

МИНИСТЕРСТВО ВЫСШЕГО И СРЕДНЕГО
СПЕЦИАЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ РСФСР
КАЛИНИНГРАДСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

Выпуск 10

Сборник научных трудов

КАЛИНИНГРАД
1985

Печатается по решению Редакционно-издательского совета
Калининградского государственного университета

Кантовский сборник. Сборник научных трудов — Калининград, изд. Калинингр. ун-та, 1985, с. 132.

Десятый выпуск содержит статьи по ряду сложнейших дискуссионных проблем кантоведения и по вопросам истоков основных идей кантовской философии; здесь также подводятся определенные итоги последнего десятилетия в области кантоведения. Впервые в переводе на русский язык публикуется трактат И. Канта «О недавно возникшем высокомерном тоне в философии», а также перевод с латыни хранящейся в Тарту рукописи оппонентской речи И. Канта на защите докторской диссертации по поэтике.

Предназначен для специалистов по истории философии, а также всех интересующихся проблемами истории науки и культуры.

Редакционная коллегия:

Л. А. Калининков, д. ф. н., профессор (Калининградский университет) — ответственный редактор; А. В. Гулыга, д. ф. н., профессор (Институт философии АН СССР); В. А. Жучков, к. ф. н. (Институт философии АН СССР); И. С. Нарский, д. ф. н., профессор, заслуженный деятель науки РСФСР (АОН при ЦК КПСС); Г. В. Тевзадзе, д. ф. н., профессор (Тбилисский университет); И. С. Кузнецова, к. ф. н., доцент (Калининградский университет) — ответственный секретарь.

Л. А. Калинин

**ПОНЯТИЯ «ВЕЩЬ ВООБЩЕ» И «ВЕЩЬ В СЕБЕ» И ИХ РОЛЬ
В СИСТЕМЕ КАНТОВСКОГО «КРИТИЦИЗМА»**

С робостью приступает очередной исследователь философии Канта к интерпретации понятия *вещь в себе*, о котором поколения его предшественников сказали, кажется, все, что вообще можно выразить языком философии. И тем не менее то, что понято нашими предшественниками, — как утучненная почва, условие нашего предпонимания; а это независимо от нашей воли порождает новую ситуацию, помогающую увидеть до сих пор невидимые оттенки, ставить и разрешать не возникавшие ранее вопросы: добрая почва должна приносить и более богатый урожай.

Относительно философии Иммануила Канта за минувшее десятилетие в советской историко-философской науке сделано, пожалуй, больше, нежели в отношении любой другой системы из философских систем Нового времени, да и не только Нового времени. Следствие всей этой большой работы совершенно необычно. Что в таких условиях должно бы быть естественным? Размывание контуров кантовских идей и все большее слияние их с общекультурным фоном своего времени. Ничего подобного не происходит на деле. Напротив. Чем полнее изучается система Канта, тем решительнее углубляется и расширяется пропасть, отделившая его от его предшественников, «коперниканский» переворот, совершенный кенигсбергским мыслителем, выглядит все более революционным.

Эта необычная ситуация и есть новая почва, обеспечивающая новые моменты в интерпретации старых проблем.

Одна из этих старых проблем, являющаяся предметом настоящего нашего рассмотрения, поставлена Л. А. Абрамяном со свойственной ему определенностью: «В любом случае необходимо ответить на вопрос, что представляет собой кантовская вещь в себе — одно понятие, видоизменяющее свое содержание в зависимости от функций, которые на него возлагаются, или же это ряд разрозненных, не связанных друг с другом понятий, почему-то объединенных одним термином?»¹ Ответ самого Л. А. Абрамяна связан с выбором первой из двух альтернатив содержащихся в его вопросе; в нашем же ответе сделана попытка показать, что обе альтернативы одновременно имеют смысл и определенным образом объединены в кантовской системе, вместе с тем обе намеченные альтернативы в уточнении, самоограничивают друг друга.

За термином *вещь в себе* скрыты понятия, находящиеся на двух различных уровнях: абстрактном и конкретном. Абстрактный уровень понятия *вещь в себе* объединяет все понятия на конкретном уровне, играя роль их агрегата, если применить здесь этот термин, широко используемый самим Кантом. В целом ряде случаев Кант говорит о вещах в себе вообще, обо всех конкретных вещах в себе сразу, разумеется, пользуясь их определенной абстрактно-методологической общностью. Эта общность не имеет ни малейшего отношения к вопросу о реальности указанных конкретных вещей в себе, их каких-либо «объектных» свойств, природа этой общности скрыта в способе их конституирования и введения в философскую теорию. (Мы, кроме того, полагаем, что введение обобщенного уровня понятия *вещь в себе* имело для философа и некий прагматический смысл, связанный с иронически-эзоповской стороной его писательского стиля², который, разумеется, нуждается в тщательной лингвистической проработке: было бы преждевременно утверждать здесь что-либо безапелляционно.)

Непосредственно с абстрактным уровнем понятия *вещь в себе* связано понятие *вещь вообще*. Последнее в своем содержании заключает как вещи в себе, так и вещи для нас, эмпирические вещи. Объединение вещи в себе и вещи для нас в вещи вообще как совокупности всех вещей связано с тем, что «мыслить я могу что угодно, если только я не противоречу самому себе, т. е. если только мое понятие есть возможная мысль, хотя бы я и не мог решить, соответствует ли ей объект в совокупности всех возможностей» (З, 93)*. *Совокупность вещей вообще* есть чистое рассудочное понятие (см. З, 396), а «чистые понятия не обладают объективной реальностью и содержат в себе только форму мышления» (З, 501).

Однако, объединяя в аддитивное образование вещи в себе и вещи для нас, понятие *вещи вообще* служит также и условием их противопоставления, обеспечивая их строгое различие. Когда мы имеем дело с вещами эмпирическими, они не только мыслятся, но еще и познаются (теоретическими средствами), ибо они связаны с восприятием, с объективными условиями чувственного созерцания. О том, что эмпирические вещи подводятся под понятие *вещей вообще*, в чем может возникнуть сомнение, Кант недвусмысленно говорит на страницах «Трансцендентального учения о методе»: «Единственное понятие, представляющее a priori это эмпирическое содержание явлений, есть понятие *вещи вообще*, и априорное синтетическое знание о вещи может заключать в себе только правило синтеза того, что может быть дано восприятием a posteriori, но никогда

* Здесь и далее в тексте в круглых скобках даны ссылки на сочинения Канта по изданию: Кант И. Соч. в 6-ти т. М., 1963—1966. Цифра до запятой обозначает том, после — страницу.

не может доставить а priori созерцание реального предмета, так как такое созерцание необходимо должно быть эмпирическим» (3, 604—605). И далее Кант продолжает, что «синтетические положения о вещах вообще, созерцание которых не может быть дано а priori, трансцендентальны» (3, 605), а им соответствуют понятия *вещей в себе*. «Трансцендентальное применение понятия в любом основоположении относится к вещам вообще и в себе, а эмпирическое — только к явлениям, т. е. к предметам возможного опыта» (3, 301; см также 4 (1), 136 прим.). Если из вещей вообще вычсть предметы опыта, то можно фиксировать тождество вещей вообще и вещей в себе (в абстрактном значении вещи в себе), но процедура вычитания непременно должна при этом быть оговорена, так как в общем случае вещи в себе составляют лишь часть вещей вообще.

Мало того, понятие *вещи вообще* призвано, после того как проведено противопоставление вещей эмпирическим вещам трансцендентальным, служить идее перехода вещей из области трансцендентальных в сферу эмпирических, что свидетельствует об определенном механизме снятия первоначально абсолютизированного разделения. Однако аргументировать это замечание можно будет только после того, как будут эксплицированы, по крайней мере, важнейшие конкретные значения термина *вещь в себе*.

