

ISSN 0207-6918



КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

Научный журнал

2013
№3 (45)

Калининград
Издательство
Балтийского федерального университета им. Иммануила Канта
2013

Кантовский сборник : научный журнал. — 2013. — №3 (45). — 128 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://journals.kantiana.ru/kant_collection/

Издается с 1975 г.

Выходит 4 раза в год

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

Учредитель

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

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

Международный редакционный совет

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

Редакционная коллегия

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

International editorial council

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

Editorial board

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

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

СОДЕРЖАНИЕ

Теоретическая философия Канта

<i>Бархатков А. И.</i> Критика С. Маймоном теории аналитических суждений И. Канта.....	7
--	---

Практическая философия Канта

<i>Белов В. Н.</i> Основоположения нравственной философии И. Канта и Вл. Соловьева.....	16
<i>Саликов А. Н.</i> Кантовский проект вечного мира и проект Европейского союза	24
<i>Судаков А. К.</i> Общение лиц: Кантова теория брачного права в плену языческой антропологии.....	33
<i>Аронсон Д. О.</i> Обоснование правового наказания в философии Канта	50

Рецепции философии Канта

<i>Калинников Л. А.</i> А. Шопенгауэр и И. Кант в философско-поэтическом мировоззрении А. А. Фета (продолжение)	59
---	----

Логика и аргументорика

<i>Горбатова Ю. В.</i> Онтологический аргумент: «офисное» решение.....	78
<i>Ермолаев В. К.</i> О логической несостоятельности кантовской критики космологического доказательства	86

Публикации

<i>Огнёв А. И.</i> О трансцендентальном реализме у Гартмана	91
---	----

Разыскания. Архивы. Документы

<i>Хинске Н.</i> Растроченные годы. Еще раз о достижениях, проблемах и недостатках академического собрания сочинений Канта (перевод с нем. <i>А. Н. Круглова</i>).....	103
---	-----

Обзоры и рецензии

<i>Конев В. А.</i> Книга о жизни кантовских идей (Калинников Л. А. Э. Т. А. Гофман и И. Кант. Преодоление романтизма)	112
<i>Вундерлих Ф.</i> О душе и ее способностях (Хессбрюгген-Вальтер С. Душа и ее способности. Кантовская метафизика ментального в «Критике чистого разума») (перевод с нем. <i>А. С. Зильбера</i>)	115

Научная жизнь

Кантовский семинар в Саратове (<i>В. Н. Белов, Т. Ю. Панкова</i>).....	118
Симпозиум когеновского общества. Цюрих, 6—8 июня (<i>В. Н. Белов</i>).....	122
<i>Объявления</i>	125

CONTENTS

Kant's theoretical philosophy

- Barkhatkov A. S.* Maimon's critique of I. Kant's theory of analytic judgements 7

Kant's practical philosophy

- Belov V.* The foundations of I. Kant's and V. Solovyov's moral philosophies 16
Salikov A. Kant's perpetual peace project and the project of the European Union 24
Sudakov A. The communication of persons: Kant's theory of marriage law held captive by pagan anthropology 33
Aronson D. The justification of legal punishment in Kant's philosophy 50

The receptions of Kant's philosophy

- Kalinnikov L. A.* Schopenhauer and I. Kant in A. Fet's philosophical and poetical worldview (continuation) 59

Logic and argumentorics

- Gorbatova Yu.* The ontological argument: an "office" solution 78
Yermolayev V. On the logical inconsistency of Kant's critique of the cosmological argument 86

Publications

- Ognyov A.* On Hartmann's transcendental realism 91

Research. Archives. Documents

- Hinkse N.* The wasted years. Another take on the achievements, problems, and shortcomings of the academic collection of Kant's works..... 103

Reviews

- Konev V.* A book about the life of Kant's ideas (Kalinnikov L. E. T. A. Hofmann and I. Kant. The overcoming of romanticism) 112
Wunderlich F. On the soul and its faculties (Heßbrüggen-Walter S. The soul and its capacities. Kant's metaphysics of the mental in the Critique of Pure Reason) (translated from German by A. Zilber) 115

Conferences

- The Kant workshop held in Saratov (*V. Belov, T. Pankova*) 118
The Cohen Society symposium. Zurich June 6–8 (*V. Belov*) 122

- Announcements* 125

КРИТИКА
С. МАЙМОНОМ ТЕОРИИ
АНАЛИТИЧЕСКИХ
СУЖДЕНИЙ И. КАНТА

А. И. Бархатков

Исследуется критика и развитие С. Маймоном теории аналитических суждений И. Канта. Описывается, как несогласие С. Маймона с кантовским определением аналитического познания привело его к формулировке собственной оригинальной теории, основанной на различении определимого и определения. Показывается, как попытка С. Маймона рассматривать аналитические суждения в качестве составляющих реальное познание позволила ему сохранить различие аналитического и синтетического, в то же время существенно расширив роль аналитических суждений в человеческом познании.

Ключевые слова: аналитические суждения, определенное, определимое, принцип противоречия, принцип определимости, реальное познание, синтетические суждения, формальное мышление.

Рецепция философии И. Канта на белорусских и литовских землях началась почти сразу после публикации основных работ кёнигсбергского мыслителя и была одним из определяющих факторов развития философской мысли на данных территориях. Эта рецепция, носившая преимущественно критический характер и представленная такими именами, как И. Г. Абихт, Ю. Анджиолини, А. Довгирд, А. Снядецкий, Я. Снядецкий и др., способствовала распространению кантовских идей на территории Беларуси и Литвы и развитию местной философской традиции. Фигура С. Маймона, уроженца белорусской деревни Жуков Борок и одного из первых критиков кантовской философии, относительно которого сам И. Кант иронически писал, что «никто из моих противников не мог так хорошо понять меня и основной вопрос» [2, с. 526], выделяется на этом фоне тем, что рецепция им кантовских идей имеет не только локальное философское значение. Благодаря своей критике и преобразованию ряда ключевых положений философии И. Канта С. Маймон оказал существенное влияние на развитие немецкого идеализма конца XVIII — первой половины XIX веков, подготовив почву для появления идеалистических систем И. Г. Фихте,

Ф. В. Й. Шеллинга и Г. В. Ф. Гегеля. В то же время ряд его идей оказал влияние и на некоторых представителей позднейших философских направлений, включая Марбургскую школу неокантианства (Г. Коген, П. Наторп) и французский постструктурализм (Ж. Делёз). Преимущественным объектом критики С. Маймона стала при этом теоретическая философия И. Канта, а точнее его трансцендентальная логика. Критике С. Маймоном кантовского учения об аналитических суждениях и посвящена данная статья.

Для начала кратко рассмотрим объект маймоновской критики — учение И. Канта об аналитических суждениях. Наиболее известная кантовская формулировка различия между аналитическими и синтетическими суждениями содержится во Введении «Критики чистого разума»:

Или предикат В принадлежит субъекту А как нечто содержащееся (в скрытом виде) в этом понятии А, или же В целиком находится вне понятия А, хотя и связано с ним. В первом случае я называю суждение *аналитическим*, а во втором — *синтетическим*. Следовательно, аналитические — это те (утвердительные) суждения, в которых связь предиката с субъектом мыслится через тождество, а те суждения, в которых эта связь мыслится без тождества, должны называться синтетическими [5, с. 61].

Согласно другой формулировке, различие между аналитическими и синтетическими суждениями выражается у И. Канта следующим образом:

Первые можно было бы назвать поясняющими, а вторые — расширяющими суждениями, так как первые через свой предикат ничего не добавляют к понятию субъекта, а только делят его путем расчленения на подчиненные ему понятия, которые уже мыслились в нем (хотя и смутно), между тем как синтетические суждения присоединяют к понятию субъекта предикат, который вовсе не мыслился в нем и никаким расчленением не мог бы быть извлечен из него [5, с. 63].

Близко по смыслу ко второй формулировке примыкает также определение, данное И. Кантом в лекциях по логике, изданных Г. Б. Йеше:

Аналитическими положениями называются те, достоверность которых основывается на *тождестве* понятий (предиката с понятием субъекта). Положения, истинность которых основывается не на тождестве понятий, должны быть названы *синтетическими* [3, с. 365].

Итак, согласно приведенным формулировкам, учение об аналитических суждениях И. Канта выглядит следующим образом. Во-первых, аналитические суждения — это такие суждения, предикат которых уже в скрытом виде содержится в их субъекте. Во-вторых, связь субъекта и предиката в таких суждениях мыслится через тождество. В-третьих, аналитические суждения не расширяют нашего познания, но лишь делают его более ясным, эксплицируя то, что уже предварительно в скрытом виде содержалось в субъекте суждения. Здесь сразу возникают некоторые вопросы, которые необходимо предварительно разъяснить. Во-первых, не совсем очевиден способ, посредством которого мы узнаем, что предикат в скрытом виде уже содержится в субъекте. Во-вторых, разъяснения требует выражение «мыслится через тождество». Что касается первого вопроса, то некоторые исследователи философии И. Канта (Л. У. Бек, Г. Эллисон и др.) подчеркивали, что для И. Канта существует два взаимосвязанных критерия для определения того, является ли суждение аналитическим или синтетическим: «феноменологический» и «логический». Как пишет в своей книге «Трансцендентальный идеализм Канта» Г. Эллисон, согласно «феноменологическому» критерию, «вопрос о том, содержится ли одно понятие в другом, реша-

ется посредством интроспекции: мы рефлексируем о том, что “действительно мыслится” в данном понятии»; согласно же «логическому» критерию, «вопрос решается принятием во внимание того, является ли суждение, противоречащее исходному суждению, самопротиворечивым» [7, р. 90]. По второму вопросу нужно отметить, что более подробно этот аспект аналитических суждений рассматривается в кантовских «Пролегоменах ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука»:

Все аналитические суждения целиком основываются на законе противоречия и по своей природе суть априорные познания, все равно, каковы понятия, служащие им материей, — эмпирические или нет. В самом деле, так как предикат утвердительного аналитического суждения уже заранее мыслится в понятии субъекта, то нельзя относительно его отрицать, не впадая в противоречие; точно так же противоположное этому предикату необходимо отрицается относительно субъекта в аналитическом, но отрицательном суждении, и притом также согласно закону противоречия [4, с. 19].

Таким образом, закон противоречия оказывается у И. Канта не только одним из критериев различения аналитических и синтетических суждений, но и критерием истинности самих этих суждений, так как отрицание истинного аналитического суждения, согласно кантовской теории, необходимо оказывается самопротиворечивым.

В своей первой посвященной критике кантовской философии работе — «Опыте о трансцендентальной философии» (1790) — С. Маймон фактически соглашается с определением аналитических суждений, предложенным И. Кантом. Как и немецкий философ, Маймон рассматривает аналитические суждения как суждения, истинные в соответствии с одним лишь принципом противоречия: «что аналитические суждения а priori возможны, вполне понятно, а именно потому, что они основываются на принципе противоречия» [8, S. 86]. Однако уже через четыре года, в своей работе «Опыт новой логики, или теории мышления» (1794), С. Маймон принципиально изменил свою позицию в отношении кантовского учения об аналитических суждениях и выдвинул собственную теорию аналитического мышления, отталкивающуюся от кантовской, но расходящуюся с ней по ряду существенных пунктов.

В 1794 году С. Маймон уже считает, что кантовское определение аналитических суждений является не только крайне узким, не охватывающим всей полноты аналитического мышления, но и, по сути, лишаящим аналитическое мышление статуса мышления вообще. Так, в своем «Опыте новой логики», критикуя кантовское учение об аналитических суждениях, он пишет:

Я, напротив, не считаю аналитическое мышление, при котором предикат выводится из понятия субъекта и является с ним же (частично) тождественным, каким бы то ни было мышлением, ибо, в силу того, что предикат уже был помыслен в понятии субъекта, его не нужно мыслить снова [9, S. 32].

Иными словами, согласно С. Маймону, аналитическое мышление, как его определяет И. Кант, не было бы мышлением вообще, так как извлекало бы из понятия лишь то, что само же предварительно в это понятие вложило. При этом оно не только не расширяло бы наше познание, но и, по существу, даже не делало бы его более ясным (как это утверждает И. Кант), ведь в нашем мышлении при этом не появлялось бы ничего того, что уже заранее там бы не находилось. В своей критике учения И. Канта мыслитель при этом исходит из специфического понимания сути мышления как такового. Эту специфику современный исследователь творчества С. Маймона

О. Шехтер удачно выразил следующим образом: «Мышление для Маймона — не просто исчисление оказывающегося в душе представления; оно скорее обязано приносить что-то новое. Разум в своей высшей форме является творческим, и Маймон описывает его деятельность как презентацию (*Darstellung*)» [10, p. 37]. Но если мышление носит сущностно творческий характер, то аналитическое мышление в кантовском понимании, т. е. мышление, принципиально не способное дать новое знание, никак не может быть мышлением в подлинном смысле слова. Следует отметить, что данная критика С. Маймоном кантовского учения об аналитических суждениях исходит из предпосылки, которую сам И. Кант никоим образом принять бы не мог, так как, делая акцент на неограниченной творческой способности мышления, С. Маймон, по сути, приравнивает человеческое мышление к мышлению бесконечного, божественного субъекта, в то время как для И. Канта человеческое мышление обладает характером дискурсивности, т. е. требует дополнения со стороны созерцания, без которого оно не могло бы относиться ни к какому объекту. Но как же в таком случае сам С. Маймон предлагает определять аналитические суждения?

Для того чтобы понять теорию аналитических суждений С. Маймона, необходимо предварительно рассмотреть основополагающее для его философии вообще учение о реальном мышлении.

Согласно С. Маймону, следует различать формальное и реальное мышление. Формальное — это мышление согласно одному лишь принципу противоречия, т. е. логически непротиворечивое мышление. Такого рода мышление не определяет какого бы то ни было действительного объекта и находится целиком и полностью в ведении общей логики. Реальное мышление, напротив, состоит в понимании действительных отношений определенных объектов и поэтому не может ограничиваться общими логическими основоположениями. Таким образом, если рассматривать мышление как связь многообразного содержания сознания в единстве, то формальное мышление осуществляет это единство в отношении неопределенных объектов познания вообще, в то время как единство реального мышления относится к определенным (эмпирически или априорно) объектам. Формальное мышление имеет только основание познания, но не имеет реального основания. Реальное мышление кроме основания познания обладает и реальным основанием.

Основание познания, согласно С. Маймону, состоит в принципе противоречия. Поэтому данный принцип составляет единственное основоположение формального мышления. Реальное же мышление, безусловно подчиняясь принципу противоречия, обладает также и реальным основанием, в качестве которого выступает принцип определмости. Этот принцип, выступающий в качестве основоположения реального мышления, состоит в том, что определяемое и определение (субъект и предикат) в суждении должны быть не только сами по себе, но и в отношении друг к другу способными выступать объектами сознания; для С. Маймона это означает, что они должны находиться в принципиально несимметричном отношении: первое из них может быть представлено без второго, а второе без первого — нет. Таким образом, реальным мышлением, согласно С. Маймону, является только такое мышление, которое выражается в суждениях, субъект которых может быть помыслен без предиката, но предикат нельзя помыслить вне связи с данным субъектом, так что их соединение в данном суждении мыслится в качестве необходимого.

Однако соединение субъекта и предиката (определимого и определения) в реальном мышлении может осуществляться двумя противоположными способами. Различие этих способов и составляет, согласно С. Маймону, различие между аналитическим и синтетическим мышлением. В своем «Опыте новой логики», мыслитель формулирует это различие следующим образом:

(Реальное) мышление вообще, стало быть, основывается еще (VI) на усмотрении отношения определимого и определения между соединяемыми посредством мышления членами многообразного. Но это может быть осуществлено двояким способом, а именно: либо дается определимое и ищется его определение и посредством мышления соединяется с определимым в некое единство сознания, или же дается состоящее из определимого и определения определенное и ищется определимое и вытягивается посредством мышления из этого определенного. Первое есть синтетическое, второе — аналитическое мышление [9, S. 32].

Следовательно, так как, по С. Маймону, любое определенное представляет собой единство определимого и определения, мы можем либо впервые создавать это определенное, присоединяя в мышлении к данному определимому некое новое определение, либо исходить из имеющегося определенного и искать уже наличное в нем определимое. Иными словами, синтетическое познание — это познание, движущееся от определимого к определенному, а аналитическое познание — это познание, движущееся в обратном направлении, от определенного — к определимому.

Тем самым аналитические суждения в философии С. Маймона, как и синтетические, относятся к реальному познанию, т.е. рассматриваются им не в качестве способа пояснения уже имеющегося знания, но в качестве действительно расширяющих наше познание объективной действительности. Единственная особенность их в этом отношении — то, что, в отличие от синтетических суждений, расширяющих сферу нашего познания за счет введения в него нового объекта, аналитические суждения позволяют приобрести новое познание относительно уже известных нам объектов: «Как аналитическое, так и синтетическое мышление (согласно моему разъяснению) расширяют наше познание, с той лишь разницей, что аналитическое расширяет наше познание посредством нового определения уже помысленного объекта, а синтетическое — посредством нового объекта» [9, S. 33]. Синтетическое познание приносит познанию новые объекты, аналитическое же производит мысленное «разворачивание» неизвестных свойств уже имеющихся в познании объектов.

Как и в большинстве других случаев, С. Маймон здесь для разъяснения своего тезиса прибегает к примеру из математики. Понятие «треугольник» означает «пространство, заключенное между тремя линиями». В этом понятии самом по себе не дается понятие угла. Поэтому суждение «Треугольник имеет три угла», является, с одной стороны, реальным познанием, так как раскрывает свойства, содержащиеся не в понятии треугольника, но в самом треугольнике как математическом объекте, а с другой — выступает аналитическим суждением, так как не привносит в познание нового объекта, но лишь углубляет познание объекта, уже имеющегося. Напротив, суждение «Треугольник может быть прямоугольным» не только относится к реальному познанию, но и является синтетическим суждением, потому что прямоугольность не может быть усмотрена из уже построенного нами тре-

угольника вообще, но только посредством построения нового объекта — прямоугольного треугольника.

Включение аналитических суждений в сферу реального познания позволяет, по мысли С. Маймона, преодолеть «узость» кантовского их определения, в то же время существенно ограничивает сферу синтетического мышления:

Поэтому я расширяю далее разъяснение аналитического познания, понимая под ним познание, осуществляемое посредством развития вообще (понятия или объекта), так что, таким образом, к аналитическому познанию, согласно моему разъяснению, принадлежит не только приписывание уже помысленных в понятии объекта сущностных определений, но и само приписывание свойств данной сущности. Напротив, я ограничиваю синтетическое познание одним лишь познанием того, посредством чего впервые определяется реальный объект [9, S. 84].

Это ограничение сферы значимости синтетических суждений находится в согласии с понижаящим все творчество С. Маймона стремлением вытеснить синтетические суждения (в первую очередь — составляющие краеугольный камень кантовской философии синтетические суждения *a priori*) аналитическими суждениями, в особенности касательно их применения в математическом познании.

Сам С. Маймон не считал свою теорию принципиальным отклонением от духа и буквы кантовской философии, но лишь «разъяснением значения слов», при котором «относительно самого предмета мы с ним полностью согласны» [9, S. 85]. Эта оценка мыслителем собственной теории частично подтверждается уже тем, что большинство ключевых тезисов маймоновской философии было впервые сформулировано в работах, предшествующих появлению «Опыта новой логики», т.е. в период, когда он еще полностью разделял кантовское определение аналитических суждений. При этом нельзя не заметить, что изложенная в «Опыте новой логики» теория мышления совершенно неотделима от выработанного С. Маймоном нового понимания аналитических суждений, и последнее лежит в основе предпринятой им попытки переосмысления отношения между формальной и трансцендентальной логикой. В то время как у И. Канта, по замечанию в опубликованной в «Кантовском сборнике» статье «Логика Канта и метафизика Стросона» ведущего исследователя кантовской логики В.Н. Брюшинкина, «функция трансцендентальной логики (ТЛ) по отношению к выводам формальной логики (ФЛ) состоит в ограничении множества возможных следствий из данных суждений» [1, с. 7], у С. Маймона наличие трансцендентальной точки зрения требует кардинальной ревизии самой формальной логики, в результате чего не только теряет свое значение ряд форм и законов логического мышления, но и вводится оригинальный символический язык для описания процедур логического вывода.

Не подлежит сомнению, что сам С. Маймон стремится представить отличие своей теории аналитических суждений от соответствующей теории И. Канта в качестве незначительного, однако его определение этих суждений находится в прямом противоречии с кантовским их пониманием. Так, по С. Маймону, и аналитические, и синтетические суждения служат расширению нашего познания (и их отличие касается только специфики этого расширения в отношении объектов познания), в то же время в кантовской философии расширение сферы познания достигается исключительно

посредством синтетических суждений, что и служит их ключевым отличительным признаком. Например, в своей направленной против И.Г. Эберхарда статье «Об одном открытии, после которого всякая новая критика чистого разума становится излишней ввиду наличия прежней» (1790) И. Кант характеризует отличие синтетических суждений от аналитических следующим образом:

Они суть суждения, в предикат которых вкладывается мной больше, чем содержится в понятии, о котором этот предикат высказывается и который [предикат] увеличивает мое знание по сравнению с тем, что содержалось в первом. Аналитические же суждения не содержат ничего подобного, они не приносят ничего сверх того, что уже мыслилось в действительности в данном понятии и содержалось в нем; они только проясняют и высказывают то, что принадлежит ему [6, с. 41].

Поэтому учение С. Маймона об аналитических суждениях — не просто интерпретация или развитие соответствующего кантовского учения, оно представляет собой принципиально иной взгляд на сущность этих суждений и их роль в человеческом познании.

Таким образом, перед С. Маймоном стояла задача: сформулировать такую теорию аналитических суждений, при которой они, с одной стороны, не предоставляли бы нам знания новых объектов (ведь иначе они бы не отличались от синтетических), а с другой — не были бы суждениями по одному лишь закону тождества (ведь в таком случае они не являлись бы вообще мышлением). С. Маймон предложил решение этой задачи, базирующееся на различении *понятия субъекта* и *самого этого субъекта*. Аналитические суждения у Канта представляли собой раскрытие содержания понятия субъекта и, таким образом, приносили мышлению лишь то, что этим же мышлением было предварительно в данное понятие помещено. Предложенная С. Маймоном альтернатива состояла в том, чтобы мыслить аналитические суждения как раскрывающие свойства самого субъекта, а не его понятия. Тем самым аналитическое мышление предстало в его философии в качестве своеобразного «развертывания» реальных объектов в мышлении, выявления сокрытых в них свойств, что закрепило за аналитическими суждениями статус реального познания.

И хотя эта критика и развитие С. Маймоном кантовской теории аналитических суждений не оказали на последующих мыслителей, и в первую очередь И.Г. Фихте, такого влияния, какое имела, например, его критика кантовской теории созерцания или кантовского понятия вещи в себе, тем не менее выражают ту же тенденцию, которую вообще можно проследить в историческом развитии немецкого идеализма конца XVIII — первой половины XIX века, предвосхищая в некоторых своих аспектах взгляд Г.В.Ф. Гегеля на «саморазвертывание» понятий в спекулятивном мышлении.

Список литературы

1. Брюшинкин В.Н. Логика Канта и метафизика Стросона // Кантовский сборник. 2011. Вып. 37. С. 7—17.
2. Кант И. Избранные письма // Кант И. Сочинения : в 8 т. М., 1994. Т. 8.
3. Кант И. Логика // Там же.
4. Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука // Там же. Т. 4.
5. Кант И. Критика чистого разума (В, 1787 г.) // Кант И. Сочинения на русском и немецком языках. М., 1994—2006. Т. 2 (1), 2006.
6. Кант И. Об одном открытии, после которого всякая новая критика чистого разума становится излишней ввиду наличия прежней (против Эберхарда) (1790) //

Кант И. Трактаты, рецензии, письма / под ред. Л. А. Калининкова. Калининград, 2009. С. 38–115.

7. Allison H. E. Kant's Transcendental Idealism. New Haven, 2004.

8. Maimon S. Versuch über die Transscendentalphilosophie mit einem Anhang über die symbolische Erkenntniß und Anmerkungen. Tübingen, 2003.

9. Maimon S. Versuch einer neuer Logik oder Theorie des Denkens. Tübingen, 2004.

10. Schechter O. The Logic of Speculative Philosophy and Skepticism in Maimon's Philosophy: Satz der Bestimmbarkeit and the Role of Synthesis // Salomon Maimon: Rational Dogmatist, Empirical Skeptic. Kluwer Academic Publishers, 2003. P. 18–53.

Об авторе

Антон Игоревич Бархатков — асп. кафедры философии культуры факультета философии и социальных наук Белорусского государственного университета (Минск), a-barh@mail.ru

S. MAIMON'S CRITIQUE OF I. KANT'S THEORY OF ANALYTIC JUDGEMENTS

A. I. Barkhatkov

The article deals with Maimon's critical reinterpretation of Kant's theory of analytic judgments. Maimon contributed to the history of the German Idealism primarily through his criticism of Kant's theoretical philosophy, which largely predetermined some ideas of Fichte and later exerted a certain influence on the thinkers of some very different schools (from Marburg Neo-Kantianism to Deleuze). Maimon's attitude toward Kant's views on the nature of analytic judgments underwent an essential change in the process of his theoretical evolution: while in "Essay on Transcendental Philosophy" (1790) he had generally agreed with the definitions given to them by Kant, in "Essay Towards a New Logic or Theory of Thought" (1794) he already accomplished a detailed criticism of Kant's differentiation between analytic and synthetic judgments. According to Maimon, the definition given to analytic judgments by Kant deprived these judgments of the status of thinking at all, since it reduced them to the extraction of something, which the thinking had already inserted into the concept, from the same concept. Maimon proposed his own formulation of the difference between analytic and synthetic judgments, based on his theory of a real cognition as of a connection of a definable (subject) and a definition (predicate). According to this formulation, he defined analytic judgments as the ones in which thinking proceeded from a given definite to the definable that is contained in it. Therefore in his philosophy analytic judgments became full-fledged cognitive acts, which differed from the synthetic ones only in that they provided cognition not of some new objects, but of the ones which had already been thought of. Thereby Maimon substantially broadened the area of analytic judgments at the cost of the synthetic ones, which ultimately allowed him to reinterpret the relation of the formal and transcendental logic, and also to subject the formal logic itself to a thorough revision.

Key words: analytic judgments, the determinable, determination, principle of contradiction, principle of determinability, real cognition, synthetic judgments, formal cognition.

References

1. Brjushinkin V. N. Logika Kanta i metafizika Strosona // Kantovskij sbornik. 2011. Вып. 37. С. 7–17.
2. Kant I. Izbrannye pis'ma // I. Kant Sochinenija: v 8 t. M.: Choro, 1994. T. 8.
3. Kant I. Logika // I. Kant Sochinenija: v 8 t. M.: Choro, 1994. T. 8.
4. Kant I. Prolegomeny ko vsjakoj budushhej metafizike, kotoraja mozhet pojavit'sja kak nauka // I. Kant Sochinenija: v 8 t. M.: Choro, 1994. T. 4.
5. Kant I. Kritika chistogo razuma (V, 1787 g.) // I. Kant Sochinenija na ruskom i nemeckom jazykah. M.: Kami, Moskovskij filosofskij fond, Nauka, 1994–2006. T. 2 (1), 2006.

6. *Kant I.* Ob odnom otkrytii, posle kotorogo vsjakaja novaja kritika chistogo razuma stanovitsja izlishnej vvidu nalichija prezhnej (protiv Eberharda) (1790) // *Kant I. Traktaty, recenzii, pis'ma* (vpervye opublikovannye v "Kantovskom sbornike") / pod. red. L. A. Kalinnikova. Kaliningrad: Izd-vo RGU im. I. Kanta, 2009. S. 38–115.

7. *Allison, H. E.* Kant's Transcendental Idealism. New Haven: Yale University Press, 2004.

8. *Maimon, Salomon.* Versuch über die Transzendentalphilosophie mit einem Anhang über die symbolische Erkenntniß und Anmerkungen. Tübingen: Andreas Berger, 2003.

9. *Maimon, Salomon.* Versuch einer neuer Logik oder Theorie des Denkens. Tübingen: Andreas Berger, 2004.

10. *Schechter, Oded.* The Logic of Speculative Philosophy and Skepticism in Maimon's Philosophy: Satz der Bestimmbarkeit and the Role of Synthesis // *Salomon Maimon: Rational Dogmatist, Empirical Skeptic.* Kluwer Academic Publishers, 2003. P. 18–53.

About the author

Anton Barkhatkov, PhD student, Department of Philosophy of Culture, Faculty of Philosophy and Social Sciences, Belarus State University, Minsk, a-barh@mail.ru

ОСНОВОПОЛОЖЕНИЯ
НРАВСТВЕННОЙ
ФИЛОСОФИИ И. КАНТА
И ВЛ. СОЛОВЬЕВА¹

В. Н. Белов

Произведен сравнительный анализ основоположений этических построений Канта и Соловьева. Автор отмечает, что при всеобщем пиетете к кантовской этике русский философ строит этику на собственных началах. В отличие от Канта, Соловьев утверждает гетерономность морали и ее религиозность, которая не имеет ничего общего с христианством.

Ключевые слова: этика, мораль, религия, И. Кант, Вл. Соловьев, критическая философия, философия всеединства.

Обращаясь к сравнительному анализу этических построений двух выдающихся философов, мы, конечно, обязаны обговорить некоторые предварительные и самые общие моменты. Прежде всего, следует понимать, что претендовать на обстоятельное и всестороннее исследование таких масштабных и глубоких философских учений, как этические учения Канта и Соловьева, мы не можем. Поэтому сознательно ограничимся рассмотрением только наиболее спорных и острых сюжетов в сопоставлении истоков, оснований и основополагающих структурных элементов этих этических учений в аргументации немецкого и русского философов. Тем более что тема компаративистского анализа этики Канта и Соловьева привлекала и продолжает привлекать внимание философов, преимущественно отечественных, имеет свою богатую историю и сама может стать сюжетом отдельного исследования².

doi: 10.5922/0207-6918-2013-3-2

© Белов В. Н., 2013.

¹ Исследование выполнено в рамках гранта РГНФ «Этическое учение Канта и его развитие в работах Г. Когена и Вл. Соловьева», проект №13-03-00042а.

² Сравнению этических построений Канта и Соловьева, в частности, посвящены исследования: Лазарев В. В. Категорический императив И. Канта и этика Вл. Соловьева // Кант и философия в России. М., 1994; Калинин Л. А. Кант в русской философской культуре. Калининград, 2005; Нижников С. А. Вл. Соловьев и И. Кант: критический диалог философских культур // Соловьевские исследования. Вып. 10. Иваново, 2005. С. 10–31; Цанн-кай-си Ф. В. Вл. Соловьев и И. Кант: проблема нравственного идеала // Там же. С. 31–40; Дмитриевская И. В. Принцип системности в нравственной философии И. Канта и Вл. Соловьева // Соловьевские исследования. Вып. 14. Иваново, 2007. С. 226–260.

Другой общий момент, требующий обязательной предварительной фиксации, — это историческая независимость этики Канта от этики его русского коллеги и, наоборот, несомненного, самим Соловьевым подчеркиваемого влияния на его учение этических идей великого немецкого мыслителя. Поэтому предпринимаемый сравнительный анализ изначально включает в себя проблемы адекватности понимания и интерпретации Соловьевым этики Канта, характера развития и критики им этого этического учения.

Почти все исследования подобного рода начинаются, если следовать логике самого Соловьева, с оценки заслуг кантовских достижений в обосновании им этики. Не будем нарушать этой традиции. В статье «Кант» в словаре Брокгауза и Эфрона наш философ подчеркивает то, что Кант «утвердил безусловный примат практического разума, или нравственной воли, как предваряющего условия должной действительности; он дал безукоризненные и окончательные формулы нравственного принципа и создал чистую, или формальную, этику как науку столь же достоверную, как чистая математика...» [13, с. 199]. И хотя Соловьев выделяет особо значимую роль немецкого мыслителя в этических построениях, его восприятие философии Канта в этой ее части носит и наиболее системный критический характер³. Самым общим слабым местом Канта Соловьев считает «изобретение *ad hoc* искусственных терминов», когда «один и тот же иногда весьма важный термин он употребляет в различных и даже противоположных смыслах» [13, с. 198]. Однако у самого Соловьева дела здесь обстоят еще хуже. Как верно отмечает А. Ф. Лосев, «исследователь философии Вл. Соловьева должен весьма критически относиться к его терминологии», и прежде всего к использованию им религиозных терминов [4, с. 12–13]. Это обстоятельство весьма затрудняет системное изложение этических учений двух рассматриваемых философов.

Другим моментом, затрудняющим последовательное представление и однозначность оценок философии Канта и Соловьева, является развитие их взглядов. И если у Канта еще можно говорить об эволюции взглядов внутри его системы, смещающей акценты в ранее предложенных теоретических схемах в зависимости от предмета рассмотрения, то у Соловьева мы встречаем не просто эволюцию, но революцию — таковы изменения, которые происходят в его взглядах. Особенно это касается этической позиции Соловьева. Если в «Оправдании добра» мы встречаем этическую концепцию, полностью встроенную в философию всеединства и отстаивающую точку зрения эволюционизма и прогрессизма, то в последней работе русского философа — «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории, со включением краткой повести об Антихристе» — основная тема противоборства добра и зла в мире пронизана эсхатологическими и апокалиптическими мотивами, разоблачающими исторический оптимизм как несостоятельный. Устами одного из героев этой повести Соловьев заявляет: «... если последний результат вашего прогресса и вашей культуры есть все-таки смерть каждого и всех, то ясно, что всякая прогрессивная культурная деятельность — ни к чему, что она бесцельна и бессмысленна» [11, с. 717–718].

³ Не случайно именно как приложение к главной своей этической работе «Оправдание добра» русский философ поместил отрывок «Формальный принцип нравственности (Канта) — изложение и оценка с критическими замечаниями об эмпирической этике».

Таким образом, общий настрой в этических работах русского философа изменяется к концу его жизни кардинально: из осторожно-оптимистического он превращается в абсолютно пессимистический. Здесь следует лишь указать на то, что оба эти настроения нельзя назвать присущими христианской оценке исторического бытия человека. Как замечает православный философ и богослов Георгий Федотов, абсолютизация зла в социальном пространстве в последней работе Вл. Соловьева приводит к ситуации подозрительности к добру [12, с. 463–466].

Утверждая завершающий характер усилий немецкого философа в деле построения нравственной философии, Соловьев, вслед за многими критиками Канта, находит в его системе этики недостатки, которые он, естественно, старается учесть при создании своей теории. Прежде всего, русский философ отмечает формальный характер этики Канта, который считает обусловленным формальным характером ума немецкого мыслителя [10, с. 590]. При всем заслуженном пиетете к этике Канта Соловьев находит, что из-за абсолютного ее формализма у нее нет достойного выхода в объективный мир. Разработанный немецким философом формальный принцип нравственности, опирающийся на автономию, или самозаконотворчество воли, Соловьев принимает лишь с критической его стороны, как развенчивающий аргументы эмпирической этики. Что же касается позитивной роли этого принципа, то русский философ констатирует его объективную несостоятельность. Соловьев заявляет, что Кантово «разложение нравственности на автономный и гетерономный элементы и формула нравственного закона представляют один из величайших успехов человеческого ума» [8, с. 241]. Однако тут же нейтрализует позитивный результат этого успеха другим заявлением — о том, что формализм кантовского идеализма лишает внутренний мир человека подлинной действительности. В его учении, по мнению русского философа, связь душевных явлений «вовсе не происходит от того, что они испытываются тем существом, которое в них страдает и действует, а эта связь, или единство душевной жизни, зависит всецело от известных законов или общих взаимоотношений, образующих определенный порядок, или заведенный механизм, психических явлений» [8, с. 243].

Также неудачной признается Соловьевым и попытка Канта преодолеть субъективизм в нравственной области. На самом деле Кантовы постулаты практического разума, по мнению Соловьева, не преодолевают субъективизм, но вносят в основание кантовской этики двусмысленность и неопределенность. Рассуждения Канта, с одной стороны, замыкаются в порочный круг, когда «Бог и бессмертная душа выводятся из нравственности, а сама нравственность обусловлена Богом и бессмертной душой» [8, с. 244], а с другой — лишаются достоверности, поскольку достоверность этих идей, а именно идеи Бога и бессмертия души, которые необходимы «для обоснования чистой нравственности», согласно Канту, доказана быть не может.

Поэтому, делает вывод Соловьев, хотя нравственность действительно самозаконна, и «этот великий успех сознания, связанный с его (Канта. — В. Б.) именем, не пропадет для человечества», самозаконна она потому, что «ее сущность не есть отвлеченная формула, висящая в воздухе, а имеет в себе все условия своей действительности». Это — во-первых. И, во-вторых, постулаты практического разума, т.е. то, «что необходимо предполагается нравственною жизнью — существование Бога и бессмертной души, — не есть требование чего-то другого, приводящего к нравственности, а есть ее собственная, внутренняя основа» [8, с. 248].

Вскрыв, таким образом, ошибки в основополагающих принципах построения нравственной философии у немецкого мыслителя, Соловьев предполагает предложить иной подход к выделению этих принципов, исходя из своей концепции всеединства. Русский философ, задаваясь коренным вопросом человеческого существования, а именно вопросом о смысле жизни, утверждает его в осуществлении добра. Поэтому он в основание своей нравственной философии кладет идею Добра с большой буквы, характеризуя само Добро как самозаконное, автономное, т.е. ничем не обусловленное и как всеединое, т.е. все собой обуславливающее.

Для Вл. Соловьева в рамках его концепции всеединства неприемлем так называемый дуализм теоретического и практического разума, который отмечается у Канта большинством его исследователей⁴, а также рядом последователей, в частности неокантианцами. Преодолевая дуализм кантовской системы философии, но в то же время отстаивая примат практического разума, русский философ кладет в основание своей философской системы этику как всеобщее оправдание добра. Уже на нравственной философии выстраивает он и философию теоретическую — как требование к нашему уму отчетливого и полного выяснения, «в чем состоит истинное добро в отличие от всего того, что кажется или считается добром, не будучи им в самом деле» [9, с. 759].

В качестве первичных данных человеческой нравственности Вл. Соловьев предлагает чувства стыда, жалости и благоговения, тем самым полностью игнорируя предостережения Канта о неприемлемости естественных оснований нашей нравственности. Такое различие в первичных предпочтениях рассматриваемых мыслителей основано на разнице в оценках изначальной природы человека: Кант склонен считать эту природу злой, Соловьев — доброй. Отрицание немецким философом материальных практических принципов для построения своей нравственной философии обусловлено тем, что все они как таковые, по его мнению, «суть совершенно одного и того же рода и подпадают под общий принцип себялюбия, или собственного счастья (блаженства)» [3, с. 327]. Что же касается трех чувств, которые Соловьев выделяет в качестве первичных данностей человеческой нравственности, то вполне разумеющимся выглядит возражение, которое могло бы прозвучать из уст самого Канта: «для того чтобы стыдиться, надо уже иметь моральные представления, уже обладать понятиями приличия и приличного»; свидетельствам стыда уже «должно предшествовать знание приличного и правильного поведения, т.е. мораль уже должна наличествовать» [2, с. 37].

Из трех первичных данных нравственности Соловьев выделяет чувство стыда, которое постепенно перерастает, по его мнению, в совесть. Это чувство рождает и основной нравственный принцип, а именно принцип аскетизма, который связан со вторым принципом — принципом альтруизма, коренящимся в чувстве жалости.

Таким образом, очевидно, что при всем уважении к кантовским принципам этики Соловьев предлагает собственные принципы, абсолютно про-

⁴В частности Л. А. Калинин характеризует кантовский дуализм как монотриадизм (почти по христианскому тринитарному догмату), предполагающий «строгое различие трифункциональности сознания с признанием качественной специфики гносеологической, практической и аксиологической функций» (Калинин Л. А. О необходимости переоценки неокантианства в свете современной интерпретации системы И. Канта // Неокантианство немецкое и русское: между теорией познания и критикой культуры / под ред. И. Н. Грифцовой, Н. А. Дмитриевой. М., 2010. С. 65).

тивоположные. Поэтому вообще вести речь об учете русским философом тех достижений кантовской нравственной философии, о которых он сам писал и которые подчеркивал в качестве таковых, имеет смысл исключительно в отношении их противопоставления.

Говоря о различии исходных начал двух сравниваемых нами этических систем в качестве обуславливающих это различие моментов, помимо отношения немецкого и русского мыслителей к оценке общей природы человека, следует указать и на их отношение к религии. Как справедливо отмечает Калинин, «мораль и религия оказываются в самой сердцевине дискуссии двух философов»; он же находит и выражение основных проблем данной дискуссии в альтернативе «человек себя обожествляет или Бог воочеловечивается? Человек становится Богом или Бог становится человеком?» [2, с. 42]. Первую составляющую альтернативы поддерживает Кант, вторую, соответственно, — Соловьев.

Однако считать философскую систему Канта атеистической в силу того, что она выводит религию из морали, а систему Соловьева, обуславливающую мораль наличием религии, религиозной — не совсем справедливо. Требуется прояснение характера кантовского атеизма и соловьевской религиозности. Что касается Канта, то многие его исследователи находят, особенно в этических построениях, имплицитно содержащиеся идеи протестантизма.

В частности, Коген заявляет о несомненной связи Канта и Лютера. «Значение протестантизма в истории культуры, — отмечает он, — заключается в отделении религии от науки, науки от религии. И философским выражением этой фундаментальной идеи Реформации, в которой Кант связан с Лютером, является добавление логики к этике, понимаемой как логика математического естествознания. Это вовсе не является пренебрежением этикой, напротив, только таким образом этика приобретает свое привилегированное положение в качестве примата практического разума» (*Cohen H. Religion und Sittlichkeit. Eine Betrachtung zur Grundlegung der Religionsphilosophie // Пома А. Критическая философия Германа Когена. С. 151*).

Что же касается Соловьева, то у него мы находим большую путаницу в определении им самим своей религиозной позиции, как в его работах, так и в жизни⁵. Известный русский православный богослов, протопресвитер Михаил Помазанский выделяет несколько пунктов, по которым Соловьев явно отклоняется от христианского вероучения: «Христианство, — замечает о. Михаил, — представлено у него как высший этап в последовательном развитии религий. По Соловьеву, все религии истинны, но односторонни; христианство синтезирует положительные стороны предшествующих религий», отсюда и Христос есть только «высшее звено в ряду теофаний (богоявлений), увенчивающее прежде бывшие теофании» [5, с. 265].

Если же говорить о главной работе Соловьева по этике «Оправдание добра», то исходные начала здесь у него не могут быть отнесены к христианским и имеют с ними меньше общего, чем этическая система Канта, кладущая в основание этики не религию, а логику. Например, утверждение Канта о первичности естественной человеческой природы и необходимости разумного, т.е. бодренного, усилия человека, постоянно контролирующего свои душевные порывы, а не ищущего себе оправдания через внешние условия, нудящая необходимость поступать так, как велит долг, а не по принципам здравого смысла или практической расчетливости, — эта

⁵ Существует версия о переходе Соловьева в католичество греческого обряда (см.: *Соловьев С.М. Владимир Соловьев: жизнь и творческая эволюция. М., 1997. С. 230*). В правдивости этой версии сомневается А. Ф. Лосев (см.: [4, с. 18]).

