эстетического сознания. Поэтому для искусства разрушительная власть зла всегда является одновременно и творческой силой — дух, который постоянно уничтожает, является духом, который создает также и благо. Это неизбежная судьба зла: *если оно желает, содействуя, принимать участие в жизненной действительности, то оно не может быть самостоятельным, то есть оно должно черпать свою жизненную силу из блага*.

Перевод с нем. В. Н. Белова

ПОНЯТИЕ ЗЛА В ЭТИКЕ СЕЗЕМАНА (ПОСЛЕСЛОВИЕ К ПЕРЕВОДУ²)

Статья Василия Эмильевича Сеземана «Этика Платона и проблема зла» появилась в период его интенсивных неокантианских штудий в сборнике, посвященном 70-летию юбилею патриарха марбургской школы неокантианства Германа Когена. Само приглашение участвовать в такого рода издании, полученное от ближайшего друга и соратника юбиляра Пауля Наторпа, означало признание и одновременно большую ответственность. Молодой ученый предложил историко-философский сюжет, казалось бы

¹ Титаническая природа (гр.).

² Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ, проект № 08-03-00312а.

не совсем коррелирующий с предыдущими его начинаниями в области философии. Основным содержанием своего творчества В. Э. Сеземан изначально определил поиск чистого знания и сознательно последовательно придерживался избранного направления.

Обращение Сеземана к этике Платона лежало в русле исследований марбургской школы. Во-первых, знаковым является сам факт выделения из всего сонма античных авторов именно Платона. Представители марбургской школы Платону отводили место зачинателя критического идеализма в целом¹. Во-вторых, и это главное, темы, проблемы и их решения, которые предлагались Сеземаном, воочию через интерпретацию отечественного мыслителя свидетельствуют о том, что как раз в учении Платона этика приобретает черты независимости и автономности, ставшие определяющими в трансцендентальном идеализме Канта.

Однако более пристальное внимание к гносеологическим построениям Сеземана и предлагаемой статье об этике Платона дает возможность установить интересные параллели, которые наблюдаются в отношении феноменов иррационального и зла. Как для гносеологии Сеземана определяющей стала проблема иррационального, так и для его этики — проблема зла. Здесь очевидны параллели в решении проблемы чистого знания через адаптацию им иррационального и чистой этики опять же через адаптацию ей зла. Как в гносеологии иррациональное обеспечивает целостность, системность и в то же время открытость в бесконечность — но не дурную, а вполне разумную — процесса познания, так и зло в этике Сеземана в конечном счете дает возможность говорить о самоответственности человека и необходимости его нравственного поведения.

Сеземан через Платона ставит и решает фундаментальнейшие проблемы этических учений: монизма и дуализма, имманентизма и трансцендентализма, теодицеи, абсолютного блага, истока нравственных устремлений и нравственной творческой силы. Непреходящее значение этих этических размышлений В. Э. Сеземана поэтому диктует настоятельную необходимость знакомства с публикуемой работой «Этика Платона и проблема зла».

В. Н. Белов

О переводчике

Белов Владимир Николаевич — д-р филос. наук, проф., декан философского факультета Саратовского государственного университета, belovvn@rambler.ru

About the Translator

Prof. Vladimir Belov, dean of the Faculty of Philosophy, Saratov State University, belovvn@rambler.ru

¹ Здесь можно сослаться на исследование Г. Когена, опубликованное в 1879 г. «Учение об идеях Платона и математика» (Platons Ideenlehre und die Mathematik) и на фундаментальный труд П. Наторпа «Учение Платона об идеях. Введение в идеализм» (Platons Ideenlehre. Einführung in den Idealismus. Leipzig, 1903).

ПЕРЕПИСКА ИММАНУИЛА КАНТА И ИОГАННА ГЕОРГА ГАМАНА¹

Кант — Гаману от 6 апреля 1774 г.

Исследователь древнейшего документа сравнил знаменитый символ Гермеса ⊗ — он якобы есть сокращенный вариант точечного образа правильного шестиугольника



(в коем седьмая точка — его центр) — с мистикой числа «7» у древних и, более того, даже с семью днями истории Творения; и поелику Гермес представляется ему не личностью, а первосимволом всей человеческой науки, он счел возможным изобразить последовательность Творения в следующем символическом образе, включающем также память о Том, Кто его совершил:



Теперь он рассматривает эту главу Книги Бытия не просто как историю сотворения мира, а как символическую схему для первичного обучения человеческого рода, даже как своего рода *methodo tabellari*², коими Бог, проводя данное разделение всех предметов природы, руководствовался для привития человеческому роду понятий с тем, чтобы обозначаемый ими класс предметов вызывал в человеке воспоминание об определенном дне их сотворения; при этом седьмой день, будучи завершением Творения, мог бы обрамлять всю эту целостность. Тут же Бог связал представленный выше росчерк Своего плана Творения — то есть это никакое не египетское изобретение, а непосредственно Его рук дело с языком; начертание и язык соединились друг с другом в этом первом уроке, преподанном Богом человеку, а из него происходит все человеческое познание. Согласно суждениям автора «Древнейшего документа», который является не просто первой главой Моисеевых книг, содержащей самое верное представление о методе Божьего наставления: этот документ отражает всю традицию того, как Господь

¹ Продолжение, начало переписки см.: *Кантовской сборник*. 2009. 1(29). С. 92–109; 2(30). С. 112–125.

² Методические указания (лат.) — здесь и далее примечания переводчика.

Бог преподавал всем народам земли первый урок познания, и эта традиция сохранена многими народами, у каждого — согласно его линии родового предания. При этом Моисей лучше сохранил для нас собственно смысл урока, в то время как египтянам мы обязаны сохранением первосимвола-схемы, вышедшей как начало всякого письма непосредственно из рук Бога. Польза от выделения дней недели проявляется прежде всего во введении Саббата; оно должно служить только тому, чтобы лучше сохранить все сообщенные элементы познания и напоминать о них, одновременно также для того, чтобы служить мерой времени и заодно простейшим упражнением в усвоении числовых понятий. Символическая схема служила тому, чтобы открывать поле для искусства мер *etc.*

Этот символический первообраз, мистическое число «7», дни недели *etc.*, выступая как общий памятник первого урока, данного людям самим Богом, были облачены различными народами по их вкусу в системы различных символов. Моисей облек этот памятник в аллегорическую форму истории Творения, греки — в буквенные символы звуков:

	α	
ε		η
	ι	
ο		υ
	ω	

Они суть лира в ее семи звуках. Теогонии финикийцев и египтян, формы пирамид и обелисков — все это были только лишь несколько измененные отображения священной монограммы ⊗, росчерка Бога и первоазбуки людей.

Когда наука расширилась до астрономии, известные планеты были согласно древнейшей модели разделены на 7. От того якобы все авторы, считавшие, что знаменитая символика 7 планет заимствована от 7 звуков внутри октавы, сильно ошибались. Счастливая приметность числа «7», его связи с другими, всякое познание и науки — все произошло от него и т.д.

Ежели Вы, дорогой друг, найдете нужным в чем-то улучшить мое понимание основного намерения автора «Древнейшего документа», то прошу Вас сообщить мне Ваше мнение в нескольких строчках, однако по возможности на языке людей, поелику я, бедный сын земли, никак не годен для божественного языка созерцающего разума. Из того, что можно сформулировать обычными понятиями по логическим правилам, я, пожалуй, что-нибудь и пойму. Кроме того, я стремлюсь лишь понять тему автора, ибо не претендую на то, чтобы постичь со всей очевидностью все ее достоинства.

Кант

Гаман — Канту от 7 апреля 1774 г.

Р.Р.

Сразу после получения моего экземпляра книги¹ я передал ее моему другу д-ру Линднеру², а посему не в состоянии высказать мое понимание и суждение по поводу представленного мне Вами скелета этой книги, кроме

¹ Книги Гердера «Древнейший документ человеческого рода».

² Иоганн Готхельф Линднер (1729–1776) — один из ближайших друзей Гамана со студенческих лет. Именно он был редактором «энтузиастического» журнала «Дафна», в котором активно участвовал и Гаман во время учебы в Альбертине. После работы с 1753 г. сначала учителем, потом ректором Кафедральной школы в Риге в 1765 г. стал профессором поэзии в Кёнигсбергском университете. С 1772 г. — проповедник, настоятель церкви в Лёбенихте.

как после точного его сравнения с оригиналом. Мое предварительное суждение о главном замысле нашего автора, основанное лишь на впечатлениях моей памяти, без его книги под рукой, сводимо к следующим положениям:

1. Моисеева история Творения — не от самого Моисея, а от первоотцов человеческого рода. Уже только эта древность делает ее для нас достойной почитания, но одновременно раскрывает истинное детство нашего рода.

2. Эти *origines*¹ — не сочиненная поэзия, не древневосточная аллегория, меньше всего египетские иероглифы, а историческое свидетельство в собственнейшем смысле — настоящее семейное свидетельство — даже более достоверное, чем самый простой физический эксперимент.

3. Эта Моисеева археология — единственный и лучший ключ для всех прежних загадок и сказок древнейшей восточной и гомеровской мудрости, коя изначально, вызывая *implicite* восхищение, была отвергаема, не будучи когда-либо понятой самыми дотошными критиками, пресмыкающимися перед мудростью века сего. Но свет, исходящий из этой колыбели человеческого рода, проясняет Святую ночь в обрывочных преданиях всех традиций. Здесь единственная обоснованная причина необъяснимой стены и препятствий, разделяющих дикие и культурные народы.

4. Дабы для каждого заинтересованного читателя Моисеевых рукописей вновь восстановить их первоначальный, однозначный, безмерно плодотворный смысл, нужно, не больше и не меньше, взорвать и снести все бастионы новейших схоластов и аверроистов, чья история и отношение к их патриарху Аристотелю служит самым ясным доказательством и примером их взглядов² и т.д.

Все эти мысли изложены моим другом Гердером, что сделано им, однако, не в духе мертвой критики по образцу какого-нибудь Лонгина³ или другого сына Земли, коего на месте пронзила молния одного единственно Моисеева *bon mots*⁴, а во всей духовной мощи завоевательного неистовства, в чем лично я нахожу восхитительную дикость душевной чистоты; и мое восхищение этой душевной широтой автора вряд ли уступит восхищению криминал-советника Гиппеля⁵ от вкуса какой-нибудь дичи, ну, например, от вкуса жареной зайчатины.

¹ Истоки (лат.).

² По всей видимости, здесь аллюзия на известных в XVIII в. комментаторов Библии, прежде всего на Иоганна Давида Михаэлиса (1717–1791) и Уильяма Уорбёртона (1698–1779), которых Гаман сравнивает с Аверроэсом, бывшим одним из самых известных комментаторов Аристотеля.

³ Кассий Лонгин (210–273) — неоплатоник из Афин, советник и учитель при дворе царицы Зенобии в Пальмире, которая выступила против римских владений на Востоке. В 272 г. Пальмира была завоевана римским императором Аврелианом: по его приказу Лонгин был казнен. Лонгину ошибочно приписывают известный «Трактат о возвышенном» („*Auctor peri hypsus*“), созданный в I в. н.э. неизвестным автором. Гаман нередко включает Лонгина в «центо»-игры своих сочинений.

⁴ В «Трактате о возвышенном», который Гаман, Гердер и другие ошибочно приписывали Лонгину, автор восхищается началом Творения из книги Моисея «Бытие»: «И сказал Бог: да будет свет. И стал свет. (Бытие 1, 3–4). В своем «Древнейшем документе» Гердер так реагирует на это место из трактата якобы Лонгина: «Лонгин восхищен словами «Бог сказал, и так стало», но отчего Бог не кажется Лонгину возвышенным во всем остальном из своего Творения? Разве не достойно восхищения то, как Творец одной мыслью творит все?» (*Herder J.G. Älteste Urkunde des Menschengeschlechts // Herder J.G. Sämtliche Werke. Bd. 6. Berlin, 1883. S. 277.*)

⁵ Теодор Готтлиб фон Гиппель (1741–1796) — юрист, советник, сумевший добиться высокого карьерного роста и ставший обербюргермейстером Кёнигсберга. Гиппель был в дружеских отношениях с Гаманом и не раз оказывал ему поддержку.

Вместе с тем, высокочтимый г-н профессор, я вознамерился предоставить на Ваш суд некоторые из подготовленных к опубликованию листов рукописи, поскольку почитаю Вас за истинного *Iudici competenti*¹ в вопросах прекрасного и возвышенного, о чем я уже написал моему другу Гердеру. Ваше *Imprimatur*² подвигнет нашего общего друга — книгоиздателя в Мариенвердере³ — как к изданию книги Гердера, так и к поистине политической мудрости, коя проявится в том, что он не будет судить о писательстве, находящемся в ведомстве небес, по меркам акционерных вкладов.

В целом и общем у меня нет никаких сомнений относительно работы нашего земляка, заслуживающей всяческого одобрения, и поэтому я с чистой совестью советую при ее прочтении дать отдых творящей из себя самой голове, и будет этот отдых ей благословением⁴. В подходящее время я тоже выступлю со своей работой, но прежде дождусь, пока *ingenia praesocia*⁵ нашей критической философско-политической эпохи хотя бы немного расстреляют запасы пороха и свинца из своего арсенала, что позволит мне составить достаточно точное представление о его содержимом.

Однако есть кое-что, что возмущает меня до самой глубины души: это то, что теологический факультет Альбертины собирается надеть докторскую шляпу на римско-апостольско-католического еретика и криптоиезуита, и это то, что этот некто⁶ в своей историко-теологической диссертации, вся антикварная чушь

¹ Компетентное суждение (лат.).

² Допущено к печати (лат.) — надпись, которой снабжались отредактированные и подготовленные для печати тексты.