Подводя итог анализа понятия *вещь в себе* в его абстрактно-аддитивном смысле, можно отметить, что в этом случае оно — одно понятие, которое в тексте представляет само себя; вместе с тем оно не исчезает бесследно, когда *вещь в себе* несет уже свой конкретный смысл, а как бы витает над нею или, точнее, обнимает конкретную вещь в себе абстрактной оболочкой, составляющей часть содержания данной конкретной вещи в себе. И если не принимать в расчет, что конкретные смыслы *вещей в себе* чрезвычайно далеки, иногда диаметрально противоположны, то и складывается впечатление, что *вещь в себе* — это только одно понятие, видоизменяющее свои функции.

Обращаясь теперь к конкретному уровню термина *вещь в себе*, я полагаю, что за ним скрыты, по крайней мере, три важнейших понятия кантовской философской конструкции, которые чрезвычайно специфичны по своему содержанию, чтобы быть одним понятием, хотя, повторяю, все три конкретных понятия объединены «виртуальным» облаком ассоциативно абстрактного смысла рассматриваемого термина.

Первое конкретное значение (первое конкретное понятие) — это вещь в себе как средство аффицирования нашей чувственности, как поставщик «материи ощущений», материальный объект. Он независим как от чувственных, так и от логических форм познания.

Относительно непознаваемости вещи в себе именно в этом смысле необходимо провести некоторые уточнения. Когда вещь в себе рассматривается как одно понятие, в котором не различены исключаящие друг друга смыслы, мы не в состоянии, при всем желании это сделать, внести существенные поправки в понимание особенностей кантовского агностицизма и достаточно резко отличить его от классического агностицизма юмистского типа. Как раз это проявляется в оценках Т. И. Ойзермана, когда он, с одной стороны, определяет кантовский агностицизм как «антиметафизический»³ в связи с тем, что, согласно Канту, все то, что находится вне опыта, непознаваемо; а с другой стороны, поскольку все находящееся вне опыта без основательной дифференциации рассматривается в качестве «метафизической абстракции», будто бы неуместна кантовская критика философского скептицизма Д. Юма⁴. Различение понятий усиливает антиметафизичность кантовского агностицизма, приближая позицию Канта к диалектической.

Канту принадлежит фундаментальная для теории отражения (без нее эта теория на уровне материализма не созерцательного, а диалектического просто не может быть создана, хотя сам Кант, резко обеднив роль объекта, выхолостив его содержание, оказался на позициях априоризма, а не теории отражения) мысль, что об объекте мы ничего не можем знать до тех пор, пока он не стал предметом опыта: отражение мыслимо без взаимодействия познающего и познаваемого. Вне взаимодействия с субъектом объект остается вещью в себе, т. е. в данном смысле действительной, но лишь мыслимой и непознаваемой вещью («...вещь в себе остается непознанной нами, хотя она сама по себе и действительна» (З, 89)). Но самое главное — вещь в себе как средство аффицирования нашей чувственности должна быть понята как *совокупность всего возможного опыта*. Только как такая совокупность, как абсолютное целое всего возможного опыта, вещь в себе никогда не может быть дана нам вся целиком, не может стать предметом наших чувств, поэтому она, представляя собой потенциально бесконечную наличность непознанного, непознаваема. Однако расширение нашего наличного опыта осуществляется только на основе того материала, который постоянно сообщается нам — материя ощущений — вещью в себе как носителем возможного опыта. Вещь в себе как средство аффицирования чувственности следует поэтому рассматривать непознаваемой только в смысле невозможности абсолютного исчерпывания бесконечной системы возможного опыта, т. е., скорее, как то, что еще не познано, а не как то, что принципиально непознаваемо.

Параграф сороковой «Пролегоменов...» не оставляет, по-моему, на этот счет сомнений. Приведем выразительный фрагмент, несмотря на его значительную величину, который весьма

трудно истолковать иначе, нежели это выше предложено: «Каждый отдельный опыт есть только часть всей сферы опыта, но само *абсолютное целое всего возможного опыта* не есть опыт и тем не менее составляет проблему для разума, для одного лишь представления о которой разуму требуются совершенно иные понятия, чем те чистые рассудочные понятия (имеются в виду категории. — Л. К.), применение которых только имманентно, т. е. направлено на опыт, поскольку он может быть дан; понятия же разума имеют в виду полноту, т. е. собирательное единство всего возможного опыта; тем самым они выходят за пределы всякого данного опыта и становятся *трансцендентными*» (4 (1), 148—149). (Кант кое-где не проводит строгого различия между трансцендентальным и трансцендентным по соображениям, о которых выше мы уже говорили: это продолжение иронической стилиевой линии, где термину *трансценденция* придаются особые смыслы.)

Данный опыт составляет часть всего возможного опыта (см. 3, 553 и др.) и непрерывно и бесконечно расширяется. Поэтому данное понятие *вещи в себе* не отделено непроходимой стеной, вопреки общепринятому мнению, от вещи для нас, от эмпирической вещи. За пределами эмпирического мира остается одна только точка («*focus imaginarius*») (3, 553), выполняющая роль предела, который удаляется по мере приближения к нему. Весьма показательны рассуждения Канта о соотношении предела и границы, о положительном моменте границы, за счет которого мы приближаемся к пределу (4 (1), 180—181; 4 (1), 185).

В этом же отношении важна полемика Канта против Юма, в которой Кант указывает средний путь между догматизмом традиционной вольфианской метафизики и юмовским скептицизмом (4 (1), 184). Он высоко оценивает юмовскую критику понятия *бога*, опиравшуюся на граничащий с солипсизмом субъективно-идеалистический эмпиризм, но таким образом Юм устранял любой объект, любую не зависящую от нашего опыта реальность, а это было уже саморазрушительно для скептицизма.

Признание синтетического априорного знания, особенно рассудочного, выводит из ситуации наивного ограниченного эмпиризма, считает не без оснований Кант. Такая возможность осуществляется двумя путями: «Мы пытаемся сделать это или с помощью чистого рассудка в отношении того, что по крайней мере может быть *объектом опыта* (курсив самого Канта весьма показателен. — Л. К.), или даже с помощью чистого разума в отношении таких свойств вещей, а также в отношении существования таких предметов, которых никогда не бывает в опыте» (3, 634).

Относительно второй части этой дизъюнкции (а суждение только по форме дизъюнктивно) речь пойдет несколько позд-

нее. Здесь же следует предварительно заметить, что Кант ни в коем случае не возвращает этим к жизни понятий догматической метафизики: речь идет о явлениях социально-нравственной природы, имеющих антинатуралистический характер не в теоретическом, а в практическом отношении.

Указанным объектом опыта является не что иное, как *возможный опыт* (3, 635), к познанию которого мы проникаем не «непосредственно», а опосредованно.

Мы оставляем в стороне вопрос о механизме этого опосредствованного расширения действительного опыта на основе возможного опыта, минуя конкретно-чувственные модели, как это пытается сделать Кант. Работа нашей фантазии, воображения и предвосхищения, имеющая интуитивную природу, до сих пор остается трудно решаемой в гносеологии проблемой. Однако весьма интересным фактом, являющимся следствием нашего отождествления вещи в себе как средства аффицирования чувственности с совокупностью всего возможного опыта, было бы применение категорий рассудка к такой вещи в себе. Обычно утверждения такого рода у Канта воспринимаются как противоречие мыслителя, не имеющее объяснения. С нашей точки зрения, Кант весьма последователен, когда считает, что категории сохраняют силу и применительно к возможному опыту, хотя и не особенно ясны опосредствующие механизмы их применения, поскольку одних категорий для эмпирического мышления недостаточно. Для «возможно большего эмпирического применения разума, — пишет Кант, — ...я мыслю себе эту высшую сущность исключительно посредством понятий, которые, собственно, имеют применение только в чувственно воспринимаемом мире; но так как указанное трансцендентальное предположение (речь здесь идет о величайшей гармонии и единстве всего эмпирического мира, каковым является и высшая сущность, упомянутая выше. — Л. К.) имеет у меня только относительное применение, а именно как субстрат возможно большего эмпирического единства, то я имею право мыслить сущность, которую я отличаю от мира, приписывая ей свойства, принадлежащие только чувственно воспринимаемому миру (курсив мой. — Л. К.) (3, 576; см. также 4 (1), 154; 4 (1), 177, 4 (1), 184 и т. д.).