исходная мысль этики Канта содержит больше христианства, чем мысль Соловьева о природной религиозности человека. Последнее же есть очевидное язычество, отношение с которым у христианства всегда носило антагонистический характер.

Например, один из наиболее известных русских богословов, святитель Феофан Затворник, выстраивая систему христианской нравственности, подчеркивает необходимость преодоления естественного, равно отпавшего в результате грехопадения от Бога, состояния человека через веру, покаяние и таинство крещения: «Итак, теперь начало и характер нравственной жизни человека — пожертвование свободы Богу в чувстве зависимости от Него, совершаемое обетом в крещении (или покаянии), вследствие перемены воли от покаянного сокрушения о своем развращении» [7, с. 88].

Следовательно, приобщение к христианской Истине со стороны человека происходит в таинстве крещения. Крещение, в свою очередь, должно предваряться внутренними изменениями в природе человека, которые свт. Феофан запечатлевает двумя состояниями — покаяния и веры.

И даже о естественной свободе человека, по мнению русского святого, нельзя говорить в позитивном смысле. С грехопадением человек потерял и совершенство своей свободы, так как свобода — это не пустота, и если она не заполнена силой Божественной, значит она — во власти дьявола. Поэтому главную точку опоры для нравственной жизни человека свт. Феофан находит в чувстве зависимости от Бога, в жертвовании своей свободы Богу.

Также, согласно свт. Феофану, необходим постоянный внутренний контроль за своими побуждениями. Комментируя слова Господа «Царство Божие внутри вас есть», он акцентирует внимание на том, что «внутри-пребывание есть, в истинном своем виде, условие истинного господства человека над собою, следовательно, истинной свободности и разумности, а потому и истинно духовной жизни» [6, с. 234].

У Соловьева не являются христианскими не только оптимистические общие оценки естественной человеческой природы, но и те характеристики, которые он относит к чувству стыда и аскетизму. Как отмечает по этому поводу один из самых известных отечественных исследователей аскетической традиции в православии С.М. Зорин, при всей важности, которую имело в православной патристике чувство стыда, «все же это чувство никогда не полагалось в основу аскетизма христианского, не рассматривалось в качестве его исходного момента и характерного, специфического, основного движущего мотива» — поскольку этот принцип «не мог выразить собою специфических особенностей христианского подвижничества как такой жизнедеятельности, которая проистекает вполне и всецело из настроения самопреданной любви к Богу и осуществляется в целях достижения непосредственного богообщения» [1, с. 368]. В аскетизме же то, что выделяется Соловьевым в качестве его основной характеристики, — отношение к физической стороне человека, — на самом деле не имеет «значения самостоятельного, первостепенного и независимого — ему, напротив, принадлежит место второстепенное, подчиненное и зависимое» [1, с. 369].

Таким образом, пытаясь преодолеть кантовский формализм и субъективизм в этике, русский философ, что называется, выплескивает с водой и ребенка, т.е. в основоположениях своей нравственной философии предает полному забвению главное достижение этического учения Канта — автономии морали. Что же касается второго важного аспекта, обуславливающего этические построения, а именно отношение морали и религии, то натурализм и эволюционизм, свойственные естественной религиозности

Соловьева, присущей нравственным первоначалам его этической системы, отчетливо демонстрируют языческие, а никак не христианские истоки нравственной философии этого русского философа.

Список литературы

1. Зорин С. М. Аскетизм по православно-христианскому учению. Т. 1 : Основоположительный. Кн. 1 : Критический обзор важнейшей литературы вопроса. СПб., 1907.
2. Калинин Л. А. Кант в русской философской культуре. Калининград, 2005.
3. Кант И. Критика практического разума // Кант И. Соч. : в 4 т. на нем. и рус. яз. Т. 3. М., 1997.
4. Лосев А. Ф. Творческий путь Владимира Соловьева // Соловьев В. С. Сочинения : в 2 т. Т. 1. М., 1990.
5. Михаил Помазанский, прот. Замечания о религиозно-философской системе В. С. Соловьева // Вл. Соловьев : pro et contra. СПб., 2002.
6. Феофан Затворник, святитель. Путь ко спасению. Краткий очерк аскетике. М., 1996.
7. Феофан Затворник, святитель. Начертание христианского нравоучения. М., 2002.
8. Соловьев В. С. Оправдание добра // Соловьев В. С. Соч. : в 2 т. Т. 1. М., 1990.
9. Соловьев В. С. Первое начало теоретической философии // Там же.
10. Соловьев В. С. Приложение. Формальный принцип нравственности (Канта) — изложение и оценка с критическими замечаниями об эмпирической этике // Там же.
11. Соловьев В. С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Там же.
12. Федотов Г. П. Об антихристовом добре // Вл. Соловьев: pro et contra. СПб., 2002.
13. Философский словарь Владимира Соловьева. Ростов н/Д, 1997.

Об авторе

Владимир Николаевич Белов — д-р филос. наук, проф. кафедры философии культуры и культурологии философского факультета Саратовского государственного университета им. Н. Г. Чернышевского, belovvn@rambler.ru

THE FOUNDATIONS OF I. KANT'S AND V. SOLOVYOV'S MORAL PHILOSOPHIES

V. N. Belov

The grounds of construction of ethical systems of Kant and Solovjev are comparatively tested in this article. Noting the obvious strenghts of Kant's ethics, Solovjev finds, that because of its absolute formalism it doesn't have the complete implementation in the objective world. Solovjev also sees as unsuccessful Kant's attempt at overcoming subjectivism in the moral sphere. In Solovjev's opinion, Kant's postulates of practical reason don't overcome subjectivism, but bring to the foundation of Kant's ethic the double meaning and uncertainty.

The author notes, that for all his respect to Kant's ethic, Russian philosopher constructs ethic on his own principles. In the foundation of his moral philosophy Solovjev puts down the idea of Good, characterizing it as lawful, autonomous and all-united (vseedinoje). Solovjev proposes to regard the feelings of shame, pity and reverence as the primary data of human moral, disregarding the warnings of Kant about the unacceptability of natural foundations for our morals. Such distinction in the primary data of human moral of the concerned authors re-

poses on distinction in appraisal of human primary nature: Kant considers it as evil, Solovjev – as good.

Thus, in contrast to I. Kant V. Solovjev affirms the heteronomy of morals and its religiousness, which, however, has little in common with Christianity.

Key words: ethics, morals, religion, I. Kant, Vl. Solovyov, critical philosophy, philosophy of all-unity.

References

1. Zarin S. M. Asketizm po pravoslavno-hristianskomu ucheniju. Tom pervyj: osnovopolozhitel'nyj. Kniga pervaja: kriticheskij obzor vazhnejšej literatury voprosa. SPb., 1907.
2. Kalinnikov L. A. Kant v russoj filosofskoj kul'ture. Kaliningrad, 2005.
3. Kant I. Kritika prakticheskogo razuma // Kant I. Soch. v 4-h tomah na nemeckom i ruskom jazykah. T. III. M., 1997.
4. Losev A. F. Tvorcheskij put' Vladimira Solov'eva // Solov'ev V. S. Sochinenija v 2 t. T. 1. M., 1990.
5. Mihail Pomazanskij, prot. Zamechanija o religiozno-filosofskoj sisteme V. S. Solov'eva // VI. Solov'ev: pro et contra. SPb., 2002.
6. Sojatitel' Feofan Zatvornik. Put' ko spaseniju. Kratkij ocherk asketiki. M., 1996.
7. Sojatitel' Feofan Zatvornik Vyshenskij. Nachertanie hristianskogo nravouchenija. M., 2002.
8. Solov'ev V. S. Opravdanie dobra // Solov'ev V. S. Soch. v 2-h t. T. 1. M., 1990.
9. Solov'ev V. S. Pervoe nachalo teoreticheskoi filosofii // Solov'ev V. S. Soch. v 2-h t. T. 1. M., 1990.
10. Solov'ev V. S. Prilozhenie. Formal'nyj princip nravstvennosti (Kanta) – izlozhenie i ocenka s kriticheskimi zamechanijami ob jempiricheskoj jetike // Solov'ev V. S. Soch. v 2-h t. T. 1. M., 1990.
11. Solov'ev V. S. Tri razgovora o vojne, progresse i konce vsemirnoj istorii // Solov'ev V. S. Soch. v 2-h t. T. 2. M., 1990.
12. Fedotov G. P. Ob antihristovom dobre // VI. Solov'ev: pro et contra. SPb., 2002.
13. Filosofskij slovar' Vladimira Solov'eva. Rostov n/D., 1997.

About the author

Prof. Vladimir Belov, Department of Philosophy of Culture and Cultural Studies, Faculty of Philosophy, N.G. Chernyshevsky State University of Saratov, belovvn@rambler.ru

КАНТОВСКИЙ ПРОЕКТ
ВЕЧНОГО МИРА
И ПРОЕКТ
ЕВРОПЕЙСКОГО СОЮЗА¹

А. Н. Саликов

Анализируется правомерность сравнения идей кантовского трактата «К вечному миру» с осуществляемым на европейском континенте проектом построения федеративного объединения. Автор также пытается ответить на вопрос о том, в какой степени устройство ЕС соответствует замыслам Канта и какие из идей Канта могут иметь значение для дальнейшего развития проекта Европейского союза.

Ключевые слова: Европейский союз, проект вечного мира, мирный союз народов, всемирная федерация, федерализм, республиканизм.

Когда в 1795 году трактат «К вечному миру» вышел из печати, он был воспринят читателями с воодушевлением, какое нередко выпадает на долю красивых и стройных, но утопичных замыслов. Вряд ли кто-то мог тогда предположить, что спустя два столетия кантовский проект не только не канет в Лету, но, более того, станет предметом пристального внимания. Сегодня, несмотря на возраст трактата, у читателя «К вечному миру» может сложиться впечатление, что Кант гениально предвидел развитие многих современных политических процессов и феноменов в мире, наиболее примечательный из которых — возникновение и эволюция Европейского союза.

Экономические, политические и военные интеграционные процессы в Европе в рамках Европейского союза и его предшественников — ЕСУС (Европейское сообщество угля и стали) и ЕЭС (Европейское экономическое сообщество) — создали во многом уникальное для нашего времени объединение государств, которое служит теперь для других стран планеты своего рода моделью и образцом региональной интеграции и сотрудничества. Идейным вдохновителем создания ЕС нередко считают Иммануила Канта. Некоторые говорят даже о том, что современный нам Евросоюз построен и развивается по принципам кантовской философии. Так ли это? В своем исследова-

нии я постараюсь ответить на следующие вопросы: 1) насколько вообще правомерно сравнение идей кантовского трактата «К вечному миру», написанного в конце XVIII века, с инновативным и амбициозным проектом ЕС второй половины XX — первой половины XXI века; 2) если подобное сравнение возможно, то в какой мере устройство ЕС соответствует кантовским замыслам; 3) какие из идей Канта могут иметь значение для дальнейшего развития проекта Евросоюза.

Итак, по порядку. Относительно того, можно ли вообще сравнивать проект вечного мира Канта и проект ЕС, существует два диаметрально противоположных мнения. Какие же аргументы выдвигают противники подобного сравнения? Во-первых, проект Канта, как утверждается, это всего лишь идеальное построение, некая хотя и стройная, но все-таки умозрительная конструкция, которая в принципе нереализуема на практике, а потому и сравнение ее с реально существующим политическим институтом, каким выступает современный нам ЕС, неправомерно [7, S. 13]. Так, чешский философ Павел Коуба оспаривает возможность «вечного мира», считая его недостижимым в принципе, потому что «мир, о котором политика должна проявлять серьезную заботу, конечен сам по себе и потому никогда не окончателен» [8, S. 128]. Во-вторых, историческая обстановка, в контексте которой был написан трактат Канта, и современные нам политические реалии в Европе в корне отличаются друг от друга. А поэтому и предлагаемая Кантом конструкция не соответствует современному положению дел. В частности, так полагает Юрген Хабермас, согласно которому предложенная Кантом конструкция «не соответствует больше нашему историческому опыту» [5, S. 7]. В-третьих, приводят еще один аргумент противники проведения параллелей между мирным союзом Канта и ЕС, кантовский мирный проект был задуман как некий план планетарного масштаба, а не как инструкция для установления мира в рамках отдельно взятого региона. А потому нет оснований для сопоставления кантовского проекта вечного мира и проекта Европейского союза. Этого мнения придерживается и Отфрид Хёффе, считающий, что у Канта речь идет исключительно о мирном союзе планетарного масштаба без какого-либо регионального ограничения [6, S. 245].

Справедливы ли приведенные выше аргументы противников сопоставления проекта вечного мира и проекта ЕС? Пожалуй, скорее нет. Во-первых, что касается реализуемости кантовского плана, то если 200 лет назад идея мировой федерации казалась утопией, то сегодня, учитывая существование такой организации, как ООН, это не выглядит недостижимым, по крайней мере в принципе. Очевидно, что та же Организация Объединенных Наций и другие глобальные международные институты пока еще малоэффективны и далеки от планетарного союза народов. Но если рассматривать их как некую промежуточную ступень для построения подобного глобального мирного союза, то кантовский мирный проект выглядит как минимум достойным внимательного изучения. Во-вторых, говоря о соответствии или несоответствии кантовского проекта современным реалиям, следует, конечно, признать, что на политические убеждения Канта оказали влияние просвещенный абсолютизм и Французская революция. Однако Канту удастся «трансцендентировать» свой анализ от исторического контекста конца XVIII века и дать общие теоретические принципы и условия достижения устойчивого мирного состояния на планете [7, S. 15]. Эти принципы он выводит не на основании исторических реалий своего времени, а из принципов разума, которые не привязаны к какой-то определенной исторической эпохе или к конкретному месту. С третьим упреком

можно согласиться, но лишь отчасти. Условием достижения прочного и устойчивого вечного мира для Канта и в самом деле является его глобальный характер. В противном случае всегда оставалась бы внешняя угроза, вынуждающая сохранять постоянные армии и нести определенные материальные затраты на собственную безопасность, что противоречило бы третьей предварительной статье договора о вечном мире в трактате Канта: «Постоянные армии (*miles perpetuus*) со временем должны полностью исчезнуть» [1, с. 8]. Тем не менее Кант прекрасно понимал, и это обнаруживается в тексте трактата, что всемирная федерация не могла бы возникнуть одновременно: «Можно показать осуществимость (объективную реальность) этой идеи федерации, которая должна охватить постепенно все государства и привести таким путем к вечному миру» [1, с. 21]. Для этого изначально необходим какой-либо центр, вокруг которого происходило бы объединение:

Если бы какому-нибудь могучему и просвещенному народу выпало счастье образовать республику (которая по своей природе должна тяготеть к вечному миру), то она явилась бы центром федеративного объединения других государств, которые примкнули бы к ней, чтобы обеспечить таким образом согласно идее международного права свою свободу, и путем многих таких присоединений все шире и шире раздвигались бы границы союза... [1, с. 21].

Как видно из вышеприведенной цитаты, Кант прекрасно понимал, что «вечный мир» на планете — это конечная политическая цель человечества, на пути к которой лежит множество промежуточных ступеней. Одной из таких ступеней, по всей видимости, должны были бы стать локальные или региональные федеративные объединения, такие как ЕС, которые со временем слились бы в одну глобальную всемирную федерацию.

Итак, как показал анализ, имеется достаточно оснований для сравнения и проведения параллелей между проектом Канта и проектом Европейского союза, хотя и при одном условии: ЕС следует рассматривать в этом случае как некий промежуточный этап на пути достижения глобальной всемирной федерации. Это важная оговорка, без принятия которой невозможно дальнейшее сопоставление. В противном случае возникают обозначенные выше возражения принципиально-теоретического характера.

Что же объединяет проект Канта и европейский проект? Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо вспомнить названные в трактате обязательные условия для достижения прочного мира. Эти условия выражены в окончательных (или дефинитивных) статьях к договору о вечном мире:

— *гражданское устройство каждого государства должно быть республиканским* [1, с. 14];

— *международное право должно быть основано на федерализме свободных государств* [1, с. 18].

Рассмотрим первое кантовское требование, которое касается республиканского устройства участников всемирной федерации. Европейский союз удовлетворяет этому требованию: хотя и не все государства — члены ЕС по своей конституции являются республиками, их устройство все же относится к республиканскому типу. Некоторые страны (Дания, Нидерланды, Великобритания, Швеция, Испания, Бельгия, Люксембург) — как минимум формально — монархии. Однако это не противоречит идеям Канта, который различал форму господства (демократия, автократия/монархия, аристократия) и форму государственного правления (республиканская и деспотическая) [1, с. 16]. Следовательно, государство вполне может быть монархией по форме господства, но обладать при этом республиканским устройством. Все европейские монархии, входящие в ЕС, несмотря на призна-

ние монарха в качестве формального главы государства, по своей сути имеют республиканское устройство, определяемое Кантом как «устройство, основанное, во-первых, на принципах свободы членов общества (как людей), во-вторых, на основоположениях зависимости всех (как подданных) от единого общего законодательства и, в-третьих, на законе равенства всех (как граждан государства)...» [1, с. 14]. Таким образом, в отличие от абсолютных монархий времен Канта, все современные европейские монархии — члены Европейского союза являются монархиями конституционными. Суть отличия современных конституционных монархий от монархий абсолютных заключается в том, что в парламентарной монархии статус монарха как юридически, так и фактически, ограничен во всех сферах государственной власти, в том числе в законодательной и исполнительной. Законодательная власть полностью принадлежит парламенту, а исполнительная — правительству, которое несет ответственность за свою деятельность перед парламентом. Поэтому конституционные монархии, несмотря на то, что они формально остаются все-таки «монархиями», в действительности по своему устройству являются скорее республиками, так как управляются на основе принципа республиканизма, понимаемого Кантом как «государственный принцип отделения исполнительной власти (правительства) от законодательной» [1, с. 16].

Теперь рассмотрим второе кантовское требование по отношению ко всемирному союзу, в соответствии с которым суверенные государства должны на добровольной основе объединиться в федеративное образование. Как представляется, ЕС вполне подходит под это требование Канта: он представляет собой международное образование, в котором входящие в него государства объединены в добровольный союз. В то же время ЕС не является в строгом смысле федерацией. Многие исследователи отмечают «типичный федеральный характер» общеевропейского образования, но в то же время предпочитают именовать Евросоюз не федерацией в собственном смысле, а «префедеративной структурой» (*prefederal structure*), «в значительной степени федеративной организацией» (*largely federal organization*), «незавершенным федеративным государством» (*incomplete federal state*) [3, р. 91–92] и т.д. Иными словами: хотя в настоящий момент политико-правовую форму Евросоюза нельзя назвать федеративной в прямом смысле, она содержит в себе элементы федерации и имеет тенденцию со временем стать таковой [2, р. 25–29]. Следует также отметить, что европейский проект — с момента своего возникновения вплоть до настоящего времени — находится в процессе перманентного становления и развития, который, по всей видимости, будет продолжаться еще многие годы. Возникнув, по сути, как международная организация в 1952 году (в качестве Европейского объединения угля и стали), этот союз западноевропейских стран в 1957-м трансформировался в Европейское экономическое сообщество, представляющее собой уже региональное интеграционное объединение, а в итоге в 1993 году превратился в ЕС (который во многом ближе к федерации, чем к международной организации). Примечательно и то, что в случае с Евросоюзом полностью оправдалась роль торговли, которая, согласно Канту, должна была стать одним из факторов, скрепляющих мирный союз:

Дух торговли, который рано или поздно овладевает каждым народом, — вот что не может существовать рядом с войной. Так как из всех сил (средств), подчиненных государственной власти, сила денег является, пожалуй, наиболее надежной, то государства чувствуют себя вынужденными (конечно, не по

моральным побуждениям) содействовать благородному миру и повсюду, где угрожала вспыхнуть война, предотвращать ее своим посредничеством, как будто они находятся с этой целью в постоянном союзе [1, с. 35].

Иными словами, современный ЕС во многом выполняет кантовские требования для мирного союза народов. Более того: если мы обратимся к представлению о достижении устойчивого мира в том виде, в котором оно сложилось в области исследования вопросов мира начиная с 1970-х годов, то увидим, что, по мнению ученых, переход от войны к установлению прочного мира имеет три этапа: 1) негативный мир; 2) позитивный мир; 3) интеграция [9, S. 140–141]. Негативный мир — это отсутствие войны здесь и сейчас — то, что Кант называет перемирием. Позитивный мир — это, пожалуй, и есть тот мир, который у немецкого мыслителя назван прочным и к которому должно стремиться человечество. Интеграция же — одна из главных целей ЕС — предполагает настолько полное взаимопроникновение государств, что возможность войны между ними исключается. В этом смысле проект Евросоюза идет даже дальше проекта Канта, не предполагавшего возможность столь тесной интеграции государств на практике. Таким образом, если в будущем ЕС превратится в единое федеративное государство, то оно уже не впишется в рамки кантовского мирного союза, потому что это привело бы к уменьшению или уничтожению суверенитета образующих ЕС государств и к их взаимозависимости, чего Кант хотел бы избежать в своем «мирном союзе» [4, S. 95]. Кант был против создания мировой республики и слияния всех народов мира в одну мировую нацию:

Это был бы союз народов, который, однако, не должен был бы быть государством народов. Последнее означало бы противоречие, ибо всякое государство содержит в себе отношение высшего (законодателя) к низшему (повиновующемуся), т.е. народу. Многие народы в государстве (так как здесь мы рассматриваем право народов по отношению друг к другу, поскольку они образуют отдельные государства и не должны быть слиты в одно государство) образовали бы только один народ, что противоречит предпосылке [1, с. 18–19].

Таким образом, федеративное объединение у Канта должно ограничиться «мирным союзом» (*foedus pacificum*) и ничем иным [4, S. 95]. Как полагает Кант, такая форма кооперации гарантирует, с одной стороны, отсутствие военной угрозы, а с другой — сохранение суверенитета. Позиция Канта в этом вопросе подвергается критике, например со стороны немецкого исследователя международных отношений Раймунда Зайдельманна, который полагает, что кантовский «мирный союз» не обладает ни необходимой общей волей, ни военными средствами, достаточными для эффективного отпора сильному агрессору [9, S. 173].

Исторические события первой половины XX века показали, что подобные образования (например, Лига Наций, формально соответствующая кантовскому понятию «мирного союза») не могут эффективно противостоять внешнему сильному агрессору или союзу агрессоров, а также не обладают достаточным влиянием на государства, входящие в него. Отчасти эти недостатки сохраняются и в современной ООН, которая во многом является глобальной международной организацией, основная задача которой — обеспечение мира на планете (т.е. выступает, по сути, кантовским *foedus pacificum*), однако в действительности не обладает достаточным влиянием для достижения этой цели. Другими словами, исторический опыт дает нам все основания утверждать, что можно не только надеяться на достижение

мира (прочного лишь относительно) благодаря созданию негативного суррогата союза народов, но и во многом снять или свести практически к минимуму военную угрозу путем интеграции государств-федератов. При этом, как показывает история эволюции ЕС, передача некоторого суверенитета в общее федеральное управление (например, в области внешней политики и политики безопасности, обороны, торговли, транспорта) вовсе не ведет к исчезновению того или иного народа или государства, но благодаря многоуровневому сотрудничеству стран делает войну между ними практически невозможной, особенно если учесть существование множества механизмов для правового разрешения конфликтов. Последний пункт в действительности и есть то, чего желал и Кант, говоря о необходимости достижения правового состояния между государствами. Подчеркиваемое философом требование *оправления* (*Verrechtlichung*) международных отношений (впрочем, не только их) является необходимым, но не достаточным условием для установления мира и улучшения сотрудничества между государствами. Это хорошо понимали архитекторы европейского процесса интеграции, для которых последовательное подчинение праву относилось к условиям возможности урегулировать различия во власти и интересах внутри нового наднационального сообщества и тем самым создать необходимую правовую основу для все более тесного взаимодействия между государствами — членами ЕС. Поэтому, вопреки мнению Канта, существование наднациональных структур, ограничивающих суверенитет отдельных государств внутри федеративного образования, например таких, как Европейский суд, просто необходимо. Важную роль политической взаимосвязи между процессом интеграции и наступлением права убедительно демонстрируют и дебаты вокруг Конституции Евросоюза: в процессе выработки этого документа должна быть определена в правовом отношении новая наднациональная идентичность, что ускорит не только интеграцию, но и — прежде всего — дальнейшую демократизацию наднационального ЕС.

После того как мы разобрались с первыми двумя вопросами, остается только ответить на третий, а именно: может ли кантовский проект более чем двухсотлетней давности быть чем-то полезен для дальнейшего развития европейского проекта? Здесь, как мы уже говорили выше, важно различать теоретический и историко-практический аспекты кантовского трактата. Разумеется, практические рекомендации Канта, основанные на реалиях второй половины XVIII века, вряд ли могут чем-то помочь проекту, которому предстоит продолжить свою реализацию в XXI, а может быть, и в более отдаленных веках. Основанные же на теоретическом основании выводы Канта стоит, мы считаем, принять во внимание.

Так, Кант говорит о постепенном распространении образованной федерации народов все шире и шире, вплоть до включения в нее всех стран Земли. Применительно к европейскому проекту это может означать то, что ЕС не должен территориально ограничиваться исключительно Европой. При соблюдении принципов Евросоюза право вступления в него должно быть предоставлено всем желающим, вне зависимости от местонахождения государства — при условии, естественно, что новые члены объединения будут готовы следовать принципам ЕС. Сюда же можно отнести и необходимость установления более тесных отношений и сотрудничества с другими региональными объединениями, такими как АСЕАН², постепенная ин-

² Ассоциация стран Юго-Восточной Азии (англ. — Association of SouthEast Asian Nations) — политическая, экономическая и культурная региональная межправительственная организация стран, расположенных в Юго-Восточной Азии.

теграция с которыми могла бы привести впоследствии к образованию над-региональной федерации.

Также значимым и в будущем остается кантовское требование оправдания, т.е. дальнейшего развития гражданского, международного и всемирно-гражданского права. Европейский союз уже сейчас находится на этом пути, а продолжающийся процесс интеграции в качестве одной из своих целей полагает реализацию важнейшей кантовской идеи — идеи организации всех человеческих отношений на основе права. В этом смысле ЕС, как справедливо отмечает немецкая исследовательница Фрауке Хентч, может рассматриваться в прямом смысле этого слова *на пути* «К вечному миру» и на различных уровнях права в различной степени приблизился к описанному в трактате Канта идеалу [7, S. 110]. Это особенно проявляется на уровне государственного права благодаря развитию репрезентативной демократии в государствах — членах Евросоюза. В области международного права развитие ЕС идет во многом в рамках кантовского федерализма, однако, если следовать Канту, то ЕС не должен допустить в будущем излишней централизации и превратиться в гигантское государство, в котором были бы ущемлены права входящих в него стран-членов. Что же касается развития всемирно-гражданского права в европейском проекте, то здесь следует отметить, что уже в настоящее время учреждено гражданство Европейского союза, которое в терминах Канта можно было бы назвать негативным суррогатом всемирного гражданства. Последнее Кант считал одним из необходимых дополнительных условий для достижения вечного мира:

...Идея права всемирного гражданства есть не фантастическое или нелепое представление о праве, а необходимое дополнение неписанного кодекса как государственного, так и международного права к публичному праву человека вообще и, таким образом, к вечному миру [1, с. 26].

Важным аспектом осуществления всемирно-гражданского права (даже в его ограниченном региональном варианте) является и введение права на безвизовое перемещение по всей территории союза для граждан ЕС (также своего рода негативный суррогат кантовского права на посещение других стран). Вполне очевидно, что уже достигнутые в Евросоюзе позитивные результаты могут и должны в будущем развиваться в духе кантовского права человека на посещение других стран, что должно не только привести в перспективе к снятию административных барьеров для перемещения из одной страны в другую (например, в виде отмены визового режима между Россией и ЕС), но и в целом содействовать установлению прочного мира на Земле: «Таким образом, отдаленные части света могут войти друг с другом в мирные отношения, которые впоследствии могут превратиться в публично узаконенные и таким путем все более и более приближать род человеческий к всемирно-гражданскому устройству» [1, с. 24].

Подводя итог нашему небольшому сравнительному исследованию кантовского проекта «вечного мира» и осуществляемого в наши дни на практике европейского проекта, следует отметить, что современный Евросоюз вполне вписывается в рамки кантовского федерации суверенных государств, объединившихся для установления мира, и даже в каком-то отношении продвинулся дальше кантовского «мирного союза». Процесс европейской интеграции преобразовал региональное устройство в Европе, бывшей прежде ареной постоянных войн, в общество мира, благополучия, свободы и права. Вполне очевидно, что в своем развитии ЕС вряд ли обойдется без трудностей и кризисов. Тем не менее выбранная объединением

европейских государств общая направленность союза на развитие прав и свобод человека, на добрососедство и сотрудничество между отдельными людьми и странами вполне соответствует духу кантовской философии и должна послужить залогом установления прочного мира на планете в будущем.

Список литературы

1. *Kant I.* К вечному миру. Философский проект // Сочинения : в 8 т. Т. 7. М., 1994.
2. *Burgess M.* Federalism and the European Union: the Building of Europe. 1950–2000. N. Y., 2000.
3. *Cappeletti M., Secombe M., Weiler J.* Integration Through Law. N. Y., 1986.
4. *Gerhardt V.* Immanuel Kants Entwurf „Zum ewigen Frieden“: eine Theorie der Politik. Darmstadt, 1995.
5. *Habermas J.* Kants Idee des ewigen Friedens – aus dem historischen Abstand von zweihundert Jahren // Lutz-Bachman, Matthias / J. Bohman (Hrsg.). Frieden durch Recht. Kants Friedensidee und das Problem einer neuen Weltordnung. Frankfurt a. M., 1996. S. 7–24.
6. *Höffe O.* Ausblick: Die Vereinten Nationen im Lichte Kants // O. Höffe (Hrsg.). Immanuel Kant. Zum Ewigen Frieden. Berlin, 1995.
7. *Höntzsch F.* Europa auf dem Weg „Zum ewigen Frieden“? Kants Friedensschrift und die Wirklichkeit der Europäischen Union. München, 2007.
8. *Kouba P.* Endlichkeit des Friedens // Politisches Denken. Jahrbuch 2000. Stuttgart; Weimar. S. 119–129.
9. *Seidelmann R.* Kants “Ewiger Friede” und die Neuordnung des Europäischen Sicherheitssystems // Republik und Weltbürgerrecht: Kantische Anregungen zur Theorie politischer Ordnung nach dem Ende des Ost-West-Konflikts / K. Dicke, K.-M. Kodalle (Hrsg.). Köln, 1998. S. 133–180.

Об авторе

Алексей Николаевич Саликов – канд. филос. наук, заместитель директора Института Канта Балтийского федерального университета им. И. Канта, Калининград, e-mail: salikov123@mail.ru

KANT'S PERPETUAL PEACE PROJECT AND THE PROJECT OF THE EUROPEAN UNION

A. N. Salikov

The article examines the following problems: 1) How well-founded is the comparison of the ideas of Kant's treatise «Towards Perpetual Peace», written in late XVIII century, with the implementation of nowadays project of European Union? 2) If such parallels are possible, to what extent the structure of the EU corresponds to Kant's vision? 3) Which Kantian ideas are of the foremost importance to future development of the EU?

Basing on the analysis of Kant's treatise and of the current structure of the EU, the author arrives to the conclusion that the two projects can suitably be compared. However, such comparison requires viewing the EU as an intermediate stage in the establishment of global peace union. The comparative analysis of Kant's theory and the European project, the EU in its current form suits Kant's definition of a federation of sovereign states, united for the purpose of securing peace, and in some respects went even further. The process of European integration has transformed Europe's regional buildup from the arena of regular war conflicts into the society of peace, prosperity, liberty and right. It is obvious that in its development the EU will undergo difficulties and cri-

ses. However, the general direction, chosen by the union of European states, aiming at the development of rights and liberties, at good-will and cooperation between individuals, societies and states perfectly corresponds to the spirit of Kant's philosophy and should guarantee of success in establishing global peace in the future.

Key words: European Union, perpetual peace project, peaceful union of peoples, world federation, federalism, republicanism.

References

1. Kant I. *K vechnomu miru. Filosofskij proekt // Sochinenija. V 8-mi t. T.7. M.: Choro, 1994.*
2. Burgess M. *Federalism and the European Union: the Building of Europe. 1950—2000. N. Y., 2000.*
3. *Cappeletti M., Secombe M., Weiler J. Integration Through Law. N.Y., 1986.*
4. *Gerhardt, Volker. Immanuel Kants Entwurf „Zum ewigen Frieden“: eine Theorie der Politik. Darmstadt: Wiss. Buchges., 1995.*
5. *Habermas, Jürgen. Kants Idee des ewigen Friedens – aus dem historischen Abstand von zweihundert Jahren. In: Lutz-Bachman, Matthias/Bohman, James (Hrsg.). Frieden durch Recht. Kants Friedensidee und das Problem einer neuen Weltordnung. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1996. S. 7-24.*
6. *Höffe, Otfried. Ausblick: Die Vereinten Nationen im Lichte Kants. In: Höffe, Otfried (Hrsg.). Immanuel Kant. Zum Ewigen Frieden. Berlin: Akademie Verlag, 1995.*
7. *Höntzsch, Frauke. Europa auf dem Weg „Zum ewigen Frieden“? Kants Friedensschrift und die Wirklichkeit der Europäischen Union. Herbert Utz Verlag. München, 2007.*
8. *Kouba, Pavel. Endlichkeit des Friedens. In: Politisches Denken. Jahrbuch 2000. Stuttgart; Weimar: J.B. Metzler, S.119-129.*
9. *Seidelmann R. Kants “Ewiger Friede” und die Neuordnung des Europäischen Sicherheitssysteme. In: Republik und Weltbürgerrecht: Kantische Anregungen zur Theorie politischer Ordnung nach dem Ende des Ost-West-Konflikts / Klaus Dicke, Klaus-Michael Kodalle (Hrsg.). Böhlau Verlag: Köln, 1998. S. 133—180.*

About the author

Dr *Alexei Salikov*, Deputy Director, Kant Institute, I. Kant Baltic Federal University, Kaliningrad, salikov123@mail.ru

**ОБЩЕНИЕ ЛИЦ:
КАНТОВА ТЕОРИЯ
БРАЧНОГО ПРАВА
В ПЛЕНУ
ЯЗЫЧЕСКОЙ
АНТРОПОЛОГИИ**

А. К. Судаков

Анализируется кантовская философия брачного права. В центре внимания – понятие об этом праве как о «владении лицом как вещью и пользовании им как лицом»: при натуралистическом толковании конститутивного акта этого рода владения юридическая дедукция брака противоречит Кантовой этике достоинства; однако без этой натуралистической посылки в выкладках кантовской теории брака намечается более полное понятие семьи как нравственного единения и общения лиц как таковых, относительно которого единение физических лиц – лишь следствие и юридическая форма.

Ключевые слова: лицо, вещь, нравственная личность, опредмечивание, обладание, брак, личное качество, деятельное единение, личность семьи, натуралистическая ошибка.

Настоящая статья посвящена одному фрагменту кантовской философии права – брачному праву. Однако теория брачного права Канта представляет немалый интерес также для специалистов в области этики и антропологии, потому что в ней ярко и наглядно выступает разногласие персоналистической этики достоинства и натуралистической теории права, намеченное Кантом в самом общем понятии так называемого «вещным образом личного права».

«Муж приобретает жену» [AA, VI, S. 277], и их отношения регулируются *брачным правом*. Кант логично начинает с определения *брака*, который предлагает понимать как «соединение двух лиц различного пола для пожизненного взаимного обладания половыми свойствами друг друга» [Там же]. Определение дается, стало быть, через *цель* брака: цель брачного правоотношения есть *общение полов*, трактуемое конкретнее как *взаимное пользование* или *взаимное обладание* «половыми свойствами» друг друга. Половое общение есть смысл брака, есть то, в чем брачное правоотношение получает свою действительность, есть цель заключения брака [AA, VI, S. 279]. Кант особо оговаривает [AA, VI, S. 280], что он не считает целью и

смыслом брака как правоотношения *рождение и воспитание детей*, то есть *продолжение человеческого рода*, хотя именно такова объективная *цель рода*, цель природы в человеке, для достижения которой ему и присуща родовая склонность половой любви [AA, VI, S. 277]. Продолжение рода не обязано быть субъективной целью вступающего в брак человека, чтобы его брак имел законную силу; чтобы брачное отношение было необходимо «согласно правовым законам чистого разума» [AA, VI, S. 278], достаточно субъективной цели полового общения [Там же].

Итак, *объективная цель* брака как правоотношения (отличная от объективной цели брачного отношения как факта природы) есть взаимное *обладание* половыми свойствами другого лица, а *субъективная цель* законного брачного отношения есть взаимное *пользование* этими свойствами. Поэтому брачное отношение имеет внешнюю форму («образ») *вещного обладания как общения лиц* разного пола. Объект брачного права выступает, казалось бы, в акте обладания и пользования как «сугубой вещью», он есть не более чем предмет, приобретает «как бы вещь» [AA, VI, S. 278], а поскольку отношение здесь обоюдно, есть *общение*, то и превращение лица в вещь, овеществление другого в правоотношении, представляется также неизбежно обоюдным, двукратным. Но подобное, по Канту, противоречит *достоинству человечности* в нашем собственном лице и в лице другого. Поэтому — по праву человечности — я не могу допускать превращения себя и другого сугубо в вещь, в предмет овладения — создается впечатление, что законное брачное правоотношение в намеченном Кантом смысле *невозможно* — как противоречащее праву человечности в каждом человеке. Проще говоря, тезис брачного права гласит: брак в качестве взаимного и устойчивого правоотношения на основе полового общения необходим и законен согласно цели природы в человеке и согласно цели разума в общезнании. Антитезис брачного права гласит: брак как логически неизбежная (как кажется) обоюдная инструментализация лиц принципиально невозможно и безнравственен. Поэтому ключевой пассаж брачного права Канта говорит об условиях возможности брачного правоотношения, которое ввиду капитальных этических контрдоводов оказывается необходимо обосновать не просто как факт человеческого *общезнания* или *человеческой истории*, а как *императив правового разума*. Речь в этой области идет, стало быть, о праве обладания другим лицом — и нужно понять, как и в каком смысле возможно *обладание другим лицом как вещью*.

Прежде чем присмотреться к кантовской дедукции брака, заметим, что сама так понятая дедукция законного обладания допускает возражения двоякого рода. Во-первых, нетождественность объективно-правовой цели брака его объективно-естественной цели (рождения и воспитания наследников) уже позволяет, вообще говоря, усомниться в том, что «половое общение», составляющее суть и основание брачного отношения, мы принуждены понимать в том натуралистическом смысле, какой, по всем признакам, недвусмысленно предполагает философ Кант. Общение лиц, хотя бы и совершалось по поводу вещей и исходя из вещей, не только может не сводиться к вещному общению, но это последнее может даже не считаться (особенно в этическом идеализме канто-фихтевой школы) существенным содержанием общения лиц. Достаточно вспомнить, что сам Кант писал в молодые годы в «Наблюдениях над чувством прекрасного и возвышенного» о мужском и женском характере, об отличительных свойствах мужской и женской природы, и учесть также, что антропологическая важность этой материи заставила его и на склоне лет уделить ей место в структуре своей

«Антропологии в прагматических видах», — чтобы понять, что собственная мысль Канта отнюдь не обязывала его толковать односторонне-натуралистически «половые свойства» контрагентов брачного союза, но позволяла включить в состав этих «свойств» и такие, которые совсем не являются вещественно-материальными и даже не находят себе соответственного выражения в вещественном, хотя неотъемлемы от личного общения членов семьи, входя в состав *общности домохозяйственного быта* и составляя даже само *домохозяйство*.

Второе замечание — философско-правового порядка. Необходимо ли, в самом деле, субстанциальное *обладание* предметом для законного *пользования* им? Если, с одной стороны, возможно и законно пользование чужой вещью с согласия законного владельца, как возможно и законно совладение вещью, при котором полное право обладания принадлежит одному из владельцев [AA, VI, S. 270], и если в таком случае условием правомерности пользования чужой вещью, как и совладения ею, является *юридический акт передачи* другим права на предмет, *договор* между лицами, в отсутствие которого пользование вещью будет противоправным захватом, — то, с другой стороны, это едва ли мыслимо, когда речь идет о праве обладания *свободным лицом как органической целостностью*, в котором вещный образ владения всякой его частью неминуемо распространяется (подобно заразе) на все лицо в целом, и захват оказывается здесь одинаково противен праву и этике как порабощение свободы. Но возможны ведь и различного рода договоры: один договор передает другому лицу право владения и распоряжения вещью, другой же может передавать только право пользования, без распоряжения. Это различие остается вне поля зрения Канта, и его брачное право строится на предубеждении, что согласие другого на пользование его способностью требует не только права *пользования*, но и права *обладания* этой способностью, которое, в силу органического единства правоспособного лица, предполагает владение другим как лицом. Договор о взаимном пользовании предполагает — как условие — договор о взаимном обладании. Но этот последний договор, который можно представить (аналитически) как состоящий из двух симметричных актов воли, посредством коих супруги отдают себя друг другу во власть и распоряжение, при серьезном (кантовском) подходе дважды невозможен: чтобы отдать право владеть своей личностью, нужно, прежде того, самому обладать этим правом полновластия над своим собственным лицом как образом человечности, — тогда как этого права, по Канту, человек не имеет [AA, VI, S. 270], откуда философ теперь, в области брачного права, с полным основанием заключает: «договор, по которому одна сторона отказывается в пользу другой от всей своей свободы, а потому перестает быть лицом, а следовательно, не имеет и обязанности соблюдать этот договор, но признает лишь силу, противоречив в самом себе, т. е. не имеет силы» [AA, VI, S. 283]. Допустив договор, содержанием которого является будто бы легальное опредмечивание *своего лица*, Кант допустил нечто, чего на самом деле его персоналистическая метафизика нравов не допускает: если нечто *превращается в вещь* или тем более делает себя вещью *само*, оно этим актом унижает личность в себе как нравственную ценность, отрекается от своей свободы (ибо в кантовской философии свобода может быть присуща только личности), а потому закономерно перестает быть также и *субъектом практических норм*, не может быть вменено, и постольку *не может быть обязано*. Обоюдность этого акта означает, что в нем субъектом практической обязанности не является ни одна из сторон, так что этот формально-договорной акт воли на деле только *разрушителен*:

он разрушает право человечности в нашем лице и в лице всякого другого. Если другой приобретает меня как вещь, то я уже не имею возможности приобрести этого другого как бы то ни было, ибо в самом акте отчуждения своей личности утрачиваю правоспособность. Будучи приобретен другим как вещь, я также ничем другому не обязан — именно потому, что выступаю в отношении его как вещь, и постольку наше правоотношение не может повлечь за собою никаких обязанностей.