³ Это Иоганн Якоб Кантер (1738—1786), деятельный книгоиздатель. В 1772 г. Кантер, которого поддерживал сам прусский король Фридрих II, получил от правительства привилегию на создание в Мариенвердере типографии. Гаман, ставший близким другом Кантера и не раз издававший у него свои сочинения, пытается убедить Канта повлиять на него, поскольку Гаман надеялся, что Кантер возьмется за издание трактата Гердера. Это было не так просто, поскольку в тот момент Кантер считал Гердера и Гамана «нехорошим товаром», о чем Гаман сообщает Гердеру в письме от 20 декабря 1774 г.

⁴ Гаман, выступавший против автономной рациональности Канта, создает в этом пассаже аллюзию на седьмой день Творения и, соответственно, традицию Саббата, согласно которой Суббота должна быть свободна от дел и посвящена Богу. См.: «И совершил Бог к седьмому дню дела Свои, которые Он делал, и почил в день седьмой от дел Своих, которые делал. И благословил Бог седьмой день, и освятил его, ибо в оный почил от всех дел Своих, которые Бог творил и созидал (Быт. 2, 2—3)».

⁵ Созревшие до времени таланты (лат.).

⁶ Это Иоганн Август Штарк, ученик Михаэлиса, человек, игравший видную роль в немецком масонстве. В 1769 г. Штарк прибыл в Кёнигсберг и без сомнения не раз встречался с Гаманом, уже хотя бы потому что первое время жил в доме книготорговца И. Я. Кантера, куда часто заходил Гаман, находившийся с Кантером в дружественных отношениях. В 1774 г. Штарк возглавил кафедру ориенталистики на теологическом факультете Альбертины и готовился к защите диссертации, вызвавшей резкое негодование со стороны Гамана. Во время ее публичной защиты в Альбертине в марте 1774 г. Гаман в возмущении покинул зал, не дождавшись конца диспутации. Диссертация называлась «*De tralatitiis ex gentilismo in religionem christianam*», что означает в переводе с латинского «О заимствованиях из язычества в христианство». В своей диссертации Штарк пытается показать, что первоначальное христианство уже на ранних этапах своего развития было проникнуто различными ритуалами и церемониями язычества, прежде всего из так называемых «*disciplina arcana*» религиозных мистерий. Диссертацию Штарка следует оценивать в контексте двух других его сочинений — «Апология Ордена свободных каменщиков» и «Гефестиян», в которых он описывает языческие мистерии как скрытое под символическим покрывалом выражение «вечных тем» деизма: Бог, добродетель, бессмертие. В диссертации под этим же углом рассматривается «чистая и простая христианская вера и ритуальные формы ее выражения». Основная идея Штарка в том, что в

которой сводится к *verbis tralatiis ex gentilismo*¹ *praetereaue nihil*², настаивает на связи христианства с *disciplinam arcanam*³ язычества, не имея при этом даже малейшего представления об основах христианского катехизиса.

Не знаю, найдется ли в моей *uterus*⁴ место для двух близнецов⁵. Ответ на вопрос может дать не кто иной, как ΣΩΚΡΑΤΗΣ ΜΑΙΝΟΜΕΝΟΣ ΜΑΙΟΜΕΝΟΣ⁶.

Ам Альтен Грабен⁷, 7 апреля 74.

Письмо Лафатера и прочие мелочи еще не получил.

Гаман

различных древних религиях, к которым относится и христианство, нужно найти единое, разумное и чистое зерно веры.

¹ Заимствованное от язычников пустословие (лат.).

² Не что иное, как ничто (лат.).

³ Тайные науки (лат.).

⁴ Матка (лат.). Стиль Гамана в целом отличает склонность к специальным терминам из области сексуальной анатомии, что подчеркивает телесную и аффективную специфику его богоцентризма.

⁵ Штарка Гаман считает близнецом тех, кто обрушится с критикой на трактат Гердера: это главные представители берлинского просвещения, против которых Гаман выступал всю свою жизнь. Массонство Штарка Гаман оценивает как тревожащую симптоматику времени, стремительно теряющего «духовную осязательность» живой веры. В письме к Гердеру в марте 1774 г. он пишет: «Она [диссертация Штарка] заслуживает некоторое внимание только лишь как *national product*, а по сути она — водяной пузырь» (ZH III 78:22). За спиной Штарка стояло «просвещенное» время вплоть до периода правления короля Фридриха, своей поддержкой обеспечившего столь стремительный карьерный рост кёнигсбергского «иерофанта». Позднее Гаман находит место в своей «матке» для обоих «близнецов» — Штарка и тех, кто, по его мнению, солидарен с ним — берлинских просветителей. Выступлению против них посвящено его сочинение «Иерофантские послания». В этом сочинении Гаман опять один против всех во главе с «королем философов», и поэтому он, как уже раньше было не раз, одевает маску «пророка», в этот раз под именем *Vettius Eragathus Regiomonticolae* — Веттий Эпагафий Кёнигсбергский. Во времена римского императора Антония Вара мученик Веттий был казнен в Лионе в 177 г. по обвинению в защите христиан. Во время суда на вопрос, является ли он сам христианином, Веттий мужественно ответил: «Да, я — христианин». Гаман, христианский «*Magus Regiomonticolae*», говорит в своих «Посланиях» то же самое перед лицом «просвещенного императора» Фридриха и его «иерофанта» Штарка.

Гаман выступает против Штарка прежде всего как против олицетворения европейского деизма XVIII в., подвергающего рационалистической вивисекции живую реальность христианства, разделяя так называемые «вечные истины» разума и исторические формы христианства. Герменевтика Гамана — это герменевтика единства «буквы» и «духа», с позиций которого он критикует «масонское искусство» абстрагирования «духа» от «буквы». Касаясь проводимого Штарком разделения между первоначальным «чистым христианством» и более поздними «языческими добавками» к христианству по причине «естественной склонности людей к безумию», Гаман пишет: «Если фарисейской критикой отделить от христианства все иудейские и языческие составляющие части, то останется примерно столько же, сколько от нашего тела в результате применения похожего искусства метафизического разделения, а именно: одно материальное «ничто» или одно духовное «нечто», что по сути механики *Sensus communis* сводится к одному и тому же» (N III 142:4).

⁶ ΣΩΚΡΑΤΗΣ ΜΑΙΝΟΜΕΝΟΣ ΜΑΙΟΜΕΝΟΣ (гр.) — Сократ неистовый, Сократ разродившийся. Данный пассаж является одновременно аллюзией Гамана на свое сочинение «Достопримечательные мысли Сократа», которое было высоко оценено современниками и в котором он под маской «христианствующего» Сократа подверг жесткой критике всю парадигму Просвещения в лице ее идейных «близнецов» — Беренса и Канта.

⁷ *Am Alten Graben* (нем.) — улица старого Кёнигсберга, на которой проживал Гаман со своей семьей — с находившейся с ним в гражданском браке Анной Региной Шумахер и их четырьмя детьми.

Кант — Гаману от 8 апреля 1774 г.

Тема опуса — доказать, что Сам Бог был наставником первого человека в языке и письме, а через их посредство и в началах всякого познания и науки. Сделать это автор намерен не на началах разума: по меньшей мере, не в этом заключается характерная особенность его книги. Не собирается он этого делать и на свидетельствах Библии, поелику в книге нет никаких упоминаний об этих свидетельствах. Свое доказательство он основывает на одном древнейшем памятнике почти всех добронравных народов, о коем он утверждает: ключ к этому древнейшему свидетельству содержится в совершенно ясной форме в главе 1-й Моисеева Пятикнижия и раскрывает тем самым тайну столь многих веков. Моисеев рассказ предстает в таком свете как не вызывающее никаких подозрений и сомнений доказательство того, что является подлинным и бесценным свидетельством единой истины, коя основывается не на авторитете одного избранного народа, а на согласии всех священнейших памятников друг с другом в отношении единого основания человеческого знания, сохраненного каждым древним народом и являющегося тем самым предусловием разгадки их древнейших преданий. То есть в архиве народов содержится доказательство правильности и одновременно смысла этого свидетельства, а именно общего для всех смысла. Благодаря этому смыслу отдельный памятник каждого народа получает свое объяснение в свете этого свидетельства и тем самым исчезают все недоразумения об их значении, поелику кажущиеся противоречия тут же поддаются согласованию друг с другом по той причине, что древнейшие предания предстают как различающиеся проявления одного и того же первообраза.

Но сейчас речь не о том, прав или не прав автор, и не о том, открываются ли этим якобы найденным главным ключом все потаенные ходы историко-антикварного христианского лабиринта. Речь о том: 1. Каков смысл этого древнейшего свидетельства? 2. Что доказывает то, что это добытое из древнейших архивных сведений всех народов свидетельство на самом деле является именно тем искомым документом, чья частота и истина не подлежат сомнению?

И тут мнение нашего автора сводится к следующему:

Что касается первого, то первая глава Библии представляет собой не историю Творения как такового, а облеченное в образ наставление Бога, данное первому человеку в 7 уроках (что может быть преподано миру и через естественное образование). В этих уроках человеку должно было научиться правильному мышлению и языку, с чем связана и первая письменность, а сами 7 дней Творения (преимущественно благодаря их завершению Саббатом) стали замечательным средством как для запоминания, так одновременно и для астрономической хронологии и т.п.

Что касается второго, то доказательство заключается собственно в том, что началом всего человеческого знания является не кто иной и не что иное, как Гермес Египетский и его простой символ, представляющий число «7». Это число вместе со всеми другими аллегориями, каковые отражают мистику «7» как воплощения всего познания мира, является не только знаком происхождения всего человеческого познания, но и знаковым выражением метода первого наставления Бога, кое воспринимается со всей определенностью, ежели, руководствуясь этим методом, свести объекты человеческого знания, облеченные в Моисеевом изложении в формы торжественной выразительности, к этой образной первосимволике. Отсюда автор за-

ключает, что поелику это важное творение Моисея именно то, кое одно способно прояснить все древнейшие символы, то оно и является единственным подлинным и достойнейшим документом, призванным познакомить нас самым надежным способом с началом человеческого рода. Именно Моисей открывает нам этот документ, египтяне же имели и, соответственно, показали нам только эмблему этого начала.

Из сообщенного мне Вами в общих чертах общего замысла опуса, дражайший друг, второй пункт Ваших разъяснений, если я не ошибаюсь, не совпадает с мнением его автора, ибо он все же считает историю Творения Моисеевой аллегорией, представляющей этапы Творения в Божественном наставлении для человека с учетом того, как в дальнейшем наиболее естественным образом будет развиваться и расширяться человеческое познание.

Не считите поэтому за труд при повторном прочтении Вами книги отмечать для себя, насколько открытый мною смысл и доказательная основа ее автора соответствуют действительному замыслу его произведения и в какой мере мое восприятие подлежит уточнению и исправлению.

Получить от Вас для прочтения несколько написанных Вашей рукой страниц достаточно, дабы подвинуть меня употребить все мое влияние на нашего критически настроенного издателя¹ для их опубликования. Он, однако, сам судит и рядит о том, что он называет тоном книги, — о вкусе публики и о сокрытом замысле автора. Поэтому, даже если само по себе мое рекомендательное суждение было бы пустячной услугой, я ни в коем случае не хотел бы брать на себя роль домашнего цензора, дабы не утратить у него тот маленький кредит, коим пользуюсь. Посему с неохотой, но все же я предпочел бы в этот раз отказаться от чести, коей удостоивается со стороны автора цензор на высоте своего всемогущества. Вам также, наверное, известно, что все, что выделяется на общем фоне, подлежит как раз решению нашего издателя и зависит от того, не почует ли он в книге какой-либо опасности для политической системы, коей служит. Поэтому курс акций здесь, по всей вероятности, ни при чем.

В новом академическом явлении² для меня нет ничего возмутительного и чуждого. Коли религия устроена так, что критическое знание древних языков, филологическая и историческая ученость полностью уничтожают ее основы, на коих зиждилось ее существование во всех эпохах и у всех народов, то тот, кто лучше всего сведущ в греческом, древнееврейском, сирийском, арабском и, соответственно, в архивах античной учености, тащит всех ортодоксов туда, куда захочет — пусть даже они злятся как дети сколько угодно. Им не следует обижаться, ибо в том, что, по их собственному признанию, в самом себе несет доказательную мощь, они не могут найти соразмерное себе, и потому робко смотрят на то, как один Михаэлис³ пере-

¹ Речь идет о Канторе в Мариенвердере.

² Кант имеет в виду докторскую диссертацию И. А. Штарка, о которой с возмущением отозвался Гаман в письме от 7 апреля 1774 г.

³ Иоганн Давид Михаэлис (1717–1791) — профессор из Геттингена, знаменитый ориенталист и экзегет, получивший в 1759 г. приз Прусской академии наук на конкурсе по теме о взаимном влиянии языка на мнения и мнения на язык. Именно Михаэлис стал для Гамана одним из главных выразителей опасностей автономного принципа, а потому одним из главных поводов для написания «Крестовых походов филолога» — сборника полемических сочинений Гамана, самым известным из которых является «Aesthetica in nuce».

плавляет их многовековой драгметалл, снабжая его клеймом новой пробы. Ежели теологические факультеты со временем теряют способность воспринимать от своих воспитанников литературу подобного рода, что, похоже, происходит у нас; если свободомыслящие филологи должны одни на свой страх и риск осваивать это вулканическое оружие, то тогда авторитету господствующих демагогов приходит конец, а значит, им следует занять у новых литераторов те инструкции, по коим они должны учиться заново. Учитывая это, я опасаясь того, что период триумфа без победы, то есть период восстановления древнейшего документа, затянется на довольно долгое время. Ибо против его реставратора стоит плотная фаланга мастеров ученой ориенталистики, кои вряд ли допустят то, чтобы столь лакомая добыча так легко была похищена с их территории.

С тем и остаюсь
Ваш покорный слуга
Кант

Гаман – Канту

[Апрель 1774 г.]