Для других же значений термина *вещь в себе* категории рассудка чужды, их применение к этим вещам в себе невозможно и немислимо. Одно утверждение не исключает другое, но оба имеют место для разных значений вещи в себе.

Второе конкретное значение термина *вещь в себе* (второе конкретное понятие) — это бог и бессмертная душа как спекулятивные теологическая и психологическая идеи, которые для реального мира есть ничто, познавать тут просто нечего, так как это всего лишь пустые фикции ума. Это ноумены как пустые понятия, имеющие исключительно негативный смысл.

Вполне естественно, что вещь в себе в данном значении не познаваема, что какое-либо приложение понятий, относящихся к эмпирическому миру, здесь бессмысленно. Трансценденция в традиционном спекулятивно-метафизическом смысле Кантом развенчивается и отбрасывается. Данное пустое понятие в разуме человека, зараженного традиционной метафизикой, принимаемой догматически, «сначала реализуется, т. е. превращается в объект, затем гипостазируется и, наконец, в силу естественного продвижения разума к завершению единства, даже *персонифицируется...*» (3, 511). Однако все эти мыслительные процедуры не в состоянии сделать из ничего нечто.

И, наконец, третье конкретное значение термина *вещь в себе* (третье конкретное понятие) — это понятия свободы, бессмертия души и бога как постулаты практического разума (понятие свободы имеет два других, по сути дела, в качестве своих атрибутов), но которые в то же самое время (лишь в другом отношении) есть идеи теоретического разума. Как идеи теоретического разума они относятся только к космологической идее и обладают реальностью только на почве космологической идеи как системы идей, представляя две динамические космологические идеи. Кант называет их, сводя вместе теоретическое и практическое отношения, т. е. отношения к объективно-природной и социально-нравственной реальностям, «*трансцендентными понятиями природы*» (3, 399), выделяет это понятие курсивом и сообщает, что впоследствии вычленение этих понятий может стать очень важным, имея в виду анализ практического сознания.

Кант возвращается к этому своему замечанию в тексте «Критики практического разума», когда, приступая к «Диалектике чистого практического разума», говорит о точном и естественном согласовании и соответствии этого текста тексту «Критики чистого разума». Автор предупреждает читателя, что постулаты практического разума не подвергаются ревизии и не отменяют выводов первой «Критики...» об иллюзорности и строгой регулятивности теоретических идей разума о боге и душе. Он дает понять читателю, что постулаты практического разума — это уже иные понятия, отличные от понятий догматической метафизики и теологии. И действительно, как это доказывается в нашей статье «Постулаты практического разума в свете кантовской философии истории»⁵, вещи в себе как постулаты практического разума имеют значение: человечества на всем пространстве его истории — от зарождения до бесконечности (постулат о существовании бога) и сознания такого человечества (постулат бессмертия души).

В «трансцендентальных понятиях природы» антиномически соединенными оказались трансценденция, с одной стороны, и природа, с другой. Если вдуматься в парадоксально-антиномический смысл этого понятия, становится ясно, что такая «транс-

ценденция» не имеет ничего общего с традиционно-догматической теологической метафизикой, что смысл понятия «трансценденция» здесь особый, собственно кантовский. Эти понятия как практические выходят не только за пределы всякого возможного опыта, но и «абсолютного целого всегда возможного опыта», образуя умопостигаемый мир свободы.

Но именно как этот умопостигаемый, интеллигибельный мир свободы (социально-нравственный мир)⁶ он входит составной частью в мир космологически-математических идей, не вырываясь из этого природного мира, ибо помимо него нет никакого другого мира. Мир нравственной свободы внедрен в целокупность всего возможного опыта, сам не будучи опытом и обладая надэмпирической природой; это, однако, возможно только потому, что в ином отношении, теоретическом, а не практическом, «мораль может все свои принципы вместе с практическими следствиями дать также *in concreto*, по крайней мере, в возможном опыте...» (3, 402).

Отсюда можно сделать заключение, что вещь в себе в этом третьем значении, как понятие практического разума, выходит за пределы совокупности возможного опыта, т. е. вещей в себе как средства аффицирования нашей чувственности, но, как понятие теоретически мыслимого мира свободы, включена в совокупность возможного опыта. Конечно, эти усилия Канта не снимают дуализма миров природы и свободы, только намечают диалектику теоретического и практического отношений человека к миру, но зато венчают разрушение религиозного мира.

Хотя осуществленные дистинкции понятий *вещи в себе*, скрытых под этим термином, весьма тонки и покоятся на двух допущениях, нуждающихся в дальнейшем уточнении, а именно — на допущении, что вещь в себе как средство аффицирования чувственности есть совокупность всего возможного опыта, и допущении, что вещи в себе как постулаты практического разума представляют собой понятия кантовской философии истории, но в структуре «критической» системы эти дистинкции чрезвычайно важны, так как выполняют конструктивные функции. Различение указанных четырех смыслов термина *вещь в себе* определенно осуществляется самим Кантом и снимает многие недоразумения, которые могут возникнуть у его читателей.

Возвращаясь теперь к вопросу Л. А. Абрамяна, мы отвечаем, что на конкретном уровне значений термина *вещь в себе* это, по крайней мере, три самостоятельных понятия. Объединение их единым термином имеет как содержательный повод (вещь в себе на абстрактном уровне объединяет все три конкретные вещи в себе), так — для нас это несомненно — и прагматический смысл. Поэтому вместо ответа на указанный вопрос по принципу *или-или* мы предлагаем ответ по принципу *и-и*; термин *вещь в себе* в системе Канта представляет собой

и одно понятие, видоизменяющее свое содержание в зависимости от функций, которые на него возлагаются, и ряд различных, хотя и связанных друг с другом, понятий, поскольку весьма далеки и специфичны возлагаемые на них функции.

¹ Абрамян Л. А. Многообразие и единство кантовского понятия о вещи в себе. — В кн.: Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. Калининград, 1978. Вып. 3, с. 21.

² См.: Калининников Л. А. Постулаты практического разума в свете кантовской философии истории. — В кн.: Кантовский сборник. Калининград, 1983. Вып. 8, с. 19—25.

³ Ойзерман Т. И. Идея философии как науки в трудах Канта. — В кн.: «Критика чистого разума» Канта и современность. Рига, Зинатне, 1984, с. 13.

⁴ Там же, с. 14.

⁵ См.: Калининников Л. А. Постулаты практического разума в свете кантовской философии истории, с. 19—25.

⁶ См. об этом тождестве умопостигаемого, интеллигибельного мира свободы нравственно-социальному миру: Калининников Л. А. Проблема закономерностей хода истории в философии Канта. — Философские науки, 1983, № 3, с. 114—115.

И. С. Кузнецова

КАНТОВА «ВЕЩЬ В СЕБЕ»: О НЕКОТОРЫХ ПРЕДПОЛАГАЕМЫХ ИСТОКАХ И АНАЛОГИЯХ

Пожалуй, нет ни одного понятия в философии И. Канта, которое вызывало бы столько различных толкований, столько споров, как понятие вещи в себе. Эти споры о понимании «вещи в себе» (*Ding an sich*) начались еще при жизни Канта и продолжают в наши дни. Только в последние годы ведущие кантоведы страны Т. И. Ойзерман, И. С. Нарский, Л. А. Абрамян, Л. А. Калининников предложили различные интерпретации этого понятия. Напомним некоторые моменты истолкования понятия «вещь в себе», выдвинутые этими философами.

Т. И. Ойзерман отметил, что необходимо различать понятие вещи в себе и понятие ноумена. Вещи в себе, по его мнению, рассматривались Кантом как независимая от сознания реальность, а ноумены служат для обозначения предметов традиционной метафизики. Вещь в себе аффицирует чувственность, в то время как ноумены не имеют отношения к чувственным восприятиям, к процессу познания вообще¹.