Но мысль Канта движется именно в сторону такого двустороннего опредмечивающего контракта. Почему? Вероятно, прежде всего в силу натуралистического понимания цели брачного общения, как взаимного пользования половыми свойствами друг друга, которое есть также «наслаждение» [AA, VI, S. 278]. В акте наслаждения другим человек, поскольку он предается другому вполне, вполне же «делает себя самого вещью» [Там же]. Это опредмечивание противоречит, как подчеркивает философ Кант, «праву человечности в его собственном лице» [Там же]. Отказ от права распоряжения собой как личностью, отказ от своей свободы в пользу другого как «владыки и господина» и тем более в пользу *наслаждения* другого в самом деле необратимо разрушает ценность человека как личности. Но тогда не следует ли заключить, — если только философия внятно констатирует факт (якобы неизбежного) взаимного овеществления лиц в их брачном общении, — что и сам тот акт, с которым связано подобное взаимное опредмечивание, и само *наслаждение* половыми свойствами друг друга как таковое противоречат праву человечности в нашем собственном лице и в лице всякого другого и должны быть признаны этически — и, вторично, также юридически — незаконными и невозможными? Тогда, при исходных этических посылах кантианской философии, брачное общение априори невозможно. Если ниже человеческого достоинства передавать свою свободную личность в полное распоряжение другого лица, то недостойн человечности и любой акт, заключающий в себе подобное аморальное самоопредмечивание. В таком случае этический антитезис принципиально блокирует всякую возможность брачного права чистого разума.

Этико-правовая антиномия имеет, однако, такие фатальные последствия только при обозначенной уже чуть выше предпосылке, согласно которой правовое пользование всегда предполагает законное обладание и постольку изначальное приобретение. Но разве в акте личного общения приобретается *сама личность* другого, разве необходимо понимание брачного отношения как отношения взаимного вещного обладания? Кант полагает, что да. Кант однозначно видит в брачном правоотношении отношение вещного по форме обладания другим лицом, и в то же время он обнаруживает, что по канону его собственной персоналистической этики само это отношение как таковое (а не только некое частное юридическое следствие этого отношения) есть противоречие человечности в каждом лице и поэтому этический скандал. Кант исходит из правоустанавливающего значения первоначального присвоения также и в области брачного права — как существенным образом личного права, хотя и вещным образом. Вступая в брачное отношение, человек приобретает часть другого человека, но, постольку «лицо есть абсолютное единство» [AA, VI, S. 278], он необходимо приобретает всю личность другого супруга.

Кантова дедукция брачного правоотношения пытается преодолеть нравственно-правовую антиномию и этический скандал опредмечивающего правоотношения, подчеркивая взаимность этого правоотношения и тем окончательно упраздняя в нем любую нормативность. Отказываясь от лич-

ной свободы в пользу другой личности, я (будто бы) обретаю себя самого и «восстанавливаю свою личность» только благодаря тому, что другая личность подобно мне отказывается от своей личности, свободы и суверенитета в мою пользу. Удовлетворением за отказ от высшей нравственной ценности — субстрата свободы в самом себе — должно считаться получение эквивалента утраченного в виде права *пожизненно обладать свободной личностью другого*. Проблема в том, что, по учению Канта-моралиста, личное достоинство *никакого эквивалента не допускает*: «В царстве целей все имеет или *цену*, или *достоинство*. На место того, что имеет цену, может быть поставлено также и что-нибудь другое как *эквивалент*; а что выше всякой цены и, следовательно, не допускает никакого эквивалента, то обладает достоинством... нравственность и человечество, поскольку оно к ней способно, есть то, что одно только и имеет достоинство» [1, с. 187], — а следовательно, выше всякой цены и эквивалента не допускает. Унижение личности есть квинтэссенция нравственного преступления, и аморальный субъект должен быть утешен одним тем, что такое же нарушение пожизненно совершает его контрагент! Могут сказать: при чем здесь, в области строгого права, это индивидуально-этическое, а поэтому за рамками собственно этики морализирующее, соображение? Однако отвести его как неуместное оказывается не так просто, если мы учтем, что на повестке обсуждения именно в брачном праве стоит этико-правовая антиномия, касающаяся *самой его возможности*. *Оправдание возможности брака* ценой его радикальной этической *предосудительности* никак не может входить в намерения философа Канта.

Поэтому стоит особо пристально присмотреться к аргументации Кантовой дедукции брака.

Возьмем уже само допущение, что «лицо есть абсолютное единство». Это (метафизически совершенно справедливое) утверждение в этическом плане требует уточнений: в этическом отношении лицо различается на собственно свободную личность, нравственное Я, или самость, и все многообразие свойств и нравственных способностей Я, которые все суть определения этого субъекта, принадлежат ему и логически, и метафизически, и практически, но принадлежат ему не одинаковым образом: одни — как изначальные, другие — как приобретенные свойства. Поэтому приобретение (права пользования ими) другим лицом не непременно означает прекращение обладания ими их первоначальным владельцем, их утрату для него — при условии, что другой обращается со способностями нашего субъекта, уважая и храня его достоинство, охраняя свободную личность владельца способности и содействуя ее развитию и совершенству. Ибо даже пользование одним нашим качеством вопреки нашей свободе приводит к частичной утрате нами свободной нравственной личности. Значит, если в личном общении наше пользование свойствами друг друга есть *взаимное отношение, т.е. взаимопользование*, если при пользовании способностью другого я в то же время пользуюсь своей личностью и своей способностью, а не передаю того и другого в произвольное распоряжение другого лица, — а это значит: если мое пользование способностью другого и мое наслаждение в общении с другим *дейтельно*, а не пассивно, — то ни в нем не происходит *полного* отъема от принадлежащей ему способности, как органа его личности (который бы требовал себе «по праву» законной компенсации), ни я не перестаю обладать в отношении с ним своей способностью и, *пользуясь другим как лицом*, пользуюсь в то же самое время и в этом самом пользовании *самим со-*

бою, своей нравственной самостью, а потому нисколько не рискую сделать себя самого вещью.

Отношение общения лиц, и в частности половая любовь как отношение личного общения полов, есть такое именно отношение, где увлекшее Канта-юриста и восхищавшее Канта-моралиста абсолютное единство личности как нравственно-деятельной свободы (а не только как физической монады в чувственном мире, способной легально владеть другими такими же монадами) или нарушается, или сохраняется и прирастает даже новым качеством (а не только физическим количеством новых лиц). Здоровое содержание Кантовой дедукции брака для философии любви и семейно-брачного союза состоит посему в намерении показать, при каком условии только и может сохраниться это единство личности в половой любви и брачном общении лиц. Ошибка же этой дедукции явствует из скандального допущения, будто там, где единожды нарушено это личное единство, это нарушение может быть возмещено обоюдностью самого нарушения. Скандальный же (для собственной этики Канта) вывод мог получиться вследствие одностороннего понимания акта общения (взаимодействия) свобод как двух отдельных актов самоопредмечивания свободных лиц. Лицо, как субъект опредмечивания, представляется пассивным, косно отдающим себя другому во владение, предоставляющим себя, свою способность в распоряжение другого, тогда как это лицо в то же самое время и в том же самом действии активно, деятельно употребляет свою способность, воплощает свою личность в поступке. А это, в свою очередь, оказалось почти неодолимым логическим следствием редукции половой любви и полового «общения» к наслаждению (*Genuß*) друг другом. Сугубо наслаждающийся субъект действительно совершенно пассивен, он только воспринимает внешние и внутренние впечатления, «аффицируется» извне и изнутри. И в этом качестве сугубо наслаждающийся субъект неизбежно подвергает себя как личность опредмечиванию, сводя себя в своих же глазах к объекту наслаждения другого субъекта. Если поэтому смысл полового общения действительно есть взаимное предание себя наслаждению друг другом, обоюдное удовольствие, то он есть также неотменимое взаимное овеществление, и в этом смысле радикально противен праву человечности в обоих любящих супругах.

Итак, этическое негодование, теоретический протест «морального политика» (в качестве персоналистически сознательного юриста) вызывает, в конечном счете, представление акта общения полов как простого *взаимного наслаждения*, для которого «одна сторона предает себя другой»; натуралистическая и гедонистическая антропологическая посылка в основании самой идеи «полового общения»¹. Смысл и цель полового общения в естественном состоянии общежития и законно-брачного полового общения в правовом его состоянии есть, согласно этой натуралистической посылке, взаимное *обладание* другим лицом как вещью и *пользование* им как лицом для *взаимного наслаждения*. Проблема не только в том, что за этой натуралистической основной посылкой скрывается гедонистическая философия и этика половой любви и семейных отношений, в связи с чем нельзя не задаваться вопросом о том, *возможна ли кантианская мораль без подобной посылки*, — проблема особенно в том, что *при этой основной посылке* преодоление

¹ Иначе говоря, только при гедонистической исходной посылке из кантианской по форме этики может следовать (больше того, непременно должна следовать) толстовски-нигилистическая философия семьи и брака.

этико-юридической антиномии также и специально в *философии семейного права* оказывается совершенно мнимым, ибо оно должно снимать не внешне-юридическое, а внутреннее, обоснованное метафизикой морали, онтологическое препятствие к возможности такого права.

Сомнительность натуралистической посылки семейного права Канта могла бы побудить кантианскую философию права искать иного определения смысла любви и семейной общности — такого, чтобы он уже не сводился к одной чувственности, к эстетическому взаимоудовлетворению, а предстал бы как достойный человечности в человеке, сохранять которую, по Канту, нам велит императив практического разума. Этот иной смысл любви и брака и был бы тогда основанием философии брака и семьи, основанием, в частности, философии брачного права — так что брак и определялся бы тогда как правоотношение, имеющее этот смысл и эту подлинно нравственную цель.

При таком понимании оправдывается и стремление Канта понять устанавливающий брачное отношение акт не только как договор: именно если смысл любви не есть наслаждение, каждый член отношения имеет для другого смысл и значение, отнюдь не исчерпывающееся одним лишь эстетически-чувственным, пассивным, вещественным наслаждением, и постольку это наслаждение не является также подлинным предметом их правоотношения, их согласия или отказа, их «договора», ибо при подобной трактовке договорного содержания брачного права (вследствие все той же натуралистической ошибки) правоустанавливающий акт семейного права неуклонно будет толковаться как договор об оказании услуги, тогда как, по смыслу кантовой дедукции, он есть скорее договор о личности, причем не столько в юридическом, сколько в нравственном смысле таковой. Общение как живое и *дейтельное сознательное единение личностей* во взаимной любви, общение как деятельный, а не пассивный обмен личными качествами, когда качества каждой личности, не переставая быть ее достоянием, становятся также достоянием другой, и каждая, не переставая быть суверенным Я, деятельно прирастает качествами другого, — принципиально противоположно общению двух собственников, в котором каждый делает и *желает* сделать другого своей вещью либо сам превращается в сугубое орудие его наслаждения и поэтому претендует на юридическую компенсацию данной не допускающей этического эквивалента утраты. Только при этом ином, не натуралистическом понимании смысла общения само вступление в супружеское состояние и может быть истолковано как нравственно-личный, а не просто юридически-личный акт, как избрание, а не произвольный выбор, как *единение, а не только договор*. Даже если оставить здесь определение «наслаждения», все же ясно, что в деятельном общительном наслаждении каждая личность качественнее, богаче личными свойствами, цельнее и совершеннее как Я, нежели в пассивном наслаждении чувственности. В таком общении возникает новая личность, нравственное единство самого нашего общения, которое в отношениях полов есть нравственная личность семьи. Поэтому недостижимое в чисто чувственном наслаждении сохранение единства личности как суверенной человечности и (еще менее возможное для животных и гедонистов) качественное восполнение человечности как нравственной личности составляет подлинную (и согласно закону разума — необходимую) цель общения полов, воплощение которого есть любовь, семья и брак. Поэтому натуралистическая ошибка кантовской антропологии брака заставляет кёнигсбергского философа признать и акт учреждения брака и семьи актом изначально-правового приобретения.

Этот вывод совершенно неизбежен для того, кто вместе с Кантом считает конституирующей целью брака взаимное пользование само по себе, акт взаимного наслаждения, так что брак, заключаемый с негласным намерением целибата, неправилен как симуляция брачного отношения [AA, VI, S. 279]. Ведь если брак есть единство лиц в наслаждении, то он есть и взаимное опредмечивание: другой становится тогда лишь источником впечатлений. Кант столкнулся с проблемой обоснования брачного правоотношения лиц как взаимной передачи права обладания некоторым телом, даже если это человеческое тело. Учреждение или заключение брака трактуется тогда как заключение правомерного договора о такой передаче прав и компетенций распоряжаться известной вещью, т.е. договора *о взаимном оказании услуги*. Форма брачного отношения понимается Кантом, если несколько перафразировать, примерно так: два лица ссужают себя самих друг другу как вещи (тела) для пожизненного пользования. Брак как правовой акт есть тогда сообразный праву разума договор об этого рода услуге, влекущий принудительные обязательства супругов друг перед другом, и в частности право хотя бы одного из них ввергнуть другого в свое распоряжение как вещь. Философская и этическая проблема, создаваемая такого рода брачно-семейным правом, трудноустранима именно потому, что мотивирована столкновением этики личности и вещного права, и опирается в основания юридической вменимости и суверенности членов брачно-семейной общности: если другое лицо может быть возвращено в мое пользование как вещь, то юридически оно по отношению ко мне *и есть вещь* и поэтому, с другой стороны, едва ли может быть облечено *обязательствами* передо мною (как и я перед ним).

Брачное общение полов представляет собой общение лиц, внешне проявляющееся «вещным образом» как общение их тел. Кант же, в конце концов, принял *проявление за существо дела* и потому *отношение лиц за их сугубо юридическое отношение*.

Между тем в этой совершенно специфической области частного права «вещный образ» отношения личностей не является для него ни единственным, ни конститутивным. Учреждающий брачную общность акт есть соединение двух лиц — столь полное, что оно есть также и физическое их соединение, и в их личных качествах для взаимного пользования широко понимаемыми половыми качествами друг друга, имеющего целью (а отнюдь не средством) полное личное общение и единение двоих. В этом смысле последовательная кантовская философия семьи и брака вовсе не обязана отступать от буквы Кантова определения: брак есть «соединение двух лиц» для деятельного обмена своими особенными свойствами. Но именно потому, что речь идет здесь об общении как взаимном отношении, это соединение (в силу не к месту помянутого Кантом абсолютного единства нравственной личности) учреждает надличное единство личности семьи сверх физического соединения и за его пределы — учреждает нравственную самость семьи, действительность которой уже ни к какому договору не сводится. Если мы в самом деле исходим из убеждения в том, что личность есть единство, то отношение лиц, в котором каждое из них, пользуясь индивидуальной особенностью другого, само в то же время активно как нравственная индивидуальность, отношение *деятельного общения* в обмене индивидуальными особенностями полов уже по той причине не может быть договорным отношением, что в подобном общении и единении уже

более не остается *двух различных* монад как *субъектов договора*, *двух субъектов* единой материальной услуги, но единая личность и потому также единая телесность («плоть едина»). Кантово определение брака через общение и обмен личными качествами антропологически ведет поэтому к более радикальному выводу, чем сформулированный в Кантовой философии брачного права: к идее лично-надличного, и уж во всяком случае надтелесного (мета-физического), единства супругов в брачно-семейной общности, единства в том, что Гегель позднее назовет «нравственной субстанцией семьи».

Коль скоро же семейный союз есть такое *нравственное и субстанциально-личное отношение лиц как лиц*, брак в качестве *его внешне-юридического осуществления* есть приобретение лица как лица, и постольку восстановление своей целостной личности в ее абсолютном единстве из относительной и неполной особы, так что физическое общение и бытовая общность жизни именно потому и могут сохранять это нравственно-личное отношение лиц (а не разрушать его и скандализировать) и способствовать ему, что само отношение к этому вещному взаимопользованию не сводится, а потому не влечет за собой крепостных прав во имя обоюдного наслаждения. Кант же выводил брачное правоотношение из гедонистики взаимного телесного пользования и в то же время свел половые свойства *личности* к физическим свойствам *индивидуального организма*, так что в кантовой философии брака и семьи выстроилась теория вещным (а не личным) образом личного права, в которой тема отношения и общения личностей как таковых ушла совершенно в тень: в теории частного права конститутивным осталось *вещное* — разве что *пожизненное* — общение лиц. Брачное общение с логической неизбежностью предстало поэтому как внешнее отношение, как общение между материальными телами лиц; а такое внешнее отношение вполне может предстать в теории как отношение равенства в обладании [AA, VI, S. 278], потому что оно есть общение тел, а не личных единств, и — по той же причине — только отношение *двух внешних друг другу субъектов* может быть общением эстетического наслаждения. Между тем в личном общении людей, «наилучнейшем» отношении и обмене половыми и индивидуальными свойствами лиц эти свойства принадлежат не только той или другой личности, но им обеим вместе, и их субъект и владелец есть постольку и этически, и также юридически нравственное лицо семьи. По отношению к этому собирательному лицу всякое третье лицо выступает как существенным образом *внешнее*, т. е. такое, с которым у семейной общности возможны юридические, *лично-договорные* правоотношения, — тогда как понимание самого *основания* семейной общности как такого произвольного (и произвольно отменяемого) договора личных волей неизбежно вступает в противоречие с аксиомами этики личного достоинства и личной свободы.

Сомнительность договорной теории брака в контексте кантианской философии личности выясняется и при рассмотрении тех доводов, которыми Кант обосновывает неправомерность полигамной семьи, а именно пишет: «...в полигамии лицо, отдающее себя, обретает лишь часть того, кому вполне достается, и потому делает себя сугубой вещью» [AA, VI, S. 278]. Здесь по-прежнему предполагается, что лицо отдает себя и приобретает другое всякий раз *как вещь*, но не собственно *как лицо*; весь аргумент строится на уровне телесности, *физики* семьи, а не ее *метафизики*, т. е. лич-

ности и нравственного Я в каждом из семьян. Действительным аргументом против полигамии в этике и философии этического персонализма может быть только аргумент от личного тождества, а не от части и целого: в полигамном союзе два лица одного пола приобретали бы одно и то же лицо, одни и те же индивидуальные особенности, будучи сами подобны друг другу в отношении этих особенностей; однако в *общении внешних друг другу подобных* не может быть полного и органического единства и единения, даже при условии, что в этом общении они пользуются равенством прав, — также не может быть полного единения и в общении двух лично особенных лиц с одним и тем же особенным лицом. В полигамном семейном союзе не может быть поэтому полного личного союза как необходимого (не прагматически — как общности взаимных услуг, а нравственно — как единения в семейной личности); поскольку же невозможно трансцендентальное условие семейного союза — полное общение нравственных Я, — постольку невозможно и его юридическое и договорное закрепление; полигамный союз не может быть скреплен правомочным брачным контрактом.

Хотя даже и у помянутое Кантом ограниченное равенство вещного обладания имеет на деле более радикальные последствия, чем он предполагает: оно требует равенства прав распоряжения, не допускающего никакого одностороннего примата одного из супругов и одного из полов, — отношения, в котором каждая сторона может обязать другую только к тому, к чему сама может быть обязана другою стороной, отношения, в котором обеим сторонам одинаково принадлежит право востребовать и вернуть другую сторону при ее неправомерном уклонении. Однако Кант, ссылаясь к тому же на Евангелие, настаивает на превосходстве способностей мужчины содействовать «общему интересу домохозяйства» и из этого превосходства решается заключить также о преимуществе мужского «права повелевать» [AA, VI, S. 279]. Вопреки универсальной идее правового равенства, антропологические особенности полов служат обоснованию неравенства компетенций ради равенства в целесообразном взаимоуслужении. Антропологические особенности полов получают поэтому преимущественное значение в семейно-правовой теории: они оправдывают преимущество одной из сторон брачного контракта там, где этого уже не могут сделать социальные признаки сторон; между тем принципиально (как заимствованные из внешнего опыта) те и другие особенности сторон ведь отнюдь не различаются. Но примечательно уже то, что эти эмпирико-антропологические особенности полов проявляются в прикладном вопросе — там, где в *основаниях* брачный союз, казалось бы, вообще сводят к физическому общению. Но и здесь Кантово брачное право упорно отвлекается от личного аспекта семейного общения, сосредоточиваясь на вещно-материальном: брачный союз понимается Кантом как союз общего хозяйства и взаимного удовлетворения — как внешний союз физических лиц, а не соединение личностей и вследствие этого решающим образом как отношение равенства вещных прав, поэтому существенный признак законно значимого брака есть для Канта *равенство обладания* лица и «благ фортуны» (имущества) [AA, VI, S. 278].

Кант уделяет внимание опровержению правовой приемлемости ложных, в его понимании, форм общения полов. Одна из них — договор об однократном взаимном наслаждении; заключившее подобный договор, но

раскаившееся и отказавшееся от него лицо, по Канту, нельзя правомерно принудить к его исполнению; кроме договора о пользовании, лица ничем не связаны. Сам же договор есть «наем» части лица и поэтому овеществление самого лица как абсолютного единства; каждая сторона договора есть для другой всецело вещь и, соответственно, «может отменить заключенный с другою договор, когда ей заблагорассудится, при том что другая сторона не может подать обоснованной жалобы на ущемление своих прав» [AA, VI, S. 279]. Исток неправомерности подобного договора — в овеществлении лица, в том, что это явно договор об обладании лицом как вещью, так что каждое лицо утрачивает личность и правосубъектность, способность быть вменяемой стороной в договоре, и отношение лиц в таком договоре уподобляется отношению вещей природы, где ни одна не бывает вправе жаловаться на причиненный другой вещью физический ущерб. Поэтому у сторон договора нет естественного права принуждать контрагента к его соблюдению. Такое рассуждение не лишено последовательности, как и довод о неправомерности конкубината, «позорного договора», для оправдания которого перед разумом недостаточно *взаимности* в отношении опредмечивания свободных лиц. Но в этом доводе Кант последователен *не до конца*: разве не так же точно определяет он и *всякий* брак, всякую общность, организуемую «вещным образом личным правом»? Разве не влечет неправомерность договора о плотском сожителстве обоснованных сомнений в *договорном основании правомерности* также и *законного* брачного союза?

Различие между конкубинатом и законным браком, если оно не состоит в самом обладании лицом как вещью, могло бы состоять в том, что брачный договор, в отличие от конкубината, предполагает совладение материальным имуществом. Однако в личном праве (каково, по Канту, все семейное право) этот вещный момент остается производным и второстепенным; основание различия правомерного и неправомерного союза и договора следовало бы поэтому искать в том обстоятельстве, в силу которого супруги обладают общим имуществом, а сожители нет. Это обстоятельство может лежать только *внутри самого их личного отношения*, в самом *общении лиц*. Это может означать только одно: брачный договор есть отношение лиц не как вещей, не в порядке обоюдного наслаждения и физического имущества, но как таковых, как свободных личностей; брачное право есть (как заявлял, однако не реализовал в конкретности, Кант) *право пользования лицом как лицом*. Право пользования лицом как таковым, не сводящееся к своему «вещному образу», т.е. даже без всякого вещно-предметного выражения, которое вместе со всем «вещным» служит лишь явлением этого фундаментального права человечности во всяком лице.

Однако весьма непросто обозначить в терминах *строгого права*, что может означать это право сугубо личного пользования. Но если уже однажды установлено, что нормативным основанием «вещным образом личного права» *людей* служит право *человечности* во всякой личности, то следовало бы признать и основанием брака как правоотношения непосредственно-нравственное отношение личностей, то единение их, в котором изначальное достояние и качество каждой становится достоянием и качеством другой, так что каждая личность пользуется особенностью другой как своей собственной особенностью. В результате такого соединения каждая личность приобретает новые свойства, недоступные ей в ее особенной индивидуальности, делается более полным образом человечности; этим актом

личного единения, до (и независимо от) всякого приобретения внешнего предмета в качестве своего личность делается нравственно более богатой и имущей, приумножает свое нравственно-практическое достояние — во всяком случае, сохраняет свое изначальное нравственно-практическое достояние, не переставая быть тем, чем является и должна быть согласно цели «природы», а если договаривать и называть вещи своими именами, — цели Творца в своем творении: разумно-свободной личностью, практическим Я, субъектом действия и вменения.

При таких основаниях правоотношения не возникает трагической проблемы противонравственного опредмечивания лица в частно-правовом сообществе, не возникает и этико-правовой антиномии брачного права. Однако существенно то, что при этом понимании я приобретаю лицо как лицо (нравственным актом семейного единения) до всякого внешнего приобретения, а значит, любое подобное внешнее приобретение, в том числе и самого лица как вещи, есть в данном правоотношении лишь производное, а не изначальное приобретение, изначальное же приобретается лицо как лицо. В такой философии брака и семьи чистый акт изначального личного единения в нравственное единство семьи предшествует акту соединения лиц как органических единств и субъектов вещного права и, предшествуя, служит ему трансцендентальным основанием: «...И прилепится к жене своей, и будут двое в плоть едину» [Быт. 2: 24]. Если же акт обоюдного приобретения лица другого как вещи есть лишь аналитическое следствие акта изначального нравственного единения лиц как лиц (приобретения лица как лица) в нравственное целое (нравственную и постольку также правовую общую личность) семьи как домохозяйства, в этой философии брака и семьи уже не приходится опасаться тех последствий взаимной отдачи себя как вещи произволению другого, которые законно и оправданно беспокоят Канта при его подходе к проблеме: в этой перспективе у членов брачного союза после изначального акта единения уже нет более индивидуального произволения. Но, кроме того, в такой действительно трансцендентально-идеалистической философии семьи после акта изначально-нравственного соединения лиц у них уже нет также индивидуально особого достояния и «своего»; поэтому различение двух основополагающих актов правопробретения позволяет отказаться и от взгляда, согласно которому стороны брачного договора взаимно отрекаются в нем от своего личного характера и личного достояния; изначальный акт нравственного единения учреждает совокупное обладание, потому что заодно учреждает и единство субъекта, личность семьи как нравственной субстанции, а значит, и лицо семьи как юридический субъект вменения и обладания. В таком построении соблюдается метафизико-правовая претензия Канта, считающего брачный союз необходимым «благодаря закону человечности», как и положение о том, что правоотношение супругов не есть только (и даже не есть существенным образом) договорное отношение.

Заключение договора о внешнем имуществе может следовать из акта собственно брачного единения, но для правомерного брака такой договор не является непременным условием, т.е. сам правомерный брак не есть договор произволений об имуществе; не потому, чтобы такой договор произволений было невозможно оправдать этически, но потому, что собственно брак есть в первую очередь нравственно-субстанциальное отношение, отношение личностей как практических Я в личном единстве семьи. Общность

имущества составляет лишь аналитическое следствие и внешнее выражение этого персонального отношения, и, как аналитическое, оно разумеется само собой, так что «особенным договором» [AA, VI, S. 278] закрепляется только *иное* отношение имущества (разграничение прав владения). Упоминание у Канта «особенного договора» об имущественном разграничении указывает (будто бы) на договорной характер общности имущества и даже самого взаимного обладания в семье.

Между тем подобное скандально противоречит «закону человечности». Если же право взаимного приобретения в браке действительно следует «из обязанности человека перед самим собой, т.е. перед человечностью в своем собственном лице» [AA, VI, S. 280], то право это возникает отнюдь не из договора, но разве только находит себе в договоре внешнюю санкцию и закрепление. Стилистическая интрига кантовского брачного права показала, что из обязанности перед человечностью не может следовать что-либо, ей радикально противоречащее, а поэтому ничто противоречащее ей не должно трактоваться и как действительность брака. При этом у Канта плотское единение выдается за исполнение брачного договора, если же договор заключается с оговоркой о воздержании от плотского единения, он будто бы признается неправомерным и действительного брака не создает [AA, VI, S. 279]. Это странное положение имеет полную силу в этическом и юридическом *атомизме*, в философии права, для которой всякое частно-правовое отношение есть отношение внешних друг другу атомов человечности, *физических лиц* как органических единств и правосубъектов, — иными словами, в такой монадологии нравственного мира, в которой *нет* никакого личного единения и потому никакого «вещным образом личного права» как «наилчнейшего», потому что оно в своем основании нравственно-субстанциальное право, а в рационально-конструктивистском мире — *римское частное право*.

Именно из традиции римского права и растут корни *натуралистических посылков и физиологизмов* брачного права Канта, которые, как вполне сознает сам философ, безысходно противоречат аксиомам его собственной этики личного достоинства и потому создают в его теории семейного права этико-правовую антиномию. Этическая мысль Канта может раздвинуть — и действительно раздвигает — узкие рамки семейно-правового контрактуализма, принуждая утвердить основание брачного права на праве человечности, восходящем к нравственной обязанности всякой личности как лично сущей человечности, — так что именно в этом измерении человечности как нравственной первореальности и в общении и единении нравственных Я, а не просто физических лиц, совладеющих друг другом и домашним имуществом как вещами, обнаруживается и *изначальная действительность* брачного союза. Если же личное единение предшествует вещному и обуславливает его, то именно оно и учреждает правомерный брак — в отличие от общения и единения лиц только как вещей, в отчужденности которого обе стороны выступают как не-вменяемые и не могут быть субъектами обязательств, и еще того меньше могут быть к чему-то обязаны самим актом подобного самоотчуждения. Именно личный союз и есть брак в чистом его виде, сугубо личное единение лиц, наилучнейшее соединение, не обуславливающее обоюдную утрату суверенитета личности, а напротив, дающее каждой еще большее моральное владение собою, нежели порознь.

Эта этика и философия семьи и брака, естественно гармоничная с персоналистической моральной метафизикой Канта, однако, чужда и враждебна натурализму римско-языческого права, а поэтому (в области философии права) должна быть также освобождена от наследства римского юрицизма. Для этой философии брачного права, вообще говоря, безразлично, как именно определится воля супругов в отношении *плотского* общения, при условии их *действительно-личного единения* — если уж действительно мерить правомерное не только тем, что понятно юристу-натуралисту, но и «законом человечности» во всяком лице как *этическим* законом. То, что здесь (благодаря идее права «человечности в нашем лице») оказывается возможной и нормативно значимой *этическая точка зрения* на сугубо правовую (в представлении юриста римской школы) реальность, делает возможными и нормативно значимыми совершенно иного рода аргументы и способы рассуждения, чем принятые в «строгом праве». С этической точки зрения сдержанность и воздержность более соответствуют закону человечности во всяком лице, неумеренность же в наслаждении прямо угрожает достоинству этой человечности, прежде всего — в себе самом, ибо необходимо соединяется с плотским, натуралистическим воззрением (в том числе и на самого себя и свои жизненные отношения, включая семейно-брачные отношения). Вспомним здесь рассуждения самого Канта в этической части «*Метафизики нравов*» о нравственной обязанности всякого человека перед самим собой в отношении того самого наслаждения, которое он рассматривает в своем брачном праве, о добродетели *целомудрия*: «Человек отказывается от своей личности (унижая ее), когда употребляет себя лишь как средство для удовлетворения своих животных инстинктов» [AA, VI, S. 425], — говорит Кант в этой связи.

Нарушение же этой обязанности перед человечностью в самом себе сопряжено с «отдачей себя во власть животного побуждения» [Там же] и с превращением себя в «употребляемую... вещь» [Там же] — поскольку здесь, под действием категорического нравственного запрета, этическая точка зрения на предмет (точка зрения добродетели, здесь — целомудрия) оказывается, что естественно для кантианства, строго ригористической, а значит, для человеческой природы весьма суровой. Этическая точка зрения выражается здесь, как и всюду, в нравственном принципе, который здесь есть не закон-предписание (императив), но *закон-дозволение*: дозволение плотского общения под условием личного единства, т.е. брака. Казалось бы, кантовский §25 говорит именно об этом условии: «Предание себя лицом одного пола для наслаждения другого и принятие другим лицом первого не только допустимы при вступлении в брак, но и возможны *единственно* при этом условии» [AA, VI, S. 278]. Во избежание нарушения нравственной заповеди личного достоинства наслаждение ставится здесь вроде бы под категорическое условие вступления в брачный союз. На первый взгляд, тем самым формулируется именно такой нравственный закон дозволения, о каком мы говорили выше. Это и оказалось бы так в самом деле ... *если бы* у Канта было в распоряжении какое-то иное понятие брака, кроме введенного им в зачине рассуждения о семейном праве понятия, которое как раз и создает этико-правовую антиномию и гуманитарный скандал. Но дело в том, что другого (не натурального, а персонального, этического)

понятия брака философия права Канта *не знает*², и потому то, что кажется этическим восполнением юридически-натуралистического воззрения на предмет, есть в действительности не более чем тавтология: чтобы вступить в брак, необходимо вступить в брак. Кантова философия права, по существу, отождествляет брак и плотское общение физических лиц, не знает и не ищет более высокого, собственно нравственного понятия брака как живого единства личных Я; при этой предпосылке из этико-правовой антиномии семейного права *нет* никакого реального исхода; при этой предпосылке взгляд философа Канта на семью и брак оказывается чисто натуралистически-правовым и в поле зрения остается *человеческая натура*, но не закон *совершенной человечности*. Еще одно тому свидетельство: правомерный брак между неспособными к плотскому общению, по Канту, невозможен, если они сознают эту неспособность, но вполне возможен, если они ее не сознают [AA, VI, S. 279]. Тем самым плотское общение провозглашается юридическим смыслом и назначением правомерного брака. Юридический натурализм договорной теории права приходит в разительнейшее противоречие с персоналистическим идеализмом Кантовой этики; довод об «обязанностях перед человечностью» (даже только в собственном лице) окончательно повисает в воздухе без всякой возможности приложения. Кантово брачное право оказывается — в реальном исполнении — личным правом, однако не правом личности (как не сводящегося к физическому лицу нравственно-практического Я), и метафора «пользования лицом как лицом» остается неразвитой претензией в силу этически сомнительного «обладания лицом как вещью».

Еще раз та же самая драма разыгрывается в заключительном параграфе раздела. Кант настаивает здесь, что брачное приобретение совершается не «фактом» (без договора), и не «договором» (без фактического сожития), но только «по закону», как «правовое следствие из обязательства» вступить в действительный брачный союз и как эмпирическое осуществление этого союза [AA, VI, S. 279–280]. Однако этически более полного понятия об этом личном единении, по отношению к которому общение физических лиц и может (без опасения тавтологий) выступать эмпирическим воплощением и юридическим следствием и которое поэтому хранило бы этический идеализм в основаниях Кантовой философии семьи, — такого понятия философия права Канта не содержит. Поэтому, даже двигаясь в систематически верном направлении, обозначая право как условие полноценной реализации этической обязанности, философско-правовая мысль Канта со своим представлением о «взаимном обладании лиц» остается в плену римского натурализма, сводит это взаимное обладание ко «взаимному употреблению половых особенностей», а свойства эти толкует опять-таки натуралистически, а не антропологически и даже не психологически. В итоге

² Симметрично этому и индивидуальная *этика* Канта (вторая часть «Метафизики нравов») не знает *этического* понятия семьи как личности, как субъекта, *перед которым* возможны были бы нравственные *обязанности*. Вот частное, но наглядное свидетельство этого: предметный указатель к «Метафизике нравов» в издании Форлендера [2, S. 361–378] не дает на слово «семья» ни одной ссылки на *этический* раздел работы; семья есть в системе кантовской конкретной практической философии (метафизики нравов) не нравственное бытие составляющих ее лиц, а только их правовое отношение; не субстанция, а только реляция.

бра́к остается в этой философии, как и был (в Древнем Риме), законной общностью физических лиц в плотском общении. В итоге остается нереализованным более строго соответствующий установкам критической метафизики нравов взгляд на семью как на онтологически собирательную личность, как на моральное лицо, возникающее в единении личностей супругов и детей: как единение в том, что только и может иметь *сознание закона* (а не только фактических интересов и произвольно расторгимых соглашений) и чувствовать уважение к закону (а не только склонность к физическому лицу или страх перед ним). Этический персонализм кантовской критической философии дает такую возможность; но тогда нравственную действительность семьи нужно видеть в субстанциальном лично-надличном общении личных волей, каждая из которых является в этой высшей действительности не более чем моментом семейной личности. А поэтому, несмотря на то, что в распоряжении Канта с 1785 года уже имелись вполне достаточные метафизические средства постижения личной реальности всякой «подлинной самости» как субъекта конкретной свободы, эта нравственная действительность семьи как личности оказалась скрыта от его общественной философии. Последующее развитие немецкого идеализма восполнило этот недостаток.

Список литературы

1. *Kant I.* Основоположение к метафизике нравов // Кант И. Сочинения : в 4 т. на нем. и рус. яз. Т. 3. М., 1997.
2. *Kant I.* Metaphysik der Sitten / Hrsg. v. K. Vorländer. Leipzig, 1945.

Об авторе

Андрей Константинович Судаков — д-р филос. наук, ведущий научный сотрудник Института философии Российской академии наук (Москва), asudakow1852@rambler.ru

THE COMMUNICATION OF PERSONS: KANT'S THEORY OF MARRIAGE LAW HELD CAPTIVE BY PAGAN ANTHROPOLOGY

A. K. Sudakov

The paper analyzes Kant's philosophy of matrimonial law. It focuses on the idea of this law as "possession of a person as a thing and its use as a person": Kant conceives marriage as an interpersonal relation in an external form of real possession, in the aspect of the objective and subjective goal of such relation, but primarily in the aspect of its legal and ethical possibility. Given the naturalistic interpretation of the constitutive act for this kind of law, the legal deduction of marriage comes in a desperate contradiction with Kant's ethics of personal dignity, because it seems to lead to a mutual instrumentalization of persons; as a matter of fact, Kant's deduction of marriage rules out the possibility of mutual personal obligations of family members. The naturalistic premise of Kant's family law, provenient from the ancient Roman property law, is as follows: marriage is mutual possession of the other's person as a thing and the use of it as a person for mutual pleasure; it seems to predetermine a necessary connection between legal use and legal possession of a person, the latter presupposing primary acquisition. This premise causes in Kantian family law an antinomy of private law and personalist ethics, which can hardly be eliminated by the own theoretical means of Kant's legal philosophy. According to the essentials of Kant's ethics, the dignity of the other person, which is (allegedly) acquired in matrimony, allows no possible equivalent, and its loss cannot be compensated at all events by the fact of mere mutuality of the instrumentalizing relation. The

doubtfulness of this naturalistic premise of Kant's family theory means in terms of legal philosophy the doubtfulness of the premise which states the title-establishing status of primary acquisition in the field of personal law. References to the ethical idea of the absolute unity of personality, as well as the accent on "pleasure" as the necessary subjective goal of marital union, which leads the moralist and the philosopher of law upon a false trail, cannot provide a real solution of the problem. The naturalistic premise, in consequence of which the meaning of love is conceived in terms of pleasure, perpetuates the Roman contractualism in matrimonial law by understanding marriage as an external relation of persons, and prepares the soil for the seeds of a nihilistic philosophy of marriage and family. Kant's opinions about the reasons of inacceptability of false and, as a matter of fact, contractually based forms of matrimonial unions, proceed in undermining still more the basics of his positive philosophy of family, and supply additional arguments for a reform of Kantian philosophy of matrimonial law. In the expositions of Kant's philosophy of marriage, when purified from this naturalistic premise, there can be traced some more integral notion of family union, seen as a moral unity of persons as such, in regard to which the marriage as external union of physical persons is a mere consequence and legal form. The personal union in matrimonial communication creates a relation in which there are two physical persons, but only one moral personality of the family and one legal person; not only a personal and at the same time property-related union, but a personal-transpersonal union. The specific person as an absolute monadical unity is here absolved by the personality of the family, as the absolute unity of active... between persons, which has no other goal besides of and out of this union itself. When seen that way, it doesn't seem necessary any more to identify the "real-right form" of legal matrimonial union with the essence of the personal union itself, and therefore a merely contractual vision of family law can be overcome. The personalist philosophy of family retains the fruitful contents of Kant's matrimonial law theory: the notion that the matrimonial union is necessary "due to the law of humanity", and not due to mere natural necessity; the notion of matrimonial acquisition as one accomplished neither factually, nor contractually, but "according to a law", as a consequence of an obligation to enter a family unity. And yet, just as in Kant's theory of law there is no ethically enriched concept of this genuine kind of union, in the individual ethics of Kant's later years there is no ethical notion of family as a personality. Its elaboration became a task for German classical idealism.

Key words: person, thing, moral personality, objectification, possession, marriage, personal quality, active unity, personality of a family, naturalistic fallacy.

References

1. Kant I. Osnovopolozhenie k metafizike нравов // Kant I. Sochinenija v 4-h tomah na nemeckom i russkom jazykah. Tom III. Moskva: Moskovskij filosofskij fond, 1997.
2. Kant I. Metaphysik der Sitten. Hrsg. v. Karl Vorländer. Leipzig: Felix meiner, 1945.

About the author

Prof Andrei **Sudakov**, Leading Research Fellow, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences (Moscow); asudakow1852@rambler.ru

**ОБОСНОВАНИЕ
ПРАВОВОГО НАКАЗАНИЯ
В ФИЛОСОФИИ КАНТА**

Д. О. Аронсон

Предмет данной статьи – проблема обоснования наказания в рамках кантовской практической философии. Отмечается, что современные интерпретаторы, как правило, сводят эту проблему к вопросу о «ретрибутивизме»: в какой мере кантовскую теорию наказания следует рассматривать как ретрибутивную? Признавая важность данного вопроса, автор подчеркивает, что за ним стоит более серьезный: может ли в кантовской философии вообще существовать непротиворечивая теория наказания (и если да, то на каких основаниях)? Показано, что от решения этого вопроса во многом зависит обоснование учения о праве в целом, а также решение проблемы соотношения права и индивидуальной морали в кантовской философии.

Ключевые слова: право, этика, мораль, наказание, ретрибутивизм, категорический императив, объединенная воля, антиномия.

Наказание как безусловный долг

«Наказание по суду, – пишет Кант в “Учении о праве”, – никогда не может быть для самого преступника или для гражданского общества вообще только средством содействия какому-то другому благу: наказание лишь потому должно налагать на преступника, что он совершил преступление; ведь с человеком никогда нельзя обращаться лишь как со средством» [3, с. 366]. Тем самым философ отказывается от того, чтобы полностью подчинять наказание утилитарным нуждам, будь то устрашение, изоляция преступников от общества или экономический рост. «Карающий закон, – подчеркивает Кант, – есть категорический императив» [3, с. 366–7]. Поэтому неудивительно, что, по выражению Т. Хилла, «кантовская теория наказания долгое время практически неизменно оценивалась в качестве парадигмы “ретрибутивизма”» [10, р. 237].

Уже со времен Шопенгауэра, позицию Канта нередко рассматривали как излишне кровожадную и как апологетику бессмысленной мести. И примерно с 1980-х го-

дов стали появляться интерпретации [8; 10; 11; 13; 14], нацеленные на то, чтобы смягчить или ограничить «неудобный» ретрибутивизм Канта. Так, исследователи «справедливо обратили внимание на тот факт, что потребность удержания от преступлений играет ключевую роль в кантовском оправдании полномочия и долга государства наказывать правонарушителей» [10, р. 237]. Дело в том, что в кантовской философии право, в отличие от этики, неразрывно связано с внешним принуждением: от права неотделимо «правомочие применять принуждение к тому, кто наносит ущерб этому праву» [3, с. 255]. В другом месте Кант пишет о праве, что «это законодательство должно принуждать, а не быть привлекательной приманкой» [3, с. 240]. Тем самым, по-видимому, право нуждается в наказании как *средстве* принуждения.