Позвольте мне, высокочтимый г-н профессор, начать с искреннего заявления в том, что я бесконечно благодарен Вам за дружеское письмо с изложением Ваших мыслей, коим я обязан развитием во мне целого сонма *имплицитных* понятий¹, впечатлений и идей. — Истинно то, что язык и письмо суть необходимые органы и условия всяческого человеческого научения, более значимые в своей сути и абсолютности, чем свет для зрения и звук для слуха. — При столь открытом выражении моей признательности Вы не заподозрите в этом моем ответе, предназначенном лично для Вас, какого-либо коварного умысла и не станете, подобно апостолу, кричать: «Ибо вижу тебя исполненного горькой желчи и в узах неправды»².

Ежели автор ведет к тому, чтобы развить тему своего «Документа» до сведения *Ens entium*³ к Архизнциклопедисту, или к Пану (как коротко и ясно назвал его Сирах⁴) с 7-ствольной сирингой, то даже не знаю, чему я склонен больше верить — палингенезису⁵ старого забытого свидетельства или основаниям разума и библейским цитатам, кои и вправду по причине произвола и злоупотребления оказываются вполне совместимыми друг с другом. Пожалуй, я предпочту этому заплесневелому документу, *индивидуализирующему в своей энциклопедии Ens entium* до первого публичного наставника человеческого рода, тот бриллиант в *Thesaurο Brandenburgico*⁶, на

¹ Ироническая аллюзия Гамана на априористику трансцендентальной субъектности в философии Канта.

² См.: Деяния 8, 23.

³ Сущее из сущих (лат.) — то, что делает существующие вещи сущими. Одно из главных понятий схоластической философии, обозначающее Бога.

⁴ Иисус Сирах. Согласно Септуагинте, «Мудрость Иисуса, сына Сираха», также известна как «Книга мудрости», или «Екклесиаст», созданная в начале II века до н.э. У Иисуса Сираха написано: «И если кратко, то именно Он это» (XLIII, 29).

⁵ Палингенезия (гр.) — новое рождение, возрождение.

⁶ *Thesaurus Brandenburgicus* — 3-томное богато украшенное издание с многочисленными иллюстрациями, содержащее описание монет и драгоценных камней из Гейдельбергской и Берлинской коллекций. Оно было подготовлено известным нумизматом и ювелиром из Гейдельберга Лоренцом Бегером и вышло в период с 1696 по 1701 г. В 1686 г. Бегер поступил на службу в курфюршество Бранденбург-Пруссия и с 1693 г. стал управляющим всеми королевскими коллекциями в Берлине.

коем Бегер «изображает Юпитера, облаченного в философскую мантию», о чем я прочел пару вечеров тому назад.

Хотя по мне всё, что касается темы и главного вопроса, по-прежнему сводится к тому, прав или не прав *Автор*¹ в своей **основе**, сейчас я хотел бы ограничиться рассмотрением двух заданных мне положений, а именно: *смысла* якобы древнейшего свидетельства (?) и якобы соответствующего ему *доказательства*, исходя из системного согласия друг с другом всех известных нам традиций, о чем трактует автор в своей книге.

Мой друг д-р Линднер никак не может справиться с этой милой книжицей, ибо его желудок не может переварить, говорит он, сокрытый в ней *опиум*. Он мается с ней, вместо того чтобы сразу всю ее проглотить, как один древний пруссак — свой нож² или как кит — одного древнего пророка³, или как наши новейшие раввины глотают целых верблюдов со всеми их горбами и поклажей⁴. Потому как, похоже, испарения моей памяти несколько сильнее, чем я думал, я вынужден представить мои объяснения *generalissime*⁵.

Второй главный пункт моего скромного анализа ни в коей мере не противоречит мнению автора: в нем отражено мое стремление открыть шлюзы его вдохновения, укрепить его в его решимости.

По его собственному суждению, а это и мой взгляд, по простоте и очевидности наш древнейший документ превосходит известное сообщение Цезаря о его победе: *veni, vidi, vici*⁶. Ясное дело, что победа, о коей свидетельствует древнейший документ, не может рассчитывать на то, чтобы удостоиться какого-либо триумфа.

Посему моя хвала была адресована только теории и методу его изложения, в чем автор, как мне кажется, проявляется преимущественно как ортодокс⁷. Эта хвала, правда, сама по себе легче легкого, легче даже самого невесомого воздуха, но вместе с тем весомей многого в своей невыразимой и неизмеримой высоте, ибо вполне сравнима с эластичным давлением воздуха на ртутные столбики земных измерителей.

¹ Гаман в свойственной его стилю семантической игре придает лексеме «автор» амбивалентный смысл: С одной стороны, Гердер как автор трактата, с другой — Господь-Творец как Автор мира и древнейшего свидетельства.

² В мае 1635 г. 22-летний Андреас Грюнхайде, поденный работник одного крестьянина, проглотил свой нож. Кёнигсбергский хирург Даниэль Швабе удалил нож, проведя первую операцию по резекции желудка.

³ Пророк Иона. См.: И повелел Господь большому киту проглотить Иону (Иона 2, 1).

⁴ Вожди слепые, оцепеживающие комара, а верблюда поглощающие! (Мтф. 23, 24—25). В своей библейской аллюзии Гаман выступает против современных ему теологов, которых он обвиняет в фарисейском формализме.

⁵ В самых общих чертах (лат.).

⁶ Пришел, увидел, победил (лат.) — таков текст сообщения, посланного Цезарем после его победы над царем Боспорского царства Фарнаком II в 47 г. до н.э под Зелой.

⁷ Гаман с его культом языковой точности имеет в виду прежде всего внутреннюю семантическую форму понятия «ортодоксия» (гр.) — *ortho + doxie* = прямой, правый + мнение, учение. При этом он учитывает и те коннотативные значения, которые отражены в русскоязычном эквиваленте «право + **славие**», создавая тройную аллюзию в своей языковой игре: 1. Он «славит» Гердера, который в своем трактате славит Творца. 2. Одновременно он подчеркивает ортодоксальность, то есть «религиозную дисциплинированность» Гердера, выступая при этом против многочисленных представителей теологической неологии своего времени. 3. Семантический максимум «ортодокса» слагается, однако, прежде всего Того, Кого Гаман считает главным Автором мира — Творца.

Ортодоксальность автора по праву заслуживает хвалы, ибо ортодоксальность — это единственное вознаграждение, на кое может рассчитывать Тот, Кто, будучи наставником, никак не связан напрямую с исполнением Своих наставлений. Ну как тут быть? Если Он учит тому, что считают заблуждением, но, будучи благ и истинен, творит благо и истину, то убеждает многих Своим делом, однако грешит в глазах читателей, слушателей и учеников, кои, правда, должны вначале учиться, а не судить и рядить, чего им не должно даже желать, ежели они смиренны и моральны. Все проступки автора против его собственных принципов, поелику оные праведны и крепки, есть, по моему разумению, не что иное, как проявления нашей человеческой мерности; они иногда бывают даже необходимы, а порой даже суть добродетели, ежели автор узнается в них, как один несправедливый, но догадливый управитель¹ перед своим господином, посему не следует их совсем уж обрывать на проклятие.

Истина вообще в своей духовной природе столь абстрактна, что не может быть постигнута никак иначе, как согласно своей основе, то есть *in abstracto*. *In concreto* же она предстает или как противоречие, или как тот знаменитый камень наших мудрецов, посредством коего не только любой незрелый минерал, но даже камень и любое дерево внезапно превращаются в чистое золото.

Что же касается второго пункта, основанного на доказательстве соответствия древнейшего свидетельства архивам национальных преданий других народов, то его обоснование, пожалуй, под силу только какому-нибудь великому Ньютону, сумевшему направить вокруг света целые научные посольства на сбор разумных доказательств его теории², в то время как бедному Архимеду всегда не хватало одной точки опоры, дабы показать всем знаки и чудеса своего рычага³. Без католического⁴ доказательства на основе единства голосов народов мира и общей идентичности нашей плоти и крови, без отмычки к архивам еще живущих дикарей и к реликвиям уже преобразенных наций у самого ясного и достоверного документа человеческого рода, сохраненного благо- и чудотворящим предрассудком одного вечного жида⁵, есть лишь одна простая возможность быть понятым — стать подобным своему великому и неизвестному прообразу Иову⁶ в том, что он есть, и за это стать понятым каждому.

Из всех сект, выбранных как путь к блаженству, к небесам обетованным и к сообществу с *Ens Entium*, или к единственно мудрому Энциклопедисту человеческого рода, мы были бы самыми жалкими из людей, ежели бы

¹ См.: Лк. 16, 1–8. И далее: «И похвалил господин управителя неверного, что догадливо поступил; ибо сыны века сего догадливее сынов света в своем роде» (Лк. 16, 8–9).

² Аллюзия Гамана на направленные по инициативе Парижской академии наук с 1735 г. геодезические экспедиции в Перу и Лапландию, которые произвели там градусные измерения, подтвердившие правильность идеи Ньютона о сфероидной форме Земли и доказавшие обоснованность закона всемирного тяготения.

³ Архимед, обосновавший закон рычага, известен своим изречением: «Дайте мне точку опоры, и я переверну весь мир».

⁴ *Katholikos* (гр.) — общий, всемирный.

⁵ Аллюзия Гамана на древнееврейское происхождение Книги Бытия, которая в глазах рационалистической критики воспринималась как древний предрассудок непросвещенного иудаизма.

⁶ Иов 36, 26: «Вот Бог велик, и мы не можем познать Его».

главная крепость нашей веры зиждилась на сыпучих песках модной учености критической философии. Нет! Теория истинной религии не только навсегда останется соразмерной душе каждого дитя человеческого, ибо она вживлена в ее ткань и поэтому может быть восстановлена в ней, но и всегда будет недоступной самым дерзновенным великанам и покорителям небес из-за своей невозможности быть обоснованной со стороны самых глубоко-мысленных умников и интеллектуальных альпинистов.

Посему при повторном прочтении и разборе новейшего толкования древнейшего свидетельства я намерен остаться верным кредо моего любимого поэта: «*Minimum est, quod scire laboro*»¹.

А для моей статьи на тему я уже выбрал эпиграфом слова Иосифа из Книги Бытия: «Не от Бога ли истолкование?»²

Что же касается моего искреннего предложения Вам, высокочтимый г-н профессор, выбрать Вас *arbitro* в одном несколько элегантно деле³, кое больше подходит мне, чем Вам, то оно, во-первых, не было шуткой, а во-вторых, ни в малейшей степени не должно связываться с ложно приписываемыми мне с Вашей стороны побочными умыслами. Так, под системой акционерных вкладов⁴ при характеристике Кантера я не имел в виду ничего злонамеренного, а лишь только царское высокомерие критических издателей судить о плевелах и злаках какой-нибудь книги лишь по мерке лавочников и миссисипской влюбленности⁵ слепой обманутой публики.

«И стоит уже она против Него, плотно сомкнутая фаланга мастеров филистерской (моабитской)⁶, арабской и критской учености. — Тень гор принимаешь ты за плотно сомкнутую фалангу.»⁷

«И вот, снилось мне, — слышу я одного в шатрах Мадиянитян и Амаликитян, — будто круглый ячменный хлеб катился к плотно сомкнутой

¹ Мне узнать желательно сущую малость (лат.). Гаман цитирует «Сатиры» Авла Персия Флакка. См. в кн.: *Римская сатира*. М., 1989. С. 101.

² См. Бытие. 40, 8: «Они сказали ему: нам виделись сны; а истолковать их некому. Иосиф сказал им: не от Бога ли истолкования?»

³ Гаман имеет в виду свое предложение, чтобы Кант написал рецензию на трактат Гердера и рекомендовал его к публикации в типографии Кантера в Мариенвердере.

⁴ См. письмо Гамана Канту от 7 апреля 1774 г.

⁵ Это аллюзия Гамана на акционерное общество Джона Лоу «Восточная компания». Разрешение на его создание Дж. Лоу получил в 1717 г. Целью предприятия была колонизация земель Луизианы, через которые протекает Миссисипи. Финансовая пирамида Дж. Лоу рухнула в 1720 г.

⁶ В ответ на замечание Канта в конце его письма от 8 апреля 1774 г. Гаман создает сложный синкретичный «центон», в котором, с одной стороны, аллюзия на противников Израиля — филистимлян и моавитов, с другой — на берлинское просвещение во главе с его королем Фридрихом II, который охотно приглашал к себе известных французских просветителей, что не раз становилось предметом критики Гамана. Имплицитное указание на это — в обыгрывании Гаманом названия берлинского района Моабит, основанного в 1718 г. как поселения для французских гугенотов.

⁷ В своем «центоне», стилизованном под Книгу Судей, Гаман соотносит идею своего пассажа с 9-й главой Книги Судей, в которой Зевул, начальник города Сихем, разгневанный на Гаала, сына Еведа, возмущающего жителей Сихема против Авимелеха, вводит его в заблуждение о приближении отрядов Авимелеха: «И встал ночью Авимелех и весь народ, находившийся с ним, и поставили в засаду у Сихема четыре отряда. Гаал, сын Еведов, вышел и стал у ворот городских; и встал Авимелех и народ, бывший с ним, из засады. Гаал, увидев народ, говорит Зевулу: вот народ спускается с вершины гор. А Зевул сказал ему: тень гор тебе кажется людьми» (Судьи. 9. 34—37).

фаланге”¹. Тут ответил ему другой: Почему хлеб, а не наш друг, книгоиздатель из Мариенвердера? А что это он на себя напялил? Так это не что иное, как 3 пера мамamuши — гусиное перо, лебединое перо и воронье перо”»².

Но поелику без цензора и издателя мне невозможно стать писателем — ежели только по образцу Мелхиседека без отца, без матери, без родословия³, — то мне не остается ничего другого, как, подобно другу Гердера, моему другу и другу Лафатера!⁴, быть философом и помалкивать в эти новые времена, а написанные мною Prolegomena к новейшему толкованию древнейшего свидетельства сегодня в Dominica Quasimodo⁵ а.с.⁶ завершить неперящим возражения приказом великого критика и криптофилолога Понтия Пилата, коий без сомнения был поклонником истины и невиновности, что видно из его Quaestione Academica⁷ и из его ставшим типичным мытъя рук⁸: «Quod scripsi, scripsi!»⁹

Г.