Такое понимание вещи в себе вызвало возражения И. С. Нарского, который полагает, что «вещь в себе» следует рассматривать в четырех значениях, причем лишь в одном из них роль вещи в себе сводится к аффицированию, остальные же имеют идеалистическое и агностическое содержание².

Различные значения «вещи в себе» рассмотрены Л. А. Абрамяном, который считает, что совокупность этих значений образует некоторое противоречивое единство³.

Л. А. Калинин обратил внимание на абстрактный и конкретный уровни значения «вещи в себе» и выделил на конкретном уровне три самостоятельных понятия, обозначаемых термином «вещь в себе»⁴.

В результате изучения работ, посвященных интерпретации «вещи в себе», возникает чувство, что не только понятие «вещи в себе» представляет собой значительную проблему, но и причина многозначности этого понятия у Канта загадочна. Поэтому появляется желание обратиться к истории философии, к истории науки вообще, чтобы попытаться обнаружить намеки на понятие «вещи в себе» у предшественников Канта. Может быть, это позволит понять, почему Кант употреблял данное понятие столь различным образом.

Известно, что «Ding an sich» переводится не только как «вещь в себе», но и как «вещь сама по себе». В переводе «Трактатов и писем» И. Канта используется только понятие «вещь сама по себе». Будем иметь в виду оба этих перевода, так как они существенны для понимания смысла данного понятия, применяемого Кантом в различных значениях. Это уточнение необходимо и для тех исторических поисков, которые предпримем.

Итак, обратимся к истории философии. В борьбе с софистикой Платон и Аристотель, протестуя против смешения видимости и сущности, проводили четкое различие между тем, что является первичным для нас, и тем, что первично в природе самого объекта, т. е. различали явление и сущность. Например, в первой главе «Физики» Аристотеля исследуются условия получения научного знания. При этом Аристотель указал, что «не одно и то же понятное для нас и (понятное) вообще»⁵. Сходным образом звучит и его высказывание во «Второй Аналитике»: «Не одно и то же предшествующее по своей природе и предшествующее для нас, как не одно и то же более известное (по природе) и более известное нам. Под предшествующим и более известным для нас я разумею то, что ближе чувственному восприятию, под предшествующим и более известным безусловно — более отдаленное от него»⁶. Здесь явно выражено понимание того, что существует различие между тем, чем является предмет сам по себе, по «природе», и тем, что известно о нем нам. Можно сказать, что Аристотель рассматривал не явление и сущность как категории диалектики, а именно путь научного знания: более известное для нас дается в чувственном восприятии, а то, какова вещь по природе, более отдалено от чувственных данных.

Эти рассуждения Аристотеля оказались исключительно важными для развития науки. В латинском переводе уже приведенная фраза из «Физики» звучала так: *alia sunt notiora nobis alia notiora natura, vel secundum se*⁷. И мысль о различии вещи *secundum se* (вещей самих по себе) и вещи *secundum nos*

(вещей для нас) особенно часто стала встречаться в разгар споров об истинности теории Коперника. При этом вещи *secundum se* принимались как независимые от представлений о них, т. е. как существующие объективно. В декрете 1616 г., осуждающем учение «математика Галилея», в вину ему вменялось то, что он говорил о Земле, что она движется *secundum se*, т. е. указал на то, что она движется на самом деле, а следовательно, теория Коперника не является абстрактным аппаратом для расчетов, как это хотели трактовать церковники, а отражает истинное положение дел.

Таким образом, в европейской науке громко и отчетливо прозвучала идея о том, что существует различие между вещью самой по себе и вещью для нас, и понимание этого факта было связано с учением Коперника.

Известно, какое значение И. Кант придавал революции в науке, совершенной Коперником. Свой вклад в философию он сравнивал с коперниканским переворотом в науке. Поэтому можно не сомневаться в том, что Кант вполне сознавал и философский подтекст революции Коперника, что он немало размышлял о вещах *secundum se* и вещах *secundum nos*. При этом Кант как всеобщее достижение культуры рассматривал осознание различия между этими понятиями. Такой вывод можно сделать, читая его письмо к Гарве, в котором Кант пояснял ряд своих идей. В этом письме знаменитый философ писал: «Все данные нам предметы обыкновенно понимают двояким образом: *сначала* как явления, а затем как вещи сами по себе. Если явления рассматривают как вещи сами по себе и требуют от них, как таковых, в ряду условий *абсолютно безусловного*, то впадают в явные противоречия, которые, однако, можно устранить, показав, что совершенно безусловное имеет место не в явлениях, а только в вещах самих по себе. Если же, наоборот, принимают то, что в качестве *вещи самой по себе* может содержать условие чего-либо в мире, за *явление*, то создают противоречия, в которых нет никакой нужды»⁸.

В этом высказывании примечательны два момента: во-первых, Кант отмечает, что *обыкновенно* предметы рассматривают, различая в них явления и вещи сами по себе, т. е. это уже не личная точка зрения Канта, а результат развития теории познания, во-вторых, Кант указывает, что от вещей самих по себе надо требовать абсолютно безусловного. Абсолютно безусловное, по Аристотелю, — это наиболее удаленное от чувственных восприятий, более того, Аристотель достаточно часто отождествлял его с формой форм. Отметим это, но обсудим немного позже. А пока обратим внимание на первый момент, на *обыкновенное* рассмотрение предметов.

Исследуя вопрос о том, как предметы становятся объектом нашего знания, Кант писал: «Посредством чувственности предметы нам даются» (3, 127). Предметы аффицируют чувствен-

ность, воздействуя на нас. «Те созерцания, которые относятся к предмету посредством ощущения, называются *эмпирически-ми*. Неопределенный предмет эмпирического созерцания называется явлением» (3, 127). В результате созерцания некоторого явления формируются определенные ощущения, т. е. субъективные образы. Но по убеждению Канта, «явление не существует без того, что является» (3, 93). Это очень важно. Предмет *дается* нам в чувственности, представляет собой *явление*, но за этим явлением должно существовать нечто, отличное от самого явления (см.: 3, 481). Вполне логично этим «нечто» считать вещь саму по себе. Поскольку предполагается, что данному явлению соответствует вещь в себе, ясно, что у познающего субъекта возникает представление об этой сущности, формируется некоторый образ. Из этих рассуждений следовал и вывод о наличии субъективных образов, отражающих явление, и субъективных образов, в которых фиксируются моменты сущности. Собственно, важным выводом из революции, совершенной Коперником, был тот, который означал, что явление, т. е. видимое движение Солнца (а ему соответствовал вполне определенный субъективный образ) отличается от вещи самой по себе, т. е. истинного движения Земли (чему тоже соответствует вполне определенный образ). Так что и рассуждения Канта о явлении и о том, что за явлением должно быть нечто, отличное от него, и вывод о различных субъективных образах, имели основания в развитии науки.

Такое понимание вещей в себе связано с материалистической тенденцией. Это тот аспект понятия вещи в себе, который выделяет Т. И. Ойзерман. При этом исключительно важным представляется утверждение Л. А. Калининкова о том, что «вещь в себе» как средство аффицирования чувственности должна быть понята как совокупность всего возможного опыта. И в этом смысле ее следует рассматривать непознаваемой только в смысле невозможности абсолютного исчерпывания бесконечной системы возможного опыта, т. е. как то, что еще не познано, а не как то, что принципиально непознаваемо⁹. Отсюда вытекает, что вещь в себе в этом смысле открывает возможность к исследованию диалектики абсолютной и относительной истины.

Таким образом, Кант, обнажив опасность в отождествлении явления и вещи в себе (см.: 3, 316), подвел итог развитию научных знаний, продолжил исследования, начатые еще Аристотелем, и указал перспективу дальнейшего движения научной мысли. И в этом смысле идеи Канта оказываются органически вплетенными в научную, в культурную традицию.