Но можно ли сделать наказание средством принуждения, не противореча при этом кантовскому требованию «никогда не использовать человека только как средство»? За последние десятилетия исследователи предложили не один способ решения этой проблемы. Ш. Б. Бирд в своей классической статье [14] разделяет практику наказания на две составляющие: *угрозу наказания и собственно наказание* того, кто совершил преступление. Именно угроза наказания нацелена на удержание граждан от преступления, тогда как «после того, как преступление произошло, приоритетной становится уже не инструментальная задача предотвращения преступлений, а справедливое обращение с индивидом» [14, р. 153]. Более того, Бирд полагает, что наказание интересовало Канта в первую очередь именно как средство удержания от преступлений, а «воздаяние было не целью и не причиной наказания, а скорее принципом, *ограничивающим* карающее право государства и тем самым гарантирующим, что с индивидом будут обращаться не как со средством для какой-нибудь общественной цели, но всегда — как с целью в себе» [14, р. 153].

О. Хёффе [11], в свою очередь, обращает наше внимание на известную тонкость в определении категорического императива: от нас требуется никогда не обращаться с человеком *только* как со средством, что не означает, что мы вообще не можем этого делать (не забывая, конечно, что прежде всего он — цель). По мнению Хёффе, Кант вовсе не отрицает того, что наказание может преследовать прагматические цели, такие как исправление преступников или удержание от преступлений. Он лишь подчеркивает, что эти функции не могут быть основой для «морального оправдания наказания» [11, р. 120].

Оригинальную попытку разрешить коллизию предлагает Т. Хилл [10]. Обращаясь к присутствующему в кантовских работах понятию совести, он интерпретирует наказание как своего рода коммуникативный акт, цель которого — пробудить совесть преступника. Терпя наказание, он оказывается лицом к лицу перед фактом неодобрения со стороны сообщества и самого себя как разумного существа. Тем самым наказание удерживает преступника от дальнейших преступлений, но наказуемый при этом отнюдь не рассматривается как средство: напротив, обращаясь к его моральной способности — совести, — сообщество рассматривает его как сугубо моральное существо.

Надо сказать, что если Хилл всячески акцентирует понимание наказания как безусловного долга, то Бирд и Хёффе отходят от этой идеи. Интерпретацию Бирда можно резюмировать так: наказание — это гипотетический императив, который, однако, *строго подчинен* категорическому. Уголовный

кодекс — это набор прагматических указаний эффективного внешнего принуждения. Однако список этих указаний, как и допустимые случаи их применения, строжайше ограничен требованием «справедливого обращения с индивидом» [14, р. 153].

Чрезвычайно близок к этому пониманию и Хёффе: кантовское учение о наказании как воздаянии он интерпретирует как моральное требование того, чтобы наказание осуществлялось исключительно *после* совершения преступления, и как категорический запрет на наказание невиновных [11, р. 156–157, 173]. В этих соображениях проглядывает все та же идея, что категорический императив *ограничивает* допустимые средства и способы принуждения. Хёффе, впрочем, не желает в каком-либо смысле называть наказание гипотетическим императивом. Вместо этого он пишет, что «удержание [от совершения преступления] — *побочное*, хотя и *неизбежное* следствие» наказания [11, р. 157] (курсив мой. — Д. А.). Очевидно, что для Хёффе очень важно, чтобы удержание от преступлений было неизбежным следствием наказания. Но при этом его приходится назвать побочным — чтобы не отходить от идеи наказания как безусловного императива. Проблема в том, что эти две характеристики — «побочное» и «неизбежное» — трудно совместить. Удержание от преступлений было бы неизбежным, в кантовском смысле, следствием наказания в трех случаях:

(1) оно является главной, а не побочной целью наказания, либо

(2) оно является эмпирическим, но по каким-то причинам неотъемлемым сопутствующим фактором (здесь я отдаю должное интерпретации Хёффе, согласно которой «Учение о праве» содержит ряд эмпирических предпосылок, которые, тем не менее, необходимы, поскольку связаны с «инвариантными условиями человеческого существования» [11, р. 87]), либо

(3) оно аналитически вытекает из самого понятия наказания.

Случай (1) — именно тот, которого Хёффе в своей трактовке стремится избежать; (2) неверно, поскольку легко представить ситуацию, когда соразмерное наказание не приводит к удержанию от преступлений. Для примера можно сослаться на экономический анализ Г. Беккера: если достаточно велики ожидаемые выгоды от совершения преступления или издержки его несовершения, преступление все равно будет совершено [1, с. 299–306]. Опровергнув (2), я одновременно опроверг (3), поскольку возможность мыслить суждение, противоположное исходному, как не в любом случае противоречивое, по определению означает, что это исходное суждение — не аналитическое.

Итак, представление, согласно которому удержание от преступлений — побочное следствие наказания, во всех случаях приводит к тому, что оно становится *случайным* следствием. Чтобы оно было неизбежным следствием, как того хочет Хёффе, надо признать, что оно — главная цель наказания, именно та цель, для которой и учреждаются пенитенциарные институты.

Таким образом, различие между подходами Бирд и Хёффе несущественно: оба эти подхода, хотя и этого их авторы или нет, ведут к тому, что наказание оказывается гипотетическим императивом, который должен быть ограничен категорическим.

Однако, по Канту, совершая *любой* поступок, мы должны проверять его максимум на соответствие категорическому императиву. Поэтому в кантовской философии сказать, что наказание суть гипотетический императив, который должен быть ограничен категорическим, — это то же самое, что

просто утверждать, что наказание суть гипотетический императив. Кант же говорит прямо противоположное: он называет наказание категорическим императивом и подробно обосновывает эту мысль на нескольких страницах [3, с. 366–373]. Философ недвусмысленно дает понять, что наказание само по себе — долг.

Но может быть, Кант ошибся, когда настаивал, что наказание — категорический императив? Может быть, правы Хёффе и Бирд, которые, если говорить словами Шлейермахера, поняли Канта лучше, чем он сам?

Представляется, что это не так. Необходимость понимания наказания как категорического императива прямо вытекает из заявленного Кантом априорного характера права¹. Ведь если предписания права и его форма не зависят от случайных эмпирических условий, то они по определению должны выступать для разумных существ как категорические императивы². Следовательно, категорическим императивом должно быть продиктовано и всякое правоприменение, не исключая наказания. Отсюда следует, что утверждение Канта о том, что «карающий закон есть категорический императив», не случайно и не ошибочно. *Обоснование наказания как категорического императива существенно для обоснования кантовского учения о праве в целом, и прежде всего его априорного и общезначимого характера.*

Как уже было сказано, основная проблема, которую решают современные интерпретаторы кантовской теории наказания, состоит в том, чтобы примирить понимание наказания как средства принуждения с заявленным Кантом пониманием наказания как категорического императива. Проблема в том, что поступок, являющийся средством для чего бы то ни было, подчинен, согласно Канту, гипотетическому императиву. Решение, предложенное Бирд и Хёффе, приводит к тому, что наказание, строго говоря, вообще перестает быть категорическим императивом. Еще один исследователь, А. Рипштайн, избегает выражения «средство принуждения» и вместо этого характеризует наказание как «механизм приведения права в действие», который «вытекает из необходимой природы самого права» [13, р. 303, 307]. Действительно, если право само по себе — категорический императив, а наказание выступает неотъемлемой частью права и приводит его в действие, то называть наказание *средством* столь же бессмысленно, как называть любой моральный поступок средством выполнения долга. Моральный поступок — не средство выполнения долга; он сам по себе и есть выполнение долга. Точно так же наказание — не средство принуждения, а правовое принуждение как таковое (или, по крайней мере, один из его видов). Принуждение же есть неотъемлемая часть права [3, с. 255]. Таким образом, нет никакого противоречия между принуждающей функцией наказания и тем, что наказание — безусловный долг. Скажу больше: наказание

¹ Хёффе, как уже упоминалось, видит в «Учении о праве» ряд антропологических и эмпирических допущений [10, р. 86–91]. Однако все эти случаи касаются лишь кантовской теории частного права. Мне по-прежнему представляется, что кантовский проект учения о праве *per se* можно считать сугубо априористским. В качестве примера обоснования права без всяких ссылок на эмпирические условия (включая факт сосуществования людей друг с другом) можно рассматривать реконструкцию Э.Ю. Соловьева [6, с. 149–154, 182–183].

² Это отмечает и М. Грегор: «Если бы его (т. е. права. — Д. А.) законы не были выведены из категорического императива, то принуждение, осуществляемое правовым законодательством, было бы не обяыванием по закону, а произвольным насилием» [9, р. 31].

тем более должно быть понято как категорический императив, если оно служит удержанию от преступлений. Ведь это означает, что оно — часть права, а следовательно, нельзя доказать, что право априорно, не доказав, что наказание — категорический императив и *ничто иное*³.

Ниже я рассмотрю специфическую трудность, связанную с пониманием наказания как категорического императива. Эта трудность проистекает из универсальности кантовской этики: если существует категорический императив, то он обращен сразу ко всем людям, более того — к любым разумным существам, какие только существуют в природе (например, к инопланетянам). Если я обязан держать слово, не лгать, хорошо делать свою работу, то те же требования категорически предъявляются и ко всем остальным. В области права это находит отражение в принципе гражданского равенства и в том, что любое предписание публичного права обращено к каждому из граждан. Но в случае наказания мы видим любопытную вещь: ни в коем случае нельзя сказать, что каждый человек лично обязан наказывать преступников. Совсем наоборот: наказание — функция особых учреждений и работа специально нанятых людей. Частное лицо не только не обязано наказывать преступников, но и не может делать этого. Как это совместимо с универсальностью нравственного требования?

Универсальный характер императива наказания

Казалось бы, в том, что какие-то обязанности юридически закреплены лишь за ограниченным числом лиц, нет ничего странного. Например, вождение транспорта — для одних профессиональная обязанность, для других — право, для третьих (а именно, для всех, у кого нет водительских прав) — правонарушение. Почему же мы удивляемся, что наказание преступников является долгом группы лиц (а именно — представителей исполнительной власти), будучи запрещено для всех остальных?

Ошибочность подобного сравнения состоит в том, что наказание преступников в корне отличается от прочих профессиональных обязанностей, таких как вождение автобуса, составление документов, выступление на сцене и т.д. Ни одна из таких обязанностей не есть априорный долг. Все они — результат заключенных договоров и возникают благодаря тому, что существует долг выполнять обещание, который действительно априорен. Именно в силу этого долга заключение договора накладывает на меня некие новые обязательства (причем не только с юридической, но и с моральной точки зрения). Иначе дело обстоит с долгом наказания, который, исходя из вышесказанного, априорен и, следовательно, универсален. То есть вопрос не в том, как некое действие может быть обязанностью одного лица, не будучи обязанностью другого (в этом нет ничего странного), а в том, как возможно, чтобы *универсальная* заповедь стала профессиональной обязанностью ограниченной группы лиц.

Для ответа на этот вопрос попробуем сначала понять, почему категорический императив наказания нельзя мыслить как обращенный к каждому в отдельности.

Как мы видели, в рамках кантовской философии можно обосновать утверждение, что наказание — априорный и всеобщий долг. По Канту, априор-

³Практический вывод из этого, по-видимому, состоит в том, что государство ни в какой мере не имеет права манипулировать своими пенитенциарными средствами во имя «большой эффективности».

ный императив гласит, что «если [человек]... убил, то он должен умереть» [3, с. 368]. Одновременно существует другой априорный императив, гласящий, что людей убивать нельзя. Означает ли сказанное, что когда некто совершает убийство, в отношении него перестает действовать второй императив и начинает действовать первый? Нет: априорные законы в кантовской системе не могут быть отменены никаким эмпирическим действием. Общественный договор не отменяет действие естественного права; дурные помыслы моего собеседника, согласно знаменитому рассуждению Канта, не дают мне права лгать ему. Отсюда отсутствие в кантовском тезаурусе такого выражения, как «моральное право»: все моральные обязанности вытекают из категорического императива, а потому существуют вне времени и не могут быть отменены. Как выразился в свое время Шопенгауэр, «несправедливость, причиненная мне другим, вовсе не дает мне права поступать несправедливо по отношению к нему» [7, с. 327]. Действительно, если бы совершение человеком чего-либо аморального создавало у окружающих «моральные права», т.е. освобождало бы их от части моральных обязанностей по отношению к нему, то нетрудно было бы представить себе ситуацию, когда «априорные» моральные предписания полностью исчезли бы не просто с лица Земли, но и из мира идей. Например, если исходить из того, что солгавший не «имеет права на правду» [4, с. 257], то, стоит каждому человеку в мире хотя бы раз солгать (вполне правдоподобная ситуация!), как априорный запрет на ложь перестанет существовать.

Итак, получается, что в отношении убийцы чистый практический разум одновременно гласит, что он должен быть убит (как убийца) и что мне запрещено его убивать (ведь он — разумное существо, а значит, и на него распространяются универсальные заповеди). Уже упомянутый Шопенгауэр, несомненно, заметил это противоречие и сделал вывод, что кантовская попытка представить наказание в качестве морального долга полностью ошибочна⁴. Шопенгауэр поспешил найти простое решение и объявил наказание средством защиты права и безопасности. Однако, как мы видели, сделать так — значит поставить под сомнение априорный характер права как такового, т.е. (с точки зрения кантовской философии) уничтожить грань между правом и произвольным насилием. Можно ли ее сохранить?

Для этого нужно что-то сделать с указанным противоречием.

Наказание как антиномия

Похоже, здесь мы сталкиваемся с самой настоящей антиномией практического разума, которая никогда прямо не была заявлена Кантом, но тем не менее вытекает из его философии. Если рассматривать все следствия категорического императива исключительно как требования, предъявляемые к индивидуальной воле, то возникает противоречие между идеей справедливого воздаяния и остальными моральными заповедями. Но Шопенгауэр, увидев в этом противоречии исключительно свидетельство «старческой слабости» Канта, наверное, забыл, какую важную роль в философии последнего играют антиномии. Антиномия свободы вовсе не свидетельство о ложности принципов, положенных в основу спекулятивного познания: наоборот, она потребовала перехода к исследованию практического

⁴ «Воздаяние злом за зло без дальнейшей цели не может быть оправдано ни морально, ни каким-нибудь иным разумным основанием. ... Поэтому кантовская теория наказания как простого воздаяния ради воздаяния совершенно неосновательна и ложна» [7, с. 327–328].

разума и тем самым только расширила область компетенции критического, а вслед за ним и метафизического знания. И точно так же для того, чтобы решить антиномию наказания, требуется перестать рассматривать нравственный закон применительно только к индивидуальной морали и исследовать то, какое воплощение он находит в публичной сфере. Именно таким воплощением в кантовской философии оказывается право, предписания которого проистекают не из индивидуальной воли человека. Напрашивается вывод, что они вытекают из «объединенной воли целого народа», о которой пишет Кант [4, с. 185], но я сознательно не делаю такого вывода здесь, поскольку он требует отдельного исследования.

Итак, мою гипотезу можно резюмировать следующим образом.

1. Если рассматривать кантовский нравственный закон с точки зрения индивидуальной человеческой воли, то возникает противоречие между идеей справедливого наказания и прочими моральными предписаниями.

2. Для решения этого противоречия (антиномии) необходимо рассмотреть категорический императив сквозь призму кантовской дихотомии частного и публичного.

3. В частной сфере категорический императив обращен к индивидуальной воле и выступает как «моральный закон во мне». В публичной сфере категорический императив обращен к некой другой воле и выливается в институты права.

4. Наказание в качестве императива существует только в публичной сфере: это долг, предъявляемый не отдельному человеку, а некому другому субъекту (возможно, объединенной воле всех).

Таким образом, система права в философии Канта подобно эсхилловской Афине, учредившей суд, кладет конец порочному кругу злодеяний — состоянию, когда невозможно выполнить долг, не совершив нового зла. Однако для подтверждения этой гипотезы предстоит разрешить множество вопросов: отвечает ли гипотеза кантовскому специфическому пониманию публичного? Будет ли решение заявленной антиномии с необходимостью вести к «Учению о праве» в том виде, в каком оно нам известно? В каком смысле вообще категорический императив может быть обращен к какому-то иному субъекту — не человеку, а, например, к «объединенной воле»? Решение этих и других возникающих проблем — тема для отдельной работы.

Список литературы

1. Беккер Г. Человеческое поведение: экономический подход. М., 2003.
2. Кант И. Критика практического разума / пер. Н.М. Соколова // Кант И. Сочинения : в 8 т. Т. 4. М., 1994.
3. Кант И. Метафизика нравов / пер. С.Я. Шейнмана-Топштейна, Ц.Г. Арзаканьяна // Там же. Т. 6.
4. Кант И. О поговорке «Может это и верно в теории, но не годится для практики» и О мнимом праве лгать из человеколюбия // Там же. Т. 8.
5. Кант И. Основание метафизики нравов // Кант И. Лекции по этике. М., 2000.
6. Соловьев Э.Ю. И. Кант: взаимодополнительность морали и права. М., 1992.
7. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление / пер. с нем. Ю.И. Айхенвальда. М., 1992.
8. *Bahnam G. Kants's Practical Philosophy*. Palgrave Macmillan, 2003.
9. *Gregor M. Laws of Freedom*. Oxford, 1963.
10. *Hill Th. E. Punishment, Conscience and Moral Worth // Kant's Metaphysics of Morals: Interpretative Essays / ed. by M. Timmons*. Oxford, 2002. P. 233–254.
11. *Höffe O. Categorical Principles of Law // transl. by M. Migotti*. The Pennsylvania State University Press, 2002.

12. Korsgaard C.M. Introduction to Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals / transl. by M. Gregor. Cambridge, 1998.

13. Ripstein A. Force And Freedom: Kant's Legal And Political Philosophy. Harvard University Press, 2009.

14. Aron Byrd Sh.B. Kant's Theory of Punishment: Deterrence in Its Threat, Retribution in Its Execution // Law and Philosophy. 1989. №8. P. 151 – 200.

Об авторе

Даниил Олегович Аронсон – асп. факультета философии НИУ-ВШЭ, препод. кафедры философии и гуманитарных наук Московского городского психолого-педагогического университета, daaronson@yandex.ru

THE JUSTIFICATION OF LEGAL PUNISHMENT IN KANT'S PHILOSOPHY

D. O. Aronson

The subject matter of the article is the problem of justification of punishment within Kant's practical philosophy. Modern interpretations tend to reduce this problem to the issue of "retributivism": To what extent is Kant's theory of punishment to be regarded as retributivist? While acknowledging the significance of this question the author stresses a more fundamental one lying behind it: Is a non-contradictory theory of punishment conceivable at all within Kant's philosophy? It is demonstrated that a solution of this question largely determines a justification of the doctrine of right as such as well as a solution of the problem of relation between right and ethics in Kantian philosophy.

Some recent interpretations of Kant's theory of punishment are examined, particularly those by O. Hoeffe and B. Byrd. It is demonstrated that neither is actually compatible with Kant's statement that punishment is a categorical imperative. Furthermore, it is shown that this statement is crucial and necessary for Kant's universalist project of justification of right.

At the same time, it is shown that it is the universalism of Kant's practical philosophy that leads to a kind of paradox of punishment: the categorical imperative of punishment might well demand those very actions which the categorical imperative as we know it from the "Groundwork" seems to forbid.

It is proposed to see this paradox as another antinomy of practical reason. The hypothesis is offered that the separation of the principles of virtue directed to an individual will and right covering the public sphere can be considered as an attempt to solve this very antinomy.

Key words: right, ethics, morality, punishment, retributivism, categorical imperative, united will, antinomy.

References

- Bekker G. Chelovecheskoe povedenie: jekonomicheskij podhod. M.: GU-VShJe, 2003.
- Kant I. Kritika prakticheskogo razuma / Per. N.M. Sokolova // Kant I. Sochinenija. V 8-mi t. T. 4. M.: Choro, 1994. — 630 s.
- Kant I. Metafizika npravov / Per. S. Ja. Shejnmana-Topshtejna, C.G. Arzakan'jana // Kant I. Sochinenija. V 8-mi t. T. 6. M.: Choro, 1994. — 613 s.
- Kant I. O pogovorke «Mozhet jeto i verno v teorii, no ne goditsja dlja praktiki» i O mnimom prave l'gat' iz chelovekoljubija // Kant I. Sochinenija. V 8-mi t. T. 8. M.: Choro, 1994. — 718 s.
- Kant I. Osnovanie metafiziki npravov // Kant I. Lekcii po jetike. M.: Respublika, 2000. — 431 s.
- Colov'ev Je.Ju. I. Kant: vzaimodopolnitel'nost' morali i prava. M.: Nauka, 1992. — 216 s.
- Shopengaujer A. Mir kak volja i predstavlenie / Per. s nem. Ju.I. Ajhenva'lda. M.: Moskovskij klub, 1992. — 395 s.
- Bahnam G. Kants's Practical Philosophy. Palgrave Macmillan, 2003.

- Gregor M.* Laws of Freedom. Oxford: Blackwell, 1963.
- Hill Th. E.* Punishment, Conscience and Moral Worth // Kant's Metaphysics of Morals: Interpretative Essays. Ed. by M. Timmons. Oxford University Press, 2002. pp. 233–254.
- Höffe O.* Categorical Principles of Law. (trans. by M. Migotti) The Pennsylvania State University Press, 2002.
- Korsgaard C M.* Introduction to Kant's Groundwork Of The Metaphysics Of Morals. (trans by M. Gregor) Cambridge University Press, 1998.
- Ripstein A.* Force And Freedom: Kant's Legal And Political Philosophy. Harvard University Press, 2009.
- Sharon Byrd B.* "Kant's Theory of Punishment: Deterrence in Its Threat, Retribution in Its Execution," Law and Philosophy 8 (1989): 151–200.

About the author

Danil Aronson, PhD student, Faculty of Philosophy, Higher School of Economics; Lecturer, Department of Philosophy and Humanities, Moscow City University of Psychology and Education, daaronson@yandex.ru

**А. ШОПЕНГАУЭР И И. КАНТ
В ФИЛОСОФСКО-
ПОЭТИЧЕСКОМ
МИРОВОЗЗРЕНИИ
А. А. ФЕТА¹**

Л. А. Калинин

Анализируется роль философских идей И. Канта и А. Шопенгауэра в мировоззрении А. А. Фета. Доказывается, что поэт не был строгим последователем А. Шопенгауэра, поскольку учение немецкого пессимиста А. Фет воспринял сит grano salis. Влияние Канта на поэта было, по крайней мере, не меньшим.

Ключевые слова: А. Фет, поэт-мыслитель, И. Кант и кантианство, А. Шопенгауэр и шопенгауэрианство, философско-художественное мировоззрение.

Посвящается 60-летию профессора Бернда Дёрфлингера, знатока Канта и Шопенгауэра, активного автора и сотрудника нашего журнала.

**О постоянстве
мировоззренческих ориентиров
А. А. Фета**

Обстоятельное знание философии Артура Шопенгауэра не могло для А. А. Фета пройти бесследно, но и шопенгауэрианцем его не сделало. Никакого духовного перерождения или душевного потрясения поэт не пережил, став знатоком Шопенгауэровых идей. Это Л. Н. Толстой увлекся, загорелся, но быстро в Шопенгауэре разочаровался. Некоторыми положениями философии А. Шопенгауэра Фет восторгался, и восторгался по делу. Таковыми были идеи философии искусства, сопровождаемые у Шопенгауэра точными и смелыми критическими оценками явлений мировой художественной культуры. Оценки эти импонировали Фету. Ему нравилось и трезвое отношение к достоинствам большинства людей, выражаемое немецким философом совершенно нелицеприятно, но мизантропом А. А. Фет, конечно, не стал. Поэт рано осознал, что многовековое крепостное право не могло не испортить природных качеств простых людей, крестьянской

массы, но оно испортило и дворянское сословие (по крайней мере, большинство его), вернуться в которое он тем не менее так стремился. Опыт мирового судьи, вероятно, лишь упрочил полученные в ходе жизни убеждения. Не мог не расположить Фета сам стиль шопенгауэровских творений: как поэт, он знал в этом толк. — Однако все это было частностями. Шопенгауэрианство как целое, в котором Фет видел зияющие теоретические трещины, не имело над ним решающей силы.

По этой причине едва ли верно объяснять особенности поздней лирики А. Фета влиянием одного лишь А. Шопенгауэра. Ее характер действительно поменялся. Но происшедшие изменения коснулись вовсе не того, что *нефилософская* ранняя поэзия сменилась *философской*, — изменилась содержательная структура стиха: если прежде философия находилась в подтексте, то теперь в нем часто оказывался явленный мир и рождаемое им непосредственное лирическое чувство. Объясняется это вовсе не влиянием только Шопенгауэра, а *усиленными занятиями философией вообще*, широким спектром разнородных учений, среди которых первое место заняло *кантианство*. Интенсивное занятие переводами латинских классиков сопровождалось изучением античной философии — начиная от великих Платона и Аристотеля до Протагора из Абдер, Эмпедокла, Эпиктета и вообще стоиков, Эпикура и Лукреция Кара, поэму которого «*De rerum natura*» он начал, но не успел перевести. В наследии А. А. Фета можно встретить и идеи большинства классиков философии Нового времени: Фр. Бэкона, Паскаля, Ж. Ж. Руссо и Д. Юма, Фихте и Шеллинга, О. Конта и Дж. Ст. Милля... В этом же ряду стоят Г. Э. Лессинг, Фр. Шиллер, И. В. Гёте, В. Гумбольдт, А. и Фр. Шлегели... Каждый из них вносил свой вклад в формирование фетовского мировоззрения, стержень которого он выработал самостоятельно, опираясь на собственный и жизненный, и мыслительный опыт.

А. А. Фет сам отдавал себе в этом отчет и обращался не раз к обдумыванию процесса собственного духовного становления. Существенное место в этом отношении принадлежит письму Фета Н. Н. Страхову от 5 февраля 1880 года, которое предстает перед нами в качестве интроспективного отчета, осуществляемого к сведению адресата, поскольку Фет оказался включенным в сложную философскую дискуссию не только со Страховым, но и — через последнего — со Львом Толстым. По этой причине некоторые письма А. А. Фета представляют собой небольшие философские трактаты — таково и письмо, о котором идет речь. В нем А. А. Фет писал:

Когда мне не было еще 10 лет, наши семинарии были еще, бесспорно, самыми наукообразными русскими школами, пока прогресс их не превратил в клоаки-махи́ны. И вот, ясно помню я, что по мере объяснения Василием Васильевичем (имя семинариста, домашнего учителя Фета, фамилия которого нуждается в разыскании. — Л. К.) божественных качеств, с которыми, с легкой руки Августина, столько кувыркались мозги человеческие, — я, 10-летний мальчишка, бесповоротно решил, что тут дело окончательно неладно и что сотворить мир для ежеминутных незаслуженных и непредвиденных терзаний, неизбежных по всеведению, — ничего нет ни всеблагого, ни премудрого, а есть только nepoзвoлитeльнoe вcедoвoльcтвo. С тех пор в продолжение 50 лет я ни разу не рылся в этом сумасшедшем доме, хотя постоянно волновался другими вопросами. Друг мой Шопенгауэр только подтвердил мне изречение Эмпедокла «понимать может равный только равному» — так как я explicite нашел в нем все то возведенным в логические понятия, что знал непосредственно всю жизнь [17, с. 301].

Два момента обращают на себя внимание в этих фетовских откровениях.

Во-первых, самостоятельность мышления проявляется в поэте с раннего возраста, и закономерно, что это происходит в отношениях с религией: конфликт такого рода достаточно типичен. Фет обнаруживает рациональную критичность и с позиций разума начинает подходить к проблемам христианской веры и церкви. Десятилетний подросток решил для себя эти проблемы «бесповоротно», раз и навсегда. «Сумасшедший дом» этот более пятидесяти лет не привлекал внимания поэта. Знакомство с Шопенгауэром абсолютно ничего не изменило в отношениях Фета с религией. Он мог только с удивлением отметить, читая, например, такие строки А. Шопенгауэра:

Разве подобает проповедовать терпимость, даже мягкую снисходительность тому, в ком воплотилась сама нетерпимость и беспощадность? Призываю в свидетели суды над еретиками, инквизицию, религиозные войны и Крестовые походы, кубок Сократа, костры Бруно и Ванини! И хотя все это теперь дело прошлое, но что может в такой мере мешать подлинно философскому стремлению, искреннему исканию истины, этому благороднейшему призванию благороднейших людей, нежели эта условная, от государства наделенная монополией метафизика, положения которой с самой ранней юности вбиваются в голову каждого настолько усердно, настолько глубоко, настолько прочно, что, если голова эта не обладает необыкновенной эластичностью, они неизгладимо в ней запечатлеваются, так что ее здравый разум однажды навсегда бывает сбит с толку, т.е. ее и без того слабая способность к самостоятельному мышлению и беспристрастным суждениям навеки оказывается парализованной и утраченной по отношению ко всему, что с этой метафизикой связано? [19, с. 252].

Фет даже вспоминает и решает отметить факт своей тогдашней близости к позиции Шопенгауэра, — кстати, еще не зная о существовании такового, — хотя начал рассматривать совсем другую проблему, почему ему пришлось заключить свое сообщение в скобки и начать словом *некстати*: «(некстати: я тогда своим умом дошел, что Абрам, с своим жидовским лонном, куда возвращаются все жида, просто краденый Индейский Брам, потерявшийся, вместе с духовностью, среди этого грубо-эмпирического, формального народа)» [17, с. 301]. Эта ремарка А. Фета явно вызвана шопенгауэровскими «Paralipomena», где в § 177 «О христианстве» философ начинает разработку идеи о зависимости христианства от брахманизма, буддизма и индуизма. Здесь он пишет, что «Иегова есть превращение Ормузда, а сатана — неразлучный с ним Ариман: сам же Ормузд есть превращение Индры» [19, с. 286], т.е. начало всех этих религиозно-идеологических превращений относится Шопенгауэром к Ведам и ведийской религии. Обстоятельное развитие этой идеи происходит в §179 «Ветхий и Новый Завет». Приведя большое число реминисценций из древнеиндийских религиозно-мифологических памятников в Библии, Шопенгауэр заключает:

...Для основательного уразумения христианства нужно знакомство с двумя другими отрицающими мир (речь идет о посястороннем, природном, мире. — Л. К.) религиями, т.е. с брахманизмом и буддизмом, притом знакомство солидное и возможно более точное. Ибо как лишь благодаря санскриту получаем мы действительно основательное понимание греческого и латинского языков, так подобное же знание дают нам по отношению к христианству брахманизм и буддизм [19, с. 296].

Вряд ли понапрасну А. А. Фет приписывает себе подобную доблесть, что говорит о начитанности не по возрасту и ранней способности к серьезной рефлексии; как оказывается, последнее нисколько не мешает становлению великого поэта.

Во-вторых, это следующий момент, требующий внимания и заключающийся в утверждении Фета, из которого следует, что он не ограничился скепсисом по поводу христианского мировоззрения, а пришел имплицитно к положительной и простой конструкции миропонимания, которую Шопенгауэр лишь помог эксплицировать. Эта конструкция заключалась в том, что в мире людей как он есть, со всеми его достоинствами и недостатками, решающая роль принадлежит *воле*. Разумеется, воля не мыслилась тогда в качестве субстанции Шопенгауэра. А. Фет, подобно подавляющему большинству людей его круга, принимая мир как нечто существующее само по себе (еще до знакомства с Кантовым делением его на явленный мир и мир вещей в себе), считал, что в основе его лежат многообразные субстанциальные силы, такие как силы тяготения, электрические силы, силы химического сродства и т.д. И психические силы, предстające проявлениями воли, — например *сила воли*, — относятся к их числу. Лишь знакомство с работой А. Шопенгауэра «О воле в природе», где все эти силы названы *проявлением единой воли*, было причиной того, что А.А. Фет усвоил это обобщающее все природные силы понятие и вслед за Шопенгауэром стал называть его *волей*. Понятие это было воспринято тем естественнее, без внутреннего сопротивления, что Фет с ранних лет пришел к выводу, согласно которому все человеческие взаимоотношения строятся на основе столкновения воли, что воля в человеческой жизни — главное. Ему очень рано пришлось принять волевое решение вернуть во что бы то ни стало незаслуженно утраченный социальный статус, преодолевать препятствия в виде императорских указов, непрерывно повышающих офицерский чин, дающий дворянское звание; поняв, что дворянство — это, прежде всего, достойное существование, он начал создавать деятельную помещичью жизнь, достигнув в этом полного успеха, активно участвовать в общественных уездных делах, исполняя роль мирового судьи. Он сознавал себя полноценным дворянином, и когда пришло и государственное признание этого факта, воспринял успех как результат своих усилий. Воля создает человека, воля же преобразует его мир. Все зависит, в конечном итоге, от качеств воли. Она должна быть разумной, однако разум — слуга воли, а не наоборот.

Самостоятельность фетовского мирозерцания проявилась особенно наглядно в его критическом восприятии Шопенгауэра, душевную близость с которым он ощущал и которым восторгался. Последнее несколько не мешало А.А. Фету обнаруживать противоречия Шопенгауэра, когда поэт встречался с расхождением своих убеждений с положениями философии мыслителя из Данцига. В сознании Фета не было того мистического налета, что все же сохранялся у Шопенгауэра, и эта *природная трезвость* естественно сближала его с обладающим *философской трезвостью* кантианством. Более чем через десять лет после письма Н.Н. Страхову Фет в письме к великому князю Константину Константиновичу Романову, сопоставляя собственную духовную позицию с духовной эволюцией друзей юности, писал:

...Я с первых лет ясного самосознания несколько не менялся, и позднейшие размышления и чтение только укрепили меня в первоначальных чувствах, перешедших из бессознательности к сознанию.

Но все мои друзья пошли в прогресс и стали не только в жизненных, но и в чисто художественных вопросах противниками прежних своих и моих мнений [16, с. 922].

Трудно сказать, кого имеет здесь в виду Фет: персоналий он не называет; однако идейные и философские расхождения обнаружились, за редким

исключением, с большинством. Фет настаивает, что сохранил верность идеалам университетской юности, от которых друзья его эволюционировали — кто вправо, кто влево. В частности, поэт стоял над схваткой славянофилов и западников, признавая, что истина поделена между теми и другими. В этом он разделял позицию Вл. С. Соловьева, с которым подружился в последнее десятилетие своей жизни. Не менял Фет и своих взглядов на природу и назначение искусства, рассматривая его в творении ценностных идеалов и оценке реального мира с их применением в качестве критерия. Ценности, созданные искусством, должны притягивать к себе души людей, завораживать, восхищать и облагораживать. Отображение реальности в том виде, как она есть сама по себе, а тем более предлагать технологические рецепты по изменению ее — не дело искусства. В этом случае оно утрачивает свою специфику, вмешиваясь в компетенции науки, политики и права; и, не будучи в состоянии их заменить, искусство оказывается скорее вредным для хода общественных дел, нежели полезным. — В каждом деле должен быть профессионализм; его Фет особенно ценил.

Единственным человеком, на которого не распространялось отчуждение, несмотря на претившую Фету идейную эволюцию, осуществлявшуюся его другом с середины 1870-х годов, был Лев Николаевич Толстой. Дружба между ними также временно расстроилась, но поэт не переставал относиться к великому писателю с неизменным восхищением и переживал по этому поводу. *Толстовство* как система взглядов, к которой пришел яснополянский мудрец, для А. А. Фета было абсолютно неприемлемо, но самого творца этой системы он продолжал любить. За посредничество в налаживании расстроившихся взаимоотношений Фет был очень благодарен Н. Н. Страхову. Не прерывал он и дружеской перепиской с Софьей Андреевной Толстой: в неприятии толстовских идеологических исканий, а главное — их результатов, они с женой Льва Николаевича были заодно. Толстой и сам умел ценить Фета, крепость его характера, постоянство его взглядов на жизнь. Духовное творчество для того и другого было главным, хотя они и разошлись относительно необходимых для него условий. Фет укорял Толстого в непоследовательности: проповедуя опрощение, граф не мог обойтись без яснополянского комфорта.

Об этой же исключительной цельности и постоянстве жизненного credo А. А. Фета писал ему друг с юношеских лет и до конца жизни Яков Петрович Полонский:

Ты человек, во сто раз более цельный, чем я. — Ни про кого нельзя сказать то, что можно сказать о тебе. — Сразу ты был отлит в известную форму, никто тебя не чеканил — и никакие веяния времени не были в силах покачнуть тебя. — Если ты пессимист, то вовсе не по милости Шопенгауэра — ты и в студенческие годы был почти таким же. — Недаром Григорьев, по изменчивости своих убеждений личность, диаметрально тебе противоположная, — прятал от тебя свой юношеский идеализм, и я уверен — никак не решился бы при тебе зажечь лампаду у образа и начать молиться [4, с. 862].

Совпадение самохарактеристики и характеристики, данной Фету хорошо его знающим другом, знаменательно. Правда, тот же Я. П. Полонский в одном из писем утверждал нечто противоположное, видя в своем адресате двух абсолютно не сочетаемых Фетов:

Что ты за существо — не постигаю, — писал он. — Ну скажи, ради Бога и всех ангелов его — и всех чертей его, откуда у тебя берутся такие елейно-чистые, — такие возвышенно-идеальные, — такие юношественно-благочестивые стихотворения, — как «Упреком, жалостью внушенным».

Стихи эти так хороши, что я от восторга готов ругаться. Гора может родить мышь, — но чтобы мышь родила гору, — этого я не постигаю. — Это паче всех чудес, тобою отвергаемых [5, с. 843].

Стихотворение и впрямь чудесное:

Упреком, жалостью внушенным,
Не растравляй души больной;
Позволь колено преклоненным,
Мне оставаться пред тобой!

Горя над суетной землею,
Ты милосердно разреши
Мне упиваться чистотою
И красотой твоей души.

Глядеть, каким прозрачным светом
Окружена ты на земле,
Как божий мир при свете этом
В голубоватой тонет мгле!

О, я блажен среди страданий!
Как рад, себя и мир забыв,
Я подступающих рыданий
Горячий сдерживать прилив [18, с. 318].

И, процитировав несколько из этих строк, Полонский продолжил:

Какой Шопенгауэр — да и вообще, какая философия объяснит тебе происхождение или тот психический процесс такого лирического настроения! — Если ты мне этого не объяснишь, то — я заподозрю, что внутри тебя сидит другой — никому не ведомый — и нам, грешным, не видимый человек, окруженный сиянием, с глазами из лазури и звезд, и — окрыленный. — Ты состарился, а он молод! — Ты все отрицаешь, а он верит! — <...> — Ты презираешь жизнь, — а он, коленопреклоненный, зарыдать готов — перед одним из ее воплощений — перед таким существом, от света которого *Божий мир теперь в голубоватой мгле!* [5, с. 843].

Озадачиваясь этими дилеммами, Полонский же отыскивает из них выход, увидев его в константах духовного бытия Фета. Они остались неизменными с юных лет до старости. Константы эти — целеустремленная трезвая деятельность и проникновенный лиризм. Обе образовывали одного Фета: и первая константа обеспечивала последовательную красоту лирики, а вторая — умеряла и трезвила житейский расчет и хозяйственную хватку.

Эта цельность природы является основным условием понимания духовной эволюции А. А. Фета: он развивался, как развивается живой организм, когда наследуемый генотип руководит всем ходом процесса, помогая отбирать из внешней среды все, что идет организму на пользу, и отвергая все вредное. Таким генотипом могло служить только *естественное, опирающееся на опыт цивилизованной жизни XIX столетия, мировоззрение*. Оно заключается в признании, во-первых, объективности внешнего природного мира, во-вторых, активной роли субъекта в его восприятии и, в-третьих, способности человека заставить внешний мир служить его, человека, целям, если эти цели не противоречат законам природы. Дальнейшее наращивание научных знаний и философские размышления могут развивать эти положения, усложнять их — естественное мировоззрение приобретет в таком случае со временем характер научно-философского. И самое вероят-

ное движение такого рода — это эволюция естественного мировоззрения в *кантианское*, поскольку в этом случае все три генотипические основания полностью сохраняются, в то же время значительно обогащаясь и приобретая замечательную устойчивость. Происходит это за счет *синтетической* емкости системы трансцендентального идеализма Канта и не обнаруживающего границ объема адаптивных возможностей. Живучесть системы не имеет себе равных.

Юноше, отвергнутому творение мира из ничего, знакомство с Кантовой «Всеобщей естественной историей и теорией неба» давало ответы на возникавшие в связи с этим вопросы. Университетские профессора, обращавшиеся к идеям кёнигсбергского мыслителя в теоретически сложных ситуациях, рождали устойчивый интерес к Канту, который подогревался журнальной полемикой вокруг этого имени. Серьезное изучение работ Канта содействовало окончательному оформлению фетовского мировоззрения. Недаром при обращении к философским проблемам А. А. Фет, когда расходятся точки зрения Канта и Шопенгауэра, отдает предпочтение первому.

Троица, Шопенгауэр и религия

Письмо А. А. Фета Н. Н. Страхову от 5 февраля 1880 года, как и ряд других, написано не только ему персонально, но имеет в виду и Льва Николаевича Толстого: Страхов, почти полностью перешедший на позиции толстовства, в том числе и в вопросах веры, был посредником в идейных разногласиях между поэтом и великим богоискателем, душевно тяготевшими друг к другу и потому взаимно переживавшими охлаждение в дружеских отношениях. Идейных уступок ждать не приходилось ни с той, ни с другой стороны — это было скоро понято обоими; но понято было и то, что дружбе это не должно мешать: идеи идеями, а жизнь жизнью.

Естественно, что вопросы христианской религии и «правильной» веры в этих заочных, осуществляемых при посредстве Страхова дискуссиях, в которых и этот последний принимал живейшее участие, были основными, поскольку именно положениями веры определялось все остальное в выработанных Толстым в 1870-х — 1880-х годах взглядах. Ясно, что автор «Исследования догматического богословия», «Исповеди» или «В чем моя вера?» задавал тон всей дискуссии. Эти религиозные искания Л. Н. Толстого если и не были вызваны, то происходили при явном воздействии изученного им Шопенгауэра. Не менее тщательно изучали его и два других лица троицы, занятых его переводом.

Что же в «Мире как воле и представлении» могло столь решительно повлиять на хозяина Ясной Поляны? Повлиять не на него одного, а и на Страхова с Фетом?

Во-первых, А. Шопенгауэр утверждал, что органически невозможно объединение Ветхого и Нового Заветов, иудаизма с христианством, и что наличие этого смещения в Библии и официальном церковном учении служили причиной того, что «эта прекрасная и благодетельная религия может когда-нибудь прийти в полный упадок» [20, с. 481]. Философ объясняет свое опасение наличием догматического положения иудаизма о творении трансцендентным Богом мира словом, что противоречит здравому смыслу, не говоря уж о науке: «... несмотря на все усилия Августина, вина мира и его муки постоянно возвращаются к Богу, который сотворил всё и всё во всём и к тому же знал будущий ход развития вещей» [20, с. 498, прим.]. Ведь именно на этом основании разуверился Фет-подросток. Когда

же была изучена «Критика чистого разума» и стала непреложной истиной критика онтологического доказательства бытия божьего, логика вообще развеяла все сомнения, если они и были.