Перевод с нем. В. Х. Гильманова

¹ Гаман создает «центон», в котором сравнивает себя с Гедеоном, спасителем израильтян от мадианитян и амаликитян и других жителей востока. См. Судьи. 7, 12—14: «Мадианитяне же и Амаликитяне и все жители востока расположились на долине в таком множестве, как саранча; верблюдам их не было числа, много было их, как песку на берегу моря. Гедеон пришел. И вот один рассказывает другому сон и говорит: “Снилось мне, будто круглый ячменный хлеб катился по стану Маддамскому и, прикатившись к шатру, ударил в него так, что он упал, опрокинул его, и шатер распался”».

² В своем «центоне» Гаман сравнивает Кантора с г-ном Журденом из комедии Мольера «Мещанин во дворянстве», намекая на тот факт, что сам король Фридрих II поручил Кантору организацию книгоиздания в Мариенвердере, оказав при этом финансовую поддержку. См., например, диалог Ковьяля и г-на Журдена в действии 4 явлении 5 комедии:

Ковьяль. Так вот, исполняя его поручение [якобы сына турецкого султана — прим. переводчика], я довожу до вашего сведения, что он прибыл сюда просить руки вашей дочери, а чтобы будущий тесть по своему положению был достоин его, он вознамерился произвести вас в «мамamuши» — это у них такое высокое звание.

Г-н Журден. В «мамamuши»?

Ковьяль. Да. <...> Это самый почетный сан, какой только есть в мире.

Цит. по: Мольер Ж.-Б. Комедии. М., 1972. С. 495—496.

То есть если г-н Журден производится в «мамamuши», в сан «паши трех конских хвостов», то Кантор возведен, по Гаману, в сан «мамamuши трех перьев».

³ См. Евр. 7, 1 -3: «Ибо Мелхиседек, царь Салима, священник Бога Всевышнего, тот, который встретил Авраама и благословил его, возвращающегося после поражения царей, которому и десятину отделил Авраам от всего, во-первых, по знаменованию имени царь правды, а потом и царь Салима, то есть царь мира, без отца, без матери, без родословия, не имеющий ни начала дней, ни конца жизни, уподобляясь Сыну Божию, пребывает священником навсегда».

⁴ Это Кант.

⁵ Dominicus (лат.) = принадлежащий Господу. Quasimodo (лат.) — от Quasi modo geneti = Как будто вновь родившийся. С этих строк начинается католическая месса в Фомино воскресенье, то есть в первое воскресенье после Пасхи.

⁶ Anni currentis (лат.) — текущего года.

⁷ Академическое исследование (лат.): горько-ироническая аллюзия Гамана на проведенное Пилатом расследование обвинения, предъявленного Христу Синедрионом.

⁸ См. Мф. 27, 24: «Пилат, видя, что ничто не помогает, но смятение увеличивается, взял воды и умыл руки перед народом и сказал: “Не виновен я в крови Праведника Сего”».

⁹ Что я написал, то написал (лат.). См. Ин. 19, 21—22: «Первосвященники же Иудейские сказали Пилату: не пиши: “Царь Иудейский”, на что Он говорил: “Я Царь Иудейский”. Пилат отвечал: что я написал, то написал».

О ТРАКТАТЕ ГЕРДЕРА (КОММЕНТАРИИ ПЕРЕВОДЧИКА)

1. Гаман и Гердер

Вряд ли подлежит сомнению тот факт, что Гердер в значительной мере сформировался под непосредственным влиянием идей Гамана, которого по праву считал своим учителем. Парадокс, однако, в том, что отношения между учителем и учеником характеризуют ситуацию драматичного «эпистемологического разрыва» (М. Фуко), характерного для XVIII в., поскольку именно Гердер осознанно создал основу для секуляризованного, гуманистического переосмысления богоцентрических идей Гамана¹.

Гердер прибыл в Кёнигсберг в 1762 г. для учебы в Альбертине. Вскоре он познакомился с Гаманом, у которого стал брать уроки английского. В 1764 г. он пишет рецензию на «Aesthica in nuce. Рапсодия в каббалистической прозе»² Гамана под названием «Дифирамбическая рапсодия на рапсодию в каббалистической прозе»³. Эта рецензия не особенно понравилась Гаману и она не была опубликована. Эта короткая работа 20-летнего Гердера написана в стиле «Aesthetica in nuce» и является «рапсодией», поскольку состоит большей частью из цитат сочинения Гамана. Важно то, что уже эта маленькая «рапсодия», написанная вблизи учителя, является свидетельством непонимания того, что в целом отражает общее положение с сочинениями Гамана. Гердер сам признается в непонимании Гамана: «Его наука — это чернильное пятно на промокашке, поглотившее бесчисленное множество букв на ней; его мысли — взгляды в будущее, его взгляды в будущее — это его заключительные выводы, у которых отсутствует костяк предварительных выводов, а его слова — это изречения мудреца, слишком возвышенные для какого-либо возражения или применения»⁴. «Мы — в дураках, если мы читаем его книгу, не зная его; и в дураках его знакомые, о которых он воображает, будто они кое-что о нем знают. И вот: они ничего не знают!»⁵

В содержательном плане критика Гердера направлена против возможности «оживления» мифологической поэзии, поскольку ветхозаветный способ мышления и поэтического выражения обусловлен временем и культурой и не может быть оживлен в современном «философском столетии». В своих последующих трудах Гердер несколько оптимистичнее в отношении этого вопроса, но уже в этой «Рапсодии» легко узнается его историко-генетическое мышление: каждая эпоха имеет собственную культуру и образ мышления, значение и характер которых не поддаются окончательному пониманию на основе критериев иных времен.

¹ На это указывает, например, один из самых известных исследователей Гамана С.-А. Йоргенсен. См.: *Jorgensen S.-A. J.G. Hamann. Sokratische Denkwürdigkeiten. Aesthetica in nuce. Mit einem Kommentar.* Stuttgart, 1968. S. 190–191.

² См.: *Aesthetica in nuce* / пер. и ком. В.Х. Гильманова // Гильманов В.Х. Герменевтика «образа» И.Г. Гамана и Просвещения. Калининград, 2003. С. 477–545.

³ Впервые опубликовано в работе: *Warda A. Ein Aufsatz J.G. Herders aus dem Jahre 1764 // Euphorion. Ergänzungsheft 8. 1909. S. 75–82.*

⁴ *Ibid.* S. 81.

⁵ *Ibid.* S. 82.

Поразительной является заключительная часть «Рапсодии», в которой молодой амбициозный Гердер с безусловной пророческой силой и верой в свои силы объявляет о том, что не Гаман, а он, Гердер, откроет и обустроит «новый континент» поэзии и мышления: «Нет, не именем лейбницианского Колумба, открывшего один островок здесь, другой — там, а именем вольфианского Америго, вступившего на твердую землю материка, был назван новый мир!»¹ Нетрудно догадаться, кого Гердер имеет в виду под «Колумбом», а кого — под «Америго». Это намерение и уверенность молодого автора поражают и восхищают исследователей уже потому, что оно было в конечном счете выполнено: Гердер открыл «новый мир» «Бури и натиска» и романтизма. Один из современных исследователей Гердера Альбрехт Шёне так комментирует это программное заявление Гердера: «Молодой Гердер, собравший в своей «Дифирамбической рапсодии» зерна Гамана и прорастивший из них первые побеги своего будущего творчества, еще совсем ученик своего великого учителя и все же уже применивший против него свой собственный исторический и генетический метод мышления, решился в конце своей неопубликованной «Рапсодии» объявить программу, более того, пророчество, которое для того, кто сквозь его затемненные слова провидел смысл, должно было показаться невероятным высокомерием. Но даже если он сам не стал в прямом смысле систематиком и если даже менее важным было защитить нашу эстетику, а более важным — развязать наш поэтический язык, он в конце концов выполнил свой оракул. Удивительно: едва исполнилось 20 лет, еще ничего не опубликовано, что имело бы значение, а он уже знал: не «колумбический, лейбницианский» Гаман, открывший один островок здесь, другой — там, а «американский, вольфианский» Гердер, который вступил на твердую землю материка, даст имя новому миру!»²

Парадокс, однако, в том, что этот «новый мир», открытый Гердером, был совсем не той страной, на поиски которой отправился его учитель: в историческом море XVIII в. корабли ученика и учителя разошлись в разные стороны. То, что Гердер выберет путь, отличный от учителя, стало ясно уже после написания «Дифирамбической рапсодии». То, куда ведет этот путь, показали его сочинения 60-х гг. — «Опыт истории лирической поэзии» (*Versuch einer Geschichte der lyrischen Dichtkunst*) и «Фрагменты о новейшей немецкой литературе». В этих сочинениях ясно прослеживаются идеи, перенятые Гердером у Гамана: чувственно-образная специфика поэзии, «эстетика страсти», язык как основа человеческого познания и культуры и как выражение духа как отдельного индивида, так и всего народа, поэтическое толкование Ветхого Завета и др. Но все эти темы Гердер трактует с позиций совершенно отличного от Гамана принципа реальности, основанного в первую очередь на системе взглядов Руссо³, Эпикура, Лукреция⁴ и др. Основываясь на их взглядах, Гердер развивает идеи о натуралистическом и циклическом развитии природы и истории, в которых нет места «транс-

¹ Warda A. Op. cit. S. 82.

² Schöne A. Herder als Hamann-Rezensent. Kommentar zur Diphyrambischen Rhapsodie // *Euphorion*. Heft 54. 1960. S. 201.

³ См. об этом: Жирмунский В. М. Жизнь и творчество Гердера // Гердер И. Г. Избранные сочинения. М.; Л., 1959. С. XI—XII.

⁴ Для Гердера и позже для всего Веймарского круга Лукреций имел такую же функцию, как Спиноза.

цендирующей» перспективе в отношениях между Богом и человеком. Другим источником натуралистического влияния на Гердера был трактат Юма «Естественная история религии», основанный на идеях эпикуризма¹. Вся сила античного знания, воспринятая Гердером, заключена прежде всего в концепте понятия «природа», в рамках которого природа понимается как сущая в себе, автономная сущность, не нуждающаяся в Творце и не знающая участия божественных сил в природном процессе. Философию природы и культуры Гердер разворачивает на основе органического и генетического подходов, используя при этом такие метафоры, как «растущее дерево», «возраст», «цветение, созревание и увядание» и т.п.

Античное понятие природы Гердер переосмысливает таким образом, что история оказывается существенным компонентом «понятийного поля» природы, не нарушая при этом натуралистической имманентности этого понятия. О том, что Гердер, несмотря на многие различия, в целом основывает свои позиции на парадигме Просвещения, свидетельствует его отношение к религии, возникновение которой он объясняет страхом, который исчезает по мере развития философского знания и понимания. Он подвергает сомнению возможность «антропоморфного разговора» о Боге. Уже в молодом возрасте Гердер, не без влияния Спинозы, начинает рассматривать генетическое развитие человека и природы с позиций детерминизма. В этой связи следует согласиться с мнением Н. А. Жирмунской о «связи Гердера с идеями Просвещения»².

Резкое обострение идейных взаимоотношений между Гаманом и Гердером было связано с опубликованием в 1770 г. трактата Гердера «О происхождении языка», удостоенного премии Берлинской академии наук. В нем Гердер доказывает человеческое происхождение языка на основе генетического метода, рассматривая генезис языка как закономерный процесс, свойственный природе человека. Следует отметить, что понимание Гердером человеческой души с присущей ей силами, «действующими в направлении прогресса», сильно напоминают «монаду» Лейбница, располагающую в самой себе динамичной преформацией к градуальному разворачиванию. Гердер пишет в своем трактате: «Так и генезис языка является внутренним напором, как напор эмбриона к рождению в момент его зрелости»³. Влияние Лейбница, с трудами которого Гердер был хорошо знаком⁴, сказывается также и в смысловом родстве понятия «признание» у Гердера и «апперцепция» у Лейбница. Кроме того, принцип «аналогии», свойственный теории Гердера, напоминает «закон непрерывности» Лейбница, согласно которому все мироздание как онтологически, так и гносеологически представляет собой единый грандиозный континуум. В целом же теория Гердера отражает его деизм со свойственным Гердеру органическим понятием природы: «Человеческое происхождение языка показывает Бога в высо-

¹ См.: *Herders Exzerpt // Herder J. G. Sämmtliche Werke / Hrsg. von B. Suphan. Berlin, 1899. Bd. 32. S. 193–197.*

² *Жирмунская Н. А. Историко-философская концепция И. Г. Гердера и историзм Просвещения // XVIII век. Сборник 13: Проблемы историзма в русской литературе: конец XVIII – начало XIX в. Л., 1981. С. 92.*

³ *Herder J. G. Abhandlung über den Ursprung der Sprache / Hrsg. von H. D. Irmischer. Stuttgart, 1985. S. 148.*

⁴ См.: *Proß W. J. G. Herder. Über den Ursprung der Sprache. Text, Materialien, Kommentar // Herder J. G. Werke. München; Wien, 1987. Bd. 2. S. 135–178.*

чайшем свете: Его произведение, человеческая душа сама из себя создает и развивает язык, поскольку она, будучи Его произведением, является человеческой душой»¹. С позиций деизма разрешает Гердер и одну из основных проблем — соотношение языка и разума, развивая теорию об их едином психогенетическом происхождении, но не раскрывая проблемы герменевтического отношения между языком и разумом, которая прежде всего сводима к проблеме соотношения знака и значения².