И. Кант показал, что человеческое познание опирается на чувственное созерцание, которое нуждается во внешнем воздействии, т. е. для познания необходимо, чтобы вещи аффицировали чувственность. Но при этом нельзя быть уверенными,

что все вещи могут проявить себя как предметы чувств. Нет никакой гарантии, что все вещи могут быть даны соответственно формам чувственного созерцания. Поэтому, указывал Кант, «мой конечный вывод, что все наше возможное спекулятивное познание а priori простирается не далее как на предметы возможного для нас опыта с той только оговоркой, что эта область возможного опыта не охватывает всех вещей самих по себе и, следовательно, остаются, разумеется, еще и другие предметы, которые необходимо предположить, не допуская, однако, возможность узнать определенно хотя бы самую малость»¹⁰.

Из такого понимания вещи в себе следует, что, во-первых, реально существуют некоторые объекты, во-вторых, мы знаем об их бытии, но, в-третьих, ничего определенного узнать о них не можем, поскольку они не даются в явлениях, остаются за границами возможного опыта.

С точки зрения современной науки, это вполне здравая мысль. Скажем, достаточно много рассуждают о тахионах, гипотетических частицах, движущихся со скоростью, превышающей скорость света. Их существование не противоречит теории относительности, даже следует из нее. Но поскольку скорости их больше, чем скорость света, взаимодействие с ними исключено, и исследовать свойства тахионов экспериментальным путем невозможно. Ситуация аналогичная Кантовой.

Очень большой соблазн увидеть в рассуждениях Канта совершенно материалистическую позицию, предвидение ситуации, сложившейся в современной науке, но это будет слишком большой модернизацией взглядов великого философа. Точнее будет сказать, что в данном случае «умный идеализм» (Ленин) близок диалектическому материализму.

Рассмотренные аспекты понятия «вещь в себе» не являются разными смыслами этого понятия. Это одно и то же понятие: «Посредством этой формы созерцания предметы познаются с помощью категорий только как вещи в их явлении, а не такими, каковы они суть сами по себе; без созерцания они вообще не познаются, но тем не менее мыслятся»¹¹. Иначе говоря, в реальности существуют объекты, вещи сами по себе, одни из них мыслятся, но не могут быть предметами чувственного созерцания, другие не только мыслятся, но и даны в качестве возможного опыта. Можно сказать, что введение в философию понятия вещей самих по себе, мыслимых, но не созерцаемых, расширило область применения данного понятия, вышло за рамки традиционного понимания вещей *secundum se*. Мысль Канта двигалась от предметов, данных в чувственном восприятии, к тому, что стоит за явлениями, ведь явление, по мнению Канта, связано с тем, что является. То, что является, вещь сама по себе, не совпадает с предметом чувственного созерцания. (Вспомним, «...если бы форма проявления и сущность вещей непосредственно совпадали, то всякая наука была бы

излишней».¹²) Но Кант и не рассматривал способ познания вещей самих по себе. Вещь сама по себе непознаваема в том смысле, который выявил Л. А. Калинин, а если речь идет о вещах в себе только мыслимых, но не аффицирующих чувственность, то они принципиально непознаваемы теоретическими средствами. Тогда область реального бытия включает в себя два подмножества: вещи сами по себе, только мыслимые.

Наносит ли ущерб естествознанию такое положение дел, когда вещи в себе мыслятся, но не познаются? По мнению Канта, нет: «Каковы вещи в себе, я не знаю и мне незачем это знать, потому что вещь никогда не может предстать мне иначе как в явлении» (3, 325). Другими словами, экспериментальное естествознание не задается вопросами о вещах самих по себе, оно может иметь дело с ними лишь как совокупностью возможного опыта, даже больше того, с вещами в себе, данными в наличном опыте, опыте соответствующей эпохи. Если же о результатах опыта мы не можем сказать ничего достоверного, «то мы не имеем права сваливать вину на скрытую от нас вещь» (3, 445). Другими словами, надо строить здание науки, не распуская о непознаваемости вещей в себе, а пытаясь правильно понять результаты опытов.

Говоря о естествознании, Кант указывал, что «порядок и целесообразность в природе должны быть в свою очередь объяснены из естественных оснований и по законам природы, и здесь даже самые дикие гипотезы, если только они физические, более терпимы, чем сверхфизические, т. е. чем ссылка на божественного творца, предполагаемого для этой цели» (3, 639). Это очень современно звучит: правильнее предположить наличие любых физических существей, чем считать, что в природе действуют сверхъестественные силы. Гипотеза кварков предпочтительнее гипотезы творца.

Возникает вопрос, с какой целью Кант подчеркивал эту предпочтительность «дикой» гипотезы перед предположением о творце, ведь если можно мыслить вещи в себе, но никогда не созерцать их, если они никогда не даются нам в чувственности, в опыте, то почему бы и не связать их существование с творцом, который так и задумал их непознаваемыми.

Рассмотрим сначала, как Кант соотносил мир реальных вещей и сверхприродных. Естествознание развивается в области реальных вещей, но в этой реальности существуют вещи в себе, которые можно созерцать, и вещи в себе, которые только мыслятся. Мыслить же можно не только реальные вещи: «...в этой реальности все условия возможности объектов, в свою очередь, всегда обусловлены, а разум тем не менее заставляет нас стремиться к безусловному, где наше мышление становится трансцендентальным»¹³. Иначе говоря, мыслить можно не только природные объекты, но и неприродные, сверхприродные. К таким существам относятся бог, душа.

Вспомним теперь, что абсолютно безусловное у Аристотеля — это форма форм, что отрицательная теология была заметным явлением в истории европейской философии, что учение о непознаваемости бога как вещи в себе активно поддерживалось некоторыми мыслителями¹⁴. Поэтому рассуждения Канта о непознаваемости сверхприродных объектов, которые могут мыслиться, тоже находились в русле определенной философской тенденции.

Теперь становится ясным, почему для Канта предпочтительнее «дикие» гипотезы относительно природы, чем рассуждения, связывающие объекты природы с богом. Духовные сущности — бог, душа — по отрицательной теологии принципиально непознаваемы. Наука же строится, выдвигая гипотезы, ставя опыты, осуществляя синтез, т. е. делая все то, что запрещено отрицательной теологией. Отсюда ясно, что наука не должна иметь дело с духовными сущностями, ее нельзя приспособить к доказательству истин религии, нельзя и бога привлекать для объяснения явлений природы. Это своеобразная защита науки от покушений теологии.

Вариантом данного значения вещи в себе, считает И. С. Нарский, является то значение, когда она выступает в роли наименования для сферы идеалов, т. е. совокупности недостижимых во всей полноте целей, ценностных установок¹⁵. Трудно утверждать, что такое понимание вещи в себе опирается на традиции античного идеализма, но нельзя не увидеть сходства с некоторыми рассуждениями Платона. В диалоге «Гиппий большой» Платон как раз рассуждает о сфере идеалов, об определении прекрасного. В результате всестороннего обсуждения этой проблемы становится ясно, что прекрасное не выражается вещами и в смысловом отношении не исчерпывается ими ни в их отдельности, ни в той или иной их совокупности. Прекрасное существует само по себе, оно есть нечто общее, целое. Оно не содержится в какой-нибудь *одной* вещи, но принадлежит сразу целому ряду вещей. Прекрасное — это *сущность*, которая каким-то образом присутствует во всех вещах сразу и в каждой вещи в отдельности, и как-то отсутствует во всех вещах и в отдельной вещи. И как это можно разумно объяснить, Платон не говорит. Повидимому, это непознаваемо. Аналогичным образом можно рассуждать о том, что такое «благо», «добро» и т. д. Иначе говоря, таковы характеристики идеи вообще. А. Ф. Лосев указывает, что платоновская идея «была царством мечты и предметом всяких упований»¹⁶. Идея у Платона оказывалась космическим разумом, «бесконечно предельным состоянием жизни, *жизнью в себе*»¹⁷. В полном логическом завершении платоновские идеи оказываются богами, но не в той исконной народной религии, которая для платоников была скорее предметом уважения, чем философского интереса, а богами, логически сконструированными¹⁸.