Из отказа от Ветхого Завета следовало, что Новый Завет есть исключительно *этическое* вероучение, и далее следовало, что мораль догматически понимаемого христианства подлежала реформированию. Шопенгауэр пишет: «... Христианское учение и состоит из двух совершенно разнородных частей; чисто этическую я бы назвал по преимуществу, даже исключительно христианской и отделил бы ее от преднаиденного ею иудейского догматизма» [20, с. 481]. Моральное учение христианства и есть то ценное, что в нем содержится и что, по сути своей, совпадает с этикой самого Шопенгауэра. Подводя итог рассмотрению этого вопроса, он писал:

Я привел здесь эти догматы христианского учения, которые сами по себе чужды философии (речь идет о догматах первородного греха и спасения верою. — Л. К.), только для того, чтобы показать, насколько проистекающая из всего нашего рассмотрения и находящаяся в полном соответствии и согласии со всеми его частями этика, хотя и нова и неизвестна по манере своего изложения, в сущности не такова и полностью совпадает с догматами, присущими христианству, содержится и присутствует в них даже по своим главным мыслям; вместе с тем она столь же точно соответствует учениям и предписаниям священных книг Индии, изложенным также в совершенно иной форме [20, с. 499].

Эти идеи Шопенгауэра, которого Толстой поначалу воспринимал не иначе как гения, нашли своеобразное преломление в его учении, несмотря на довольно скорое разочарование. Основательно познакомившись с Кантом, великий писатель пришел к выводу о преимуществах кантианства; идеи обоих философов в итоге слились, дополнив друг друга. Имея опыт знакомства с системой критицизма, составляющего единство теоретической и практической частей, Л. Н. Толстой приходит к выводу о функциональном и структурном подобии философского и религиозного мировоззрения. На этом основании он писал:

Учение Христа, как и всякое религиозное учение, заключает в себе две стороны: 1) учение о жизни людей — о том, как надо жить каждому отдельно и всем вместе, — этическое, и 2) объяснение, почему людям надо жить именно так, а не иначе — метафизическое учение. Одно есть следствие и вместе причина другого [8, с. 437].

Для выделения такой структуры мировоззрения Артур Шопенгауэр оснований не дает, поскольку в его системе теоретическая философия слита с практической и подчинена ей; воля здесь гипостазирована и онтологизирована. Л. Н. Толстой не ограничился констатированием несоответствия метафизики Ветхого Завета метафизическому учению Евангелий, а нашел, что такое несоответствие влечет за собой расхождение в самой морали, содержащейся в двух частях Библии. Новый Завет, согласно Толстому, отличается функциональной целостностью:

...Учение Христа есть самое высшее учение, а самое высшее оно потому, что метафизика и этика учения Христа до такой степени неразрывно связаны и определяются одна другою, что отделить одну от другой нельзя, не лишив все учение его смысла, и еще потому, что Христово учение есть уже само по себе протестантизм, т.е. отрицание не только обрядных постановлений иудаизма, но и всего внешнего богочитания [8, с. 438].

Метафизическое несоответствие двух частей Библии при внимательном ее чтении открывается любому непредубежденному взгляду, считает Толстой:

Теория грехопадения Адама и вечной жизни в раю и бессмертной души, вдуной богом в Адама, была неизвестна Христу, и он не упоминал про нее и ни одним словом не намекнул на существование ее [8, с. 399].

Однако все это вовсе не значит, что Л.Н. Толстой готов обойтись без Христа. Он ищет своего Бога, без чудес, сутью которого является праведная жизнь, и «чистого» от привнесенных церковью добавлений. Что такой Бог — это уже и не Бог вовсе, этого великий мудрец не признает. Он, напротив, считает, что «Бог есть жизнь. Живи, отыскивая Бога, и тогда не будет жизни без Бога» [9, с. 46].

Во-вторых, А. Шопенгауэр возмущается религиозным учением о *предопределении*, согласно которому судьба каждому предписана на небесах. Изначально греховны все, но спастись могут только избранные. Толстого тоже возмущает этот догмат, и он соглашается, что «человек есть творение не другой, а только собственной воли» [20, с. 498], что «действие благодати есть наше собственное» [20, с. 498]; а потому нет справедливости, нет разумности в действиях Бога, если утверждается, что «Бог дарует тварям своим без всякой с их стороны заслуги» [10, с. 229]. Исследователь «догматического богословия» показывает противоречивое отношение церкви к проблеме оснований спасения, ибо так и не находит своего решения богословская антиномия о том, что же для нашего спасения важнее — вера или добрые дела? Сам Л.Н. Толстой, в полном недоумении от прочитанного в авторитетнейшем церковном тексте, писал:

Там (т.е. в катехизисе Филарета. — Л.К.) есть вопрос о том, что нужнее: вера или добрые дела? И ответ: вера, потому что в писании сказано: «без веры невозможно угодить Богу». Но вслед за тем вопрос: почему с верою должны быть неразлучны добрые дела? И ответ: потому что сказано: «вера без дел мертва есть» [10, с. 224].

Конфликт великого писателя земли русской с церковью начинается с подобного рода недоумений: «Исповедь» свою он начинает словами:

По жизни человека, по делам его, как теперь, так и тогда, никак нельзя узнать, верующий он или нет. Если и есть различие между явно исповедующими православие и отрицающими его, то не в пользу первых. Как теперь, так и тогда явное признание и исповедание православия большей частью встречалось в людях тупых, жестоких и безнравственных и считающих себя очень важными. Ум же, честность, прямота, добродушие и нравственность большею частью встречались в людях, признающих себя неверующими [9, с. 2].

Тогда — это в отроческие годы, в юности; теперь — когда автор этих строк прожил полвека. Характеристика *людей «теперь»* относится и к А.А. Фету, поскольку он с ним активно общается именно *теперь*. Что это так, свидетельствует сам Л.Н. Толстой в письме Фету от 29 апреля 1876 года, уже будучи погруженным в работу над «Исповедью»:

И по Шопенгауэру, и по нашему сознанию, сострадание и любовь есть одно и то же... Я благодарен вам за мысль позвать меня посмотреть, как вы будете уходить, когда вы думали, что близко. Я то же сделаю, когда соберусь *туда*, если буду в силах думать. Мне никого в эту минуту так не нужно бы было, как вас и моего брата. — И он пояснил свой выбор: перед смертью дорого и радостно общение с людьми, которые в этой жизни смотрят за преде-

лы ее; а вы и те редкие *настоящие люди*, с которыми я сходилась в жизни, несмотря на здоровое отношение к жизни, всегда стоят на самом краюшке и ясно видят жизнь только оттого, что глядят то в нирвану, беспредельность, в неизвестность, то в сансару, и этот взгляд на нирвану укрепляет зрение [12, с. 314].

Но есть в этом вопросе между Шопенгауэром и Толстым существенное расхождение, так как немецкий философ, не признавая трансцендентного предопределения, не признавал и возможности благодетельного спасения добрыми делами в посюстороннем мире. Эту возможность он называет «пелагианской пошлостью», из которой исходит вся отвергаемая им философия Просвещения. Мир как таковой не предполагает какого-либо спасения, ибо его полностью исключает мир в виде представлений, но нет его и в мире как воле, хотя переход из жизни (из мира представлений) к смерти (возвращению в мир воли) предпочтительнее стремления цепляться за жизнь во что бы то ни стало. Человек сам себя спасает, сам уходит из мира страданий, но происходить это может только на двух путях: или в актах гениального творчества, или в актах сознательно ухода из мира умерщвлением плоти, в актах, как он их называет, «совершенной святости», но именно *осознанного* отказа от мира бытия, противопоставляя ему свою волю к *ничто*. Воля с + (плюсом) и воля с – (минусом), рассуждает Шопенгауэр, дает в сумме 0. Однако этот 0 не есть абсолютное ничто (*nihil negativum*), пытается убедить читателя автор в последнем (71-м) параграфе «Мира как воли и представления», или, согласно Канту, «пустой предмет без понятия», равный, по сути, «пустому понятию без предмета (*ens rationis*)»². Шопенгауэр, используя Кантову таблицу деления понятия «ничто», прибегает здесь к софизму: он утверждает, что *ничто* (то, что находится вне мира, нирвана) не следует мыслить само по себе, а только *в отношении* к миру как целому (т.е. к миру воли в качестве вещи в себе и в качестве мира представлений в их совокупности). Тогда, утверждает Шопенгауэр, «каждое *nihil negativum*, или абсолютное ничто, окажется, если подвести его под более высокое понятие (очевидно, понятие целого, состоящего из бытия, т.е. мира воли и мира представлений вместе, и небытия — нирванического мира. — Л. К.), просто *nihil privativum*, или относительное ничто, которое всегда может обменяться знаками с тем, что оно отрицает, — тогда позитивное будет мыслиться как негативное, а негативное как позитивное» [20, с. 500]. Однако мир как целое уже ни к чему и нельзя ставить в отношение, так как нет уже никакого «более высокого понятия», иначе он не был бы целым. Софизм этот не прошел мимо внимания как Л. Н. Толстого, так и А. А. Фета.

В отличие от всех ухищрений Шопенгауэра, Толстой пелагианство использует как опору в собственной критике догматического богословия, одобряя пелагианскую лишенную мистики трезвость и последовательность. Он пишет: пелагиане учили, что поскольку люди «рождаются без всякой естественной порчи и прародительского греха, то они и могут одними естественными своими силами достигать нравственного совершенства и не нуждаются для сего в сверхъестественной, божией помощи и силе» [10, с. 230]. Согласно Христу Евангелий, от человека требуется исполнять только его заповеди, чтобы установить царство божье, заключающееся в достижении «мира всех людей между собою» [8, с. 370]. Однако Л. Н. Толстой оставляет неясным, а нужен ли для этого сам Христос? Из рассуждений его следует, что нет, не нужен, тогда как сам писатель убежден в необходимости Бога.

² См. таблицу деления понятия *ничто* в «Критике чистого разума» [2, с. 335; (В 348; А 292)].

Наконец, в-третьих, Л. Н. Толстой соглашался с Шопенгауэром в том, что все ценное в христианстве — это его этическое, а не метафизическое учение, заключенное в Евангелии, а не в Ветхом Завете. Последнее отличие, т. е. отличие евангельской морали от писанного закона Моисея и пророков, особенно важно. В этом он испытал воздействие не только А. Шопенгауэра, но и И. Канта, показавшего логическую несообразность так называемого «золотого правила», лежащего в основе права талиона. Вместе с тем, противопоставляя правило Моисея правилу Иисуса Христа, Толстой показывает, что суть *категорического императива морали Канта* осталась вне внимания его. Вопрос этот в учении Льва Николаевича Толстого важнейший, и ему он уделяет много страниц своих сочинений. Так, он пишет: «Мне казалось, что заповедь Христа состоит в том, чтобы любить бога и ближнего как самого себя. И я не видел, что это не может быть заповедь Христа, потому что это есть заповедь древних (Второзаконие и Левит)» [8, с. 347]. Он обвиняет Иоанна Златоуста в том, что тот признает божественным закон *зуб за зуб*, а противное этому учение Христа о непротивлении злу — делом беззаконным. За Иоанном Златоустом это делает и вся церковь, которая, на словах признавая закон Христа, на деле прямо его отрицает и признает закон Моисея [8, с. 344–345].

Соглашаясь с Л. Н. Толстым, что все три пункта — очень важные положения Шопенгауэра, А. А. Фет решительно не согласен с толстовской недоговоренностью в этих вопросах, с тем, что писатель не делает необходимых выводов, занимая половинчатую позицию, положение *ни то — ни се*, ни с Богом — ни без Бога. Фета такое положение никак не устраивает.

В последнее время, в связи с экспансией православной церкви на светскую культуру, проявляет себя тенденция обращения в верующих людей, от веры очень далеких. Вот и Фета на том основании, что есть у него стихи, связанные с религиозными праздниками и обрядами, есть даже стихотворные молитвы, стремятся зачислить в разряд истово верующих. Но всякий действительно понимающий поэзию ценитель увидит в этих творениях поэта определенную риторичность, тематическую заданность в них, обладающую традицией. Душевной искренности, тем более истовости, в этих стихах нет и в помине, и сам Фет оценивает их критически. Поэт, что вполне естественно, увлекается предметом своим, вкладывает в него свое чувство, но преодолеть полностью изначальной его отчужденности не в силах. Вот традиционная для поэзии тема борьбы ума с сердцем:

Когда кичливый ум, измученный борьбою
С наукой вечною, забывшись, тихо спит,
И сердце бедное одно с самим собою,
Когда извне его ничто не тяготит,

Когда, безумное, но чувствами всесильно,
Оно проведает свой собственный позор,
Бестрепетностию проникнется могильной
И глухо изречет свой страшный приговор:

Страдать, весь век страдать бесцельно, безвозмездно,
Стараться пустоту наполнить — и взирать,
Как с каждой новой попыткой глубже бездна,
Опять безумствовать, стремиться и страдать, -

О, как мне хочется склонить тогда колени,
Как сына блудного влечет опять к отцу! —
Я верю вновь во все, — и с шепотом моления
Слеза горячая струится по лицу.

На предмет свой поэт явно смотрит со стороны, а потому лексика его романтически изношенная: *бестрепетность могильная, приговор страшный, страдать безвозмездно, пустоту наполнить, кичливый ум, безумство*; поэт свою мысль выражает риторически, это не та мысль-чувство, что и есть жизнь живой души поэта. Стихотворение явно написано для имеющего рембрандтовский образ сравнения в последней строфе, и в ней-то поэзия несколько оживает. Доказательством искренней веры такое стихотворение сочтет лишь тот, для кого доказательство не нужны вовсе.

Все те, кто хотят видеть Фета верующим, ссылаются на одно место из уже цитированного письма-трактата, написанного поэтом Н.Н. Страху 5 февраля 1880 года, но если его не вырывать из контекста, то заключение можно сделать одно: А.А. Фет имеет дело с Богом философии, а не религии, с философским понятием Бога. Какое содержание вкладывает он в данное понятие — это нуждается в анализе, поскольку Фет почти отождествляет себя с А. Шопенгауэром. Продолжая сопоставление взглядов с шопенгауэровскими, А.А. Фет писал:

Мирозерцание Шопенгауэра, которым он так основательно гордится, для меня не более, как разъяснение последнего «х» — в многосложной задаче, на которой переломали столько перьев, грифелей и карандашей. С подставкой его раздвоенной воли все выходит понятно, мало того, высоко, до крайней высоты того христианского молока, на котором мы (как Вы справедливо замечаете) все вспоены. —

Ни я, ни Шопенгауэр не безбожники, не атеисты. Не заблуждайтесь, будто я это говорю, чтобы к Вам подольститься. Я настолько уважаю себя, что не побоялся бы крикнуть Вам: «Таков, Фелица, я развратен», — хотя чувства Бога и не-Бога ничего не имеют общего с этикой, характером, что мир есть собственно себя носящая воля (вседержитель). Это тот все озаряющий, разрешенный «х» = и тут граница человеческого разума. Что есть Бог, это я знаю непосредственно, т.е. чувствую, так как иного непосредственного знания нет. Но как прицеплен Бог к этому миру (Вишну), Шопенгауэр, как умница, не знает. А если я без молотка пойду ковать лошадь — дайте мне, пожалуйста, дураку — тумака [17, с. 301].

Небезбожник, неатист не означает, конечно, *верующий*, так как не исключает внецерковно понимаемого Бога, философского Бога. Но Фет действительно не имеет представления, как «прицеплен Бог к этому миру» у Шопенгауэра, поскольку его нельзя поместить ни в мир представлений, ни в мир чистой воли. Как приладить подкову (Бога), если нет молотка? Ведь, согласно Шопенгауэру, Бог и вечно алчущая воля не имеют ничего общего; даже умопостигаемый характер — дело вечно страждущей воли, мораль как чувство сострадания — то же самое. Ее действие лишь схоже с действием религиозной морали, но христианский Бог тут ни при чем. Похожесть не означает, а исключает тождество.

Следует на этом основании подчеркнуть — и это чрезвычайно важно: большинство комментаторов ошибаются, утверждая, что Бог у Шопенгауэра — это воля как вещь в себе, чистая воля. Вот что писал Фету по этому поводу Н.Н. Страхов как один из первых подобных интерпретаторов Шопенгауэра:

Что касается до Бога, о котором Вы завели речь, то мне очень понравилась одна случайно приобретенная книга Густава Каруса «Natur und Idee», она начинается так:

Alle Philosophie setzt Gott voraus und ist nur möglich unter dieser Voraussetzung. (Всякая философия помещает Бога впереди и может существовать только при этом условии. Перевод мой³. — Л.К.).

³Перевод, данный Н.П. Генераловой, автором комментариев к публикуемой переписке А. Фета и Н. Страхова, на мой взгляд, ошибочен и по сути противоречит смыслу. — Л.К.

Очень хорошо рассуждает в этом роде Аристотель в своей «Метафизике», Спиноза и другие подобные. Беда в том, что Шопенгауэр видел в Боге седого старика еврея, а потому никак не хотел ему поклоняться. Но ведь это большое заблуждение. И что же вышло хорошего? Его собственный Бог, *воля*, — ужасно похож на того черта, которому гностики приписывали создание мира [6, с. 535].

От Н.Н. Страхова не ускользнуло негативно-злое начало воли у Шопенгауэра, который понимает, что *не имеющая покоя* (качество отрицательное) воля не может быть Богом. Отсюда и глубокий пессимизм Шопенгауэра, распространяющийся не только на мир представлений, но и на мир воли. *Бог Шопенгауэра — это нирвана, состояние, дающее возможность ускользнуть от воли, спрятаться от ее всевидящего ока.* Но куда можно тут спрятаться, если нет ничего, кроме воли? Это и понял А. А. Фет. *Приладить это ничто*, этот 0 к системе А. Шопенгауэра нельзя ни с какой стороны. Главного, что для этого нужно, — молотка — философ нам не дает.

А. А. Фет совершенно согласен с авторитетным для него философом: для теоретически понимаемого Бога в мире как абсолютном целом нет места. В лучшем случае такой Бог — странный образ фантазии, странное образование сознания, бесконтрольная игра воображения, для сознания непосредственное, даже *ощущаемое*, но объективно пустое, не имеющее к реальности ни малейшего отношения; поэт недаром утверждает: «Что есть Бог, это я знаю непосредственно, *т.е. чувствую* (курсив мой. — Л.К.), так как иного непосредственного знания нет» [17, с. 301].

На этом высказывании Фета следует остановиться и проанализировать его. *Непосредственного знания нет!?* Это значит, что ощущения не есть знания, что чувственность знания не дает. — Это одно из фундаментальных положений кантианства, равно как платонизма, с которыми согласно и шопенгауэрианство. С точки зрения Канта, выражение *непосредственное знание* — это оксюморон: если что-то в сознании непосредственно, оно — не есть знание, а если что-то — знание, оно не непосредственно. Не есть это *непосредственное знание* Фета и интеллектуальная интуиция рационализма, так как оно *чувствуемо*. На основании этого анализа и можно утверждать, что Бог в теоретическом отношении для А. А. Фета — это *странный образ бесконтрольного воображения*.

Поэт помогает понять его, развивая далее критику Л.Н. Толстого и его понимание Бога. Он продолжает вышеприведенное утверждение о своем неатеизме, *небезбожии*:

Знаем мы только, что хороший Бог такой противоречивой пакости творить не станет, и следовательно, к творению жидовскому непричастен. Знаем мы, и философски, и исторически, что высочайшей высоты духовная святость всегда была и есть полное отвращение, отрицание от этой вопиющей пакости мира, как же мы хотим видеть в высочайшем нашем идеале — Боге — любовь: подтверждение к этой пакости [17, с. 302].

Соглашаясь с Толстым в его критике ветхозаветной идеи творения, положительную идею толстовства, понимающего Бога как любовь, А. А. Фет решительно отвергает. Мир полон «вопиющей пакости», Толстой сам перечисляет эту пакость: «... блуд, похабство, убийство, воровство, корысть, злоба, обман, наглость, зависть, клевета, гордость, всякая дурь» [11, с. 144]. Как же можно такой мир любить? Можно ли любовью его исправить?

И Фет развивает свою критику далее:

Заниматься солением грибов, удачей на охоте или войне может только тот *Бог мух*, о котором когда-то писал мне Лев Николаевич, говоря, это Бог наших жен. — Повторяю, знайте, что я паинька — и когда мне говорят: я знаю, то я молчу и ничего не возражаю, подставляя под понятие *знаю* понятие «чувствую», ощущаю. Мало ли чего не ощущаешь и в бреду, и во сне — и все знаешь, как я в горячке знал, что у меня 3 головы и только затруднялся, в который рот лить суп. — Но когда мне берутся доказывать, то требую весь туалет. Как скоро христианство не что иное, как одно из величайших исторических проявлений нашего духа, то тем самым все значение его ограничивается его этикой: философской как познание и практической как мотив. В том бурном (чтобы не сказать сумбурном) натиске, с которым постоянно раздражительно устремляется Толстой, я до сих пор не мог разобрать, какой стороной христианской этики дорожит он по преимуществу: стороной познания или мотивов [17, с. 302].

Конечно же, Бог ответственный за удачу в солении грибов или охоте, — это *Бог мух*, вся жизнь которых определяется средой, а не их волей. — Тут Фет полностью согласен со своим оппонентом. Но в том новом понимании Бога, которое развивает великий писатель, он не видит определенности: метафизика христианской морали, т.е. прежде всего ее основания, или сама мораль для него главное? Чем можно пренебречь? Ибо вместе они не совмещаются. И тут Фет поясняет, как же он относится к этой метафизике и что же за диво такое есть христианский Бог:

...Христианская Этика как познание только подставляет мне зеркало, говоря — обрейся; а если нечем — и разговору конец. До сих пор все обстоит благополучно. Но как скоро возникает вопрос, *что делать* ... то как по тому же учению вера без дел мертва, как мертво всякое знание без приложения, хоть бы к чему-либо духовному, тут подымается у большинства такой хаос, что они то одной ногой в самоубийственный аскетизм, то другой в католическое полнобрюшье церкви, забывая, что прекрасен и аскетизм, прелестно и полнобрюшье, но вместе это сумасшедший дом [17, с. 302].

Как толстовский призыв к опрощению, так и христианский католический теократизм Владимира Соловьева стоят один другого.

Подводя итог идейных отношений всей троицы — Л.Н. Толстого, Н.Н. Страхова и А.А. Фета, вскармливаемых, как пишет Страхов, *одним и тем же христианским молоком*, — можно видеть разительное отличие результатов. Все трое исходят из Кантова деления мировоззрения на теоретическую и практическую части и отчетливо обнаруживают их — с помощью А. Шопенгауэра — в христианско-религиозном мировоззрении, но приходят в итоге в разные пункты: Н.Н. Страхов движется прямо, т.е. принимает как метафизику, так и этику православия; Л.Н. Толстой решает вернуться к середине пути, выделив и реформировав этику христианства; А.А. Фет выбрал самостоятельный путь, антропологический. Конечно, следует уточнить, что Н.Н. Страхов несколько уклонился в сторону толстовства, а Л.Н. Толстой — в сторону христианской метафизики. Лишь А.А. Фет не изменил своей самостоятельности, а значит, никуда и не уклонился.

Очень важно в этом свете интереснейшее философское стихотворение А.А. Фета «Добро и зло», которым он участвует в развернувшейся и продолжающейся полемике:

Добро и зло

Два мира властвуют от века,
Два равноправных бытия:
Один объемлет человека,
Другой — душа и мысль моя.

И как в росинке чуть заметной
Весь солнца лик ты узнаешь,
Так слитно в глубине заветной
Все мирозданье ты найдешь.

Не лжива юная отвага:
Согнись над роковым трудом,
И мир свои раскроет блага,
Но быть не мысли божеством.

И даже в час отдохновенья,
Подъемля потное чело,
Не бойся горького сравненья
И различай добро и зло.

Но если на крылах гордыни
Познать дерзаешь ты, как бог,
Не заноси же в мир святости
Своих невольничьих тревог.

Пари, всезрящий и всеильный,
И с незапятнанных высот
Добро и зло, как прах могильный,
В толпы людские отпадет.

1884 [14, с. 101 – 104].

Стихотворение это насквозь пронизано страстным столкновением мысли, вызванным принципиальным различием во взглядах, а такими решительными оппонентами были Фет и Страхов. Вместе они образовывали своего рода живую антиномию, Лев же Николаевич Толстой играл роль медиатора, посредника между ними в вопросах отношения к религии. Что же касается собственно толстовского учения, то здесь Толстой и Страхов, объединяясь, совместно противостоят Фету. Бывая гостем фетовской Воробьевки, Страхов вступал в жаркую полемику с ее хозяином. Как-то после одной из таких дискуссий Страхов в письме из Воробьевки жаловался Л. Н. Толстому:

Сейчас был у меня предметный разговор с Фетом, и мне яснее прежнего стала удивительная уродливость его умственного настроения. Ну можно ли дожить до старости с этим исповеданием эгоизма, дворянства, распутства стихотворства и всякого другого язычества! <...> Какое безобразие мыслей! [3, с. 823 – 824].

Естественно, главное безобразие состоит в том, что «Афанасий Афанасьевич продолжает ратовать против христианских начал» [3, с. 823]. Тем не менее непримиримая полемика не мешала им высоко ценить друг друга, радостно общаться и помогать друг другу. В истории стихотворения «Добро и зло» это сказалось самым непосредственным образом.

Первый вариант стихотворения, посланный Фетом Страхову, очень последнему понравился:

Ты прав, когда из колыбели
 Еще поднявшийся вчера,
 Не признаешь ты в жизни цели,
 Помимо ясного добра.

Иди, куда влечет отвага,
 Смири сомненья над трудом,
 Хоть скудно мир раскроет блага,
 Но быть не мысли божеством.

Когда в часы отдохновения
 Подъемлешь потное чело,
 Не бойся горького сравненья:
 Где есть добро, там есть и зло [13, с. 465].

И две заключительные строфы совпадают с окончательным вариантом из «Вечерних огней»⁴:

Но если на крылах гордыни
 Познать дерзаешь ты, как бог,
 Не заноси же в мир святыни
 Своих невольничьих тревог.

Пари, всезрящий и всеильный,
 И с незапятнанных высот
 Добро и зло, как прах могильный,
 В толпы людские отпадет.

Н. Н. Страхов откликнулся письмом от 24—28 сентября 1884 года:

Прежде я переписал Ваши стихи и пустился читать их знакомым, а уже потом принимаюсь за ответ. «Добро и зло» — один из Ваших перлов. Это смело до края, это гегелизм и мистика во всю высоту. Но Вы правы — форма еще несовершенна, если оставить только последние три куплета, противоположение не будет ясно. Нужно впереди еще куплет или два, которые бы яснее соответствовали концу — истинно великолепному.

Пари всезрящий и всеильный

— это бесподобно! [7, с. 381].

Фет, видимо, «гегелизмом и мистикой» своего творения был озадачен: ни того ни другого он не имел в виду, поскольку цели должны быть наполнены «ясным добром» (т.е. добром чистым, без примесей зла) и достигать «незапамятных высот». Однако Страхов не без основания же увидел в стихотворении гегельянство? Б.В. Яковенко не зря определил философскую позицию Н. Н. Стрхова как «гегелевски оформленный органический спиритуализм теистического направления» [21, с. 249], а сам Страхов считал Гегеля «чистейшим мистиком» [1, с. 217]. Заключение третьей строфы в исходном варианте стихотворения говорит о гегельянстве совершенно ясно:

Не бойся горького сравненья:
 Где есть добро, там есть и зло.

⁴ См. прим. М. А. Соколовой [13, с. 700].

Ты, прах (Быт. 3: 19), страшишься сравнивать себя с Богом, но ведь и Бог как *абсолютная идея* пронизан нерасторжимыми противоречиями! И это нисколько не мешает, согласно гегелевской диалектике, абсолютной идее быть и «явным добром», и «незапятнанной высотой», покуда она пребывает *сама в себе и для себя* и не перешла еще в *свое иное*, т. е. в «толпы людские».

Похвалы Н. Н. Страхова и его пожелание добавить для ясности мысли одну-две строфы послужили Фету во благо. Стихотворение в окончательном его виде приобрело отчетливый кантианский характер. Бытие не едино — их два, и слиты они только в заветной глубине души. С относительностью добра и зла было покончено, более определенным и значительным стало обращение к библейской Книге Бытия. Хотя и прах мы каждый в отдельности и в прах возвратимся, и богами стать не можем, но различием добра и зла мы не равны Богу, а много сложнее его. Богу не может быть свойственно это различие: оно не соответствует его природе. Бог есть, как уже цитировалось из письма Фета от 5 февраля 1880 года, «высочайшей высоты духовная святость», «высочайший наш идеал» [17, с. 302]. Лжецмем обманул Адама, обещая ему стать *как Бог* благодаря познанию добра и зла, на деле же Адам утратил свое сходство с ним.

Но есть в стихотворении Фета и еще один важный мотив, основанный на необходимости труда, на *невольничьих тревогах*, вызываемых *объемлющим* человека миром. Понятие Бога как идеала всеведения и всемогущества необходимо для превращения человека из невольника в господина мира. В мир природы, который тебя объемлет, не заноси своих *этических* понятий, не награждай моральными свойствами, не одухотворяй его. Только так можно проникнуть в заветные глубины мироздания глубиной собственной мысли. Высоты мира, постигаемые теоретическим разумом, вне морали; добро конституирует человеческий — второй — мир, мир *людских толп*. И оба мира равноправны!

А. А. Фет отвергает как гегелевскую или шопенгауэровскую, так и толстовско-страховскую мистику, в различной мере у них присутствующую.

(Продолжение следует)

Список литературы

1. Зеньковский В. В. История русской философии. Т. 1, ч. 2. Л., 1991.
2. Кант И. Критика чистого разума // И. Кант. Соч. : в 6 т. Т. 3. М., 1964.
3. Л. Н. Толстой и Н. Н. Страхов. Полное собрание переписки : в 3 т / ред. А. А. Донсков; сост. Л. Д. Громова, Т. Г. Никифорова. Оттава; М., 2000. Т. 2.
4. Полонский Я. П. Письмо А. А. Фету от 19–20 декабря 1890 г. // Фет и его литературное окружение. Кн. 1. М., 2011.
5. Полонский Я. П. Письмо А. А. Фету от 25 окт. 1890 г. // Там же.
6. Страхов Н. Н. Письмо А. А. Фету от 21 февр. 1892 г. // Там же. Кн. 2.
7. Страхов Н. Н. Письмо А. А. Фету от 24–28 сентября 1884 г. // Там же.
8. Толстой Л. Н. В чем моя вера? // Л. Н. Толстой. Полн. собр. соч. М., 1957. Т. 23.
9. Толстой Л. Н. Исповедь // Там же.
10. Толстой Л. Н. Исследование догматического богословия // Там же.
11. Толстой Л. Н. Соединение и перевод четырех евангелий // Там же. Т. 24.
12. Толстой Л. Н. Фету в письме от 29 апреля 1876 г. // А. А. Фет. Мои воспоминания. Т. 2. М., 1992.
13. Фет А. А. Вечерние огни / подгот. текста Д. Д. Благого, М. А. Соколовой. М., 1981.
14. Фет А. А. Добро и зло // А. А. Фет. Полное собрание стихотворений. Л., 1959.
15. Фет А. А. Когда кичливый ум... // Там же.

16. Фет А. А. Письмо в.к. К.Р. от 4/XI — 1891 г. // Фет и его литературное окружение. Кн. 2. М., 2011.
17. Фет А. А. Письмо Н. Н. Страхову от 5 февр. 1880 г. (№42) // Там же.
18. Фет А. А. Полное собрание стихотворений. Л., 1959.
19. Шопенгауэр А. Paralipomena // Шопенгауэр А. Собр. соч.: в 6 т. Т. 5. М., 2011.
20. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление // А. Шопенгауэр. О четверояком корне... Мир как воля и представление. Критика кантовской философии. Т. 1. М., 1993.
21. Яковенко Б. В. История русской философии. М., 2003.

Об авторе

Леонард Александрович **Калинников** — д-р филос. наук, проф. кафедры философии исторического факультета Балтийского федерального университета им. И. Канта (Калининград), kant@kantiana.ru

A. SCHOPENHAUER AND I. KANT IN A. A. FET'S PHILOSOPHICAL AND POETICAL WORLDVIEW (CONTINUATION)

L. A. Kalinnikov

This article offers an analysis of the influence of Kant's and Schopenhauer's philosophical ideas on Fet's worldview. The author demonstrates that the poet was not a strict follower of A. Schopenhauer, since he interpreted the German pessimist's doctrine cum grano salis. The influence of Kant's ideas on A. Fet was, at least, not less significant.

Key words: A. Fet, poet-thinker, I. Kant and Kantianism, A. Schopenhauer and Schopenhauerism, philosophical-artistic worldview.

Reference

1. Zen'kovskij V. V. Istorija russoj filosofii. Leningrad: «JeGO», 1991. T. I. Ch. 2.
2. Kant I. Kritika chistogo razuma // I. Kant. Soch. v 6-ti t. T. 3. M.: «Mysl'», 1964.
3. L. N. Tolstoj i N. N. Strahov. Polnoe sobranie perepiski: V 3h t. Red. A. A. Dozhekov, sost. L. D. Gromova, T. G. Nikiforova. Ottava; M., 2000. T. II.
4. Polonskij Ja. P. Pis'mo A. A. Fetu ot 19—20 dekabrya 1890 g. // Fet i ego literaturnoe okruzhenie. M.: IMLI RAN, 2011. Kn. 1.
5. Polonskij Ja. P. Pis'mo A. A. Fetu ot 25 okt. 1890 g. // Fet i ego literaturnoe okruzhenie. M.: IMLI RAN, 2011. Kn. 1.
6. Strahov N. N. Pis'mo A. A. Fetu ot 21 fevr. 1892 g. // Fet i ego literaturnoe okruzhenie. Kn. 2. M.: IMLI RAN, 2011.
7. Strahov N. N. Pis'mo A. A. Fetu ot 24—28 sentjabrya 1884 g. // Fet i ego literaturnoe okruzhenie. Kn. 2. M.: IMLI RAN, 2011.
8. Tolstoj L. N. V chem moja vera? // L. N. Tolstoj. Poln. sobr. soch. M.: Gos. izdatel'stvo hud. literatury, 1957. T. 23.
9. Tolstoj L. N. Ispoved' // L. N. Tolstoj. Poln. sobr. soch. M.: Gos. izdatel'stvo hud. literatury, 1957. T. 23.
10. Tolstoj L. N. Issledovanie dogmaticheskogo bogoslovija // L. N. Tolstoj. Poln. sobr. soch. M.: Gos. izd-vo hud. literatury, 1957. T. 23.
11. Tolstoj L. N. Soedinenie i perevod chetyreh evangelij // L. N. Tolstoj. Poln. sobr. soch. M.: Gos. izd. hud. literatury, 1957. T. 24.
12. Tolstoj L. N. Fetu v pis'me ot 29 aprelja 1876 g. // A. A. Fet. Moi vospominanija. T. 2. M.: Izd. ob#edinenie «Kul'tura», 1992.
13. Fet A. A. Vechnie ogni. Podg. D. D. Blagoj, M. A. Sokolova. M.: «Nauka», 1981.
14. Fet A. A. Dobro i zlo // A. A. Fet. Polnoe sobranie stihotvorenij. L.: «Sov. Pisatel'», 1959.

15. Fet A.A. Kogda kichlivyj um... // A.A. Fet. Polnoe sobranie stihotvorenij. L.: «Sov. Pisatel'», 1959.
16. Fet A.A. Pis'mo v.k. K.R. ot 4/XI - 1891 g. // Fet i ego literaturnoe okruzenie. Kn. 2. M.: IMLI RAN, 2011.
17. Fet A. A. Pis'mo N.N. Strahovu ot 5 fevr. 1880 g. (№ 42) // Fet i ego literaturnoe okruzenie. Kn. 2. M.: IMLI RAN, 2011.
18. Fet A. A. Polnoe sobranie stihotvorenij. L.: «Sovetskij pisatel'», 1959.
19. Shopengaujer A. Paralipomena // A. Shopengaujer. Sobr. soch. v shesti t. T. 5. M.: «Respublika», «Dmitrij Sechin», 2011.
20. Shopengaujer A. Mir kak volja i predstavlenie // A. Shopengaujer. O chetveroja-kom korne... Mir kak volja i predstavlenie. Kritika kantovskoj filosofii. T. 1. M.: «Nauka», 1993.
21. Jakovenko B. V. Istorija russoj filosofii. M.: «Respublika», 2003.

About author

Prof. Leonard Kalinnikov, Department of Philosophy, Faculty of History,
I. Kant Baltic Federal University (Kaliningrad), kant@kantiana.ru

ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ
АРГУМЕНТ:
«ОФИСНОЕ» РЕШЕНИЕ¹

Ю. В. Горбатова

Отмечается, что успеху так называемого онтологического аргумента препятствуют два важных факта: 1) использование понятия существования в качестве реального предиката и 2) смешение модальностей *de re* и *de dicto*. Рассматривается способ преодоления первой из проблем, предложенный чешским логиком Павлом Тихим.

Ключевые слова: онтологический аргумент, понятие существования, И. Кант, П. Тихий, семантика возможных миров.

Будем же соблюдать пристойность и в трансцендентальном.

В. Набоков «*Ultima Thule*»

Предыстория

Знаменитый онтологический аргумент (или онтологическое доказательство) был сформулирован Ансельмом Кентерберийским в его трактате «Прослогион» в главе с названием «Бог поистине существует». Однако многие исследователи полагают, что доказательство, приведенное в этой главе, небезупречно и во многом повторяет доказательство самого же Ансельма, сформулированное им ранее в трактате «Монологион». Более удачным такие исследователи признают доказательство, приведенное в третьей главе — «Бога нельзя представить себе несуществующим», — которая незаслуженно остается в тени главы второй:

Итак, без сомнения, нечто, больше чего нельзя себе представить [*aliquid quo nihil maius cogitari possit*], существует и в уме, и в действительности. И оно, конечно, существует столь истинно, что его нельзя представить себе несуществующим. Ибо можно представить себе, что существует нечто такое, чего нельзя представить себе как несуществующее; и оно больше, чем то, что можно представить себе как несуществующее. Поэтому если то, больше чего нельзя себе представить, можно представить себе

как несуществующее, тогда то, больше чего нельзя представить себе, не есть то, больше чего нельзя себе представить; противоречие. Значит, нечто, больше чего нельзя себе представить, существует так подлинно, что нельзя и представить себе его несуществующим. И это Ты и есть, Господи Боже наш.

[1, 1: III, 102]

В 1960 году Норман Малкольм обратил внимание аналитиков на это доказательство существования Бога. По его мнению, этот вариант гораздо удачнее и может считаться окончательным. Единственное, что требуется, — формализовать его. На протяжении 1960–1970-х гг. было осуществлено несколько таких попыток. Все они как будто бы базировались на языке первопорядковой логики предикатов, однако имели один существенный недостаток: неявным образом в язык вводился предикат существования, причем понимался он так же, как и первопорядковый (при этом сами авторы декларировали, что существование не признается ими в качестве реального предиката). Со времен Канта известен аргумент против такого подхода к пониманию существования: существование — это не обычное свойство, которое можно приписать объекту наряду с другими свойствами. Чем и объясняется тот факт, что само по себе существование ничего не добавляет к понятию об объекте: как известно, «сто действительных талеров не содержат в себе ни на йоту больше, чем сто возможных талеров ... так как возможные талеры означают понятие, а действительные талеры — предмет и его полагание само по себе, то в случае если бы предмет содержал в себе больше, чем понятие, мое понятие ... не было бы адекватным ему» [5, с. 362]. Однако уже в 1961 году Р. Аллен убедительно показал, что предикат в онтологическом аргументе Малкольма — это все тот же первопорядковый (т.е. реальный) предикат, как бы Малкольм ни пытался этот факт завуалировать, а это означает, что «онтологический аргумент неверен потому, что ни одна экзистенциальная пропозиция не является истинной только лишь в силу значения своих терминов: ни одна экзистенциальная пропозиция не является аналитической или необходимой» [9, р. 60].

Идея формализации онтологического аргумента получила вторую жизнь вместе с появлением в 70-е годы XX века семантики возможных миров. Алвин Плантинга, а вслед за ним и многие другие теологи-аналитики² попытались преобразовать аргумент Ансельма в свете вновь открывшихся выразительных возможностей. Попытки эти, однако, признать удачными никак нельзя, поскольку предикат существования и тут снова оказывался реальным. Итак, основной задачей в стремлении отстоять онтологический аргумент средствами языка современной модальной логики стал отход от трактовки понятия существования как реального предиката. Отход не номинальный, но — реальный.

II. Понятия офиса и его реквизитов

Еще в 1969 году Нельсон Пайк в своей статье «Omnipotence and God's Ability to Sin», стремясь показать, почему Бог, несмотря на то, что является всеблагим и всемогущим, не может согрешить, ввел очень важное уточнение, которому сам, судя по всему, не придал должного значения. Пайк пишет:

Говорить о ком-то, что Он является Богом, означает утверждать, что он занимает некую особую позицию (а именно — является Правителем Вселенной) или что он имеет некий особый качественный статус (а именно — Он является тем, больше чего нельзя помыслить) [12, р. 208].

²Различные подходы см. в [13].

Таким образом, «Бог» у Пайка перестает быть именем собственным и переходит в категорию «должностей», которую может занимать некий субъект. Самим Пайком эта идея используется лишь как вспомогательная и не получает никакого дальнейшего развития, хотя отсылка к онтологическому доказательству очевидна и не вызывает сомнений.

Через десять лет чешский логик и математик Павел Тихий³ посвятил развитию этой идеи несколько своих статей. Итак, в чем суть? По мнению Тихого⁴, Г. Фреге и его последователи неправы, полагая, что значение имени зависит от контекста употребления. Надо просто уметь различать два вида имен, которые в предложениях ведут себя, на первый взгляд, одинаково: утверждения *Барак Обама – демократ* и *Президент США – демократ* только кажутся одинаковыми. Однако на самом деле, по мнению Тихого, в первом случае речь идет об индивидууме – Бараке Обаме, а во втором – об «офисе» – президенте США. Разницу легко прочувствовать, как раз задавая вопрос о существовании. Странно было бы спросить: существует ли Барак Обама, но совершенно естественно – существует ли президент США⁵. Предложения первого вида Тихий, отдавая дань схоластике, называет предложениями *de re*, а второго вида – *de dicto*⁶. Истинностное значение предложений *de re* не зависит от того, кто является носителем приписываемого в предложении свойства в мирах, отличных от актуального, в то время как для *de dicto* это не так. Кроме того, предложения *de dicto* могут не иметь (и, как правило, не имеют) экзистенциальной подоплеки, поскольку такое предложение приписывает свойство непосредственно офису, который при этом может быть никем не занят.

Для верного осмысления введем несколько базовых понятий (и да не смутит нас в некоторой степени «бюрократическая» терминология).

(Df₁) Офис (статус) – частично определенная функция, заданная относительно мира w и момента времени t , областью значения которой выступают индивиды.

(Df₂) Реквизит – любое такое свойство, что для любого мира w в любой момент времени t верно, что если x занимает офис в мире w в момент t , то это означает, что x инстанцирует данное свойство в мире w в момент t .