Реакция Гамана на призовое сочинение Гердера отражена в полемическом фейерверке, который поддается разделению на четыре этапа: 1) сначала он пишет «Две рецензии»; 2) затем — «Приложение», в котором он под псевдонимом «Аристобул» проводит «разборку» своей собственной рецензии на трактат Гердера; 3) позже он публикует важнейшее сочинение из «гердерского цикла» под названием «Последнее волеизъявление рыцаря фон Розенкрейца»; 4) в заключение Гаман пишет двойное сочинение «Филологические озарения и сомнения» и «К Саломону Пруссии» (*Au Salomon de Prusse*); последнее из этих двух не рискнул опубликовать ни один из издателей, поскольку оно содержит язвительную критику на короля Фридриха II. В этих своих работах христоцентричный Гаман оценивает трактат Гердера как опасную попытку возвеличить человека до секулярного «самобожествления», что ведет в конце концов к абсолютной утрате, к «исчезновению» реального человека. Согласно Гаману, божественные способности человека в его коде «образа и подобия» обязаны своим проявлением не натуралистическому «апофеозу», а «привилегированному антропоморфизму» Бога, нисходящего в своей любви к человеку, вплоть до антропоморфизма Бога во Христе.

2. «Древнейший документ человеческого рода»

После опубликования трактата «О происхождении языка» Гердер погружается в работу над толкованием Книги Бытия Ветхого Завета. В это время начинается его так называемый «ортодоксальный период», который в немалой, если не в решающей степени, был обусловлен критикой Гамана в отношении его идей. Несмотря на полученную от Королевской академии наук премию, Гердер все время подчеркивает свою дистанцию от лидеров берлинского просвещения, а в его сочинении «Древнейший документ человеческого рода», посвященном исследованию первой главы Книги Бытия, нередко встречаются идеи Гамана.

Гердер стремится защитить Книгу Бытия от попыток рационалистической или метафизической интерпретации. Он толкует ее с позиции герменевтической перспективы, изложенной им в письме к Гаману в апреле 1768 г.³: первая глава Книги Бытия — это древневосточное свидетельство

¹ Herder J. G. Op. cit. S. 221.

² В современной философии языка доминирует сосюрвовское понимание этого вопроса, согласно которому между материальной оболочкой знака («означающее» — сигнификант) и «упакованным» в нее значением («означаемое» — сигнификат) нет эссенциальной взаимосвязи. Эта связь произвольна, поскольку материальный знак представляет собой «контингентную» историческую форму.

³ См.: Hamann J. G. Briefwechsel. Bd. 1–3 / Hrsg. von W. Ziesemer und A. Henkel. Wiesbaden, 1955–1957; Bd. 4–7 / Hrsg. von A. Henkel. Wiesbaden, 1959, Frankfurt am Main, 1965–1979 (в дальнейшем дается в сокращении — ZH) ZH II 408:33-.

Творения из «золотого детства» человеческого рода, когда еще говорили чувствами и образами. Тогда человек еще не был «поврежден» господством абстрактного ума. Реальный мир он переживал интуитивно-образно и находился в связи с творящими силами природы. Поэтому «древнейший документ» Творения может быть понят только при условии обращения человека к его собственному чувству, к собственному поэтическому воображению, погребенному под толстым слоем рационализма. Здесь же Гердер выражает свое несогласие с «просвещенным» мнением о том, что между «современной высокоразвитой» культурой и «примитивной культурой» Древнего Востока с ее «сказками и мифами» существует непреодолимая пропасть¹. Гердер — против рационалистической точки зрения Просвещения, согласно которой история древних «примитивных» народов представляет собой несовершенные стадии исторического движения к «просвещенным» временам как к высшей точке мировой истории. Гердер настаивает на том, чтобы всякая культура оценивалась бы на основе историко-генетического метода из конкретных условий ее развития.

В своем толковании образов Книги Бытия Гердер предпринимает попытку пробудить в читателе «неиспорченное дитя природы», которое он узнает в «древнейшем документе» и которое, как он считает, органичным образом сохраняется в каждом отдельном человеке. Отсюда его стиль дифирамба, его вдохновенный язык, направленный на пробуждение в читателе конгениальности духа «древнейшего свидетельства». Опираясь на библейский факт сотворения человека как «образа и подобия», Гердер развивает очень оптимистический образ человека. Конечно, утверждает он, «не все еще развилось» в человеке, но с самого начала он — «достойный восхищения представитель Бога на земле». Это восхищение Гердер выражает многочисленными восклицаниями: «Представлять на земле Бога! Владеть, править ею со всей силой созидания и добра, действительно, тихо и незаметно, как Он! В природе быть богом земли, распространять благо, жизнь и счастье!»² И тут же — жесточайшая критика философского духа Просвещения: «Какой позор, что философский дух нашего столетия унизил себя и свой род до уровня скота, даже ниже, чем скота!»³

После поэтического толкования Книги Бытия Гердер пытается доказать, что за всеми этими поэтическими образами сотворения мира скрывается «определенный план», который сводится к тому, что рассказ о начале мира в первой главе — это «аллегория утренней зари», «не больше и не меньше как картина утренней зари, образ рождения нового дня»⁴, отражение того, как человек природы переживает начало нового дня. «Да будет свет!» — указывает он на первый луч восходящего солнца: каждый день переживается как новое творение.

В следующей главе Гердер объясняет, что «древнейший документ» представляет собой «наставление Бога», благодаря которому он упорядочил хаос чувств и впечатлений природного человека в единое осмысленное целое и создал тем самым основу для языка и познания, то есть «Бытие» — это «древнейшее наставление», это «урок» Бога⁵. В сравнении с трактатом

¹ См.: Herder J. G. Älteste Urkunde des Menschengeschlechts // Herder J. G. Sämtliche Werke / Hrsg. von B. Suphan. Berlin, 1883. Bd. 6. S. 255.

² Ibid. S. 275.

³ Ibid. S. 253.

⁴ Ibid. S. 258.

⁵ Ibid. S. 267.

«О происхождении языка» сразу бросается в глаза, что теперь происхождение языка Гердер связывает с «уроками Бога». Он утверждает также, что природа языковой способности рецептивна и может быть пробуждена только божественным воздействием. Но как Бог это сделал? «Изнутри? Снаружи? Мистически? Физически? Какая тут разница! Все вместе! Божественно и человечески! Силами изнутри и потребностями снаружи! Все — просто вездесущее наставление Бога для Своего «образа и подобия», для любимца Своего сердца!»¹

«Божественно и человечески» — так Гердер характеризует происхождение языка в этот раз, повторяя как будто точку зрения Гамана. Но у Гамана «божественно и человечески» означает *communicatio idiomatum*² трансценденции и имманентности, коммуникативное пространство, в котором конституируется отношение между Богом и человеком. У Гердера — другое, оно содержит уже начала «философии человека» будущего романтизма: «божественно и человечески» понимается Гердером скорее пантеистически и ведет к романтическому возвеличиванию и обожествлению человека, что подчеркнуто восторженно-пафосной стилистикой «бурного гения». Даже если Гердер под влиянием критики Гамана возвращается к «божественной гипотезе», это «возвращение» в его исполнении все равно наполнено романтической пассионарностью его «академической теории» и сопровождается романтическим возвышением человеческой природы, проникнутой наставлениями божественного учителя.

Такое же несовпадение взглядов и в сфере герменевтики. Гамановское понимание «образности», образного языка в контексте его трансцендентной онтологии и антропологии направлено прежде всего на восстановление, возрождение, воссоздание трансцендирующего и типологического горизонта нашего опыта действительности, «поврежденного» грехопадением. Согласно Гаману, в герменевтическом пространстве образного языка Библии заложено теоцентрическое и христологическое понимание человека и мира. Гердеровское понимание образного языка «древнейшего документа» — иное: образный язык Книги Бытия, в понимании Гердера, указывает на иной, чем у Гамана, «последний горизонт», а именно на природу, на «естественного человека», на «естественный», имманентный опыт действительности, который, согласно Гердеру, еще ощущается в образном языке ветхозаветных текстов. Пантеистической имманентности человеческой гениальности, которой Бог «научил» человека, по мнению Гердера, Гаман противопоставляет конгениальность духа человека со Святым Духом, которая может иметь место только при условии эмотивного вхождения в образный контекст Писания.

Именно этой персональной проникнутостью логоса человека типологической образностью Библии объясняется библиоцентрическая центристичность языка Гамана, проникнутого мириадами библейских цитат и аллюзий.

¹ Herder J. G. Op. cit. S. 300.

² *Communicatio idiomatum* (лат.) — *communicatio* = связь, сообщение + *idioma* = особенность, своеобразие. Гаман употребляет это словосочетание в смысле «сообщающиеся сосуды», используя его для обозначения специфики основополагающего онтодиалога между Богом и человеком.

3. Вопрос о «третьем пути»

Как реакция на опубликование трех глав «Древнейшего документа» Гердера возникает короткая, но довольно интересная переписка между Гаманом и Кантом¹. Два своих письма из этой переписки Гаман позже опубликовал с некоторыми изменениями в форме короткого сочинения под ироничным названием «Пролегомена старшего таможенника Захей-христианина о новейшем толковании древнейшего документа человеческого рода. В двух ответных письмах к Аполлонию-философу»². Имена «Захей-христианина» и «Аполлония-философа», под которыми «скрываются» Гаман и Кант, автор «подсмотрел» в названии книги «Consultationum Zachaei et Apollonii Philosophi»³.

Первое письмо Гамана к Канту от 7 апреля 1774 г. — это его реакция на рецензию Канта по поводу «Древнейшего документа» Гердера в письме Канта к Гаману от 6 апреля 1774 г. Письмо содержит собственную рецензию Гамана из четырех пунктов:

«1. Моисеева история Творения — не от самого Моисея, а от первоотцов человеческого рода. Уже только эта древность делает ее для нас достойной почитания, но одновременно раскрывает истинное детство нашего рода.

2. Эти Origines — не сочиненная поэзия, не древневосточная аллегория, меньше всего египетские иероглифы, а историческое свидетельство в собственнейшем смысле — настоящее семейное свидетельство — даже более достоверное, чем самый простой физический эксперимент.

3. Эта Моисеева археология — единственный и лучший ключ для всех прежних загадок и сказок древнейшей восточной и гомеровской мудрости, коя изначально вызывая *implicite* восхищение, была отвергаема, не будучи когда-либо понятой самыми дотошными критиками, пресмыкающимися перед мудростью века сего. Но свет, исходящий из этой колыбели человеческого рода, проясняет Святую ночь в обрывочных преданиях всех традиций. Здесь единственная обоснованная причина необъяснимой стены и препятствий, разделяющих дикие и культурные народы.

4. Чтобы для каждого заинтересованного читателя Моисеевых рукописей вновь восстановить их первоначальный, однозначный, безмерно плодотворный смысл, нужно не больше и не меньше чем взорвать и снести все бастионы новейших схоластов и аверроистов» (из письма Гамана к Канту от 7 апреля 1774 г.).

Это поразительное и отважное до дерзости письмо к Канту, к «строителю» одного из мощнейших «бастионов» Просвещения, к создателю критической философии, содержит в себе мощный потенциал «деконструктивистской» энергии и уверенности. Как видим, используя гердеровскую метафору «детства человечества», Гаман придает ей типологическое значение, оценивая историю Творения как часть «семейной хроники» человеческого

¹ См.: *Kant's Briefwechsel*. B. 1–3 // *Kant's gesammelte Schriften* / Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Zweite Abteilung: Briefwechsel. B. 10–12. Berlin; Leipzig, 1922. B. 1. S.153–164.

² См.: *Hamann J. G. Sämtliche Werke*. Historisch-kritische Ausgabe von J. Nadler. 6 Bde. Wien, 1949–1957 (в дальнейшем дается в сокращении — N). N III 123–133.

³ См. об этом в его текстах: N III 128:36, ZH III 129:32.

рода с соответствующими онтологическими, антропологическими и герменевтическими импликациями. В противовес Гердеру и его толкованию Кантом Гаман объявляет Книгу Бытия «историческим свидетельством», а не аллегорией или сочиненной поэзией. Это свидетельство не дает точного описания исторических фактов, но относится к исторически обоснованным реалиям божественного Откровения. Этот «древнейший документ» есть «образное» повествование о сотворении мира, освещающее историческое первоначало творящего Слова Бога, которым Он вызвал к бытию природу и человека. У Гердера этот аспект отсутствует так же, как связанное с ним онтологическое и герменевтическое значение Книги Бытия.

Согласно Гаману, история Творения — герменевтический ключ не только для понимания человека и природы, но также и для истолкования древних традиций всех народов. В этом пункте Гаман как будто присоединяется к позиции Гердера, который в главе VI «Иероглифика» своего «Древнейшего документа» трактует рассказ о сотворении мира как «иероглифический образец» для древних традиций всех народов¹. Это толкование Гердер иллюстрирует на примере «иероглифического ядра» из семи образов, отражающих семи дней Творения². Это «ядро» сохранилось, по Гердеру, в символикe Гермеса, которую можно обнаружить в мифологической мудрости всех древних культур как «первосимвол». То есть Гердер стремится раскрыть истинное значение не только «древнейшего документа» иудеев, но и всех древних свидетельств других народов.

На первый взгляд кажется, что Гаман разделяет герменевтическую позицию Гердера, однако он существенно уточняет ее, истолковывая Откровение в «Бытии» не только как герменевтический, но и как «нормативный» ориентир. Этого у Гердера нет: он отводит рассказу о сотворении мира определенное место в общем контексте других культурных традиций, не поднимая при этом вопроса о культурно-исторической перспективе древних народов в «нормативном» свете книги Бытия.

В целом же Гаман в своем письме к Канту с одобрением высказывается о намерении Гердера защитить Книгу Бытия от попыток узко рационалистической интерпретации. В конце письма Гаман жалуется Канту на то, что Кёнигсбергский университет присвоил И. А. Штарку звание профессора. Штарк был учеником Михаэлиса, и поэтому Гаман подозревает его в принадлежности к тому направлению позитивистской экзегетики, против которого выступают как Гердер, так и Гаман.