А теперь обратимся к рассуждениям И. Канта. Он рассматривал в качестве «сверхчувственного объекта — высшее благо, которое посредством наших способностей неосуществимо в чувственном мире»¹⁹. Но этот объект отражается в чувственном мире, поэтому «мы должны поступать так, чтобы осуществить эту цель»²⁰, т. е. высшее благо у Канта можно понимать по аналогии с платоновской идеей блага как цели, к которой стремится чувственный мир.

Утверждая существование вещей в себе, сверхчувственных объектов как целей, к которым следует стремиться, Кант как бы вернулся из сверхприродного в наш, человеческий мир. «Вещь в себе» как сфера идеалов, с одной стороны, принадлежит той же сверхприродной области, что и «вещь в себе», употребляемая для обозначения бога, души, т. е. духовных сущностей, а с другой — обращена к миру человека, направляя его нравственные поступки. Оказавшись в области сверхприродного, «вещь в себе», понимаемая как высшее благо и т. п., подобно идеям Платона тождественна богу, но ведь бог в религии разума — это моральный закон, и такое сближение сверхприродного и сферы идеалов для Канта естественно.

А теперь окинем взором последовательность расширения Кантом области значения «вещи в себе». Здесь напрашивается аналогия с расширением понятия числа. В математике дело обстоит так: сначала сформировалось понятие натурального числа. Связь натуральных чисел с материальной действительностью еще можно проследить²¹. Затем были сконструированы пифагорейцами иррациональные числа. Это было сделано путем доказательства иррациональности $\sqrt{2}$, в результате мыслительной деятельности, без обращения к материальному миру, но исходным «материалом» были натуральные числа, а поэтому сомнений в «реальности» иррациональных чисел у математиков последующих поколений не было. Потом возникли «мнимые» числа. Их связь с реальностью не просматривалась, недаром Энгельс отмечал, что они — результат творческой деятельности самого разума²². Формирование комплексных чисел завершило расширение числовой области, а интерпретация их как векторов плоскости как бы вернула их в материальный мир.

Кантова «вещь в себе», аффицируя чувственность, принадлежит материальному миру, хотя, подобно натуральному числу, не является предметом эмпирического. Затем происходит расширение понятия «вещи в себе»: сконструирована мыслимая вещь сама по себе и ей приписано свойство принадлежности материальному миру, но непосредственно непроявляемое. Дальнейшее расширение области «вещи в себе» — это «мнимые» объекты: бог, душа. Если существование «мнимых» чисел оправдывалось практикой вычислений, то наличие «вещей в себе» как сверхприродной сущности имело значение для определенных действий (неважно, что эффективность этих действий носила

иллюзорный характер). Понимание «вещи в себе» как сферы идеалов, как объекта ценностной ориентации расширяло область духовных сущностей и в то же время оказывалось уже не иллюзорным, а реальным образом, связанным с действительностью людей, внося в процессы целеполагания нравственные критерии.

Таким образом, движение мысли Канта вовсе не противоречиво: от вещи «самой по себе», данной в явлении, к вещи «самой по себе», тоже материальной, только мыслимо представимой, а не данной в опыте, от этой мыслимой материальной сущности к мыслимой нематериальной сущности, от нее к бытию в виде идеалов, нравственных ориентаций, которые сами по себе нематериальны, но имеют значение для человеческого бытия.

Вероятно, можно предложить и другие версии движения мысли И. Канта, и, конечно, это будет сделано, ведь следить за приключениями разума великих людей интересно и поучительно, но хочется надеяться, что и предложенная интерпретация окажется полезной для понимания Кантовой философии.

¹ См.: Ойзерман Т. И. Учение Канта о «вещи в себе» и ноуменах. — Вопросы философии, 1974, № 4.

² См.: Нарский И. С. О роли «вещи в себе» и «ноумена» в кантовской гносеологии. — В кн.: Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. Калининград, 1979. Вып. 4. «Ноумен» у Канта, как считает И. С. Нарский, есть понятие о вещи в себе в любых значениях последней.

³ См.: Абрамян Л. А. Многообразие и единство кантовского понятия о «вещи в себе». — В кн.: Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. Калининград, 1978. Вып. 3, с. 26.

⁴ См.: Калининников Л. А. Понятия «вещь вообще» и «вещь в себе» и их роль в системе кантовского «критицизма». — В наст. сборнике.

⁵ Аристотель. Соч. в 4-х т. М., 1981. Т. 3, с. 61.

⁶ Там же. М., 1978. Т. 2, с. 259—260.

⁷ Le opere di Galileo Galilei. T. V. Firenze, 1845, p. 468.

⁸ Кант И. Трактаты и письма. М., 1980, с. 547—548.

⁹ См.: Калининников Л. А. Понятия «вещь вообще» и «вещь в себе»...

¹⁰ Кант И. Трактаты и письма, с. 552.

¹¹ Там же, с. 578.

¹² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 25, ч. 2, с. 384.

¹³ Кант И. Трактаты и письма, с. 577.

¹⁴ См.: Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. М., 1978, с. 26.

¹⁵ См.: Нарский И. С. Указ. соч., с. 16.

¹⁶ Лосев А. Ф. История античной эстетики. Софисты, Сократ, Платон. М., 1969, с. 159.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Там же.

¹⁹ Кант И. Трактаты и письма, с. 375.

²⁰ Там же.

²¹ См.: Кузнецова И. С. Кант о влиянии математического знания на философское. — В кн.: Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. Калининград, 1979. Вып. 4, с. 39—40.

²² Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд., т. 20, с. 37.

ТЕОРИЯ ФИЗИКИ В «OPUS POSTUMUM» КАНТА

В мировой кантоведческой литературе время от времени делаются попытки «оправдать» или «реабилитировать» Канта путем новой интерпретации трансцендентализма либо путем противопоставления половинчатому субъективному идеализму «Критики чистого разума» некоего «второго критического», «посткритического» и т. п. периода. Особенно благоприятную почву для подобного рода попыток дает незаконченная рукопись (см. 6, 589—654), над которой Кант трудился в последние годы жизни¹, называя ее своим «главным трудом», без которого в системе критицизма будет зиять «брешь», «пробел» (Lücke)². После 117 лет почти полного забвения эти рукописи, благодаря главным образом Э. Адикесу, были опубликованы полностью (в 1920, 1936 и 1938 гг.) под названием «Opus postumum». В последнее время они широко используются в немецкой, английской, японской, испанской литературе о Канте. Бесспорно, что эта своеобразная творческая лаборатория кантовской мысли, научный дневник Канта за 17 последних лет творческой жизни³ (около 1500 страниц печатного текста в академическом издании сочинений!), «последняя форма, которую Кант придал своей философии»⁴, содержит богатый материал, позволяющий лучше понять философию Канта вообще и его теорию науки в особенности. Если раньше, однако, значение этих рукописей недооценивалось, то теперь они нередко переоцениваются. Наиболее ярким примером в этом отношении, по-видимому, может служить точка зрения западногерманского исследователя Буркхарда Тушлинга. Упомянув в одной из своих работ о том, что «Метафизические начала естествознания» (1786 г.) принесли Канту славу теоретика ньютоновской механики, Тушлинг пишет: «В противовес этому я утверждаю следующее: что МА (так в буржуазной литературе сокращается название упомянутой работы Канта. — С. Ч.) не являются окончательной редакцией Кантовой натурфилософии, но представляют собой простой эпизод в непрерывном процессе размышлений Канта; что Кант в ходе этого процесса пришел к радикальному пересмотру своей концепции науки о природе; что вместе с изменением содержания кантовского понятия о материи и его теории материи связано также измененное представление о методе, согласно которому может и должно быть дано философское обоснование естествознания. Короче: что то естествознание, философское обоснование которого Кант пытается дать после 1786 г., не покрывается более ньютоновской физикой, но охватывает новые области исследования и что новая трансцендентальная динамика, которую Кант пытается поставить на место прежних «Метафизических начал», имеет

следствием определенные изменения также концепции трансцендентальной философии в той ее форме, как она дана в «Критике чистого разума»⁵.