(Df₃) Эссенция – сумма всех реквизитов некоторого офиса.

Важно: 1) если x в мире w в момент t инстанцирует эссенцию некоторого офиса O , значит, это необходимо и достаточно для того, чтобы x занимал офис O мира w в момент t ; 2) можно не знать, кто именно занимает офис, – достаточно просто знать, что офис занят.

Сами офисы не инстанцируют свои реквизиты. Однако если тот или иной офис занят [occupied], он также может инстанцировать некоторые свойства, к примеру свойство существования. При этом, естественно, существование не является реквизитом офиса. Кроме того, офисы, которые за-

³ Вклад П. Тихого (1936–1994) в аналитическую теологию чрезвычайно велик, однако незаслуженно игнорируется.

⁴ В некотором смысле П. Тихий стремится продолжить линию Б. Рассела.

⁵ Сам П. Тихий отсылает еще и к употреблению тех имен, которые он называет «офисами», поскольку в английском специфика употребления «офисов» ярко выражена. Например: *Who is American President? Obama is it.* В русском языке такое употребление недопустимо.

⁶ Ни в коем случае не стоит смешивать данное употребление *de re* и *de dicto* со второй из вышеупомянутых проблем онтологического аргумента.

нимают индивиды, — базовые по отношению к бесконечной иерархии офисов, поскольку офисы низшего порядка могут занимать офисы более высокого порядка⁷.

III. Бог, офис и необходимое существование

Как же теперь следует рассматривать Бога: Он индивидуум или офис? По мнению П. Тихого, Бог — это, вне всяких сомнений, офис. Цель онтологического аргумента — продемонстрировать не просто существование, но необходимое существование Бога. При этом Бог — это тот, кто обладает определенным набором атрибутов. Среди прочих Богу приписывается всеблагодать. П. Тихий полагает, что любого индивидуума можно представить как злонамеренного, что противоречит указанной характеристике Бога. То же, надо полагать, можно сказать и про другие атрибуты Бога. Итак, чтобы Бога нельзя было даже помыслить не обладающим теми атрибутами, которыми Он обладает по определению, следует рассматривать Бога как офис, а его атрибуты — как реквизиты этого офиса⁸.

Признание Бога в качестве офиса немедленно снимает вопрос о его существовании, поскольку теперь «спросить: Существует ли Бог? — не означает спросить, верно ли это относительно какого-то определенного индивидуума... Это, скорее, вопрос о том, есть ли среди всех индивидуумов тот, кто мог бы быть Богом. Другими словами, это означает спросить, занят ли божественный офис» [15, р. 411].

Введенное понятие офиса снимает и вопрос о термине, который выступает ключом ко всему доказательству Ансельма, — «больше». В каком смысле больше? Что это может означать? В зависимости от той или иной трактовки этого «больше» аргумент будет выглядеть по-разному. Очевидно, что довольно странно использование сравнения по «большести» для индивидуумов, но вовсе не странно — для офисов. Конечно, один офис может быть больше другого. Причем больше как в смысле *относиться к высшей категории*, так и в смысле *быть больше среди офисов одного рода*⁹. Таким образом, по мнению Тихого, «большест» — это случайное отношение между индивидуальными офисами. Отсюда — наибольший индивидуальный офис — «это не какой-то частный индивидуальный офис. Это, скорее, нечто, чем тот или иной индивидуальный офис может *быть*. Это офис, который могут занимать индивидуальные офисы» [15, р. 414].

Если *H* — это офис индивидуального офиса, больше которого нельзя себе вообразить, то рассуждение Ансельма можно представить следующим образом.

1. Индивидуальный офис, который инстанцирует необходимое существование, больше любого, который такое существование не инстанцирует.
2. Необходимое существование является реквизитом *H*.
3. Офис *H* занят.

⁷ Например, офис «высшее государственное лицо РФ» занят офисом «президент РФ».

⁸ Также, надо полагать, в качестве аргумента в пользу того, что Бог — это офис, можно рассматривать сам факт наличия доказательств Его существования, ведь существование инстанцируется не индивидуумами, а офисами. Соответственно, оно является реквизитом офиса, который занимают другие офисы.

⁹ П. Тихий приводит соответствующие примеры: 1) офис президента США больше офиса пресс-секретаря президента; 2) офис президента США больше офиса президента Панамы. Второе, кстати, вовсе не так очевидно, как представляется Тихому.

Следует, однако, разобраться в том, кто же на самом деле может претендовать на существование с необходимостью. Рассмотрим произвольный возможный мир w в момент времени t . Что можно сказать об офисах? То, что они дихотомически делятся на те, которые заняты в этом мире в этот момент, и те, которые не заняты в этом мире в этот момент. Поскольку речь идет о необходимом существовании, те офисы, которые не заняты в w в t , не имеют в качестве реквизита необходимого существования. Остается рассмотреть только занятые офисы.

Нам уже известно, что офисы выстроены в бесконечную иерархию: в качестве базовых выступают так называемые индивидуальные офисы, выше — офисы, которые занимают индивидуальные офисы, и т.д. Очевидно, что для того, чтобы в иерархии были заняты высшие офисы, сначала должны быть заняты низшие. Значит, в первую очередь должны быть заняты индивидуальные офисы. Кроме того, согласно подходу П. Тихого, офисы одного уровня также можно сравнить по «большести»: те, которые больше, занять сложнее, чем те, которые меньше. Итак, какой же офис занят всегда? Во всех возможных мирах в любой момент времени занят самый низший из индивидуальных офисов — именно такой офис имеет в качестве реквизита необходимое существование:

Так же, как тождественно-истинная пропозиция является тавтологией, а следовательно, не имеющей никакой ценности, офис, занятый с необходимостью, является скучным и тусклым. Занятие такого офиса вряд ли может служить основанием для гордости и вряд ли дает право требовать от других преклонения (*devotion*) [15, p. 420].

Итак, основная проблема, с точки зрения Тихого, заключается для Ансельма в следующем: с одной стороны, рассуждение безупречно и действительно доказывает необходимое существование. Однако тот, кто инстанцирует необходимое существование, жалок и никак не может являться Богом. С другой стороны, если настаивать на том, что Бог — это офис, претендент на занятие которого должен обладать такими чрезвычайно редкими свойствами, как всеблагость, всемогущество и всезнание, то невозможно утверждать, что Бог существует с необходимостью (т.е. офис «Бог» занят во всех возможных мирах в каждый момент времени). Иными словами, вся сложность в п. 1 рассуждения, который гласит, что офис, среди реквизитов которого есть необходимое существование, больше любого, который не может похвастаться наличием такого реквизита.

IV. Выводы

Рассуждение Павла Тихого — своеобразное прочтение онтологического аргумента Ансельма. Как правило, авторы, берущиеся за анализ онтологического доказательства, стремятся показать либо его корректность (и заведомо признают существование Бога), либо некорректность (и заведомо существование Бога не признают). Тихий же стремится продемонстрировать, что доказательство само по себе хорошо, но не релевантно понятию христианского Бога.

Рассуждение П. Тихого сильно отличается от прочих рассуждений на ту же тему в первую очередь потому, что он не признает ставший уже классическим подход к пониманию функционирования имен в предложении¹⁰.

¹⁰Приверженцев такого подхода П. Тихий именует контекстуалистами.

Отсюда — сразу же вызывающее недоумение решение об офисах. Представляется, что перед нами бесконечно-порядковая логика предикатов, с помощью языка которой автор стремится препарировать язык: «внизу» — индивидумы, «выше» — их свойства, еще «выше» — свойства свойств и так далее, без каких-либо ограничений. Такое решение позволяет провести очевидное различие между квантором и предикатом существования, что всегда становится бонусом в стремлении отстоять онтологическое доказательство. Тихий, однако, нигде не говорит о возможности квантификации по всем введенным им уровням офисов. Так что вызывающая удивление «порядковость» логики вовсе не так уж очевидна: в общем-то, офисы представляют собой всегда единичные объекты (в самом широком смысле этого слова)¹¹, которые могут быть заняты другими единичными объектами. Речь о квантификации не идет в принципе. Подход П. Тихого не так уж легко подвергнуть критике как реалистическую (логицистскую) теорию, как это, возможно, представляется вначале¹².

Зачастую вызывает вопрос положение о том, что необходимое существование является реквизитом самого низшего офиса. На мой взгляд, Тихий более чем доступно объясняет, почему это именно так. В качестве упрека ему здесь, скорее, может быть то, что в христианской теологии очень часто низшая и наивысшая позиции совпадают¹³: так что самый низший офис может оказаться заодно и самым высшим. Однако такая возможность Тихим не учтена и самой системой полностью игнорируется.

В качестве аргумента против подхода Павла Тихого можно выдвинуть и утверждение о том, что без некоторых высших офисов не может быть и некоторых низших¹⁴: к примеру, без офиса президента США не было бы и офиса пресс-секретаря президента США. Возражение, правда, не представляется действительно серьезным: зависимость одних офисов от других здесь сомнительна. Скорее, если бы не было института президентства — не было бы ни одного офиса, ни другого. Что действительно важно в данном случае, так это снова вопрос о том, не является ли самый низший офис в определенном смысле еще и наивысшим. Тогда и правда без какого-то высшего офиса некоторых (а возможно — всех) низших офисов не было бы.

Действительно серьезным возражением против данного подхода выступает возражение о том, где и каким образом мы ищем того, кто мог бы занять божественный офис. Бог в христианской традиции не предстает объектом среди прочих объектов, а если вообще и трактуется как объект, то объект совершенно особого рода, не такой, как все другие — объект, находящийся над всеми прочими, внемировой, несравнимый ни с каким иным объектом. П. Тихий же делает Бога офисом и предлагает искать среди индивидумов того, кто удовлетворяет требованиям для занятия указанной должности. Конечно, такой подход вызывает серьезное недовольство. Я полагаю, подобные возражения всегда хотят от философского решения больше, чем те могут дать: перед нами не Бог верующих, но Бог филосо-

¹¹ Может быть, слово «сущности» было бы еще более удачным.

¹² Особенно если учесть, что П. Тихий противопоставляет себя не только Г. Фреге, но и У.В.О. Куайну, тем самым провоцируя на предположение о том, что его не смущает «борода Платона».

¹³ Достаточно будет упомянуть Н. Кузанского с введенными им понятиями абсолютного максимума и абсолютного минимума.

¹⁴ За эту идею спасибо В.В. Горбатову.

фов, а Он всегда предстает как объект, выделенный среди прочих. Выделенный за счет каких средств — отдельный вопрос. В случае Павла Тихого тот, кто обладает удивительным набором качеств, и занимает офис, на двери которого написано «Бог».

Самым большим недостатком (и в то же время достоинством) мне представляется выбранная Тихим терминология. С одной стороны, она проста, красива и выглядит очаровательным каламбуром. Она легко запоминается и входит в обиход. Но, с другой стороны, именно эта легкость и кажущаяся простота зачастую сбивают с толку¹⁵. Идея Павла Тихого очень нестандартна и требует дальнейшего исследования, причем большое внимание потребует именно для тщательного разъяснения терминологии¹⁶.

Список литературы

1. Ансельм Кентерберийский. Сочинения / пер. с лат. М., 1995.
2. Горбатова Ю. В. Модальный аргумент Алвина Плантинги: проблема формализации и трактовка понятия существования // *Analytica*. 2010. №4 [Электронный ресурс]. URL: <http://www.philosophy.ru/analytica/pdf/2010/02.pdf>
3. Горбатова Ю. В. Норман Малкольм об онтологическом аргументе // *Философия. Язык. Культура*. Вып. 3. СПб., 2012. С. 90–100.
4. Горбатова Ю. В. Прояснение понятия совершенства и проблема аддитивности в модальной версии онтологического аргумента Алвина Плантинги // *Язык философии: традиции и новации*. М., 2010. С. 42–49.
5. Кант И. Критика чистого разума. М., 1994.
6. Кант И. Что значит ориентироваться в мышлении? // Кант И. Сочинения : в 8 т. / под общ. ред. А. В. Гулыги. М., 1994. Т. 8. С. 86–105.
7. Куайн У. В. О. С точки зрения логики: девять логико-философских очерков / пер. с англ. М., 2010.
8. Маркин В. И. Модальности *De Re* и высказывания с «пустыми» терминами // *Философские исследования модальной и интенсиональной логики*. М., 1982. С. 12–22.
9. Allen R. E. The Ontological Argument // *The Philosophical Review*. 1961. Vol. 70, №1. P. 56–66.
10. Carter W. R. Omnipotence and Sin // *Analysis*. 1982. Vol. 42, №2. P. 102–105.
11. Malcolm N. Anselm's Ontological Argument // *The Philosophical Review*. 1960. Vol. 69, №1. P. 41–62.
12. Pike N. Omnipotence and God's Ability to Sin // *American Philosophical Quarterly*. 1969. Vol. 6, №3. P. 208–216.
13. *The Ontological Argument: from St. Anselm to Contemporary Philosophers* / ed. by A. Plantinga, R. Taylor. Garden City; N. Y., 1965.
14. Tichy P. De Dicto and De Re // *Philosophia*. 1978. Vol. 8, №1. P. 1–16.
15. Tichy P. Existence and God // *The Journal of Philosophy*. 1979. Vol. 76, №8. P. 403–420.

Об авторе

Юлия Валерьевна Горбатова — канд. филос. наук, ст. препод. кафедры онтологии, логики и теории познания факультета философии НИУ ВШЭ (Москва), jgorbatova@hse.ru

¹⁵ Чего стоят только примеры с президентством: все, вроде бы, очевидно, но именно из-за таких примеров возникают возражения, что низший офис не может существовать без высшего, или вопрос о том, почему именно самый низший офис всегда занят во всех возможных мирах.

¹⁶ Такое исследование дополнительно осложняется тем, что Павел Тихий посвятил данной теме не слишком много статей, но каждый раз использовал отличные терминологию и пояснения.

THE ONTOLOGICAL ARGUMENT: AN "OFFICE" SOLUTION

Yu. V. Gorbatova

There are two important facts that prevent the success of the so called "ontological argument": 1) the use of the concept of existence as a real predicate and 2) the confusion of de re and de dicto modalities. The article considers a way to overcome the former problem proposed by the Czech logician Pavel Tichý.

Key words: ontological argument, concept of existence, I. Kant, P. Tichý, semantics of possible worlds.

Reference

1. *Ansel'm Kenterberijskij*. Sochinenija / per. s lat. — M.: Kanon, 1995.
2. *Gorbatova Ju. V.* Modal'nyj argument Alvina Plantingi: problema formalizacii i traktovka ponjatija sushhestvovaniya // *Analytica*. — 2010. — № 4 [Elektronnyj resurs]. Sistem. trebovanija: Adobe Acrobat Reader. — URL: <http://www.philosophy.ru/analytica/pdf/2010/02.pdf>
3. *Gorbatova Ju. V.* Norman Malkol'm ob ontologicheskom argumente // *Filosofija. Jazyk. Kul'tura*. — vyp. 3. — SPb.: Aleteja, 2012. — S. 90–100.
4. *Gorbatova Ju. V.* Projasnenie ponjatija sovershenstva i problema additivnosti v modal'noj versii ontologicheskogo argumenta Alvina Plantingi // *Jazyk filosofii: tradicii i novacii*. — M.: RGGU, 2010. — S. 42–49.
5. *Kant I.* Kritika chistogo razuma. — M.: Kanon, 1994.
6. *Kant I.* Chto znachit orientirovat'sja v myshlenii? // *Kant I. Sochinenija v 8-mi t. (pod obshhej red. prof. A.V. Gulygi)*. — M.: Choro, 1994. — T.8. — S. 86–105.
7. *Kuajn U.V.O.* S točki zrenija logiki: Devjat' logiko-filosofskih ocherkov. / per. s angl. — M.: Kanon+, 2010.
8. *Markin V.I.* Modal'nosti De Re i vyskazyvanija s «pustymi» terminami // *Filosofskie issledovanija modal'noj i intensional'noj logiki*. — M., 1982. — S. 12–22.
9. *Allen R.E.* The Ontological Argument // *The Philosophical Review*. — 1961. — Vol. 70. — No. 1. — P. 56–66.
10. *Carter W.R.* Omnipotence and Sin // *Analysis*. — 1982. — Vol. 42. — No. 2. — P. 102–105.
11. *Malcolm N.* Anselm's Ontological Argument // *The Philosophical Review*. — 1960. Vol. 69. — No.1. — P. 41–62.
12. *Pike N.* Omnipotence and God's Ability to Sin // *American Philosophical Quarterly*. — 1969. — Vol. 6. — No. 3. — P. 208–216.
13. *The Ontological Argument: from St. Anselm to Contemporary Philosophers* / ed. by A. Plantinga, R. Taylor. — Garden City, N.Y.: Anchor Books, 1965.
14. *Tichy P.* De Dicto and De Re // *Philosophia*. — 1978. — Vol. 8. — No. 1. — P. 1–16.
15. *Tichy P.* Existence and God // *The Journal of Philosophy*. — 1979. — Vol. 76. — No. 8. — P. 403–420.

About the author

Dr Yulia Gorbatova, Assistant Professor, Department of Ontology, Logic, and Epistemology, Faculty of Philosophy, National Research University 'Higher School of Economics' (Moscow), jgorbatova@hse.ru

**О ЛОГИЧЕСКОЙ
НЕСОСТОЯТЕЛЬНОСТИ
КАНТОВСКОЙ КРИТИКИ
КОСМОЛОГИЧЕСКОГО
ДОКАЗАТЕЛЬСТВА**

В. К. Ермолаев

Показывается, что кантовская критика космологического доказательства не учитывает экзистенциальных допущений аристотелевской силлогистики, поэтому она логически несостоятельна.

Ключевые слова: Кант, космологическое доказательство, силлогистика, экзистенциальные допущения.

Космологическое доказательство Кант анализировал дважды: в работе «Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога» (EmBg) и в «Критике чистого разума» (KrV). В EmBg он утверждал, что космологическое доказательство сводится к онтологическому и разделяет все недостатки последнего. В KrV Кант повторил это утверждение, добавив подробный анализ доказательства с логической и трансцендентальной точки зрения.

До сих пор, по-видимому, остается незамеченным, что тот способ, каким Кант пытался свести космологическое доказательство к онтологическому, содержит логическую ошибку, связанную с особенностями силлогистики — с одним из тех фундаментальных допущений, которыми эта система отличается от исчисления предикатов.

Космологическое доказательство, по Канту, проводится в два этапа. На первом в качестве факта принимается следующее: *нечто существует*; отсюда выводится, что *нечто существует необходимым образом*. На втором этапе доказывалось, что это необходимое существо (*ens necessarium*) обладает всеми божественными свойствами. Именно здесь, считает Кант, предполагается переход, равносильный онтологическому доказательству. Поэтому космологическое доказательство, по его мнению, так же ошибочно, как и онтологическое, но «заслуживает упрека еще и в том, что совершает *ignoratio elenchi*¹, так как обещает повести нас но-

вым путем, но, пройдя немного окольной дорогой, опять возвращает нас на старый путь, покинутый ради него» [2, с. 529].

Рассмотрим сначала аргументацию Канта в *EmBg*. Он принимает первую часть космологического доказательства без возражений, отмечая лишь, что закон достаточного основания, который здесь используют, «все еще оспаривается» [1, с. 502]. Вторую часть доказательства (заключение от необходимого существования к максимальному совершенству) Кант подробно не анализирует. Он допускает (в качестве антитезиса), что подобный вывод возможен, и пытается показать, что в таком случае будет возможным и обратное заключение от максимального совершенства к необходимому существованию. Поскольку ранее этот вывод был отвергнут как ошибочный, космологическое доказательство в своей второй части оказывается, по мнению Кёнигсбергского философа, опровергнутым.

Аргументация Канта опирается исключительно на формальную сторону доказательства и сводится к следующему.

Максимальным совершенством (максимальной реальностью) может обладать только одно существо (*ens realissimum*). Поэтому, если из утверждения о необходимости какого-то существа следует, что оно является всереальнейшим (максимально совершенным), то должно иметь место и обратное следование: из максимальной реальности какого-то существа можно заключать к его необходимости [1, с. 502–503; 2, с. 526–528, 530].

Отметим, что русский перевод соответствующего места из *EmBg* содержит существенную неточность. В оригинале сказано: «Es existiert demnach etwas schlechterdings notwendiger Weise. Aus diesem Begriffe des absolut notwendigen Wesens sollen nun seine Eigenschaften der höchsten Vollkommenheit und Einheit hergeleitet werden. Der Begriff der absoluten Notwendigkeit aber, der hier zum Grunde liegt, kann auf zwiefache Art genommen werden, wie in der ersten Abteilung gezeigt ist. In der ersten Art, da sie die logische Notwendigkeit von uns genannt worden, *müßte gezeigt werden: daß das Gegenteil desjenigen Dinges sich selbst widerspreche, in welchem alle Vollkommenheit oder Realität anzutreffen, und also dasjenige Wesen einzig und allein schlechterdings notwendig im Dasein sei, dessen Prädikate alle wahrhaftig bejahend sind*» [AA, II, S. 158; курсив мой. — В. Е.]. Выделенную курсивом фразу следует переводить таким образом: «необходимо показать, что противоположность той вещи сама себе противоречит, в которой заключается все совершенство или вся реальность...». Кант здесь выражается крайне неудачно, давая повод к ошибочному пониманию. Он подразумевает, что на втором этапе доказывалось утверждение: та вещь абсолютно необходима, в которой заключается все совершенство, т.е. условное суждение: если вещь абсолютно необходима, то она максимально совершенна. В переводе же Фохта стоит: «необходимо показать, что противоположность такой вещи, в которой заключается все совершенство или вся реальность, сама себе противоречит» [1, с. 502]. Это небольшое грамматическое изменение полностью меняет смысл высказывания. Согласно Канту, на втором этапе доказательства из необходимого существования какой-то вещи выводят ее максимальное совершенство. Сначала допускают, что некая вещь существует необходимо, т.е. что отрицание ее существования противоречиво, и получают заключение о максимальном совершенстве (реальности) этой вещи. Перевод Фохта предполагает, однако, обратное: допустив максимальное совершенство какой-то вещи, мы должны показать, что отрицание ее существования противоречиво. В этом случае доказывалась бы обратная импликация — от *ens realissimum* к *ens necessarium*, т.е. следование от всереальности к необходимости (как это происходит в онтологическом доказательстве).

В основании этого рассуждения лежит следующая схема.

1. Если предмет обладает свойством *P*, то он обладает и свойством *Q*.

2. Свойством *Q* может обладать только один предмет.

3. Следовательно, если предмет обладает свойством *Q*, то он обладает и свойством *P*.

По правилам исчисления предикатов, однако, такой вывод невозможен: заключение не следует из посылок. Приведем контрпример. Обозначим через *Q* свойство «быть наименьшим натуральным числом», через *P* — свойство «быть наименьшим натуральным числом и быть четным числом». Из того, что число обладает свойством *P*, следует, что оно обладает и свойством *Q*; верно и то, что свойством *Q* может обладать только одно число, но из того, что число является наименьшим натуральным числом, разумеется, не следует, что оно будет также и четным числом.

Этот пример показывает, что обращению суждения в данном случае мешает возможная пустота субъекта *P*. Для того чтобы заключение об обратном следовании было правильным, к двум имеющимся посылкам нужно добавить еще одну: «Существует нечто, обладающее свойством *P*».

Таким образом, заключение от необходимого существования к максимальной реальности само по себе вовсе не оправдывает обратного заключения, как думает Кант. Этот обратный вывод возможен лишь в том случае, если будет учтен результат первой части космологического доказательства (нечто существует необходимо). Но суть кантовского аргумента как раз и заключается в утверждении, что космологическое доказательство оставляет эту посылку без применения².

Мы легко обнаружим источник ошибки Канта, если обратимся к *KrV*, где он излагает свой аргумент в силлогистической форме. Кант пишет:

Все ошибки в аргументации легче всего вскрыть, если показать их в силлогистической (*schulgerichte*) форме. Мы приступим теперь к такому изложению их.

Если суждение *всякая безусловно необходимая сущность есть вместе с тем всереальной сущностью* (это суждение составляет *nervus probandi*³ космологического доказательства) истинно, то оно, как и все утвердительные суждения, должно допускать обращение по крайней мере *per accidens*⁴; стало быть, некоторые всереальные сущности суть вместе с тем безусловно необходимые сущности. Но всякое *ens realissimum* ничем не отличается от других всереальнейших сущностей, поэтому то, что относится к некоторым сущностям, подходящим под это понятие, относится и ко *всем* [сущностям этого рода]. Поэтому я могу (в данном случае) произвести такое *простое* обращение, т.е. утверждать, что всякая всереальная сущность есть необходимая сущность. И так как это положение определено только из своих понятий *a priori*, то уже само понятие всереальной сущности должно заключать в себе абсолютную ее необходимость. Именно это утверждение и содержалось в онтологическом доказательстве, а космологическое не признавало его, но тем не менее положило его в основу своих заключений, хотя и в скрытом виде [2, с. 528].

² «Если необходимость понятия я полагаю в том, что противоположное ему противоречит себе, и затем утверждаю, что таково бесконечное, то не было никакой надобности предполагать существование необходимого существа, поскольку оно следует уже из понятия бесконечного» [1, С. 503]. См. также [2, С. 527–528].

³ Лат. — нерв доказательства, основной аргумент.

⁴ Лат. — вид непосредственного силлогизма, а именно обращение с ограничением, при котором изменяется количество исходного суждения. Таким образом, общепризнательное суждение обращается в частноутвердительное.

Уже первый шаг кантовской аргументации оказывается справедливым лишь в рамках аристотелевской силлогистики. Обращение общеутвердительно суждения *per accidens* возможно лишь при условии, что термины обрабатываемого суждения не пусты. Требование непустоты терминов скрыто присутствует в аристотелевской силлогистике, поэтому данный вывод в ней оказывается возможным. Но поскольку Кант хочет показать, что космологическое доказательство никак не использует результат своей первой части, он не вправе опираться на это условие. Обращение, о котором идет речь, будет справедливым лишь в том случае, если доказано, что термин «необходимая сущность» (*ens necessarium*) не пуст; без этого условия обращение невозможно.

Таким образом, Кант совершает ошибку, похожую на ту, в которой он упрекает сторонников космологического доказательства: полагая, что его умозаключение никак не связано с каким-то утверждением, он тем не менее скрыто использует его в качестве посылки.

Экзистенциальные допущения силлогистики во времена Канта не обсуждались, поэтому формальная несостоятельность его аргументации осталась незамеченной. Однако и в более поздней литературе автору не удалось найти замечаний фатальной коллизии между аргументами Канта и основаниями силлогистики⁵.

Список литературы

1. Кант И. Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога // Кант И. Соч.: в 6 т. М., 1964. Т. 1. С. 391–508.
2. Кант И. Критика чистого разума // Там же. Т. 3.
3. Walsh W. H. Kant's Criticism of Metaphysics. Chicago, 1976.

Об авторе

Владимир Константинович Ермолаев — выпускник докторантуры кафедры истории философии Латвийского государственного университета (Рига), vla-erm@yandex.ru

ON THE LOGICAL INCONSISTENCY OF KANT'S CRITIQUE OF THE COSMOLOGICAL ARGUMENT

V. K. Yermolayev

The paper shows that the Kantian critique of cosmological argument does not take into account the existential presuppositions of Aristotelian syllogistic, so it is logically untenable.

*The basic idea of Kant is that the cosmological proof does not rely on the empirical premise (i.e. the existence of the world). Instead, it resorts covertly to the ontological proof. This is the second stage of the proof, when from the notion of a necessary being (*ens necessarium*) they move to the concept of a most real being (*ens realissimum*), i.e. God.*

*According to Kant, this transition is logically equivalent to the reverse transition from *ens realissimum* to *ens necessarium*, which is the essence of the ontological argument.*

*Demonstrating this equivalence, Kant resorts to conversion by limitation, or *per accidens*. Such a conversion is possible in the Aristotelian syllogistic, because of its existential presuppo-*

⁵ См., например, [3, p. 226].

sitions, i.e. provided that the notion of *ens necessarium* is not empty. But this means that the conclusion still uses empirical premise of the cosmological proof. Consequently, Kant's argument is logically untenable.

Key words: Kant, cosmological argument, syllogistic, existential presuppositions.

Reference

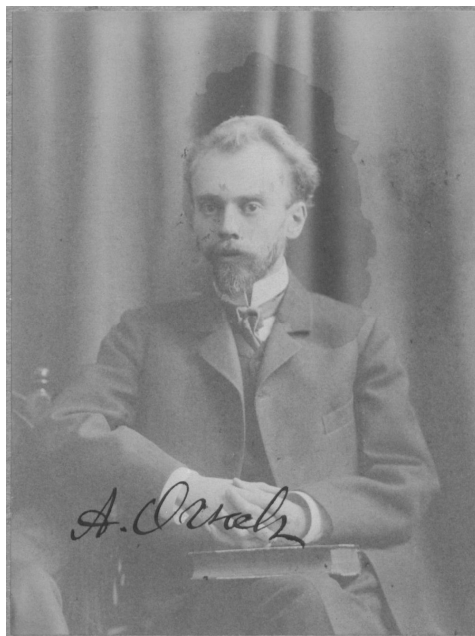
1. Kant I. Edinstvenno vozmozhnoe osnovanie dlja dokazatel'stva bytija Boga // Kant I. Soch.: V 6 t. T. 1. M.: Mysl', 1964. S. 391–508. C. 502.
2. Kant I. Kritika chistogo razuma // Kant I. Soch.: V 6 t. T. 3. M.: Mysl', 1964.
3. Walsh W. H. Kant's Criticism of Metaphysics. Chicago. 1976.

About the Author

Vladimir Yermolaev – MPhil, postdoctoral graduate of the Department of Philosophy, University of Latvia (Riga), vla-erm@yandex.ru

О ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОМ
РЕАЛИЗМЕ
У ГАРТМАНА

А. И. Огнёв



Публикуемый текст представляет собой фрагменты из кандидатского сочинения А. И. Огнёва, написанного в 1910 году и удостоенного золотой медали. В личном архиве о. Саввы (Михалеви́ча) сохранились два варианта диссертации — рукописный (132 л.) и машинописный (141 л.) с авторской правкой от руки. Рукописный текст сохранился не полностью. На титульном листе машинописного варианта имеется надпись рукой Л.М. Лопатина: «Признаю сочинение А. И. Огнева весьма удовлетворительным. Профессор Лев Лопатин». Текст публикуется по машинописи с любезного разрешения о. Саввы. В сомнительных случаях (пропуски, несогласованные окончания в словах и т.п.) текст уточнен и исправлен по рукописи. Все постраничные примечания принадлежат публикатору. Отобранные для публикации фрагменты тематически связаны с критикой Э. фон Гартманом теории познания Канта и неокантианства. Фотография А. И. Огнёва, относящаяся, по-видимому, к 1906 году — времени поступления на философское отделение историко-филологического факультета Московского университета, публикуется впервые (ЦИАМ. Ф. 418. Оп. 317. Д. 784. Л. 7 (узкое) / Л. 8 (широкое)).

Das alte Wahre fass' es an.
Goethe¹

<Из главы 1. Возникновение гартмановского учения о реальности>

Задача представить в достаточной полноте учение Гартмана о реальности, которое он сам ставит в центр своей теории познания, является весьма трудной, разделяя в этом отношении судьбу всякого исследования, посвященного анализу основных учений автора «Философии бессознательного». Дело в том, что философское мирозерцание Э. фон Гартмана есть явление необыкновенно сложное: в нем подчас в крайне причудливых комбинациях сказались самые различные, с точки зрения привычных представлений даже исключаяющие друг друга, черты как древних, так и новых систем философии, поставленные при этом часто в не совсем обычную связь с выводами точной науки, в которых они неожиданно получают для философа новое подтверждение. Если мы захотим узнать причины этих особенностей системы выбранного нами мыслителя, то должны искать их как в условиях эпохи, в которую ему пришлось действовать, так и в индивидуальных качествах его духа и истории его научного развития. Первые шаги на философском поприще пришлось сделать Гартману в конце 60-х годов прошлого столетия², времени отнюдь не благоприятном для широкого спекулятивного синтеза. Великие системы германского идеализма пришли в совершенный упадок. Их власть над умами сменилось почти безраздельным господством частных наук; философские проблемы были в полном пренебрежении. Односторонний эмпиризм в логике и материализм в метафизике — два направления, в своем не совсем естественном сочетании их характерные для эпохи философского упадка, — сделали общим мирозерцанием, исключавшим более тщательную обработку и постановку задач философского исследования. Такая эпоха имела только то преимущество, что выдвигала права опытного исследования и призывала к самому радикальному пересмотру выводов умозрения. В этом отношении Гартман вполне сочувствовал духу своего времени и в своем требовании исключительного господства индуктивных методов примыкал к самым крайним его выразителям. Но с другой стороны, глубокий философский интерес, проявляющийся во всех трудах Гартмана, клал между ним и его современниками резкую черту: работа кропотливого собирания фактов не могла удовлетворить его ума, склонного к обобщениям. В резком контрасте были также чисто аналитические приемы мысли современников, неумолимо проводивших до конца известные положения, утверждавшие их во всей исключительности и односторонности, с теми привычками мыслить, которые окрепли у Гартмана под влиянием пристального изучения германских идеалистов, особенно Гегеля, требование которого дать органический синтез всех возможных противоположных точек зрения на известный предмет стало руководящим правилом «философа бессознательного». Естественно, что этот принцип прежде всего вылился в форму требования примирить

¹ Goethe J.W. Vermächtnis // Goethe's Werke. Vollständige Ausgabe letzter Hand. Stuttgart, 1833. Bd 47. S. 73. Ср. : «Старинной правды не забудь!» (*Ûber die dialektische Methode*). Завет / пер. с нем. Н.Н. Вильмонта // *Ûber die dialektische Methode*. Собр. соч. : в 10 т. М., 1975. Т. 1. С. 465).

² В 1868 году Э. Гартман опубликовал свою первую книгу «О диалектическом методе» (*Ûber die dialektische Methode. Historisch-kritische Untersuchungen*), в 1868–1869 годах вышли его первые статьи о философии Шеллинга, а в ноябре 1868-го (на титульном листе указан 1869 год) увидело свет первое издание «Философии бессознательного».

эмпирическое³ направление современности с метафизикой прошедшей эпохи, выделяя моменты истины в обоих. Эта задача была понята Гартманом в смысле создания «индуктивной метафизики». Как бы мы ни отнеслись к такому предприятию: сочтем ли мы возможным или нет видеть в метафизике Гартмана что-то в самом принципе отличное от созданий его предшественников, мы должны признать, что его философский труд имеет много необычного, будучи вызван потребностью включить в умозрительное построение выводы точных наук. Кроме того, совершенно очевидно, выводы Гартмана не могли уместиться в рамки дозволенного современными ему эмпирической и критической теориями знания, к первой из которой сам философ, однако, сильно тяготел. Словом, Гартман поднял бесконечное множество новых вопросов, не предусмотренных ни современной, ни прошедшей работой мыслителей, и явился в значительной степени пионером в великой задаче создания новой метафизической философии. Мы не будем касаться сейчас вопроса о том, явился ли его синтез умозрительной философии и опытной науки вполне естественным и безупречным. Это составит тему последней главы, а укажем только, что в интересующем нас вопросе особенно важно прислушаться к голосу Гартмана, глубоко проникнувшего в последние основы современного ему позитивизма, одинаково и в форме сенсуализма Милля, и в образе неокантианства⁴, отрицающего возможность метафизических построений и ограничивающего человеческое познание сферой имманентного сознания, области «возможного опыта», и, с другой стороны, проследившего всю историю развития и падения германского идеализма, завершившегося растворением всей действительности в чистой мысли, сведением метафизики к логике, — т.е. провозглашение того же трансцендентального идеализма, к которому должен прийти последовательно развитый позитивизм. Вообще, если теория познания Гартмана и носит характер переходной эпохи, что особенно заметно в его учении о методе⁵, в котором он отдает слишком большую дань своему времени, — в вопросе о реальности, [т.е.] в проблеме трансцендентной действительности и ее познаваемости⁶, за его соображениями остается непреходящее значение.

³ Отсюда начинается первый из сохранившихся листов рукописного варианта диссертации.

⁴ Огнёв здесь следует за русскими религиозными философами, которые употребляли понятие позитивизма в широком смысле, обозначая им философские течения, ориентированные на частные (позитивные) науки. См., напр.: *Трубецкой Е.Н.* Панметодизм в этике (К характеристике учения Когена) // *Вопросы философии и психологии.* 1909. Кн. 97 (2). С. 121–164.

⁵ В качестве эпиграфа к «Философии бессознательного» Гартман указывал на принцип своей философской работы: «Спекулятивные результаты в соответствии с индуктивно-естественнонаучным методом».

⁶ Эта проблема и ее решение Э. фон Гартманом были в те годы предметом исследования не только Огнёва, но и его коллег Н.Г. Дебольского, Б.Н. Бабынина, Ф.Ф. Бережкова. См.: *Дебольский Н.Г.* Трансцендентальный реализм Гартмана // *Новые идеи в философии.* Сб. 13: Современные метафизики. СПб., 1914. С. 1–65; *Бережков Ф.Ф.* Субъективны ли чувственные качества? Критика так называемого «физиологического опровержения» // Георгию Ивановичу Челпанову от участников его семинариев в Киеве и Москве, 1891–1916. М., 1916. С. 211–237. Кандидатское сочинение Б.Н. Бабынина «Проблема реальности у Вундта, Гартмана и Бергсона» (1910), представленное Г.И. Челпанову, не было опубликовано «по недостатку средств» у его автора (см.: *Блауберг И.И.* Из истории русского интуитивизма: А. Бергсон и «Пути реализма» // *Историко-философский ежегодник* 2010. М., 2011. С. 307).

Многосторонняя связь Гартмана с философской работой прошлого делает совершенно необходимым знакомство с отношением его к системам предшественников. Не можем мы избежать такого знакомства и при обсуждении его гносеологии, хотя сравнительная юность этой отрасли философии позволяет нам не уходить слишком далеко вглубь истории. В самом деле, вполне отчетливая постановка проблемы трансцендентной реальности ведет свое начало от Канта, который во всей остроте поставил вопрос о познании абсолютной действительности. Что же касается докантовских мыслителей, то рассмотрение оценки, данной Гартманом их системам, имеет к нам лишь косвенное отношение: во-первых, поскольку знание ее предполагает понимание оценки Канта, а затем в ней мы находим ответ Гартмана на возможность положительного разрешения проблемы трансцендентной реальности в догматическом смысле, как она была дана в классическом рационализме, ведущем свое начало от Декарта, с одной стороны, и [в] доюмовском эмпиризме — с другой⁷.

<...> Развитие философии рассматривается Гартманом как процесс постепенного приготовления научного сознания к отказу от притязаний на безусловно достоверное знание. Такое свойство нашего познания, выражающееся в невозможности для нас аксиоматических суждений, имеющих объективно реальное значение, делает, по мнению Гартмана, настоятельно необходимой критику познания, начало которой положил Кант и которую Гартман понимает как исследование вопроса об отношении наших концепций к трансцендентной действительности. В самом деле, раз по убеждению Гартмана, в априорных категориях нашего ума нам даны лишь познания, в которых выражается субъективная необходимость нашей мысли и которые не несут в себе ручательства своего реального значения, то неизбежно должен возникнуть вопрос о том идеальном трансцендензе за область сознания, который является, как мы видели, функцией этих категорий, упорядочивающих материал чувственного восприятия и сообщающий ему, по выражению Канта, отношение к объекту. Неизбежной становится задача исследовать природу того трансцендентального отношения к реальности, которое выполняют категории по отношению к чувственным впечатлениям, задача разрешить вопрос, воспроизводят ли категории нашего ума адекватно черты трансцендентных вещей в себе, отнесение к которым дает представлениям объективный характер, или же в нашем понятии такой вещи в себе мы имеем только субъективную категорию нашего ума, составляющую только часть и необходимое завершение того аппарата умозрительных понятий, с которыми оперирует наш ум, причем существование вещей в себе в смысле независимых от нашей мысли сущностей делается проблематическим или же может совсем отрицаться. Так понимал Гартман проблему, поставленную Кантом. Сам Кант высказывается по этому вопросу двойственно. С одной стороны, он отбрасывает основное убеждение рационализма, характеризуемое им как учение о предустановленной гармонии между миром вещей в себе и априорными понятиями нашего ума, с другой же стороны, он сохраняет взгляд рационализма, что познание, заслуживающее такого имени, необходимо должно обладать аподиктической достоверностью. Такая точка зрения имела своим последствием трансцендентальный идеализм, свойственный системе Канта: аподиктически достоверное познание мы можем иметь только относительно предметов, которые

⁷ Далее опущены л. 6—38 машинописи, посвященные анализу докритической философии — рационализма и сенсуализма.

являются порождениями нашей мысли, а не о вещах в себе, которые независимы от нее и поэтому не должны необходимо сообразо[вы]ваться с ее требованиями, что исключено в случае, если предметом нашего познания будут явления, содержания нашего сознания. При этом безразлично, что и для познания явлений нужны два фактора — чувственность и рассудок: предметы ведь [—] только уместившиеся в категории ощущения, с которыми в таком случае наша мысль, само собой разумеется, должна считаться лишь постольку, поскольку они повинуются ее категориям. Но, с другой стороны, Кант с необыкновенной силой выдвинул функцию трансцендентального отнесения ощущений к вещам в себе, свойственную нашим категориям, так что объявление понятия вещи в себе субъективной категорией нашей мысли должно превратить наше познание в чистый призрак, против чего не может помочь неограниченное господство категорий в имманентной сознанию сфере. Отсюда элементы трансцендентального реализма в философии Канта. Такая двойственность мирозерцания Канта сделала его родоначальником обоих противоположных направлений в теории познания, но именно этот недостаток, отсутствие логического единства, является в то же время и достоинством, будучи порожден таким углублением Канта в анализ проблем гносеологии, которое не допускало полного примирения результатов его силами одного человека. «Больше чем какой-либо другой, пролагающий новые пути гений, — говорит Гартман, — обладал он (Кант) высокой самоотверженностью решиться оставить в своей системе те противоречия, которые он не мог устранить без ущерба правильным положениям» [3, S. 2]. Из такой оценки Канта становится понятно, почему Гартман берет его гносеологию за исходный пункт своих собственных исследований в этой области. <...>⁸

Основным противоречием кантовской теории познания является, как мы видели, безусловная неизбежность для нее прибегать к предпосылкам трансцендентального реализма и в то же время полнейшая невозможность сохранить их без коренного противоречия со своей основной посылкой — учением о чисто субъективном значении категорий мысли. Это противоречие лежит, по мнению Гартмана, в самой сущности учения Канта, почему все попытки сохранить в неприкосновенности руководящие принципы этого учения должны оказаться неудачными, и выход из гносеологии Канта в ту или другую сторону становится неизбежным. Так, все течения постлекантовской философии в силу необходимости своей внутренней логики вылились в систему Фихте, которая, несмотря на убеждение в противоположном ее автора, знаменует собою полнейший разрыв с основными положениями кантианства. Тот же процесс наблюдается и в том течении философской мысли, которое известно под именем неокантианства и которое поставило себе задачей возврат к основным принципам Канта и их разработку путем следования их имманентной логике. Неокантианство, по мнению Гартмана, не дало ничего принципиально нового, и его последовательное развитие должно повторить те фазисы, которые философская мысль прошла от Канта к Фихте, а от последнего к Гегелю. Остановимся несколько на гартмановском доказательстве этого тезиса ввиду особенной

⁸ Опущенный здесь фрагмент почти дословно соответствует тексту доклада Огнёва от 13 апреля 1909 года, который почти полностью (кроме первой страницы) был включен в кандидатское сочинение и незначительно расширен за счет нескольких комментариев уточняющего характера. Текст доклада опубликован, см.: *Огнёв А. И.* Учение о реальности Канта в понимании и оценке Гартмана // *Кантовский сборник.* 2012. №1 (39). С. 62–69.