В ответном письме Кант высказывается по поводу двух пунктов из письма Гамана и по поводу его критической позиции в отношении Штарка. Кант очень точно изображает новое положение дел в библиоведении XVIII в. Он видит две возможные позиции: с одной стороны, позиция ортодоксии, которая, по мнению Канта, без сомнения будет вытеснена; с другой — позиция современной, специализированной, секуляризированной филологии и экзегетики, которую Кант в противоположность Гаману принимает.

¹ См.: Herder J. G. Op. cit. S. 288. См. также: Büchsel E. Hermeneutische Impulse in Herders «Ältester Urkunde» // Poschmann B. Bückeburger Gespräche über Johann Gottfried Herder 1988. Rinteln, 1989. S. 157: «Книга Бытия — данное Богом зерно, из которого произрастает символизирующая способность человека вообще» (пер. с нем. В. Х. Гильманова).

² См.: Herder J. G. Op. cit. S. 339.

В ответном письме к Канту Гаман, полемизируя с ним, пытается уточнить свои суждения из первого письма. Он подчеркивает, что имел намерение своим толкованием «Древнейшего документа» Гердера попытаться понять его лучше, чем он сам себя понимает. Здесь узнается сократовский метод «майевтики» Гамана, который полагает, что Гердер своим аллегорическим толкованием грозит войти в противоречие с поставленной им самим целью. Все дело в том, что в «Древнейшем документе» речь идет, по мнению Гамана, о великом «первофакте» сотворения мира, чье фактическое содержание нельзя подвергать опасности исчезновения путем сведения к аллегории.

В конце письма Гаман комментирует размышления Канта о новой ситуации в библеоведении и высказывает мнение о возможности *третьего пути* между ортодоксией и историко-критической филологией: «Среди всех сект, представленных Вами как пути к благу, к небу и к обществу с Ente Entium¹, или с всезнающим энциклопедистом человеческого рода, мы были бы самой жалкой среди людей, ежели бы главная крепость нашей веры стояла на зыбучих песках модной критической учености. Нет, теория истинной религии останется не только соразмерной с каждым дитем человеческим, останется вплетенной в его душу или же пребудет как возможность восстановления ее в душе; она также останется недоступной в своей высоте самым дерзновенным великанам и смельчакам, штурмующим небо, так же, как и непостижимой в самой глубине для самых глубокомысленных мыслителей и интеллектуальных альпинистов» (из письма Гамана от апреля 1774 г.).

Гаман отвергает мнение о том, что вера находится в зависимости от специальных знаний современных экзегетов, поскольку эти знания без определенных «герменевтических опор» превращаются в «зыбучие пески», в «бесформенную грудку» фактов. Исходя из своего опыта «Лондонского переживания», исходя из опыта своего сердца, Гаман считает, что у человека может быть только одна верная опора, которая образуется вследствие особой духовной работы: эта опора — благодать нисходящего Глагола, Слова Бога. Об опыте этого Слова Гаман пишет уже в Лондоне в своих «Библейских размышлениях»: «Каждое слово, нисходящее из уст Божиих, — это одновременное единство мысли и движения в нашей душе. Он там, где Его Слово, Он там, где Его Сын. Если Его Слово в нас, то и Его Сын в нас, то и Дух Его Слова в нас. Он оставляет небо, Он делает его безвидным и пустым и приходит в наши сердца, не только чтобы из безвидной и пустой земли сделать рай, но и чтобы самому поставить скинию неба на земле. О каком же священным должен быть для нас этот прах земной, на коем Бог удостоивает поставить свое жилище, поелику под ним живет наш бедный дух!» (N I 64:3).

В своем ответе Канту Гаман отчетливо показывает, что его христианство — это все-таки нечто особенное, что не вписывается в прокрустово ложе традиционной ортодоксальности и в рамки неологии Просвещения.

Гердер, находившийся в живой переписке со своим учителем, был уверен, что «Древнейший документ» является лучшим свидетельством его несовместимости с рационалистическими приоритетами Просвещения. Из писем Гамана² видно, что он примерно в этом же смысле воспринял труд

¹ Сущий из сущих (лат.).

² См.: ZH III 11:24-; ZH III 74:11-.

Гердера, однако в этих же письмах ощущается заметное беспокойство Гамана о наметившейся траектории движения мысли его ученика. Еще перед опубликованием «Древнейшего документа» он в письме от 13 января 1773 г. предостерегает Гердера: «Поверьте мне, мой друг, Ваша тема выбрана счастливо и будет всегда широким полем для исследовательского духа при условии, однако, что даже ежели силе воображения при этом будут ослаблены удила, ей не будет позволено отречься от аналогии веры» (ZH III 35:9).

Из переписки видно, что Гердер увидел и понял стремление Гамана направить его в определенном направлении. В письме от 14 ноября 1774 г. после получения гамановской «Пролегомены о новейшем толковании древнейшей рукописи человеческого рода» Гердер пишет Гаману: «Вы не просто хорошо поняли мою мысль и мою цель, но и значительно очистили и улучшили их, так что и в дальнейшем Ваши кивки придут мне на помощь на моем пути, дабы я выбрал более чистую и более точную цель» (ZH III 119:16).

Гердер на самом деле учел советы Гамана при работе над четвертой частью (1776) «Древнейшего документа», в которой он подверг истолкованию вторую и третью главы Книги Бытия¹. Под влиянием Гамана он отказывается от аллегорического толкования ветхозаветных текстов и рассматривает их как историческое свидетельство. Кроме того, он отказывается от толкования грехопадения как необходимого шага в генетическом развитии человека, оценивая его как противление Богу². Однако в своем самом значительном произведении «Идеи к философии истории человечества» (1784–1791), основополагающем для возникновения философии истории и культуры, Гердер все же окончательно возвращается к тем позициям, которые были намечены еще в его трактате «О происхождении языка»: к христиански окрашенной философии стремящегося к автономии гуманизма.

В. Х. Гильманов

О переводчике

Гильманов Владимир Хамитович – д-р филол. наук, проф. кафедры зарубежной филологии факультета филологии и журналистики Российского государственного университета имени Иммануила Канта, gilmanov.wladimir@rambler.ru

About the Translator

Prof. Vladimir Gilmanov, Department of International Philology, Faculty of Philology and Journalism, Immanuel Kant State University of Russia, gilmanov.wladimir@rambler.ru

¹ См.: Herder J. G. *Sämmtliche Werke*. Berlin, 1884. Bd. 7.

² Ibid. S. 70–78.

Х. Арендт

ЛЕКЦИИ
ПО ПОЛИТИЧЕСКОЙ
ФИЛОСОФИИ КАНТА¹

Лекция третья

Можно было бы предположить, что основная проблема, занимавшая Канта в последние годы его жизни — когда американская, а в еще большей степени французская революция, так сказать, пробудили его от политического сна (подобно тому, как в молодые годы Юм пробудил его от догматического сна, а в зрелые годы Руссо — от морального), должна была бы состоять в том, каким образом согласовать задачу организации государства с его моральной философией, т.е. с главенством практического разума. Но самое удивительное состоит в том, что Кант знал, что его моральная философия здесь ничем не может помочь. Так, он воздерживался от всякого морализаторства и вполне понимал, что проблема состоит в том, как принудить человека «быть хорошим гражданином», даже если он не является «морально добрым человеком», и в том, что «хорошее государственное устройство» следует ожидать не от моральности, «а скорее, наоборот, от последнего — хорошего морального воспитания народа»². Это высказывание может напомнить вам замечание Аристотеля, согласно которому добрый человек может быть добрым гражданином лишь в хорошем государстве, правда, если не принимать во внимание, что Кант (и это так поразительно и так далеко отклоняется от Аристотеля в отделении моральности от доброго гражданства) приходит к выводу: «Проблема созда-

¹ Продолжение, начало см.: *Кантовский сборник*. 2009. 1(29). С. 122–128; 2009. 2(30). С. 126–132. Перевод с английского выполнен по изданию: *Arendt H. Lectures on Kant's Political philosophy* / ed. and with an interpretative essay by R. Beiner. Chicago, 1982 — и сверен по немецкому изданию: *Arendt H. Das Urteilen. Texte zu Kants politische Philosophie* / herausgegeben und mit einem Essay von R. Beiner. Aus dem Amerikanischem von Ursula Ludz. München, 1985. Все примечания к данному тексту принадлежат переводчику.

² *Кант И.* К вечному миру // Соч.: в 8 т. М., 1994. Т. 7. С. 33.

ния государства разрешима, как бы шокирующе это ни звучало, даже для народа дьяволов (если только они обладают рассудком). Она состоит в следующем: “Так расположить некое число разумных существ, которые в совокупности нуждаются для поддержания жизни в общих законах, но каждое из которых втайне хочет уклоняться от них; так организовать их устройство, чтобы, несмотря на столкновение их личных устремлений, последние настолько парализовали друг друга, чтобы в публичном поведении людей результат был таким, как если бы они не имели подобных злых устремлений”¹.

Это предложение решающее. Кант говорит здесь, отклоняясь при этом от аристотелевской формулы, что дурной человек в хорошем государстве может быть добрым гражданином. Здесь кантовское определение «зла» соответствует тому, как Кант определяет его в своей моральной философии. Категорический императив гласит: поступай всегда так, чтобы максима твоего поступка могла бы стать всеобщим законом, что означает: «...я всегда должен поступать только так, чтобы я также мог желать превращения моей максимы во всеобщий закон»². Основная мысль здесь очень проста. Словами самого Канта: хотя я и могу желать лжи, но «вовсе не хочу общего для всех закона — лгать»; «ведь при наличии такого закона не было бы, собственно говоря, никакого обещания»³. Или: я могу желать воровать, но я не могу желать, чтобы воровство стало всеобщим законом, так как при таком законе не может существовать никакой собственности. Для Канта плохой человек — это тот, который делает для себя исключение, а не тот, который желает зла; потому что это последнее, согласно Канту, невозможно. Так, «народ дьяволов» состоит здесь не из дьяволов в привычном смысле, но из существ, каждое из которых «втайне хочет уклоняться». Ключевым здесь является слово «втайне»: они не могут делать это открыто, потому что тогда они явно противопоставили бы себя общему интересу и стали бы тогда врагами народа, даже если это — «народ дьяволов». В политике в отличие от морали все зависит от «публичного образа действий». Поэтому может сложиться впечатление, что данная фраза могла бы быть написана только после «Критики практического разума». Но думать так было бы ошибкой. Потому что эта фраза — прямая наследница мысли из докритического периода, только теперь сформулированной в соответствии с кантовской моральной философией. В «Наблюдениях над чувством прекрасного и возвышенного» читаем:

Людей, поступающих согласно принципам, совсем *немного*, что, впрочем, очень хорошо, так как легко может случиться, что в этих принципах окажется ошибка... Людей, действующих из *добрых побуждений*, гораздо *больше*, и это превосходно, хотя и нельзя каждый отдельный поступок ставить в особую заслугу данному лицу. Эти добродетельные инстинкты, конечно, могут иногда отсутствовать, однако в общем они так же осуществляют великую цель природы, как и все другие инстинкты, с такой правильностью движущие животный мир. Тех, кто неизменно имеет перед глазами свое любимое Я как единственную точку приложения своих усилий и добивается того, чтобы всё вращалось вокруг *своекорыстия* как великой оси, — таких людей имеется *всего больше*. Нет ничего более полезного, чем данное обстоятельство; ведь эти лю-

¹ Кант И. К вечному миру // Соч.: в 8 т. М., 1994. Т. 7. С. 33.

² Его же. Основы метафизики нравственности // Там же. Т. 4. С. 172.

³ Там же. С. 173.

ди наиболее усердны, наиболее аккуратны и осмотрительны. Всему они, сами того не желая, придают прочность и постоянство; тем самым они служат всеобщей пользе¹.

Здесь это звучит даже так, как если бы «народ дьяволов» был бы необходим, чтобы служить общей пользе, «вызывая к жизни необходимые потребности и создавая ту основу, на которой более благородные души способствуют распространению красоты и гармонии»². Здесь мы имеем дело с кантовским вариантом теории просвещенного своекорыстия. Эта теория имеет серьезные недостатки. Однако главные положения кантовской концепции, поскольку речь идет о политической философии, сводятся к следующим. Во-первых, ясно, что эта схема может работать только в том случае, если допустить, что действующих людей подталкивает «великая цель природы». В противном случае «народ дьяволов» разрушил бы сам себя (вообще зло у Канта саморазрушительно). Природа желает сохранения вида, и всё, что она требует от своих детей, так это то, чтобы они заботились о самосохранении и не были бы совсем безмозглыми. Во-вторых, имеется убеждение, что никакое моральное обращение человека, никакая революция в образе мысли не являются необходимыми, требуемыми или желательными для того, чтобы произвести политическое изменение к лучшему. В-третьих, существует упор на важность конституции, с одной стороны, и на публичность или гласность — с другой. «Публичность» — это одно из ключевых понятий кантовской политической мысли; в этой связи он указывает на то, что злые мысли в соответствии со своим определением являются тайными. Так, мы читаем в его позднем тексте, в «Споре факультетов»:

Почему еще ни один властитель не осмелился открыто заявить, что он не признает никакого права народа по отношению к себе?.. — Причина в следующем: подобное публичное заявление вызвало бы возмущение всех подданных, несмотря на то, что они, как послушные овцы, ведомые добрым и разумным господином, облагодетельствованные и надежно защищенные им, ни на какое ущемление своего благополучия не жаловались³.

Против всех оправданий моего выбора той кантовской темы, которая в буквальном смысле вовсе не существует (т.е. не написанной им политической философии), имеется одно возражение, которое мы никогда не сможем отвести. Кант неоднократно формулировал три, по его мнению, главных вопроса, которые побуждают человека философствовать и на которые его собственная философия пыталась дать ответ, но ни один из этих вопросов не относится к человеку как *zoon politikon*, политическому существу. Два из трех вопросов: что я могу знать? что я должен делать? на что я могу надеяться? — охватывают традиционные темы метафизики, Бога и бессмертия. Серьезной ошибкой было бы полагать, что мы в своем исследовании можем каким-либо образом опираться на второй вопрос — что я должен делать? — и его коррелят, идею свободы. (Наоборот, мы увидим, что этот вопрос — в том виде, как его формулировал и как отвечал на него Кант, — будет стоять у нас на пути; возможно, этот вопрос стоял на пути и

¹ Кант И. Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного // Соч.: в 8 т. М., 1994. Т. 2. С. 109–110.