Действительно, на всем протяжении «Opus postumum» Кант снова и снова возвращается к идее «перехода» от метафизики к физике, к проблеме материи, ее движущих сил, агрегатных состояний, к явлениям твердости, хрупкости, вязкости, пластичности, связности вещества, плавления, затвердевания, кристаллизации, телообразования, разрыва, разлома, растворения и т. п., к понятию мирового эфира («теплорода», по терминологии Канта). По мнению Тушлинга, Кант понял, что его «метафизические начала» образца 1786 г. устарели в момент опубликования. Ведь они определяли физику как «чистое либо прикладное учение о движении» именно в то время, когда ньютоновская механика стала достоянием истории, когда повсюду пылали споры флогистиков с антифлогистиками, когда животрепещущие проблемы и точки роста физической науки были связаны с немеханическими явлениями — теплотой, светом, электричеством и магнетизмом. Попытка вовлечь немеханические явления в поле действия трансцендентального принципа, которая и должна была заполнить «брешь» в системе критцизма, не только привела Канта, как считает Тушлинг, к пересмотру натурфилософии 1786 г., но и подорвала основы самой системы. Новое понятие «эфира», например, как непосредственно не воспринимаемого динамического континуума, приводит к тому, что «понятие субстанции теряет свой статус категории... «Брешь» в системе критической философии оказывается больше и значительнее, чем можно было предположить сначала: она зияет в самой системе этих принципов, категорий и основоположений. И если она не будет заполнена, «архитектоника» чистого разума и критическая система трансцендентальной философии окажется разрушенной»⁶. Последний труд Канта действительно убедительно показывает, что нельзя перекинуть мост между идеалистической философией и научным естествознанием. Но он показывает это не потому, что отвергает субъективный идеализм и априоризм, а потому, что пытается довести его до конца. Покажем это, насколько позволяет место, на примере теории физики в «Opus postumum».

Для обозначения чисто эмпирического знания о природе, т. е. описательного естествознания, или, как говорили раньше, «естественной истории», Кант употреблял термины *Naturlehre* (учение о природе) и *Naturkunde* (сведения, знания о природе). Его понятия — чисто эмпирические. В нем нет, по Канту, никаких «совершенств» — это всегда случайный «агрегат» разнообразных сведений, «ущербный» (*mangelhaft*), неудовлетворительный, фрагментарный, незаконченный (В. 21, S. 164, 168, 176, 474, 508). В нем нет идеи, «которая составляет внутренне обоснованное и одновременно само себя ограничивающее целое»

(В. 21, S. 161). Поэтому «эмпирическая наука» — это, согласно Канту, *contradictio in adjecto* (во многих местах «*Opus postumum*»). Эмпиричность знания для Канта, как ни удивительно, признак его ненаучности, так как из опыта или посредством него никогда не может быть получена *система* знания, завершенное и законченное целое (В. 21, S. 508, В. 22, S. 309, 510, В. 4, 468), хотя бы даже некоторое приближение к нему (В. 21, S. 287). «Систему, — неоднократно подчеркивает Кант, — невозможно собрать из *чисто эмпирических понятий*» (В. 21, S. 161). Без «априорных» руководящих идей ученый не знает, где, как и что он должен искать. «Чисто» эмпирическое «исследование» двигалось бы без направления, цели и смысла (В. 21, S. 620). Неспособность достичь завершения Кант рассматривал как неискоренимый недостаток эмпирического естествознания, недуг, зло (*Gebrechen, Übel*), которое ставит под сомнение все, что им достигнуто! Неисчерпаемость природы (в которой Кант никогда не сомневался) приводит к тому, что между эмпирическим знанием и «наукой о природе в собственном смысле слова», для обозначения которой Кант использует термин «*Naturwissenschaft*», лежит пропасть, которую, как пишет Кант, можно преодолеть лишь прыжком (В. 21, S. 475—476, 360, 366, 505, 615, 620, 623), только при помощи высшей способности — разума, который по самой своей сущности стремится к абсолютному единству, абсолютному знанию, ищет в науке аподиктическую достоверность (6, 57). «Подлинная наука», в том числе и наука о природе, — лишь та, в которой исходные принципы «познаются а priori и не представляют собой лишь эмпирические законы» (6, 57). Анализ кантовских текстов, который мы за недостатком места вынуждены опустить, не оставляет никаких сомнений в том, что «всеобщим и чистым естествознанием», «наукой о природе в собственном смысле слова» Кант называет вовсе не физику, а «метафизику природы» в ее «имманентной» части («имманентную рациональную физиологию» в своеобразной терминологии Канта). Подлинными законами природы Кант называет аналогии опыта, которые, согласно уверению их автора, выведены не из опыта и не из анализа естествознания. Кантовское «чистое естествознание» — это чисто философская систематика категорий, которая не входит в состав собственно физики. Кант нередко употреблял термины в «собственном», непривычном, особенно для современного читателя, смысле. Об этом не следует забывать тем, кто полагает, что Кант абсолютизирует «физику» и «естествознание» своего времени, ссылаясь на наличие «аподиктических истин» в составе «общего естествознания».

Научная физика, физика Галилея и Ньютона, занимает, согласно Канту, промежуточное положение между чисто эмпирическим естествознанием и «наукой о природе в собственном

смысле слова», поскольку имеет в своем составе и априорную, и эмпирическую часть. В рукописях последних лет жизни мы находим следы длительных и напряженных раздумий Канта о сущности научного физического познания, о том, где же все-таки проходит точная граница между его «априорными» и эмпирическими компонентами, о том, как эти компоненты связаны друг с другом.

Несомненно, прежде всего, что физика — опытная наука. Во многих местах посмертной рукописи Кант дает пробные определения физики как «эмпирического исследования», «совокупности эмпирических законов природы», «науки о движущих силах материи», «науки об эмпирических законах взаимодействия тел», доктринальной системы эмпирического познания, поскольку ее дедукция невозможна а priori» (В. 22, S. 356) и т. п. Кант подчеркивает отличие физики, как эмпирической науки, от науки о природе «в собственном смысле слова», утверждая, что она является не наукой, а научным исследованием природы (Naturforschung); этот термин указывает одновременно и на априорность принципов, и на бесконечность исследования, на то, что физика есть «проблематическое целое», осужденное на вечную незавершенность, на бесконечный прогресс (В. 21, S. 161, 623, 636, В. 22, S. 240, 298—299, 310, 313, 329—330).

Однако подавляющее большинство фрагментов кантовской рукописи посвящено разработке и обоснованию другой мысли, отражающей противоположную сторону физики как науки. На разные лады (а часто и на один и тот же лад) Кант постоянно повторяет, что «чистый опыт» совершенно не в состоянии дать *научную* физику, систематическое и законосообразное знание о природе. Кант подчеркивает, что физика Ньютона — это *не описание* природы, не историческое (фактическое) познание (В. 22, S. 307). Физика определяется им в данном аспекте как наука о принципах эмпирического исследования, причем эти принципы «не из опыта, а для опыта»; физика есть «способ субъективное в восприятии представлять объективно» (В. 22, S. 464), способ «согласования» явлений для возможности опыта (В. 22, S. 478), ибо без априорных принципов не может быть объективного, системного знания (В. 21, S. 641, В. 22, S. 182). Задача физики, по Канту, состоит не столько в извлечении законов из опыта, сколько в *приложении* теоретических принципов к опытному исследованию. Кант снова и снова возвращается к одной и той же мысли: физика суть и эмпирическая, и не эмпирическая наука; система движущих сил материи и дана в опыте, находится в процессе эмпирического исследования и в то же время должна быть «проблематически» дана до опыта, как его необходимое условие (В. 21, S. 162, 165—166, 169, 171, 173, 193, 201, 206, 274, 291, 299, 356, 367, 478, 482—483, 507, 530, 604, 629, В. 22, S. 136, 160, 175, 280, 335—337, 350—354, 358, 376, 379, 390, 398, 454, 468 и др.), как «формальное физических предме-

тов» (В. 21, S. 475). Общая физическая «топика», «протофизика», должна быть дана заранее, чтобы эмпирический материал приобретал систематическую форму. В физике, таким образом, должна быть некая «чистая часть». Более того, именно благодаря ей, а не благодаря опытному характеру, физика является наукой (6, 57). «Чистое естествознание» Кант называет во многих местах текста «форма», «контур» (Umriss), «каркас» (Fachwerk), «общий план», «проект», «набросок» (Entwurf), «идея целого» и т. п. «Чистая» часть физики суть, по Канту, всеобщая форма связи, которая дана заранее и заполняется эмпирическим материалом: «Форма научного познания должна быть дана a priori; эмпирическое, которое может доставить исследование природы, должно быть вложено в этот каркас согласно принципам» (В. 21, S. 169, см. также В. 21, S. 475, 485—487, 288, В. 22, S. 256, 308—310).