важности его для выяснения отношения нашего философа к направлению, господствующему в современной теории познания.

Все стремления неокантианства направлены к тому, чтобы сохранить главный вывод учения Канта — ограничение нашего познания областью возможного опыта, в пределах которого ему обеспечивается безусловная достоверность в связи с запретом переступать в область трансцендентного опыта, в сферу метафизических построений. При этом большинство неокантианцев стремятся так или иначе избежать вопиющих противоречий, связанных с учением о вещи в себе. Родоначальник неокантианства Ф. А. Ланге отбрасывает понятие трансцендентной вещи в себе и тем самым устраняет кантовское различие между априорной формой познания и апостериорным содержанием его, полученным через аффекцию вещей в себе [4, S. 20], так как, с его точки зрения, и то и другое одинаково субъективны. Следуя Г. Когену, он объявляет понятие вещи в себе такой же субъективной категорией мысли, как и все остальные априорные понятия нашего ума. Вместе же с тем он сохраняет за этим понятием функцию трансцендентального отнесения наших ощущений к объекту. Такое истолкование Ланге основной категории нашего ума, по которому мы, с одной стороны, должны делать предположение трансцендентной реальности, а с другой стороны, необходимо должны прийти к сознанию, что в таком предположении мы имеем дело с[о] сплошным самообманом, последователь Ланге Файхингер рассматривает как раскрытие основной природы нашей познавательной способности, носящей в себе коренной внутренней разлад и для которой последней истиной является совершенно непримиримые антиномии, в которых распадаются наиболее общие концепции нашего ума. Такой вывод с первого взгляда может показаться правильным. В самом деле, раз общие принципы специальных наук возводятся в достоинство абсолютных универсальных норм и всякая попытка привести их к единству путем органического примирения отбрасывается как нечто покидающее почву возможного опыта, на которой вырастают специальные науки; раз единственным возможным примирением исключających друг друга принципов различных областей человеческого ведения является чисто внешнее размежевание их — а именно таков путь кантовской философии, запрещающей пускаться в метафизические построения, — антиномия является последним словом познания. В таком случае для нашей мысли становится неизбежным распространять на безусловное такие отношения, которые по самому своему смыслу могут быть только формами условного, конечного бытия. И такая непоследовательность все же неизбежна, поскольку понятие безусловного является необходимым предположением нашего понятия условного, познание которого состоит в регрессе к его высшим условиям, завершающимся в том, что по своему бытию безусловно. Кант избежал всех этих противоречий тем, что примирил антиномии в своем различении явлений и вещей в себе, т.е. допустил ряд метафизических представлений о трансцендентном мире, отличном по своим формам от мира явлений, в котором господствуют отношения, не могущие быть формами того, что обладает абсолютной реальностью. Ланге отбросил понятие вещи в себе и тем самым как будто устранил возможность какого бы то ни было примирения антиномий. Действительно, при познании явлений наша мысль должна оперировать с целым рядом исключających друг друга понятий, например возводить необходимым образом детерминированный ряд явлений к его высшим причинам, которые могут завершиться только в том, что в себе абсолютно свободно, между тем как понятие сво-

бодной целесообразно действующей причины в корне противоречит тому исключительно механическому смыслу, который критицизм усваивает понятию причинности, откуда антиномии причинности и целесообразности, свободы и необходимости, действительности и идеала, и т.д., и т.д. А ведь несомненно, что все эти понятия равно необходимы для нашего познания, и если остановиться на нашем примере, легко увидеть, что полное понятие причинности включает в себя с неизбежностью все перечисленные нами моменты и для своей логической понятности непременно требует их всестороннего примирения, как это показывает Гартман в своей «*Kategorienlehre*»⁹. Если же все такие моменты утверждать в полной исключительности, отбросив мысль о всяком метафизическом синтезе, то действительно наша мысль придет к неустрашимым противоречиям, — обстоятельство, которое побудило Файхингера характеризовать общие категории нашего ума как «понятия незнания» (*Begriffe der Ignoranz*) [6, S. 62] и в своем известном утверждении заявить, что Ланге «возвел противоречие на престол» [6, S. 72].

Очевидно, прямым выводом из всего этого был бы абсолютный скептицизм, полная невозможность какого бы то ни было объективного познания. Однако действительное положение дела совершенно иное. Всё построение Файхингера держится на совершенно противоречивых допущениях. «Полна противоречий не наша духовная организация, но точки зрения субъективного идеализма и скептицизма покоятся на несообразных и полных внутренних противоречий предпосылках, и поэтому мирозерцание, построенное из этих точек зрения, запутывается в ряде противоречий, которые исчезают в трансцендентальном реализме и его чуждой противоречий картине мира» [4, S. 76—77]. Основной ошибкой этого взгляда является то, что его основные предпосылки не проводятся с достаточной полнотой. В самом деле, до тех пор, пока ощущение, материальный момент в наших представлениях, рассматривалось как вызванное аффекцией вещи в себе, критерий истинности представления, свойственный обыденному сознанию, по которому значение истинного имеет только то представление, которое согласуется с[о] своим трансцендентным оригиналом, мог быть до некоторой степени удержан. В таком случае единственным пунктом, в котором наша мысль соприкасалась бы с реальностью, являлся бы чувственный материал наших представлений, так как формы, согласно учению кантианства, всецело коренятся в нашем субъективном способе воспринимать. А в таком случае можно было бы признавать ценность истины только за такими представлениями, в которых содержится чувственный материал, т.е. такими, которые могут быть даны в чувственном созерцании, являясь продуктом взаимодействия априорной формы и апостриорного содержания, так как без этого условия апостриорный материал остался бы абсолютно хаотическим и не дошел бы до нашего сознания. Последнее обстоятельство в значительной мере меняет положение дела: раз условием познаваемости является введение ощущений в такие формы, которые не имеют никакого соответствия в вещах и всецело выражают наш субъективный способ представлять, то, конечно, ни о каком соответствии представлений вещам не может быть и речи, и за нашими представлениями придется отрицать какой бы то ни было характер объективности. Единственно, что может заставить предпочесть представления, явившиеся результатом во-

⁹ Имеется в виду книга: *Hartmann E. v. Kategorienlehre // Hartmann E. v. Ausgewählte Werke. Bd 10. Leipzig, 1896.*

площения дискурсивных понятий в чувственных данных, могло бы быть то соображение, что эти представления своим чувственным моментом указывают на вещи в себе как на свою трансцендентную сознанию причину и поэтому, хотя и не имеют ничего общего в своем содержании с последней, тем не мене, так сказать, «намекают» на нее. Совершенно другое дело, когда в силу противоречия в понятии вещи в себе, которое удерживается лишь до тех пор, пока к ней применяются недозволенным образом категории мысли, [вещь в себе] отбрасывается. В таком случае все факторы познания, чувственность, рассудок и разум, становятся равноценными, так как все представления, черпаемые из них, в равной мере становятся продуктом субъективного творчества; а так как с отказом от вещи в себе, как мы видели, придется отбросить и понятие трансцендентного познающего субъекта, то вся действительность вещей обратится в чистое представление. Единственной реальностью в таком случае окажется идеальное содержание, полагаемое актами сознания. При этом и чувственные созерцания, и понятия, ни в каком наглядном образе не выразимые, становятся одинаково равноправными, ибо действительность и тех и других сполна исчерпывается их сознаваемостью. Даже более, если вся реальность исчерпывается идеальным содержанием мысли, то умозрительные нечувственные концепции имеют явное преимущество перед чувственными; последнее очевидно из таких соображений. Раз единственной реальностью будет мысль, в которой полагается единственный источник конкретного многообразия действительности, то, очевидно, творчество мысли должно начинаться с таких концепций, которые обладают наибольшей общностью и определяют собою всякое мысленное содержание, т.е. с умозрительных идей, многообразие же чувственных представлений окажется, по выражению Гартмана, «всего лишь преддверием или лестницей к миру идей», который составит в таком случае предмет истинного знания [4, S. 90]. В этом случае должна также отпасть непреодолимость антиномий, в которых запутывается наша мысль. Противоречия и антиномии, в которые впадает всякая попытка утверждать в исключительности абстрактный принцип, делаются для мысли стимулом восходить всё к высшим и высшим синтезам и снимать в них противоречия одностороннего проведения какого-нибудь начала. Так объясняет Гартман необходимость для всякого последовательно проведенного трансцендентального идеализма вылиться в форму диалектики, так как иначе непонятно, что может заставлять развиваться и переходить друг в друга понятия, к которым последовательный идеализм должен свести всю действительность, как не противоречи[я], в которых распадается абстрактное понятие, взятое отрешенно от полноты конкретной идеи [4, S. 77]¹⁰. Мы видим, что внутренняя логика неокантианства, как она была раскрыта Гартманом, необходимо заставляет его вылиться в диалектический панлогизм, начало которому положил Фихте и который завершил Гегель. Вместо запрета для мысли переступать область возможного опыта, он, в сущности, должен прийти к полному отрицанию опыта и провозгласить исключительную гегемонию умозрения. Необходимость такого перехода

¹⁰ Точную ссылку на источник установить не удалось. В рукописи ссылка дана в форме «Ibid. стр. 81», обозначая, таким образом, вышеуказанную книгу. Страница уточнена по доступному публикатору изданию (каким изданием пользовался Огнёв, пока установить не удалось). В машинописи ссылка указывает на: *Hartmann E. v. Geschichte der Metaphysik. Teil 2: Seit Kant. Leipzig, 1900. S. 63.* Но в этой книге текста похожего содержания не нашлось.

совершенно очевидна. До тех пор, пока сохранялась вера в вещи в себе, можно было держаться реалистического материального и трансцендентного критерия объективной истинности представления. Но с отказом от вещи в себе характеристика истинности как согласия представления с трансцендентным оригиналом становится совершенно невозможной и мысль должна найти иной критерий истины, именно идеалистический, формальный и имманентный (в этом сказывается глубокое прозрение Гартмана в судьбы последующего неокантианства, которое в лице почти всех своих представителей стало именно на этот путь). В чем же другом может заключаться в таком случае последний критерий истинности, как не в согласии наших представлений между собой и с общими условиями нашего познания? «Все истинно, — говорит Гартман, — что последовательно развито из предрасположений моего духа, и ложно, что вытекает из непоследовательных рядов представлений» [4, S. 89]. А раз так, то единственным критерием истинности является отсутствие противоречий в картине мира, созданного мыслью, и задача примирить в конкретном единстве все противоречивые в своей абстрактности концепции становится единственной и главной задачей познания.

Рассматривая критику гносеологии Канта, мы видели, что Гартман считается и с возможностью переработать учение Канта в духе абсолютного идеализма, по которому сущее есть процесс саморазвития чистой мысли. Мы видели, однако, что такая концепция рушилась вследствие того, что основное положение абсолютного идеализма, по которому все существующее существует только в представлениях, не могло быть без противоречий проведено: реальность самой представляющей мысли очевидно не могла быть только «реальностью в представлении», точно так же, как время, в котором протекает мысль, должно было быть понято как трансцендентная своему представлению реальная форма процесса развития мысли. Это выражение лежит и в основе всей критики, которой Гартман подвергает панлогизм: ее общая задача [—] показать, что панлогизм знает только общие абстрактные возможности, от которых в нем нет никакого перехода к действительности, даже к действительности тех самых актов познающего мышления, в которых для последнего разворачиваются эти абстрактные возможности в их логических взаимоотношениях и без которых не может быть никакого развития понятий. Ввиду огромной важности этих соображений мы не считаем возможным ограничиться тем, что было сказано Гартманом по поводу учения Канта, и уделим некоторое время его критике панлогизма. <...>¹¹

[Примечание] Мы уже заметили выше вскользь, что в утверждении Гартмана, что неокантианство, последовательно развитое, должно вылиться в панлогизм, сказывается его глубокое понимание духа этого направления. Мы позволим себе привести в доказательство этой мысли несколько соображений, в которых надеемся показать, что современное философское движение действительно оправдывает тот «прогноз», который относительно него высказал Гартман. Все стремления неокантианцев отделаться так или иначе от понятия трансцендентной вещи в себе действительно привели к исканию чисто имманентного критерия истины, исканию, которое привело к убеждению, что истина заключается не в согласии представления с вещью, а только в необходимом соединении представлений, причем

¹¹ Опущенные страницы (л. 59—70 машинописи) посвящены рассмотрению критики Гартманом «панлогизма» Фихте и Гегеля.

эта необходимость диктуется исключительно законами самой мысли. Эта точка зрения равна провозглашению самого радикального трансцендентального идеализма. В мысли надо видеть единственный источник сущего. Такое разрешение гносеологической проблемы вновь выдвинуло задачу вывести всю действительность из чистой мысли, найти в самых общих, чисто дискурсивных категориях нашего ума достаточное основание нашей веры в действительность вещей, а также основание конкретного многообразия наших чувственных представлений о них. Такую попытку сделал Г. Коген, который видит во всех наших чувственных конкретных представлениях, которые мы считаем за образы независимых от нас вещей, только совокупность чисто мысленных полаганий, комбинацию дискурсивных категорий нашего духа, которым он усваивает эпитет «подателей (Spender) реальности» и в которых он полагает единственный источник и начало (Ursprung), из которого возникают все наши представления, к которым для него, в сущности, сводится вся действительность. Эту мысль Когена, интересующегося по преимуществу предметами внешнего опыта, его ученик В. Кинкель выражает в таких словах: «Всякий объект физики при ближайшем рассмотрении без остатка разрешается в понятия и законы духа» [5, S. 193]. Словом, здесь вновь возрождается попытка вывести из чистой формы наших представлений все их конкретное содержание и, как увидим ниже, и самую их реальность как актов мысли. Однако точка зрения Когена, по нашему убеждению, есть панлогизм, проведенный далеко не с той последовательностью, как гегелевский; в нем, например, нет никакого намека на диалектический метод, в связи с чем стоит то, что Коген всего лишь пытается *редуктивно* свести конкретные представления к чистым понятиям и не делает никакой попытки обратно *дедуцировать* их и вместе с ними и самую реальность из чистых понятий; поэтому панлогизм Когена гораздо менее гегельского способен противостоять критике. Начнем прежде всего с попытки Когена разрешить всю природу в чистые категории мысли. Если мы возьмем любой объект внешних чувств, то совершенно несомненные логические соображения заставят нас перенести в субъект все его чувственные качества (звучность, окрашенность и т.д.) и видеть в них всего лишь символическую иллюстрацию отношений таких терминов, которые в своей внутренней действительности нам совершенно недоступны; в этом смысле верно, что всякий объект внешних чувств разрешается в систему отношений. Но такая система, которая есть концепция, выстроенная из чистых категорий мысли, источник которых, по выражению Кинкеля, в «собственном лоне» последней [5, S. 177] имеет для нас цену только в том случае, если такая комбинация не построена по произволу из категорий, из которых каждая порознь является выражением чистой возможности и которые, следовательно, и в целом не могут вывести за сферу возможного, а обусловлена некоторым стимулом, независимым от прихоти субъективной мысли; таким стимулом является и для Когена, и для Виндельбанда ощущение, в котором, по словам последнего, мысль «модифицирована трансцендентным отношением сознания к независимому от него “бытию” его содержания» [1, с. 342]. При точке зрения Виндельбанда сохраняется, по крайней мере, видимость того трансцендентального отношения к реальности, которое является, как мы видели, единственным условием объективности представления, хотя при ней остается коренная неясность, как содержание чувственного материала наших представлений может влиять на выбор той или другой категории, если по учению кантианцев общие законы, выражаемые в категориях, по выражению Л.М. Лопатина, «не управляют возникновени-

ем впечатлений и не выражаются в материале непосредственно, а наносятся уже в дальнейшем процессе познания» [2, с. 222]. Но Коген должен совершенно отрицать трансцендентное отношение к реальности, присущее нашим ощущениям, так как такой чисто реалистический взгляд грозит в самом основании опрокинуть его систему, хотя в то же время (теперь уже непонятно почему) видит в ощущении «повод к образованию понятий», между тем как совершенно ясно, что оно никоим образом не может сообщить объективность нашим, но по «поводу» его построенным нами представлениям. Но вернемся к нашему исходному вопросу: действительно ли Коген сумел свести к чистым мысленным полаганиям чувственное содержание наших представлений? Едва ли возможно хотя сколько-нибудь колебаться в противоположном. В сущности, он только неудачно пытается отделаться от этого материала. Пусть физик по поводу ощущения какого-либо цвета из чистых форм своего созерцания и мышления строит концепцию эфирной волны, имеющей определенную длину. Значит ли это, что он разрешает ощущение в мысленные полагания? Очевидно, здесь идет речь всего лишь о том, что одну концепцию он заменяет другой, одну относя к себе, а другую проецируя вовне, а никак не об установлении тождества между ними. Таким образом, попытка Когена разрешить объект физики в чистые понятия, т. е. вывести чувственные качества наших представлений из их чистой формы, оказывается совершенно неудачной. Но ведь это не единственный порок системы Когена. Ведь и дискурсивные категории в форме представляемых возможностей, и тот чувственный материал, который к ним сводится, реальны только в актах познающего субъекта, их переживающего. Этот субъект дан в своей внутренней качественной жизни, и попытка разрешить и его в чистую форму слишком явно несообразна; общие отношения, выражаемые в категориях, являются формами его реального содержания, его качественно различных чувств, мыслей и т. д., но никак не исчерпывают всей его действительности. Точно так же противоречива попытка понять реальность этого познающего субъекта как реальность только в представлении, о чем мы уже говорили. Этим перед когенианством ставится дилемма: или стать на точку зрения солипсизма и, покинув почву чистого идеализма, взять на себя незавидный труд доказательств правоты первого, или же в духе кантовского феноменализма попытаться видеть и в познающем субъекте комбинацию чистых категорий мысли, представить его, а вместе с ним всю действительность как игру чистых возможностей с самими собой. Против последнего ... достаточно вспомнить аксиому, известную еще средневековым схоластам: *a posse ad esse non valet consequentia*¹².

Список литературы

1. Виндельбанд В. Система категорий // Виндельбанд В. Прелюдии. Philosophische статьи и речи / пер. С.Л. Франка. М., 1904. С. 334–350.
2. Лопатин Л.М. Положительные задачи философии. Ч. 1 : Область умозрительных вопросов. М., 1886.
3. Hartmann E. v. Kritische Grundlegung des transzendentalen Realismus. Eine Sichtung und Fortbildung der erkenntnistheoretischen Prinzipien Kants. 3. neu durchgesehene und vermehrte Aufl. // Hartmann E. v. Ausgewählte Werke. Bd 1. Leipzig, 1886.
4. Hartmann E. v. Neukantianismus, Schopenhauerismus und Hegelianismus in ihrer Stellung zu den philosophischen Aufgaben der Gegenwart. 3. Aufl. Bad Sachsa Südharz, 1910.

¹² По возможному еще не следует заключать о действительном (лат.).

5. *Kinkel W.* Über Hermann Cohens System der Philosophie // Philosophische Wochenschrift und Literatur-Zeitung. 1906. Bd 2 : April, Mai, Juni, Nr. 6. S. 173–179; Nr. 7. S. 193–207; Nr. 8. S. 225–230.

6. *Vaihinger H.* Hartmann, Dühring und Lange. Zur Geschichte der deutschen Philosophie im XIX. Jahrhundert. Ein kritischer Essay. Iserlohn, 1876.

Публикация и комментарии Е. А. Бутиной

О публикаторе

Бутина Елена Александровна — асп. кафедры философии факультета социологии, экономики и права Московского педагогического государственного университета, writing85@mail.ru

ON HARTMANN'S TRANSCENDENTAL REALISM

A. I. Ognyov

This text is a compilation of fragments from A.I. Ognev's 1910 PhD thesis, which was awarded a gold medal. The personal archive of Father Savva (Mikhalevich) held two versions of the thesis - the hand-written (132 pages) and typed (141 pages) ones; the latter contains the author's corrections. Some pages of the manuscript are missing. The front page of the typed version has L.M. Lopatin's inscription: "The work of A.I. Ognev is most satisfactory. Professor Lev Lopatin". The text is published according to the typed version by the kind permission of Father Savva. In doubtful cases (omission, mismatched word endings, etc.), the text was checked against and corrected according to the manuscript. All page-by-page notes are made by the publisher. The offered fragments are thematically linked to E. von Hartmann's theory of cognition of Kant and Neo-Kantianism. A.I. Ognev's photograph apparently dating back to 1906 - the year he was enrolled at the Philosophical Department of the Historical-Philological Faculty of Moscow University - is published for the first time (Moscow Central Historical Archive. Fund 418, Inventory 317, Case 784, Page 7 (narrow)/Page 8 (wide)).

Reference

1. *Vindel'band V.* Sistema kategorij // Vindel'band V. Preljudii. Filosofskie stat'i i rechi / Per. S. L. Franka. M., 1904. S. 334-350.

2. *Lopatin L. M.* Polozhitel'nye zadachi filosofii. Ch. 1: Oblast' umozritel'nyh voprosov. M., 1886.

3. *Hartmann E. v.* Kritische Grundlegung des transzendentalen Realismus. Eine Sichtung und Fortbildung der erkenntnistheoretischen Prinzipien Kants. 3. neu durchgesehene und vermehrte Aufl. // *Hartmann E. v.* Ausgewählte Werke. Bd 1. Leipzig, 1886.

4. *Hartmann E. v.* Neukantianismus, Schopenhauerismus und Hegelianismus in ihrer Stellung zu den philosophischen Aufgaben der Gegenwart. 3. Aufl. Bad Sachsa Südharz, 1910.

5. *Kinkel W.* Über Hermann Cohens System der Philosophie // Philosophische Wochenschrift und Literatur-Zeitung. 1906. Bd. 2: April, Mai, Juni. Nr. 6, S. 173-179, Nr. 7, S. 193–207, Nr. 8, S. 225–230.

6. *Vaihinger H.* Hartmann, Dühring und Lange. Zur Geschichte der deutschen Philosophie im XIX. Jahrhundert. Ein kritischer Essay. Iserlohn, 1876.

About the publisher

Yelena Butina, PhD student, Department of Philosophy, Faculty of Sociology, Economy, and Law, Moscow State Pedagogical University, writing85@mail.ru

РАСТРАЧЕННЫЕ ГОДЫ¹

ЕЩЕ РАЗ
О ДОСТИЖЕНИЯХ,
ПРОБЛЕМАХ
И НЕДОСТАТКАХ
АКАДЕМИЧЕСКОГО
СОБРАНИЯ
СОЧИНЕНИЙ КАНТА²

Н. Хинске

С критических позиций рассматривается непростая история изданий собраний сочинений Иммануила Канта. В центре внимания автора оказываются прежде всего проблемы, связанные с изданием сочинений Канта Прусской академией наук, инициированным Вильгельмом Дильтеем.

Ключевые слова: собрания сочинений Канта, Kant's Gesammelte Schriften, Akademie-Ausgabe, переиздание сочинений Канта.

На первый взгляд может показаться, будто издание «Kant's Gesammelte Schriften» Королевской прусской академии наук, инициированное Вильгельмом Дильтеем, можно назвать избыточным. Ибо ему уже предшествовало не менее четырех значительных изданий Канта, которые все воспринимались в качестве именно собраний сочинений:

– двенадцатитомное издание Карла Розенкранца и Фридриха Вильгельма Шуберта (1838 – 1842) [14];

– десяти томное, упорядоченное с систематической точки зрения издание Густава Хартенштайна (1838 – 1839) [17];

– восьми томное, но уже упорядоченное в «хронологической последовательности» издание Густава Хартенштайна (1867 – 1868) [15]; а также

– девяти томное издание Юлиуса Германа фон Кирхмана (1869 ff.) [13].

Прежде всего отметим, что второе издание Хартенштайна подготовлено на очень серьезном филологическом уровне и даже сегодня заслуживает внимания благодаря своим пояснениям сложных мест в текстах Канта. Кроме того, имелись многочисленные первоклассно подготовленные отдельные издания, например Бенно Эрдмана или Карла Кербача, а поэтому кантоведение уже тогда могло обращаться к самым разным книгам и собраниям сочинений И. Канта.

Мотивы, которыми руководствовался в 1893 году Дильтей, были особого свойства

ва. В свое «оправдание» в предисловии к академическому изданию он указывает на достижения четырех «выдающихся исследователей» [AA, I, S. VII], а именно Эмиля Арнольдта, Бенно Эрдмана, Макса Хайнце и Рудольфа Райке, подготовивших почву для нового издания. Однако работы, подразумеваемые Дильтеем, охватывали не только и даже не столько сами произведения или так называемые «печатные сочинения»³ Канта, сколько его рукописное наследие, записи лекций и письма. Их всесторонняя обработка на высочайшем филологическом уровне, собственно, и составляла, в представлении Дильтея, побудительный мотив для нового издания Канта. Оно должно было стать действительно полным собранием сочинений в новом смысле.

Этих четырех авторов Дильтей называет, конечно, не случайно. Действительно, с ними связан чрезвычайный прорыв в кантоведении и в кантофилологии, который, к сожалению, сегодня некоторыми исследователями кантовской философии даже не осознается. Эрдман издал в 1882–1884 годах «Reflexionen zur kritischen Philosophie»⁴, т.е. записи из кантовского экземпляра учебника по метафизике А.Г. Баумгартена, практически открыв тем самым новую эпоху в интерпретации Канта. «Многие из этих записей, — отмечает Дильтей, — не только имеют интерес с точки зрения истории развития, но и обладают непреходящей собственной ценностью» [AA, I, S. IX]. Арнольд своей педантичной обработкой кёнигсбергских анонсов кантовских лекций заложил основы для научного изучения их записей, а Хайнце внес существенный вклад в датировку лекций по метафизике. Наконец, кёнигсбергский библиотекарь Райке в течение десятилетий обогащал кантоведение благодаря своей поразительной страсти коллекционера. Таким образом, академическое издание стало ответом на новое состояние исследований, изменившееся в самом своем основании. Многие говорят в пользу того, что не столько сами архивы, сколько в первую очередь именно четыре названных исследователя и пробудили у Дильтея интерес к «архивам литературы».

За исключением Арнольдта, Дильтею удалось привлечь всех упомянутых кантоведов к подготовке нового издания. Он прекрасно осознавал, что подобную задачу не выполнить в одиночку, а, напротив, ее решение должно сопровождаться самыми разнообразными дискуссиями. Широко представленная «Кантовская комиссия» [AA, I, S. XVI – XVII], включавшая почти три десятка членов и объединявшая самых разных мыслителей, следила за продвижением издания. Работа этой комиссии вряд ли была простой, и переписка Дильтея неоднократно свидетельствует об этом. Герхард Леман справедливо заметил: «Все же стоит подчеркнуть, что академическое издание было ... не предприятием одной школы ... напротив, в нем сотрудничали исследователи всех направлений, в том числе и противники философии Канта» [18, S. 6]. Пожалуй, позволительно сказать, что большинство недостатков сегодняшнего академического издания происходит из-за того, что при подготовке последних томов уже не существовало подобной «Кантовской комиссии», которая могла бы отдать должное многообразию перспектив, а отдельные издатели или школы в одиночку пытались сделать то, что было возможно лишь в результате совместных усилий самых разнообразных исследователей. Однако обе перенявшие эстафету академии (ибо

³ Это странное выражение восходит к по праву знаменитой библиографии Артура Варды, которая хотя и не является всеохватывающей в отношении поздних перепечаток, но по-прежнему задает образец [20].

⁴ См. новое переиздание [19].

Академия наук ГДР играла всего лишь роль статиста) — первоначально Академия наук Гёттингена, а затем Берлин-Бранденбургская академия наук — непозволительно пренебрегли своими контролирующими обязанностями, в лучшем случае выступая лишь фиговым листом по отношению к спонсорам. Та страсть, с которой Дильтей постоянно заботился об определенных деталях, была им совершенно чужда. Тем самым была открыта настежь дверь честолюбию издателей отдельных томов. Конечно, все они — каждый на свой лад — обладали впечатляющими компетенциями. Однако переоценка собственных сил, как и прежде, — плохой советчик.

Каждый из четырех отделов академического издания нуждается в специальном обсуждении. Но в дальнейшем речь пойдет лишь о первом отделе издания, хотя при этом, разумеется, нет необходимости вновь повторять детали, уже изложенные автором в 1990 году. Большинство из них до сих пор не устарело. Ответственные научные организации и издательство «De Gruyter» отреагировали на перечисленные недостатки красноречивым молчанием, причем даже в отношении тех томов, недостатки которых можно было бы исправить при помощи всего лишь дополнительного приложения на нескольких страницах. Вышедший в 2000 году специальный номер журнала «Kant-Studien» под названием «Современное состояние и дальнейшая судьба академического издания сочинений Канта» (Zustand und Zukunft der Akademie-Ausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Schriften) также ничего не смог изменить. В результате сложившегося положения дел не остается иной возможности, кроме как во избежание самых серьезных ошибок до поры до времени использовать «Kant-Index», выпускаемый университетами Трира и Манхайма⁵.

Для отдела кантовских произведений, который, несмотря на некоторые проблематичные тома, по-прежнему представляет собой незаменимый архив учености — в этой связи достаточно упомянуть лишь введения, посвященные истории возникновения отдельных кантовских сочинений, — для этого отдела особенно характерны пять более или менее общих недостатков:

1) недосмотр, случившийся при унификации кантовской орфографии и синтаксиса;

2) ошибки, которые дополнительно к прежним возникли в некоторых томах во втором издании, берущем свое начало в 1910 году;

3) серьезные ошибки и недостатки в «Содержательных пояснениях» (которые, конечно, в целом все же являются истинным кладом ценных ссылок самого разнообразного свойства);

4) ошибки и пробелы в ряде указателей разночтений печатных вариантов; а также, в качестве специальной проблемы,

5) серьезные недостатки в кантовской «Антропологии с прагматической точки зрения» в седьмом томе издания.

Все эти пункты уже детально обсуждались в упомянутой статье «Die Kantausgabe der Preußischen Akademie der Wissenschaften und ihre Probleme». Следующие размышления будут по этой причине нацелены по преимуществу на дополнительные разъяснения.

⁵См. об этом подробнее в рецензии Ф. Шеневаля: «Составленные списки ошибок, улучшений текста, коньектур, корректур академического издания представляют собой, по сути, завершение предварительной подготовки для нового, лучшего издания этого текста [«Логика Пёлитца»]» [6].

(1) Недостатки в унификации кантовской орфографии при чтении произведений не имеют особого значения. Они указывают, однако, на границы даже добросовестного издания. Для обработки же данных, и в особенности для автоматической сортировки, машинного составления индексов и конкордаций или для вычисления частотностей, с которыми в произведениях Канта встречается то или иное понятие, они, напротив, порой причиняют значительные неудобства. Если «категория» иногда пишется через «К» (Kategorie), а иногда через «С» (Categorie), то это неизбежно означает, что в индексе понятие встретится дважды в двух совершенно различных местах. Следовательно, на компьютер в этом случае совершенно нельзя полагаться.

(2) Сверстанное в 1910 году новое издание отдельных томов еще больше обострило эти проблемы. С одной стороны, во втором издании (от тома к тому в различном объеме) мы имеем многочисленные исправления опечаток первого издания, а также разные другие ценные улучшения. С другой стороны, в новом издании были допущены новые опечатки. В сомнительных случаях имеет смысл сверяться с первым изданием. Самым детальным образом сложность этого проблемного положения задокументирована в вышедшем индексе к кантовской «Естественной истории и теории неба» [3, S. LXI ff.].

(3) Порой очень обидные ошибки разнообразного характера встречаются и в «Содержательных пояснениях», которые были предназначены для выявления исторических связей и контекста. Райнхард Брандт также отмечает: «...возражения вызывают прежде всего примечания, будь то по причине того, что они устарели, будь то по причине того, что уже во время их написания они не были тщательно проработаны» [5, S. VI]. Подобные ошибки не всегда безобидны и далеко не всегда волнуют лишь специалистов. Какие пагубные последствия они иногда могут иметь, ясно на примере кантовской работы «Ответ на вопрос: Что такое Просвещение?» (VIII 33–42). Более полувека в литературе воспроизводится мнение о том, будто эта статья представляет собой ответ на конкурсное задание Берлинской академии наук. О каком именно конкурсном задании идет речь, при этом, правда, не говорится, а монументальное исследование Адольфа Харнака «История Королевской прусской академии наук в Берлине» [9] в качестве справочного источника, конечно же, не привлекается. В действительности же Кант отвечает на статью, которую Иоганн Фридрих Цёльнер опубликовал в декабре 1783 года в «Берлинском ежемесячнике». В ней в примечании на с. 516 говорится: «*Что такое Просвещение?* На этот вопрос, который почти столь же важен, как и *Что такое истина?* следовало бы все же ответить еще прежде чем начинать просвещать!» [22, S. 516, примеч.]⁶. Статья Канта, также вышедшая в «Берлинском ежемесячнике», в третьей строчке подзаголовка содержит следующее указание: «См. декабрь 1783 стр. 516» [21, S. 452]. Академическое издание выбросило эту строчку без какого бы то ни было комментария — или по причине ее незначительности, или по причине неясности того, что же тут вообще имеется в виду. Тем самым была дана возможность для появления всяких спекуляций на тему формулировки «Ответ на вопрос...». Запущенное когда-то объяснение, будто речь идет об ответе на конкурсное задание Берлинской академии, воспроизводится вплоть до сегодняшнего дня. Один полагается на другого — и так далее.

⁶ См. об этом [21, S. 115, S. XXXVII – XLVI].

Кто именно запустил в свет это недоразумение, сегодня, вероятно, уже вряд ли можно установить. Одно несомненно: тот, кто в статье Канта о Просвещении не заметил многочисленные отсылки к предшествующим статьям в «Берлинском ежемесячнике» [21, S. XLVI – LVII]⁷, вряд ли в состоянии понять саму статью Канта даже наполовину.

(4) Совершенно особая область – указатели разночтений печатных вариантов. Хотя они, как правило, являются таким разделом издания, который вызывает наименьший интерес, все же указатели составляют тот самый раздел, который позволяет нагляднейшим образом распознать профессиональные качества редактора. Это в полной мере относится и к указателям разночтений печатных вариантов академического издания. Тот, кто углубится в них, найдет в некоторых томах разнообразную и важную информацию, помогающую правильно понять кантовский текст, и будет предостережен от ложных интерпретаций. В других же томах, напротив, справочный аппарат подготовлен с невероятной небрежностью. Просто непонятны, например, многие данные в указателе разночтений печатных вариантов в так называемой «Логике» Йеше в девятом томе. Так, в примечаниях к странице 40, строке 29 или к странице 111, строке 26 [AA, IX, S. 507–508], указано: «A12». Номер, следующий за буквой «А», указывает на номер издания. Но если кто-то попытается отыскать двенадцатое издание «Логики» Йеше – или саму книгу, или хотя бы ее библиографическое описание в справочниках, – тот попусту потратит время. Подразумевалось, скорее всего, следующее: «A1 2», т.е. первое и второе издания этот вопрос трактуют одинаково. Но, разумеется, указатель разночтений печатных вариантов – по крайней мере, в окончательном виде – не следует приписывать Максу Хайнце (1835–1909), ибо в 1923 году, когда впервые и был опубликован соответствующий том, его уж давно не было в живых [10, S. 85–86]. Правда, справедливости ради стоит отметить, что указатель разночтений печатных вариантов к «Логике» Йеше все же выбивается из общего ряда. Хороший обзор типичных проблем иных указателей разночтений печатных вариантов также предоставляет нам уже упомянутый индекс к «Естественной истории и теории неба» [3, S. LXVI – LXVII]. Не следует, наконец, забывать и о том, что указатели разночтений печатных вариантов академического издания во многих случаях превзойдены в совершенно неза заслуженно забытом издании кантовских сочинений под редакцией Эрнста Кассирера. Двенадцати лет национал-социализма оказалось достаточно, чтобы почти полностью вычеркнуть из памяти серьезные заслуги этого издания.

(5) Итак, мы уже вплотную приблизились к специальным проблемам, которые выходят на первый план в редакции кантовской «Антропологии с прагматической точки зрения». Это сочинение в рамках кантофилологии представляет собой особый случай, поскольку сохранился его черновой манускрипт (а не чистовой вариант, как считает Брандт). Еще и сегодня он в хорошем состоянии доступен в университетской библиотеке Ростка. Помимо прочего, манускрипт содержит многочисленные и ценные для понимания содержания записи Канта на полях. Освальд Кюльпе, редактор «Антропологии» в академическом издании, опубликовал их в отдельном разделе под названием «Дополнения из м[анускрипта]» (Ergänzungen aus H) [AA, VII, S. 395–415]. Однако он сам признал: «Замечания на полях этого манускрипта порой столь тяжело поддаются чтению, что я не смог расшифровать некоторые места» [AA, VII, S. 355]. Отто Шендёрфер, один из

⁷ См. перевод соответствующей статьи о Просвещении М. Мендельсона [2].

многочисленных представителей заслуженных кёнигсбергских кантоведов, историю которых еще предстоит написать, в рамках кантовского издания Кассирера расшифровал эти замечания на полях почти полностью, однако неудачным образом попросту интегрировал их в свой указатель разночтений печатных вариантов, а посему они легко могут остаться незамеченными широким кругом и опытных читателей, и новичков. Даже Райнхард Брандт в своем «Критическом комментарии к Кантовой “Антропологии с прагматической точки зрения”» [4] совершенно необъяснимым образом оставил их в стороне. Вред подобного игнорирования в его комментарии заметно ощущим [12]. Поэтому «Дополнения из м[анускрипта]» Кюльпе настоятельно нуждаются в основополагающей переработке, которая бы подняла исследование на однажды уже достигнутый, но затем забытый уровень. Одного показательного примера здесь будет, пожалуй, достаточно. В ростокском манускрипте «Антропологии» на полях последней страницы, в остальном совершенно чистой, содержится политически весьма взрывоопасная заметка: «Если мораль не предшествует рел[игии], то последняя оказывается хозяином (Meister) первой и государственная власть оказывается в руках теологов и священников». В академическом издании эта запись попросту пропущена. И именно Отто Шёндёрфер и был тем исследователем, который в рамках издания Кассирера [16, S. 596]⁸ впервые сделал ее доступной научному миру.

Таким образом, одной только работы над первым отделом академического издания более чем предостаточно. Многое можно бы было исправить, если предоставить для этого возможности, в последующих новых изданиях — в форме обширных приложений к уже имеющимся томам, не изменяя при этом устоявшуюся нумерацию страниц и строчек академического издания. Тем более странно в этой связи выглядит замысел Берлин-Бранденбургской академии наук обратиться вместо этого к новым изданиям трех «Критик», т. е. как раз к тем томам первого отдела, издателями которых стали Бенно Эрдман, Пауль Наторп и Вильгельм Виндельбанд — три наиболее выдающихся кантоведа того времени. В отношении других томов этого же отдела замечания о несоответствии стандартам «историко-критического издания» [8, S. 99] были бы в любом случае куда как более обоснованны. Жалобы на тома, подготовленные Эрдманом и Наторпом, — настоящая редкость в кантоведении⁹. Это выглядит приблизительно так, как если бы старый, в некоторых местах прохудившийся и нуждающийся в ремонте дворец, достраивавшийся в самые разные временные эпохи, захотели бы отреставрировать, удаляя в первую очередь самые старые, но лучше всего сохранившиеся элементы, и заменяя их на новые. Подозрение в том, что на решение о новом издании трех «Критик» значительное влияние оказали не столько научные, сколько коммерческие соображения, не так уж безосновательно и взято не с потолка. В любом случае следует опасаться, что реализация замысла нового издания предоставит нам очередное доказательство разбазаривания средств, выделяемых на исследования, что сегодня стало, к сожалению, далеко не редкостью.

Перевод с нем. А. Н. Круглова

⁸ Известная, в том числе на русском языке, кантовская биография Кассирера [1] была приложением к собранию сочинений Канта. — *Прим. ред.*

⁹ Несколько иначе дело обстоит с подготовленной Виндельбандом «Критикой способности суждения». В этой связи следует указать на ценную статью [7].

Список литературы

1. Кассирер Э. Жизнь и учение Канта. СПб., 1998.
2. Мендельсон М. Что значит просвещать? / пер. с нем. К. А. Волковой под ред. А. Н. Круглова и И. Д. Копцева // Кантовский сборник. 2011. №3 (37). С. 74–78.
3. Albrecht M., Delfosse H.-P. Kant-Index. Bd 37 : Stellenindex und Konkordanz zur „Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels“ / Erstellt in Zusammenarbeit mit I. Lepp. Stuttgart-Bad Cannstatt, 2009.
4. Brandt R. Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798). Hamburg, 1999.
5. Brandt R. Vorwort // Kant-Studien. 2000. Jg. 91. Sonderheft: Zustand und Zukunft der Akademie-Ausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Schriften.
6. Cheneval F. „Die Philologen bringen aber den Verstand nicht weiter“. Von der Notwendigkeit und Nützlichkeit des Kant-Indexes // Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie. 1996. №43. S. 171–178.
7. Giordanetti P., Stark W. Über Bd 5: Kritik der Urteilskraft // Kant-Studien. 2000. Jg. 91. Sonderheft. S. 34–41.
8. Gloyna T., Karl J., Stark W. Kant's gesammelte Schriften im Jahr 2008 // Studi Kantiani. 2008. №21.
9. Harnack A. von. Geschichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Bd 1–3. Berlin, 1900; ND: Hildesheim, 1970.
10. Hinske N. Die Jäsche-Logik und ihr besonderes Schicksal im Rahmen der Akademie-Ausgabe // Kant-Studien. 2000. Jg. 91. Sonderheft.
11. Hinske N. Die Kantausgabe der Preußischen Akademie der Wissenschaften und ihre Probleme // Il cannocchiale. Rivista di filosofici. 1990. №3. P. 229–254.
12. Hinske N. Reinhardt Brandt, Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798), Hamburg 1999 // Kant-Studien. 2002. Jg. 93. S. 259–264.
13. Kant I. Sämtliche Werke / Hrsg. von J. H. von Kirchmann. Bd 1–9. Berlin [etc.], 1869 ff.
14. Kant I. Sämtliche Werke / Hrsg. von K. Rosenkranz, F.W. Schubert. Bd 1–12. Leipzig, 1838–1842.
15. Kant I. Sämtliche Werke. In chronologischer Reihenfolge / Hrsg. von G. Hartenstein. Leipzig, 1867–1868.
16. Kant I. Werke / Hrsg. von E. Cassirer [et. al.]. Bd 8. Berlin, 1922.
17. Kant I. Werke. Sorgfältig revidierte Gesamtausgabe in zehn Bänden / Hrsg. von G. Hartenstein. Leipzig, 1838–1839.
18. Lehmann G. Zur Geschichte der Kantausgabe 1896–1955 // Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants. Berlin, 1969.
19. Reflexionen zur kritischen Philosophie. Aus Kants handschriftlichen Aufzeichnungen / Hrsg. u. Einl. von N. Hinske. Stuttgart; Bad Cannstatt, 1992.
20. Warda A. Die Druckschriften Immanuel Kants (bis zum Jahre 1838). Wiesbaden, 1919.
21. Was ist Aufklärung? Beiträge aus der Berlinischen Monatsschrift / Hrsg., Einl. u. Anmerk. von N. Hinske u. M. Albrecht. Darmstadt, 1990.
22. Zöllner J.F. Ist es rathsam, das Ehebündniß ferner durch die Religion zu sancieren? // Berlinische Monatschrift. 1783. №2.