² Там же. С. 110.

³ Его же. Спор факультетов // Соч.: в 8 т. М., 1994. Т. 7. С. 104.

у Канта, когда тот пытался привести свои политические взгляды в соответствие со своей моральной философией, — поскольку мы пытаемся себе представить, как могла бы выглядеть кантовская политическая философия, если бы ему было отпущено достаточно времени и сил, чтобы дать ей соответствующее выражение). Второй кантовский вопрос вообще не имеет ничего общего с действием, и Кант ни в одном месте не принимает действие во внимание. В его понимании «социальность» была основополагающим человеческим свойством, и в качестве ее элементов Кант указывал на следующие: общительность, потребность человека в общении, и гласность, *публичная* свобода не только думать, но и публиковать — «свобода пера»; но он не знает ни способности, ни потребности *действия*. Так, вопрос «Что я должен делать?» относится у Канта к поведению «я» в своей независимости от других — к тому самому «я», которое желает знать, что познаваемо людьми и что остается непознаваемым, но тем не менее все же мыслимым, к тому самому «я», которое желает знать, на что оно может разумно надеяться в вопросе о бессмертии. Три вопроса связаны между собой в основе очень простым, почти примитивным образом. Ответ на первый вопрос, данный в «Критике чистого разума», говорит мне, что я могу знать и — в конечном счете, еще более важное — что я знать не могу. Метафизические вопросы, согласно Канту, относятся именно к тому, чего я познать не могу. И все же я не могу не думать о том, чего я не могу знать, так как речь идет об интересующем меня более всего: существование Бога; свобода, без которой жизнь была бы не достойна человека, была бы просто «животной»; бессмертие души. В кантовской терминологии все это — практические вопросы, и существует практический разум, который мне предписывает то, как я о них должен думать. Даже религия существует для человека как разумного существа «лишь в пределах разума». Мой главный интерес — то, на что я хочу надеяться, — это счастье в будущей жизни; и на него я могу надеяться, только если я его достоин, т.е. если веду себя правильным образом. В одной из своих лекций, а также в «Размышлениях» (Reflexionen) Кант добавляет к трем вопросам четвертый: что такое человек? Однако этот последний вопрос не встречается в его «Критиках».

К тому же, поскольку вопрос «Как я сужу?» — вопрос третьей «Критики» — также отсутствует, ни один из этих основных философских вопросов ни в коей мере не затрагивает условие множественности людей — исключая, конечно, то, что неявно содержится во втором вопросе: без других людей было бы мало смысла в моем собственном поведении. Однако кантовский упор на долг человека перед собой, на то, что моральные обязанности должны быть свободны от всякой склонности, и на то, что моральный закон должен иметь силу не только для людей на этой планете, но и для всех разумных существ, ограничивает условие множественности до минимума. Понятие, которое лежит в основе всех трех вопросов, — это интерес к самому себе, а не интерес к миру; и хотя Кант был полностью и совершенно согласен со старой римской пословицей: «*Omnes homines beati esse volunt*» («Все люди желают счастья»), он чувствовал, что вряд ли смог бы испытывать счастье без уверенности в том, что он этого счастья достоин. Иными словами — и это слова, которые Кант неоднократно, хотя и как бы попутно, повторяет: самое большое несчастье, которое может произойти с человеком, это потеря уважения к самому себе. «Потеря уважения к себе [Selbstbilligung], — пишет он в одном из писем к Мендельсону (8 апреля

1766 г.), — была бы... самым большим несчастьем, которое могло бы меня постигнуть»¹; заметим, уважения к себе, а не уважения, которым он пользуется у другого человека. (Вспомните Сократа, который говорил: «Для меня лучше быть несогласным со многими другими, чем, будучи единым целым, быть несогласным с самим собой».) Таким образом, высшая цель индивидуума в этой жизни — быть достойным счастья, которое на Земле недостижимо. В сравнении с этим первичным интересом все остальные цели, к которым люди стремятся в этой жизни (включая, естественно, в любом случае сомнительный прогресс нашего вида, над которым природа работает за нашей спиной), лишь маргинальны.

В этом месте я не могу обойти вниманием на редкость трудную проблему отношения между политикой и философией, или, скорее, установки, которой философы, по всей вероятности, придерживаются по отношению ко всей области политического. Несомненно, другие философы сделали то, что не сделал Кант: они создали собственную политическую философию. Однако это не означает, что мнение данных философов было по этой причине лучше или что политические проблемы занимали более важное положение в их философии. Примеры настолько многочисленны, что нет смысла кого-либо цитировать. Но Платона нельзя не упомянуть. Свое «Государство» он написал, чтобы оправдать идею, согласно которой философы должны стать правителями — но не потому, что они охотно занимаются политикой, а, во-первых, чтобы не подчиняться худшим, чем они сами, людям, и, во-вторых, потому что благодаря [правлению философов] в полисе могло бы быть достигнуто совершенно спокойное состояние, абсолютный мир, который определенно предоставляет наилучшие условия жизни для философа. Аристотель не следовал за Платоном; но даже он утверждает, что “*bios politikos*” в конце концов, была бы нужна для “*bios theoretikos*”; что касается самих философов, то он ясно говорит, в том числе и в «Политике», что только философия позволяет «*di' hautōn charein*» — радоваться самому себе, независимо, без помощи или присутствия других². При этом для него было само собой разумеющимся, что подобная независимость или, скорее, самодостаточность причисляется к высшим благам. (Конечно, лишь деятельная жизнь может, согласно Аристотелю, гарантировать счастье; но подобная «практическая деятельность» не обязательно направлена на других, если она заключается в «теориях и размышлениях», которые по своей природе независимы и существуют ради самих себя³. Спиноза уже в названии одного своего политического трактата говорит о том, что его последней целью была не политика, а «*libertas philosophandi*». Даже Гоббс, которому интерес к политическому был намного ближе, чем какому-либо другому создателю политической философии (причем следует добавить, что ни о Макиавелли, ни о Бодене (Bodin), ни о Монтескье нельзя утверждать, что они занимались философией), написал своего «Левифана», чтобы защититься от опасностей, идущих от политики, и гарантировать мир и покой в той мере, в какой это вообще возможно для человека. Все перечисленные, за исключением, возможно, Гоббса, согласились бы

¹ Кант И. Соч.: в 8 т. М., 1994. Т. 8. С. 474 (письмо Мендельсону от 8 апреля 1766 г.).

² Аристотель. Политика. Кн. 2. 1267 а // Соч.: в 4 т. М., 1984. Т. 4. С. 421 — 422.

³ Там же. Кн. 7. 1325 b 15. С. 595.

с Платоном: не воспринимай эту область человеческого бытия слишком серьезно! А слова Паскаля по этому поводу, которые он писал в стиле французских моралистов, т. е. неуважительно, грубо, свежо и саркастически, могут оказаться несколько преувеличенными; но безошибочными в главном:

Платон и Аристотель неизменно представляются нам надутыми букведами. А в действительности они были благовоспитанными людьми, любили подобно многим другим пошутить с друзьями, а когда развлекались сочинением — один — «Законов», другой — «Политики», оба писали как бы играючи, потому что сочинительство полагали занятием не слишком почтенным и мудрым, истинную же мудрость видели в умении жить спокойно и просто. За политические писания они брались, как берутся наводить порядок в сумасшедшем доме, и напускали при этом на себя важность только потому, что знали: сумасшедшие, к которым они обращаются, мнят себя королями и императорами. Они становились на точку зрения безумцев, чтобы по возможности безболезненно умирить их безумие¹.

Перевод с англ. А. Н. Саликова

О переводчике

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

About the Translator

Dr. Alexei Salikov, Assistant Professor, Department of Philosophy and Logic, Immanuel Kant State University of Russia, salikov123@mail.ru

¹ Перье М., Перье Ж., Паскаль Б. Блез Паскаль. Мысли. Малые сочинения. Письма // Пушкинская библиотека. 2003. № 294.

**ВСЕРОССИЙСКИЙ НАУЧНЫЙ СЕМИНАР
«МОДЕЛИ РАССУЖДЕНИЙ-3: КОГНИТИВНЫЙ ПОДХОД»**

С 1 по 3 октября 2009 г. в Светлогорске прошел Всероссийский научный семинар «Модели рассуждений-3: когнитивный подход», организованный Российским государственным университетом им. И. Канта при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований и Российского гуманитарного научного фонда. Это уже третий семинар в серии «Модели рассуждений», посвященный проблемам соотношения логики и теории аргументации в историческом и теоретическом аспектах. «Модели рассуждений» продолжают давнюю традицию проведения научных семинаров в Калининграде и Светлогорске, регулярно организуемых сотрудниками кафедры философии и логики РГУ им. И. Канта с 1987 г.

Исторически выработка понятия аргументации начиналась с понятия логических умозаключений с истинными посылками. Однако уже во второй половине прошлого века после публикаций исследований С. Тулмина, Р. Шенка, Р.П. Абельсона, Д.А. Поспелова, В.М. Сергеева возникло представление о том, что аргументация не сводится к умозаключениям, а включает в себя и приемы нелогического происхождения. Это представление было развито впоследствии в работах по аргументации, связанных с исследованиями искусственного интеллекта и моделированием естественных процессов аргументации, встречающихся в текстах и речи. Когнитивный подход позволяет построить модель, которая отображает содержательную истинность представлений, преобразуемых в ходе аргументации. При этом, с одной стороны, получаются модели, подобные реальным процессам аргументации, а с другой — оказываются зачастую не менее сложными, чем сами естественные процессы аргументации.

Основными темами, предложенными для обсуждения на прошедшем семинаре, стали:

- понятие и структура аргументации в свете когнитивного подхода;
- применение когнитивного подхода к моделированию аргументации.

Первое заседание семинара началось с доклада заведующего кафедрой философии и логики РГУ им. И. Канта проф. В.Н. Брюшинкина «Когнитивный подход к аргументации». В своем выступлении он рассмотрел отличия когнитивного подхода по отношению к логическому и коммуникативному. Согласно В.Н. Брюшинкину, когнитивный подход вносит новизну в само понятие аргументации, позволяя рассматривать процедуру порождения системы аргументов. Вводится понятие диагностики адресата, в результате которой у субъекта образуется представление об адресате, существенным образом определяющее выбор аргументов. При этом различается сама аргументация как последовательность умственных действий субъекта и ее осуществление, т.е. преобразование умственных действий в речевые акты. Таким образом, моделирование аргументации основывается на анализе структуры психики субъекта, планируемых им действий по изменению системы убеждений адресата и заключается в описании результатов этого анализа в подходящих языках.

Во второй части доклада В. Н. Брюшинкин сделал обзор применяемых в когнитивном подходе методов: картирования, построения семантических сетей и концептуальных зависимостей. В заключение автор предложил рассматривать когнитивный подход не как противоположность логическому, а как его дополнение в рамках системной модели аргументации. Доклад и последующая продолжительная дискуссия очертили проблемное поле, в котором предстояло работать участникам семинара.

Второе заседание открыл доклад Г. В. Сориной «Понятийное обеспечение аргументационной деятельности». Она отметила, что любая сфера деятельности человека, интеллектуальная в первую очередь, нуждается в понятийном обеспечении своих основ. Аргументационный процесс не составляет исключение. При этом следует различить объектный уровень самой теории аргументации и метауровень ее использования. Так, концептуальный аппарат аргументационной деятельности на объектном уровне предложил В. Н. Брюшинкин. В свою очередь Г. В. Сориная показала, как этот концептуальный аппарат может быть использован для анализа понятийных стратегий субъекта аргументации и адресата. Очертив теоретический уровень исследования, Г. В. Сориная представила особенности использования различных понятийных стратегий на конкретных примерах. В частности, она продемонстрировала особенности трансформации понятийных стратегий на примере анализа функционирования понятия «менеджмент» и группирующихся вокруг него понятий в культурах XX и XXI вв.

В. С. Меськов в докладе «От логики рассуждений к методологии когнитивной деятельности» рассмотрел моделирование когнитивных процессов в терминах постнеклассической методологии. В постнеклассической картине мира моделью *универсума* выступает «инфомир», или мир информации. Элементами «инфомира» являются: когнитивный субъект, когнитивная среда, информация, смысл, контент, знания. Отношения между идеализированными объектами — субъектом, средой и контентом (цикл трансформации) — представляют собой модель когнитивной деятельности субъекта. В основе когнитивной деятельности лежит цикл трансформации субъекта, причиной которого служит внутренняя мотивация субъекта к деятельности. В ходе трансформации субъект превращает контент (когнитивное содержимое) среды в субъектный (внутренний) смысл, а затем, трансформируя среду, строит с ней общее пространство смыслов, в котором содержатся знания.

Н. В. Зайцева в докладе «Когнитивная природа аргументации: феноменологическое обоснование» отметила, что для построения теории аргументации необходимо выявить сущность самой аргументации и ее оснований, а именно: объективной природы смысла, являющейся необходимым условием понимания, концепции осмысления как встраивания в имеющуюся концептуальную систему субъекта. Одна из центральных проблем — психофизиологический аспект субъекта аргументации как "другого Я". Н. В. Зайцева пришла к выводу, что процесс осмысления «фундирован» в когнитивном акте аппрециации (аналогизирующей апперцепции).

Л. Г. Тоноян рассмотрела сущность классификации как логической процедуры в своем докладе «Классификация как когнитивная модель деятельности». Процедура классификации охватывает все формы мысли и, в конечном итоге, образует предмет науки в ее систематическом изложении. Кластерный анализ — один из математических методов реализации теории

классификации — находит свое применение в практической деятельности человека, что позволяет говорить об эффекте социальной памяти и рассматривать классификацию как социокультурный феномен. Роль когнитивных способностей отдельного индивида (память, воля) крайне важна при выборе классификационной стратегии, методов классификации и ее концептов, что оказывает существенное влияние на процесс аргументации.

В докладе «Построение модели мира для фрагмента художественного текста» А.А. Кирюхин на примере фрагмента художественного текста проиллюстрировал применение системной модели аргументации, разработанной В.Н. Брюшинкиным. Анализ текста был проведен при помощи логических и когнитивных средств. А.А. Кирюхин рассмотрел понятие модели, отношение модели мира к самому миру. Для наглядного отображения возможных моделей мира субъекта и адресата аргументации в выбранном докладчиком тексте были использованы диаграммы Эйлера — Венна. В заключение А.А. Кирюхин отметил важность построения моделей мира для анализа процесса аргументации.

На третьем заседании Е.Г. Драгалина-Черная представила доклад «Контекстуальность и композициональность. От “принципа Фреге” к когнитивным семантикам», в котором рассмотрела принципы контекстуальности и композициональности в контексте когнитивизма. В своем выступлении Е.Г. Драгалина-Черная показала, что принцип композициональности носит в когнитивизме локальный характер, позволяя на определенных стадиях интерпретации устанавливать зависимость значения более сложных концептуальных конструкций от менее сложных. Что касается принципа контекстуальности, сформулированного в логицистских работах Фреге, то в его семантической концепции дихотомия смысла и значения предполагает принцип контекстуальности, не исключая вместе с тем принцип композициональности в его слабой версии — значение сложного выражения является функцией тех значений составляющих его частей, которые они имеют в контексте данного сложного выражения.

Д.В. Зайцев в докладе «Вопросно-ответный диалог: когнитивные предпосылки и логические модели» дал формализацию вопросно-ответного диалога в разных интерпретациях, в том числе в четырехзначной: истина-ложь, приемлемость-неприемлемость (аргументативная характеристика и логико-эпистемическая).

В докладе А.Г. Кислова «К вопросу о критериях естественности логического следования в рассуждениях» был поднят вопрос о несоответствии традиционного взгляда на логическое следование («из посылок логически следует заключение, если при истинности посылок гарантирована истинность заключения») задачам моделирования естественных рассуждений. Согласно автору доклада, вектор уточнения свойств логического следования обусловлен стремлением «сконструировать схему для рассуждений, скорее подходящих для простых смертных, чем для ангелов».

В.И. Чуешов представил доклад на тему «Возможен ли аргументационный поворот в современной логике, или О предельных основаниях логики в XXI в.». Докладчик сделал краткий обзор моделей предельных оснований логики, имевших место к концу XX в., а также показал исходные мировоззренческие (онтологические, эпистемологические), методологические и праксиологические установки этих моделей. Согласно В.И. Чуешову, их можно условно классифицировать как стандартную, классическую и не-

классическую модели (по преимуществу имплицитные) предельных оснований логики. В заключение докладчиком был поставлен вопрос о том, как возможен аргументационный поворот в современной логике.

Четвертое заседание открыл доклад И.В. Хоменко «Ложь как аргументативный феномен», в котором рассматриваются различные подходы к классификации лжи. Так, ложь делится на вербальную и невербальную, на явную и скрытую. Явная и скрытая ложь, в свою очередь, также делится на виды в зависимости от используемых средств. Выступающий привел отличительные признаки лжи в логике и в теории аргументации. В самом широком смысле под ложью понимается интеракция, направленная на формирование у собеседника искаженной модели мира. В завершение доклада автором были приведены когнитивные схемы лжи.

Ю.В. Ярмак в докладе «Особенности формирования социально-политических стратегий (аргументационный аспект)» указал на то, что стратегия в политике является очень важным управленческим механизмом, а стратегическое планирование и проектирование в социально-политической области — самый высокоинтеллектуальный и дорогой элемент политического менеджмента. Дорогим не только в смысле финансовых и интеллектуальных затрат, но и с точки зрения своих последствий. При этом, как подчеркнул докладчик, опорной конструкцией, создающей коммуникативную среду понимания и поддержки обществом стратегии управления, оказывается хорошо выстроенная аргументация предлагаемых решений, программ, задач стратегического развития в целом.

В докладе Е.Н. Лисанюк «Доказательство как вид вербального взаимодействия» была проанализирована логико-прагматическая классификация типов вербальных взаимодействий, основанная на разном понимании характера доказательства — антагонистическом и неантагонистическом. Данная классификация учитывает положение дел, намерения участников, а также цель вербального взаимодействия. Таким образом, доказательство как вид неантагонистического взаимодействия предполагает «симметричные» намерения субъектов, а также единую цель при решении задачи. В случае спора (антагонистического взаимодействия) при аналогичной начальной ситуации доказательство выступает как средство реализации несовпадающих намерений агентов при наличии некоторой единой цели вербального взаимодействия. Если рассматривать доказательство в форме дидактической дискуссии, то характерные отличия здесь выражаются в несимметричных и несовпадающих намерениях субъектов при единой цели взаимодействия.

Т.В. Носова представила доклад «Логика и риторика в судебной речи: когнитивный подход». Специфика судебной речи как разновидности аргументации состоит в том, что она имеет четырех адресатов: суд (присяжные), процессуальный противник, подсудимый и присутствующие в зале. Причем эффективность воздействия на первых двух адресатов ведет к желаемому решению суда. По мнению автора, эффективность аргументации судебного оратора зависит от того, насколько точно он сможет построить, диагностировать «образ мира» адресатов своего воздействия.

А.В. Мисюк прочел доклад «Моделирование аргументации. Подход Стивена Тулмина», в котором была рассмотрена модель аргументации С. Тулмина в контексте когнитивного подхода к моделированию аргументации. Автор описал особенности естественно-языкового моделирования

аргументации по С. Тулмину, на примере продемонстрировал выделение исходного естественно-языкового рассуждения (оригинала) из текста. А. В. Мисюк рассмотрел значение априорных представлений о модели при выделении оригинала, а также указал на характерное для тулминевского подхода отвлечение от понятия формальной истинности при моделировании аргументации.

Пятое заседание открыл доклад Л. А. Калининкова «Кантовский принцип обособления как принцип познания и риторики». Выступающий рассмотрел важнейший методологический принцип кантовской философии — обособления (или чистоты), который связан с принципом системности и противостоит идее агрегата, понимаемого как результат смешения разнородных систем или различных элементов внутри систем, их неразличения при естественном взаимодействии и взаимопроникновении. Л. А. Калининков показал, что в основе этого принципа лежит представление о структуре сознания субъекта как совокупности моделей трех видов: 1) знания как модель предмета деятельности, 2) ценности как модель цели деятельности, 3) нормы как модель способа деятельности. Согласно Л. А. Калининкову, принцип обособления и приведенное представление о структуре сознания может оказаться полезным при исследовании процессов аргументации.

И. Д. Копцев в докладе «К субъектно-речевой структуре аксиологического дискурса в практической философии И. Канта» описал своеобразие аксиологического дискурса по сравнению с когнитивным на материале кантовских текстов. Докладчик отметил, что аксиологический дискурс направлен на описание мира не таким, каков он есть, а таким, каким он может и должен быть, т. е. это текст с прескриптивной (предписывающей) модальностью. Отсюда преобладание в рассуждениях не связи «есть» или «не есть», а связи «должно» или «не должно». Другими словами, это текст не с идентифицирующей предмет рассуждения функцией, а с функцией его оценки. Следовательно, данное различие прежде всего функциональное. Даже самый полный перечень идентифицирующих свойств объекта не снимает вопроса об установлении его ценности.

Заключительным на пятом заседании стал доклад С. Л. Катречко «Моделирование метафоры в концепции сознания Канта», в котором автор рассмотрел кантовский трансцендентализм как когнитивный проект. Докладчик проанализировал когнитивную модель сознания (познания) в контексте кантовского схематизма и возможных его вариаций. С. Л. Катречко, рассмотрев теории метафоры Ричардса — Блэка и концепции «образа как предпоятия» К. Твардовского, предложил альтернативную кантовскому схематизму концепцию «метафорического мышления».

На заключительном заседании участникам было предложено обобщить индивидуальный опыт работы на семинаре и поделиться своим пониманием когнитивного подхода к моделированию аргументации. Из восьми предварительных определений большинством участников было выбрано три как наиболее адекватно раскрывающие содержание термина «когнитивный подход»:

- это подход, учитывающий влияние ограниченности способностей субъекта на результат его познания;
- это подход, основанный на признании влияния внутренней репрезентации мира на суждение и поведение субъекта;
- это подход, учитывающий знания о предметной области.

В процессе дискуссии участники обсудили предложенное В.Н. Брюшинкиным определение когнитивной модели аргументации: «Когнитивная модель аргументации – модель, основанная на признании решающего влияния на успех/неуспех аргументации внутренней репрезентации другого субъекта (адресата) и учете ограничений логических и познавательных возможностей субъекта».

После семинара обсуждение было продолжено на страницах электронного журнала «РАЦИО.ru» (2009. №2. http://www.ratio.albertina.ru/Ratio_ru/discussion/bryush_mr-3).

При обсуждении организации семинара особое внимание было уделено возросшему уровню проведения научного мероприятия, а также расширению участия в нем молодых ученых. Высказывались предложения по дальнейшей работе над материалами семинара, а также пожелания относительно тем будущих семинаров серии «Модели рассуждений». Участники пришли к выводу, что в процессе работы были получены конкретные результаты в решении рассматриваемых проблем и исследования в данном направлении должны быть продолжены.

К. В. Лемешевский

ВНИМАНИЮ ЧИТАТЕЛЕЙ!

В Издательстве РГУ им. И. Канта в 2009 г. вышло в свет первое русское издание фундаментального труда классика английской аналитической философии П. Ф. Стросона (1919–2006) «Индивиды» в переводе *проф. В. Н. Брюшинкина и доц. В. А. Чалого*. Именно с этого трактата начался метафизический поворот в лингвистической философии:

Стросон П. Ф. Индивиды. Опыт дескриптивной метафизики / пер. с англ. В. Н. Брюшинкина, В. А. Чалого; под ред. В. Н. Брюшинкина. — Калининград: Изд-во РГУ им. И. Канта, 2009. — 328 с.

Заказать книгу можно по следующим электронным адресам — kant@kantiana.ru или ratio@kantiana.ru

ВНИМАНИЮ АВТОРОВ!

Требования к оформлению статей для «Кантовского сборника»

1. Текст набирается 13-м шрифтом, через 1,5 интервала.
2. Заголовок статьи: вверху — фамилия и инициалы автора, затем — название статьи, размер шрифта — 13 (в качестве образца см. статьи в последнем выпуске «Кантовского сборника»).
3. Примечания, содержащие авторский текст, даются внизу страницы с постраничной нумерацией.
4. Оформление цитат и ссылок на литературу:
 - 1) для теоретических статей необходим пронумерованный список литературы, который приводится в конце статьи в алфавитном порядке (библиографическое описание дается в соответствии с ГОСТ Р 7.0.5 — 2008). Сначала приводятся источники на русском языке в алфавитном порядке (если присутствуют источники одного автора — то они приводятся в порядке года издания), затем — на иностранных языках;
 - 2) ссылки на литературу даются в тексте в конце цитаты, в квадратных скобках указывается номер источника из списка литературы и через запятую — номер страницы — [3, с. 22] или [3, S. 34];
 - 3) для многотомных изданий указывается номер источника из списка литературы, затем — номер тома и через запятую — номер страницы — [3, т. 3, с. 22];
 - 4) произведения Канта обязательно цитируются по имеющимся русским переводам. Если автор статьи исправляет русский перевод или при наличии изданного русского перевода дает цитату Канта в собственном переводе, то это должно быть оговорено в соответствующем примечании внизу страницы, в котором обосновывается необходимость исправления перевода или собственного перевода;
 - 5) ссылки на русские переводы Канта оформляются обычным образом: имя автора, название произведения, источник (какое-либо собра-

ние сочинений или отдельное издание). Например, в тексте статьи ссылка на русский перевод «Критики чистого разума» будет выглядеть следующим образом: [1, с. 82–83];

б) если необходимо дать соответствия с пагинацией, принятой в немецких изданиях Канта, то ссылка оформляется следующим образом: [1, с. 82–83, В VIII]. Так же оформляются и с другие русские переводы произведений Канта;

7) не допускается упоминание в списке литературы собраний сочинений Канта целом. Например: *Кант И.* Сочинения в 6 томах. М.: Мысль, 1963–1966;

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

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

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

6. Для теоретических статей необходимо привести список ключевых слов (не более 15) на русском и английском языках в начале публикации.

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

8. Редакция оставляет за собой право редактировать представленные материалы.

ПОДПИСКА

На всероссийский научный журнал «*Кантовский сборник*» можно подписаться в любом отделении агентства «Роспечать». Индекс издания в каталоге — 80623, каталожная цена — 90 руб., периодичность — 4 номера в год.

ПРИБРЕТЕНИЕ

Для приобретения предыдущих выпусков журнала "*Кантовский сборник*" необходимо заполнить и оплатить квитанцию, которая размещена по адресу: http://ratio.kantiana.ru/Kant_Sb/ с реквизитами получателя в любом отделении Сбербанка России, а также отправить электронное письмо с Ф.И.О. и адресом плательщика на kant@kantiana.ru или ratio@kantiana.ru

КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

Научный журнал

2010

№ 1 (31)

Редактор *М.В. Королева*. Корректор *М.В. Бурлетова*
Оригинал-макет подготовлен *Г. И. Винокуровой*

Подписано в печать 23.03.2010 г.

Бумага для множительных аппаратов. Формат 70×108^{1/16}.
Гарнитура «Book Antiqua». Ризограф. Усл. печ. л. 11,0. Уч.-изд. л. 9,5.
Тираж 200 экз. Заказ 71.

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