Об авторе

Норберт Хинске – д-р философии, д-р теологии, профессор Университета Трира.

О переводчике

Алексей Николаевич Круглов – д-р филос. наук, проф. кафедры истории зарубежной философии философского факультета Российского государственного гуманитарного университета (Москва), akrouglov@mail.ru

THE WASTED YEARS.
ANOTHER TAKE ON THE ACHIEVEMENTS, PROBLEMS,
AND SHORTCOMINGS OF THE ACADEMIC COLLECTION
OF KANT'S WORKS

N. Hinkse

The possibilities for improvement of the first volumes of the Academic edition of Kant's works are discussed. The collegiality and deliberativeness of the researchers and institutions, involved in Kantian studies, which allowed for the high quality of early volumes, is absent today. The responsible institutions and publishers do not react to information regarding even the most obvious shortcomings and mistakes that could be easily corrected, while the plans for future reprints are based predominantly on commercial interests. The problems of unification of orthography, correction of mistakes in recent reprints, incorrect abbreviations of names, differences in printed editions are discussed in detail.

Key words: *Kant's collected works, Kant's Gesammelte Schriften, Akademie-Ausgabe, republication of Kant's works.*

Reference

1. *Kassirer Je.* Zhizn' i uchenie Kanta. SPb., 1998.
2. *Mendel'son M.* Chto znachit prosveshhat'? / Perv. s nem. K. A. Volkovoj pod red. A. N. Kruglova i I. D. Kopceva // Kantovskij sbornik 2011. № 3 (37). S. 74-78.
3. *Albrecht M., Delfosse H.-P.* Kant-Index. Bd. 37: Stellenindex und Konkordanz zur „Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels“ / Erstellt in Zusammenarbeit mit *I. Lepp*. Stuttgart-Bad Cannstatt, 2009.
4. *Brandt R.* Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798). Hamburg, 1999.
5. *Brandt R.* Vorwort // Kant-Studien. Jg. 91 (2000). Sonderheft: Zustand und Zukunft der Akademie-Ausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Schriften.
6. *Cheneval F.* „Die Philologen bringen aber den Verstand nicht weiter“. Von der Notwendigkeit und Nützlichkeit des Kant-Indexes // Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie. Nr. 43 (1996). S. 171-178.
7. *Giordanetti P., Stark W.* Über Bd. 5: Kritik der Urteilskraft // Kant-Studien. Jg. 91 (2000). Sonderheft. S. 34-41.
8. *Gloyna T., Karl J., Stark W.* Kant's gesammelte Schriften im Jahr 2008 // Studi Kantiani. Nr. 21 (2008).
9. *Harnack A. von.* Geschichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Bd. 1-3. Berlin, 1900. ND: Hildesheim, 1970.
10. *Hinske N.* Die Jäsche-Logik und ihr besonderes Schicksal im Rahmen der Akademie-Ausgabe // Kant-Studien. Jg. 91 (2000). Sonderheft.
11. *Hinske N.* Die Kantausgabe der Preußischen Akademie der Wissenschaften und ihre Probleme // Il canocchiale. Rivista di filosofici. 1990. № 3. P. 229-254.
12. *Hinske N.* Reinhardt Brandt, Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798), Hamburg 1999 // Kant-Studien. Jg. 93 (2002). S. 259-264.
13. *Kant I.* Sämtliche Werke / Hrsg. von *J. H. von Kirchmann*. Bd. 1-9. Berlin [etc.], 1869 ff.
14. *Kant I.* Sämtliche Werke / Hrsg. von *K. Rosenkranz, F. W. Schubert*. Bd. 1-12. Leipzig, 1838-1842.
15. *Kant I.* Sämtliche Werke. In chronologischer Reihenfolge / Hrsg. von *G. Hartenstein*. Leipzig, 1867-1868.
16. *Kant I.* Werke / Hrsg. von *E. Cassirer, H. Cohen et. al.* Bd. VIII. Berlin, 1922.
17. *Kant I.* Werke. Sorgfältig revidierte Gesamtausgabe in zehn Bänden / Hrsg. von *G. Hartenstein*. Leipzig, 1838-1839.
18. *Lehmann G.* Zur Geschichte der Kantausgabe 1896-1955 // Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants. Berlin, 1969.
19. Reflexionen zur kritischen Philosophie. Aus Kants handschriftlichen Aufzeichnungen / Hrsg. u. Einl. von *N. Hinske*. Stuttgart-Bad Cannstatt, 1992.
20. *Warda A.* Die Druckschriften Immanuel Kants (bis zum Jahre 1838). Wiesbaden, 1919.

21. Was ist Aufklärung? Beiträge aus der Berlinischen Monatsschrift / Hrsg., Einl. u. Anmerk. von *N. Hinske* u. *M. Albrecht*. Darmstadt, 1990.

22. *Zöllner J. F.* Ist es rathsam, das Ehebündniß ferner durch die Religion zu sancieren? // Berlinische Monatsschrift. 1783. Nr. 2.

About the author

Prof. Dr Norbert Hinske, University of Trier.

About the translator

Prof. Alexei Kruglov, Department of the History of International Philosophy, Faculty of Philosophy, Russian State University for the Humanities (Moscow), akruglov@mail.ru

КНИГА О ЖИЗНИ КАНТОВСКИХ ИДЕЙ

Калинников Л. А. Э. Т. А. Гофман и И. Кант. Преодоление романтизма. — Калининград: Изд-во БФУ им. И. Канта, 2012. — 241 с. (Сер. «Кант в мировой культуре»)

Философия Канта — это своеобразный фокус в истории европейской философии, куда сходятся все предшествующие линии ее развития, где, как в тигле, переплавляются ее интеллектуальные усилия и рождается новое направление мысли, в русле которой оказывается все последующее ее развитие. То, что в философии после Канта нельзя и шагу ступить, чтобы хоть как-то не соприкоснуться с кёнигсбергским мыслителем, это хорошо известно каждому философу. Но то, что Кант столь же значим и для других областей культуры, не так очевидно. Однако если философия — это квинтэссенция культуры, выраженная в мысли, или, как мы учим студентов, это осмысление конечных оснований культуры, тогда та философия, которая стала квинтэссенцией самой европейской философии (а это, несомненно, философия Канта), не может не отразиться, не может не выразиться в самой культуре.

Книга Л. А. Калинникова — прекрасное тому доказательство.

Автор обращается в этот раз (уже хорошо известны его статьи и книга, посвященные отражению философии Иммануила Канта в русской культуре) к творчеству младшего современника Канта, его студента, слушавшего лекции знаменитого профессора Альбертины, писателя Эрнста Теодора Амадея Гофмана.

Гофман и Кант. Л. А. Калинникова не интересуется прямыми откликами немецкого писателя на философию Канта, автор монографии стремится показать кантовскую тональность, кантовский колорит творчества Гофмана. Речь идет не о переносе идей из одной области культуры в другую, а об установлении созвучий, идейного контрапункта между литературой и философией. А это требует особого, умного чтения художественного произведения, когда читатель видит не только его слои (например, фабулу, сюжет), но и переключку его с другими текстами. Это отношение к литературному произведению как к культурному достоянию, как к гипертексту достигается помещением его в культурный и социальный контекст. Социальные напряжения мысли многообразны и меняются время от времени, но они *инвариантны по форме*, — справедливо замечает Л. А. Калинников, — а некие резонаторы сознания гениев улавливают эту инвариантную форму, идя много далее конкретного содержания исторических задач эпохи» (с. 25).

Рассматривая загадки «Крошки Цахеса», Калинников показывает, как в образах и сюжетных ситуациях «Циннобера» просвечивают идеи знаменитого памфлета Канта «Ответ на вопрос: что такое Просвещение?». Более того, сама фантастическая история о том, как маленькому и гадкому уродцу

благодаря дару феи Розабельверде (она же фрейлен Розеншен) приписывают успехи всех тех, кто его окружает: поэт читает свои стихи, посвященные возлюбленной, — все восторженно благодарят уродца за великолепные стихи, а поэту вменяют все кривляния карлика, скрипач исполняет свою коронную пьесу, а все аплодисменты достаются ничтожеству и т.д. — сама эта история двоимирия определяется особым дуализмом Канта — картина мира в уме и сам по себе мир — не одно и то же, на что указывает Калинин (с. 9). Крошка Цахес, присваивающий себе достижения других, олицетворяет саму власть социальности как отчужденную от человека силу. Это, если угодно, некая универсальная сила социальности, или, отсылаясь к кантовскому языку, — трансцендентальная сила, оформляющая любые достижения человека. Гофман вслед за Кантом (и благодаря ему) проникает в механизмы действия универсальных культурных и социальных сил, но он как писатель, для которого судьба *конкретного* человека важнее, чем открытие законосообразности, видит порочность (или, во всяком случае, трагичность) действия этого механизма, ибо последний ограничивает свободу человека. Поэтому его «Крошка Цахес» становится не сказкой, а, как совершенно справедливо утверждает Калинин, антиутопией, разоблачающей «просвещенный режим», и, если угодно, прозревающий судьбу самого Просвещения, которое, в конце концов, породило мировые войны, Освенцим и ГУЛАГ.

С огромным удовольствием читаются страницы, посвященные изящному анализу знаменитого романа Гофмана «Житейские воззрения кота Мурра». Отталкиваясь от разграничения *кантиански образованным* котом Мурром *рассудка и разума*, Л. А. Калинин показывает, что дело не ограничивается умелым, свободным и весьма изощренным употреблением котом Мурром кантовской терминологии, а что весь роман разворачивается в поле смысла антропологической концепции Канта. Калинин раскрывает смысловую мелодию романа о воззрениях кота Мурра, в которой слышится тон кантовой философско-антропологической концепции в различных выразительных мелодических штрихах. Прочитанный смыслами кантовской антропологии роман Гофмана по-новому раскрывает свою жанровую природу — он обнаруживается как философско-антропологический роман.

Проведенное не литературоведом, а философом исследование творчества Гофмана в его связи с идеями Канта позволило прийти автору книги и к значимым для истории литературы выводам: анализ характера восприятия мира немецким писателем и его творческого стиля дал основание утверждать, что традиционная трактовка Э.Т.М. Гофмана как романтика должна быть отвергнута. «Устроенное на кантианский лад мировоззрение Гофмана проявляется как в содержании его творений, — пишет Калинин, — так и в его *эстетической и художественной методологии*», которая показывает, что она выходит за рамки классически понимаемого романтизма (с. 26). «Он [Гофман] совершенно свободно играет всеми элементами романтического стиля, перемешивает и сталкивает их, давая понять, что они важны не сами по себе, а выполняют служебную функцию и используются уже в надромантических целях», — заключает Л. А. Калинин (с. 27). А потому творчество Эрнста Теодора Амадея Гофмана — это *преодоление романтизма*.

Но не только Кант помогает автору монографии читать и понимать Гофмана, Гофман тоже дает возможность высвечивать новые аспекты творчества Канта. Философско-антропологический роман о воззрениях кота Мурра, выросший в атмосфере кантовской философии, позволил Л. А. Калининкову саму философию профессора Альбертины осмыслить как философию трансцендентальной антропологии. А это уже достижение в кантоведении.

Что можно сказать о смысле (или жанре?) самой книги Л. А. Калининкова?

Это философский анализ творчества Гофмана? — Вряд ли!

Это литературоведческий анализ? — Нет!

Это анализ мировоззрения Гофмана? — Тоже нет!

А что это? Думаю, что исследование Л. А. Калининкова — это философско-культуроведческие размышления о проникновении идей в ткань культуры. В данном случае — о включении в мир культуры идей Иммануила Канта, предмета постоянного нежного внимания автора.

И напоследок — одно собственное размышление о жизни идей в культуре.

Вот перед нами интереснейшая книга, но издана она тиражом всего в 300 экземпляров! 300 экземпляров на миллионы читающих! Как же будет жить ее мысль в этой среде!? Что такое 300 прочитавших?

Конечно, во времена Канта тоже тиражи были невелики, тоже могло быть 300 экземпляров. Но это было время, когда звучал голос только этих 300 читающих. И его слышали другие, не читающие.

А сейчас?

Голос прочитавших книгу никто не услышит в гуле плясок, криков, смеха и записанных на пленку аплодисментов, которые звучат в каждом доме с экранов ТВ, или среди поспешных заявлений в блогах Интернета. Информационный шум, говоря современным языком, глушит значимые для культуры мысли.

Что делать? Опять этот вечный русский вопрос!

*В. А. Конев,
д-р филос. наук, проф.,
заслуженный деятель науки РФ,
зав. кафедрой философии гуманитарных ф-тов
Самарского государственного университета*

О ДУШЕ И ЕЕ СПОСОБНОСТЯХ

Heßbrüggen-Walter S. Die Seele und ihre Vermögen. Kants Metaphysik des Mentalen in der «Kritik der reinen Vernunft». — Paderborn : Mentis, 2004. — 280 S.¹ (Хессбрюгген-Вальтер С. Душа и ее способности. Кантовская метафизика ментального в «Критике чистого разума». — Падерборн: Ментис, 2004. — 280 с.)

В современном кантоведении существует отчасти новая, отчасти возрожденная тенденция обращаться к философским дискуссиям XVIII столетия более детально и с большим охватом материала, чем в исследованиях, ориентированных только на анализ аргументации. Примечательно, что при этом не только применяют доксографический метод, но и пытаются использовать историко-философский контекст непосредственно для понимания аргументов Канта. Как раз в русле этой тенденции находится книга Стефана Хессбрюгген-Вальтера, которая поднимает важную тему обоснования кантовского деления познавательных способностей.

Книга подводит к мысли о том, что сегодняшнее понимание «Критики чистого разума» осложнено отсутствием необходимого контекста, знание которого Кант мог предполагать у современных ему читателей. При этом Хессбрюгген-Вальтер в основном обращается к теории способностей, представленной в КЧР: способность чувственности, рассудка, разума, суждения и воображения, — так что способность желания и теорию свободы удалось затронуть лишь мимоходом. Понятие «способность души» широко использовалось в XVII — XVIII веках для описания и классификации ментальных процессов и в то же время было предметом важных споров о том, какую же онтологическую нагрузку оно несет. Представив во второй главе основания этих дискуссий XVII века, в третьей Хессбрюгген-Вальтер обращается к спору Вольфа и Крузия о теории способностей, ставшему центральным для XVIII века. Вольф и Крузий придерживались противоположных точек зрения о том, сколько способностей или сил следует приписать душе: в то время как Вольф исходил только из одной основной силы (способность представлять мир) — автор называет эту позицию «номинализмом способностей» (*vermögensnominalistisch*), — Крузий предполагал, что существует несколько несводимых друг к другу основных сил (эта позиция обозначена как «реализм способностей» — *vermögensrealistische*). «Номиналисты» утверждают, что многообразие ментальных явлений может быть сведено к проявлениям лишь одной причинной инстанции, в то время как «реалисты» предполагают наличие хотя бы нескольких фундаментальных способностей не только в явлениях, но и по сути. Кант при этом находится на стороне «реалистов», как отмечает Хессбрюгген-Вальтер в четвертой главе при описании его трудов. Изложив в пятой главе то, как вообще могут быть индивидуализированы ментальные действия (что требуется для осмысленного причисления их к различным способностям), в шестой главе автор об-

doi: 10.5922/0207-6918-2013-3-12

© Вундерлих Ф., 2013

¹Перевод осуществлен по рецензии Фалька Вундерлиха на книгу Стефана Хессбрюгген-Вальтера, опубликованной в «Кант-штудиен» (*Heßbrüggen-Walter S. Die Seele und ihre Vermögen. Kants Metaphysik des Mentalen in der «Kritik der reinen Vernunft» (Falk Wunderlich) // Kant-Studien. 2010. № 2. S. 256–258*), с любезного разрешения редколлегии «Кант-штудиен».

ращается к важному для построения системы вопросу о том, как можно обосновать позицию «реалистов» средствами кантовской философии. Наконец, в седьмой главе представлены некоторые варианты дальнейшей разработки проблемы, которая может быть решена благодаря теории способностей.

Хессбрюгген-Вальтер констатирует, что у Канта присутствуют два противоположных базовых тезиса о знании, которое субъекты могут получить о самих себе и которое, согласно кантовской интерпретации, делится на две части: в соответствии с тезисом о непознаваемости не существует никакого внеопытного знания о когнитивных условиях получения нами знаний, согласно же тезису о самодостаточности разума он может сам познавать свои способности независимо от опыта. Хессбрюгген-Вальтер считает, что результаты исследования необходимо согласовывать с обоими тезисами и таким образом разрешать их противоречие. Основание для такого разрешения он видит в общей логике, которая должна содействовать внеопытному знанию о правилах нашего мышления (гл. 6). Хотя логическое знание приобретает не наглядно, но в теориях способностей есть стойкая тенденция предполагать участие каузально действующих инстанций в формировании определенных представлений и их следствий: ментальные воздействия вызывают ментальные изменения так же, как и физические воздействия вызывают изменения в мире вещей. В связи с этим один из главных тезисов книги гласит, что вопрос о составе и области действия познавательных способностей переходит из метафизики в общую логику и делает тем самым последнюю ведущей наукой.

В конечном счете Хессбрюгген-Вальтер констатирует, что попытка реконструировать итоговое обоснование кантовского «реализма способностей» неудачна (§ 6.3). В таком случае уместно все же задаться вопросом, есть ли альтернативы у данного вывода. К примеру, недостаточно внимания уделено пространству и времени, которые определяют способность чувственности в *содержательном* отношении, в том числе в разделе, где подробно разбирается теория созерцания (§ 6.3, 7.1). Сам Кант описывает пространство и время как раз ввиду их специфического, непонятного характера, как совершенно гетерогенные по сравнению с функциями рассудка — прежде всего это касается отношения между частью и целым (частное пространство и время можно представить только как части всеохватного пространства или всеохватного времени; целое пространства и времени всегда предшествует их частям; пространство и время представляются бесконечно большими). Борьба Канта с особенностями пространства и времени становится абсолютно понятной при знакомстве с его трудами, написанными около 1770 года, в которых намечаются первые шаги к разграничению рассудка и чувственности («*О первом основании различения сторон в пространстве*», «*О форме и принципах...*», а также размышления критического периода). Возможно ли, что первостепенным основанием воспринимать пространство и время в духе «реализма способностей» являются формальные особенности того, как мы их себе представляем? Как бы то ни было, кантовская концепция пространства и времени содержит дополнительные материалы для понимания того, что рассудок и чувственность — фундаментально различные способности, неразличимые в обычной деятельности. Возможно в этой связи, что укорененность данной концепции — а именно ее пребывание в контексте метафизики из «школьной» философии — становится еще одной проблемой, которая проявляется в форме слишком

сильной приверженности этому традиционному подходу. Несмотря на недоработки в данной области, контекстуальный подход позволяет Хесбрюгген-Вальтеру представить в книге много новых трактовок и поясняет, на какие не известные нам сегодня постановки проблем мог бы ссылаться Кант. Ясно изложенный анализ с использованием обширного материала в любом случае являет собой убедительный и новаторский вклад в понимание теоретической философии Канта в целом и его теории души в частности.

Ф. Вундерлих, Майнц
Перевод с нем. А. Зильбера

КАНТОВСКИЙ СЕМИНАР В САРАТОВЕ¹

Двадцать девятого апреля 2013 года на философском факультете Саратовского государственного университета прошел ежегодный кантовский семинар. В этом году темой обсуждения стала «Критическая философия И. Канта и ее развитие в Марбургской школе неокантианства».

Открыл работу семинара один из его руководителей, профессор кафедры этики и эстетики СГУ д-р филос. наук *Л. И. Тетюев*, который сообщил, что по итогам прошлогоднего семинара подготовлена коллективная монография «Философия Канта и основания практической философии».

В своем докладе «Эстетика в системе философии Пауля Наторпа» он отметил, что трансцендентальный метод Канта, углубленный Г. Когеном в плане понимания его как принципа и пути закономерного построения и определения всячески возможного опыта познания, стал развивать и Пауль Наторп применительно к обоснованию эстетики как философии искусства. Эстетику марбургский неокантианец определяет как чистую законоустанавливающую науки. Чистая эстетика, наряду с чистой логикой и чистой этикой, выступает в системе философского познания в качестве самостоятельной области и опирается в свободном восприятии на творческую фантазию и чувства. Переход логики в предметную область этики и эстетики и, следовательно, построение их внутреннего единства П. Наторп видит на пути определения нового синтетически предметного познания. Сознание, или человеческий дух, выступают целостным первоначальным творчески порождающим единством. В этом он видит задачу определения единой всеобъемлющей идеи — в терминологии И. Канта — понятия *жизни* как конкретного единства формального индивидуального опыта и творческого созидания. П. Наторп остается верен критицизму Канта, получившему развитие в трансцендентальном учении о первоначальности синтеза, «единстве синтеза а priori» как высшем «факте» познания и жизни. Исходя из существования искусства и чувственного созерцания прекрасного в природе, культуре и жизни, эстетика стремится выявить порождающие начала творческой активности сознания в искусстве и отыскать закономерности и объединяющие принципы культуры.

Другой руководитель кантовского семинара, профессор кафедры философии культуры и культурологии СГУ д-р филос. наук *В. Н. Белов* в своем докладе остановился на сравнительном анализе основоположений нравственной философии И. Канта и Вл. Соловьева.

Он пришел к выводу, что при всем пиетете к кантовским принципам этики Соловьев предлагает собственные принципы, абсолютно противоположные первым. Поэтому вообще вести речь об учете русским философом тех достижений кантовской нравственной философии, о которых он сам писал и которые подчеркивал в качестве таковых, имеет смысл исключительно только в отношении их противопоставления. Пытаясь преодолеть кантовский формализм и субъективизм в этике, русский философ, что на-

зывается, выплескивает с водой и ребенка, т. е. в основоположениях своей нравственной философии предает полному забвению главное достижение этического учения Канта, а именно автономию морали. Что же касается второго важного аспекта, обуславливающего этические построения, — отношения морали и религии, — то натурализм и эволюционизм, свойственные естественной религиозности Соловьева, присущей нравственным первоначалам его этической системы, отчетливо демонстрируют языческие, а никак не христианские истоки нравственной философии этого русского мыслителя.

Доцент кафедры философии Саратовского государственного юридического института, канд. филос. наук *Л. Ю. Пионткевич* в своем выступлении «Иммануил Кант и правовое основание деонтологической этики» подвергла анализу важный аспект взаимодействия права и морали в философии Канта, делающий возможным переход от моральной точки зрения к точке зрения «экономической» — в том смысле, в каком земной мир (мир фактов) присутствует в выражении «гарантированное свое». Такой подход позволяет моральную норму рассматривать в связи с реальным действием в пространстве «субъективных прав», а мораль как таковую — оценивать по степени ее соответствия реальным действиям людей. Докладчица особо подчеркнула принцип единства образуемой правом и моралью системы, восстанавливающий главные стержневые линии сферы социального регулирования в их жизненно-явной и в то же время имплицитной связи.

Доцент кафедры этики и эстетики СГУ, канд. филос. наук *Д. А. Попов* отметил, что эстетика Канта завершает собой его грандиозную философскую систему и выступает символическим итогом его философского творчества. Кант долгое время не обращал внимания на эстетические проблемы, поскольку сам был довольно скромно одарен в художественной сфере, но развитие взглядов философа неизбежно подводило его к необходимости анализа эстетического. Несомненными заслугами Канта перед эстетикой являются: закрепление за эстетикой статуса отдельной философской дисциплины и одновременно превращение ее в неотъемлемый элемент любой фундаментальной философской системы, переход к трактовке прекрасного как результата субъективной игры познавательных способностей человека, признание иррациональной, т. е. не описываемой средствами рассудка, природы прекрасного, трактовка гениальности как иррациональной способности, даруемой природой. Концепция искусства как синтеза свободы и необходимости, предложенная Кантом, послужила основой для теоретических разработок Ф. Шиллера, Ф. Шеллинга и романтиков и с необходимостью вела к представлениям об искусстве как высшей деятельности, доступной человеку.

Доцент СГУ, канд. филос. наук *А. В. Исаева* в своем выступлении остановилась на проблеме применения трансцендентального метода И. Канта к исследованию мифа в неокантианской философии Э. Кассирера, который наиболее полно формулирует философское понимание мифа в XX веке, выявляет его культурный потенциал и признает необходимость раскрытия всей его символической глубины. В выступлении был проведен анализ тех позиций философии И. Канта, которые послужили неокантианцу Э. Кассиреру достаточным основанием для того, чтобы применить трансцендентальный метод для исследования сущности мифа. В этом смысле миф понимается не как фантазия, не как отражение природы или

общества, а как *категориальное единство*, в котором можно выделить формы и структуры, схожие с наукой. В своем применении трансцендентального метода Э. Кассирер основывается на когеновском восприятии кантовской философии. Основатель Марбургской школы неокантианства предлагает распространить трансцендентальный метод И. Канта за пределы выявления условий возможности естествознания и математики на все другие сферы познавательной деятельности человека.

В выступлении, названном «Идея иллюзии в философии И. Канта: заблуждение, ложь, видимость», доцент кафедры этики и эстетики СГУ, канд. филос. наук *А. С. Кузнецов* обратил внимание на то, что философы, исследовавшие возможности человеческого познания, в той или иной степени касаются проблем существования заблуждений. И. Кант не был здесь исключением. Он обращается к вопросам существования лжи и заблуждений в познании в докритический и критический периоды своего творчества в рамках исследований (и поиска возможности обоснования) теории познания, науки, метафизики, логики, эстетики, этики, трансцендентальной антропологии и других вопросов. Ложность рассматривается, чаще всего попутно, в контексте других тем исследования, философ предлагает четко обоснованные ответы на вопросы о ее возникновении, существовании и возможности преодоления. Ограниченность человеческого познания связана у него с идеей иллюзии (*illutio* — заблуждение, обман). Это одно из ключевых понятий, поскольку через него в работах мыслителя объясняются ложь, обман, ошибка, заблуждение, видимость. Об особом «статусе» иллюзий может говорить тот факт, что И. Кант различает несколько их видов: *эмпирический*, *логический* и *трансцендентальный*. Идея иллюзии прослеживается в теоретическом и практическом плане.

Профессор Саратовского государственного экономического университета, д-р филос. наук *С. В. Никитин* выступил с докладом «Здравый смысл с точки зрения И. Канта». По его мнению, кёнигсбергский философ, хотя специально и не категоризировал здравый смысл, тем не менее обозначал его как одну из познавательных способностей. Ее особенность — стихийно складывающиеся под воздействием повседневного опыта взгляды людей на мир и на самих себя, способы оценки явлений, правила действия в определенных ситуациях. Структуры здравого смысла базируются на нескольких основаниях. Это, в частности, здравость психофизиологических структур («здоровое мышление» в медицинском смысле слова). В рамках общих исторически сложившихся представлений о психической норме недостаток здравомыслия в повседневном обиходе именуют глупостью. И. Кант отмечал, что отсутствие здравого смысла делает человека неспособным к самостоятельному использованию усвоенных общих знаний, правил их применения к конкретным практическим и теоретическим ситуациям. Здравый смысл определяется и культурно-историческими основаниями, особенностями той или иной культуры и эпохи, стилем ее мышления, характером мировоззрения, представлениями о нормальном поведении. То, что не вписывается в данную матрицу, считается неестественным, непонятным, опасным, т.е. противоречит сложившимся представлениям о здравости мышления. Иными словами, здравость мышления базируется как на физиологических, так и социальных основаниях.

Доцент СГУ, канд. полит. наук *Е. В. Ислентьева* подготовила выступление на тему: «Рецепция идей И. Канта о соотношении политики и морали

в современной политической философии». Она подчеркнула, что на формирование представлений о соотношении политики и морали в современной политической философии определяющее влияние оказала позиция И. Канта. Сформулированные И. Кантом принцип долженствования и знаменитый категорический императив, ставшие основополагающими в решении им проблемы соотношения политики и морали и первоначально воспринимавшиеся как глубоко идеалистические, получили признание у представителей современной политической философии, поскольку именно И. Кант в своих произведениях обозначил аспекты этой проблемы, ставшие востребованными в современных условиях. Это вопросы легитимации насилия, свободы и справедливости, реализации политики в условиях гласности и правового поля.

В своем выступлении канд. филос. наук *Т.Ю. Панкова* обратилась к анализу творчества русского неокантианца Б.В. Яковенко. Она указала на то, что в русской философии он известен не только как переводчик и историкограф, но и как автор оригинальной философской концепции трансцендентального плюрализма, для которой характерны черты транзитивности: эта концепция вобрала в себя передовые идеи европейской философии и не осталась равнодушной к русской религиозной традиции философской мысли. Однако по многим причинам эта концепция автором так и не была до конца оформлена. При знакомстве с трудами Яковенко, создается отчетливое впечатление, что весь анализируемый материал он видит через призму своей философской концепции трансцендентального плюрализма. Теоретические работы разных лет, собственно говоря, и представляют философскую концепцию Яковенко. В пространный каждой из этих работ он последовательно обосновывает ее, раскрывая тот или иной аспект трансцендентального плюрализма. Логос, Сущее, трансцендентализм, плюрализм и другие понятия, которыми оперирует Яковенко, работают как единое целое, синтезирующее в себе традиции западной и русской философии.

Доклад, представленный выпускницей философского факультета СГУ, участницей кантовского семинара прошлых лет *Е. Мурадовой* (Санкт-Петербург), стал экскурсом в историю жизни и творчества Матвея Исаевича Кагана, русского философа-неокантианца, представителя Марбургской школы, пока еще мало знакомого широкому кругу ученых в силу недостаточно глубокого исследования его научного наследия. В выступлении Е. Мурадовой были обозначены основные проблемы исследования трудов отечественного философа; раскрыта сущность ключевой концепции философии истории и взаимосвязи философии искусства и философии культуры; были заданы основные векторы будущего, более широкого изучения философии культуры ученого. Целью дальнейших разработок названо сравнение нескольких подходов в изучении работ М.И. Кагана, каждый из которых рассматривает творчество философа под определенным углом, что дает новые возможности для понимания его идей.

Участники семинара пришли к заключению об особой эвристичности анализа наследия великого кёнигсбергского философа.

В.Н. Белов, Т.Ю. Панкова

СИМПОЗИУМ КОГЕНОВСКОГО ОБЩЕСТВА²

В Цюрихе 6–8 июня 2013 г. состоялся симпозиум Общества Германа Когена. Для теоретического обсуждения была выбрана одна из интересных тем творчества марбургского неокантианца — «Безосновательная ненависть» (Grundloser Hass).

Открыл работу симпозиума председатель Общества профессор Х. Хольцхай, который обратил внимание на то, что в Цюрихе, т.е. месте юридической и фактической прописки Общества, подобные мероприятия не организовывались с 2006 года, но они проходили в других городах Германии, Польши, Франции, Австрии. Профессор Хольцхай также кратко ознакомил присутствующих с результатами работы этих симпозиумов.

В первый день работы было заслушано два доклада. С докладом-введением «Герман Коген о безосновательной ненависти» выступил вице-президент Общества профессор *Пьерфранческо Фьорато* (университет Сассари, Италия), который выдвинул и обосновал три основных тезиса: 1) тема ненависти занимает у Когена «привилегированное» положение между этическими размышлениями и интеллектуальным иудаизмом, он отождествляет ненависть с бесполезностью и ничтожностью; 2) ненависть есть примитивный аффект, и для современных психологических дискуссий о возрастании ненависти в человеческом обществе размышления Когена по этому поводу были бы небесполезны; 3) ненависть не только примитивный аффект, но и «мистерия души».

Второй выступающий, доктор *Симон Лауэр* (Цюрих) свой доклад посвятил выявлению иудейских источников в философской позиции Когена по проблеме безосновательной ненависти. С. Лауэр отметил то, что в еврейской традиции проблеме ненависти принадлежит особое место. За подтверждением он обратился к истории двух иерусалимских храмов, которая изложена и прокомментирована в Талмуде. Первый храм был разрушен из-за кровавых схваток и продолжающегося поклонения языческим идолам, второй — в результате ненависти. Таким образом, ненависть — это то, что лежит в основании всех бед и несчастий человека. Докладчик привел свидетельства того, что Коген хорошо знает проблему ненависти, как она представлена в Пятикнижии Моисея, и активно цитирует этот источник.

Во второй день работа семинара была продолжена докладом профессора *Петера Фишера-Аппельта* (бывшего президента Университета Гамбурга). Докладчик попытался сравнить подходы Германа Когена и христианской теологии в исследовании проблемы любви к врагу. П. Фишер-Аппельт отметил, что любовь к врагу, т.е. «любовь к тому, кто меня ненавидит» (Коген), может быть обоснована этически, согласно естественному праву, теологически или христологически. Для этического обоснования отправной точкой был бы категорический императив, для естественно-правоведческого — достоинство человека, для теологического — образ Бога. Однако, по мнению докладчика, Коген, исключив ненависть из «инвентаря» душевных сил, обесценил момент самооправдания человека. Неверная трактовка марбургским неокантианцем христианства приводит Когена к недооценке им христологического аспекта любви к врагу.

В этот же день участникам симпозиума была представлена новая книга о Когене: *Ulbrich B.G., Lindemann A. Hermann Cohen. Ein Lesebuch.* Dessau, 2012. Рассказал о новом издании один из его авторов.

Материал книги распределен по главам так, что исторические события из жизни немецкого философа и его творчество как бы взаимодополняют и объясняют друг друга. В книге семь глав, каждая отмечает определенный этап в жизни и творчестве философа. Все главы начинаются с общего введения авторов, где приводятся интересные факты историко-биографического плана, а затем идет анализ работ Когена, относящихся хронологически и тематически к тем или иным историческим событиям, приводятся выдержки из его публикаций.

В частности, во второй главе «Философия, наука, разум» авторы отмечают то, что уже в юности Герман Коген определился со своими жизненными предпочтениями: изучение науки как свидетельства торжества человеческого разума во взаимосвязи всех познавательных и творческих усилий человека. После появления в 1871 году первой интерпретационной работы Когена «Теория опыта Канта»³ (*Kants Theorie der Erfahrung*) он при поддержке Фридриха Альберта Ланге (1828 – 1875), на которого эта работа произвела самое благоприятное впечатление, занимает профессорскую должность в Марбургском университете в 1873 году, а после смерти Ланге как его последователь в 1876 году получает место ординарного профессора. Это был первый случай получения ординатуры евреем в прусском университете.

В третьей главе «Евреи и немцы, антисемитизм» авторы обращаются к главной теме, которой были посвящены усилия зрелого философа-неокантианца, — теме синтеза классической греческой философии, литературы и искусства, немецкой христианской культуры со времен Реформации и еврейской религиозной традиции. «Все эти три течения, согласно убеждению Когена, непреложны для настоящего и будущего и еще полны потенциала» (S. 45). В своей религиозной позиции марбургский философ стремился избежать крайностей сионизма и антисемитизма.

Следует, наверное, привести и некоторые фрагменты оценок роли и места Г. Когена, данных его коллегами, учениками и знакомыми, которые воспроизведены в седьмой главе «Личность».

Ортега-и-Гассет: «Коген понуждал всех своих учеников полемизировать со всеми самыми острыми проблемами, и прежде всего обновлял он волю к систематике, которая представляет специфику философской инспирации. “Научиться” философии в Марбурге было нельзя. Необходимо было уже родиться философом, необходимо было ее уже прежде усвоить» (S. 168).

Пауль Наторп: «Я уже где-то говорил: понять не нас в духе времени, но дух времени в нас — вот задача истории. Когеновский способ обращения с историей предоставляет тому живейший пример, какой я только знаю» (S. 170).

Эрнст Кассирер: «Кто не узнал, как этот постоянно нацеленный на общее и всеобщее гений одновременно погружался с бесконечной теплотой и сердечностью в личностное и отдельное, кто не познал, как этот строгий и важный мыслитель, если речь шла об участии в человеческих делах, становился совершенно мягким, совершенно терпимым и совершенно чутким, тот его и не знал» (S. 183).

³ Есть первый русский перевод этой работы Когена по третьему ее изданию 1918 года (*Коген Г. Теория опыта Канта / пер. с нем. В. Н. Белова. М., 2012. 618 с.*).

Франц Розенцвейг: «У меня сложилось личное впечатление о знакомых профессорах философии, но в отношении ни одного из них не возникло чувство: философ. Тут я увидел его, с предубеждением против него благодаря тому, что я о нем прочитал, и тотчас прозрел: он — единственный. Впервые у меня возникло имя философа. Здесь были личные наработки, сердце, любовь, ненависть — короче, человек, с которым имеет смысл философствовать» (S. 186).

Кроме приведенных книга содержит следующие главы: первая — «Еврей из Косвиг (Анхальт)», четвертая — «Этика, социализм», пятая — «Эстетика, литература, музыка», шестая — «Позднее произведение», здесь имеется в виду работа Когена «Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums» (1919).

Книга снабжена иллюстративным материалом; на обложке воспроизведен рисунок Леонида Пастернака «Герман Коген и юный Борис Пастернак в Марбурге». «Герман Коген. Книга для чтения» может быть интересна не только философам, исследователям неокантианства и Марбургской школы неокантианства, но и историкам, всем интересующимся историей Германии и Западной Европы рубежа XIX — XX веков.

Работа симпозиума была продолжена докладом «Катарсисная функция молитвы» профессора *Ханса Мартина Добера* (Университет Тюбингена). Для того чтобы перейти к пониманию значения и роли феномена молитвы у Когена — обсуждению проблемы молитвы тот посвятил последнюю главу «Религии разума из иудейских источников» (Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums), — он оттолкнулся от понимания феномена молитвы у Канта в работе «Религия в пределах только разума» и Фрейда в его произведении «Тотем и табу». Х. М. Добер пришел к выводу, что у Канта и Фрейда в анализе молитвы основной является критическая перспектива, а для анализа Когена характерна, напротив, перспектива практическая, в которой аспект катарсиса занимает центральное место.

Завершал теоретическую часть работы симпозиума доклад доктора *Петера Шмидта* (Университет Цюриха) «Внутренний мир и духовное упражнение». В нем выступающий подчеркнул, что для Когена не существует коллективной ненависти и коллективной ответственности. Для докладчика очевидно, что Коген не предлагает никакого коллективного ответа на то, как может быть преодолена ненависть. Однако внутренний покой человека через мессионизм остается все же связанным с коллективным миром. Также П. Шмидт убежден в том, что для Когена ненависть непреодолима окончательно и через его вероисповедание. Преодоление ненависти и достижение душевного покоя и мира временно и требует постоянной философской работы. Именно об этой философской работе как духовном упражнении ведет речь Коген в «Этике чистой воли» (Ethik des reinen Willens), когда в учении о добродетелях он говорит о постоянной работе несовершенного человека по своему совершенствованию.

Основная мысль симпозиума, которая многократно звучала и в докладах, и в последующих обсуждениях, — это мысль о том, что Коген — несомненный гуманист и последовательный продолжатель той благородной просвещенческой миссии философии, которую развивал Кант.

В последний день работы симпозиума состоялось также заседание членов Когеновского общества, на котором был избран новый его председатель. Большинство голосов им стал *Райнир Мунк*, профессор Амстердамского университета; *Хельмут Хольцхай* был избран почетным председателем Общества.

ВНИМАНИЮ АВТОРОВ!

Требования к оформлению статей для «Кантовского сборника» можно найти на сайте Единой редакции научных журналов БФУ им. И. Канта по адресу: http://journals.kantiana.ru/kant_collection/monograph/.

ПОДПИСКА

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

ТРЕБОВАНИЯ И УСЛОВИЯ ПУБЛИКАЦИИ СТАТЕЙ В КАНТОВСКОМ СБОРНИКЕ

Правила публикации статей в журнале

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

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

3. Рекомендованный объем статьи — 0,5 уч.-изд. л. (20 тыс. знаков с пробелами), для научного сообщения — 0,15 уч.-изд. л. (6 тыс. знаков с пробелами).

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

5. Плата за публикацию рукописей не взимается.

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

7. Статья на рассмотрение редакционной коллегией направляется главному редактору журнала, заведующему кафедрой философии БФУ им. И. Канта Калининкову Леонарду Александровичу по e-mail: kant@kantiana.ru.

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

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

Комплектность и форма представления авторских материалов

1. Статья должна содержать следующие элементы:

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

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

3) аннотацию на русском и английском языках (50–60 слов, т.е. 500 печатных знаков). Располагается перед ключевыми словами после заглавия;

4) ключевые слова на русском и английском языках (4–8 слов). Располагаются перед текстом после аннотации;

5) список литературы (*примерно 25 источников*) оформляется в соответствии с ГОСТ Р 7.0.5. – 2008;

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

7) сведения о языке текста, с которого переведен публикуемый материал.

2. Ссылки на литературу в тексте статей даются только в квадратных скобках с указанием номера источника из списка литературы, приведенного в конце статьи: первая цифра – номер источника, вторая – номер страницы (например: [12, с. 4]).

3. Рукописи, не отвечающие требованиям, изложенным в пункте 1, в печать не принимаются, не редактируются и не рецензируются.

Общие правила оформления текста

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

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

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

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

Порядок рецензирования рукописей статей

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

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

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

4. В рецензии освещаются следующие вопросы:

а) соответствует ли содержание статьи заявленной в названии теме;

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

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

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

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

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

5. Рецензирование проводится конфиденциально. Автор рецензируемой статьи может ознакомиться с текстом рецензии. Нарушение конфиденциальности допускается только в случае заявления рецензента о недостоверности или фальсификации материалов, изложенных в статье.

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

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

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

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

Текст рецензии направляется автору по электронной почте, факсом или обычным почтовым отправлением.

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

ПОДПИСКА

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

КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

Научный журнал

2013

№3 (45)

Редактор *Л. Г. Ванцева*. Корректор *Е. В. Владимирова*
Компьютерная верстка *Е. В. Мироновой*

Подписано в печать 27.09.2013 г.
Формат 70×108 ¹/₁₆. Усл. печ. л. 11,4
Тираж 500 экз. (1-й завод – 150 экз.). Заказ 155.

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

КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

Научный журнал

2013

№3 (45)

Редактор *Л. Г. Ванцева*. Корректор *Е. В. Владимирова*
Компьютерная верстка *Е. В. Мироновой*

Подписано в печать 27.09.2013 г.
Формат 70×108 ¹/₁₆. Усл. печ. л. 11,4
Тираж 500 экз. (1-й завод – 150 экз.). Заказ 155.

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