Эти рассуждения, занимающие основную часть «Opus postumum», не оставляют никаких сомнений в том, какая черта физического знания послужила гносеологическим корнем кантовского априоризма. Возникновение научной физики позволило Канту понять, что научный опыт (эксперимент) принципиально отличается от простого восприятия: «Я могу только посоветовать читателю, который издавна привык считать опыт только эмпирическим соединением восприятий и потому нисколько не думает о том, что опыт идет гораздо дальше восприятий,... обратит хорошенько внимание на это отличие опыта от простого агрегата восприятий» (4 (1), 129). Механика Галилея — Ньютона отчетливо продемонстрировала, что для *научного* описания простейшего физического феномена — перемещения тела в пространстве — недостаточно ни существования самого тела, ни его движения, ни простого «восприятия» того, как оно движется. Для получения точного, объективного, общезначимого знания о движении тела нужна еще целая система видимых и невидимых «координат»: измерительных приборов и процедур, понятий об абсолютном пространстве и времени, о системе отсчета, о «массе», «инерции», «силе», «скорости», «ускорении» и т. п. Все эти материальные и идеальные средства описания движения являются продуктом активной деятельности человека. Кант не исследует вопрос о том, каким образом исторически образовались в сознании человека абстракции «материальной точки», «тела», имеющего геометрическую фигуру, «траектории», вектора, однородного и бесконечного пространства, равномерно текущего времени, дифференциала и интеграла. Он просто фиксирует то несомненное обстоятельство, что эти *абстракции* являются *условием* получения научного эмпирического знания, что только посредством сложной, целостной системы общезначимых форм активной деятельности человека, зафиксированных в разнообразных формулах, символах, вычислениях, графиках и т. п. средствах фиксации и идеализации текущего чувствен-

ного восприятия, отдельное, шаткое, случайное «я чувствую» может быть превращено в основу науки, в «опытный факт». Кеплер открыл, конечно, законы движения планет опытным путем, но он должен был заранее иметь понятие эллипса для того, чтобы открыть эллиптичность орбит.

Наиболее общий знаменатель этого «корня» кантовского априоризма — активность субъекта. Кант прекрасно понимал активность экспериментального исследования природы и подчеркивал, что научная физика должна не наблюдать, а экспериментировать (В. 22, S. 504), что физик сам «двигает объект» (В. 22, S. 299). Более того, именно в этом он видел сущность физического познания. Вспомним, как описывается в «Критике чистого разума» «столбовая дорога науки», по которой физика пошла вместе с началом экспериментального исследования природы: «Разум должен идти к природе как судья, заставляющий свидетеля отвечать на вопросы, держа в одной руке принципы, лишь благодаря которым согласующиеся между собой явления могут получить значение законов, а в другой — эксперимент, придуманный сообразно этим принципам» (3, 85—86)⁷. В этом Кант видел главный философский смысл естествознания: в нем есть принципы, которые играют ведущую роль в научном исследовании. Значение Ньютона поэтому для формирования трансцендентализма следует видеть прежде всего в том, что он завершил целую эпоху в развитии физики, эксплицитно сформулировав систему теоретических принципов, составляющих фундамент всей классической науки о природе. Следует далее особо подчеркнуть, что для Канта важно не логическое предшествование теоретических принципов экспериментальным фактам (знаниям), а *ведущая роль мышления* в чувственном восприятии. Разъясняя казавшееся мистическим для читателей знаменитой «Критики» действие рассудка на чувственность, Кант приводил очень простой пример: элементарный акт внимания. В научном познании ведущая роль мышления становится очевидной, ведь физик-экспериментатор сам определяет, что он будет наблюдать, и посредством активной деятельности, руководимой *мышлением* (принципами, понятиями, идеей, гипотезой, проблемой), он создает нужное ему «явление» в приборе. «Опыт ДЕЛАЕТСЯ, — пишет Кант в «Opus postumum», — субъект аффицирует себя сам и извлекает при помощи физики из агрегата восприятий, с целью опыта, не более и не менее, чем он сам вносит» (В. 22, S. 366). Конечно, не все содержание этого «явления» аффицируется субъектом, иначе не было бы никакого познания. Это признает и Кант. Он, однако, пытается осмыслить то обстоятельство, что ведущую роль в познании играет все-таки субъект, а не объект, и что физическое явление хотя бы отчасти синтезируется «по форме понятия». Возможность такого синтеза, как известно, Кант видел в действии (Handlung) рассудка на чувственность (3, 206), в том, что са-

моаффицирование субъекта присутствует в любом акте *внешнего* восприятия. Реальный корень этого таинственного «самоаффицирования» Кант сам указал в своем последнем труде, связав «внутреннее чувство» с целесообразной деятельностью тела⁸. Без этой деятельности внешние воздействия на человека и текущий в него поток восприятий были бы хаотическими, бессмысленными. Разумный, прогрессирующий, сознательный опытвозможен только благодаря целесообразной деятельности тела, благодаря контролю мышления над органами чувств.

Кант не ограничился общей констатацией активности субъекта физического познания и вытекающей из нее предпосылочности экспериментально-математического естествознания, опосредованности опытного знания формами внутренней активности, спонтанности чувственности и рассудка. Он попытался исчерпывающим образом найти конкретные формы этой активности и выделить в точности «чистую часть» физики. Эту часть, по Канту, физика заимствует у двух чисто априорных наук — математики и метафизики. Кант много и резко критиковал Ньютона за название его главного труда (В. 21, S. 481, 286, 292, 161, 166, 352, 355, 366, 505, 622, В. 22, S. 137, 164, 167, 190, 191, 485, 488—491, 512, 520 и др.). По мнению Канта, нет и не может быть «математических начал философии» (хотя бы и «натуральной»), как, равным образом, и философских начал математики. Наука о природе, которую создал Ньютон, имеет два рода совершенно различных и несводимых друг к другу начал: «чистое созерцание», т. е. всеобщее *in concreto* (математику), и «чистое мышление», т. е. всеобщее *in abstracto* (метафизику). Сочетание математики и «метафизических начал» физики дает «рациональную физику» (*physica riga*), или «чистую физику», в которой нетрудно узнать теоретическую физику. Следует особо отметить, что поскольку, по учению Канта, математика «в будущем обещает безграничное расширение» (4 (1), 95), постольку теоретическая («рациональная») физика относится им к разряду «несовершенных» наук — она будет вечно изменяться, расширяться, прогрессировать. Единственной совершенной наукой Кант признает метафизику, в том числе метафизику природы — «науку о природе в собственном смысле слова», или, говоря иными словами, натурфилософию. Принципиальное отличие Кантовой «имманентной физиологии» от предшествующей натурфилософии заключается в том, что Кант считает ее не самостоятельной наукой о бытии, но наукой о разуме, о категориях, о всеобщих формах мышления, которые связаны с чувственно воспринимаемыми вещами через посредство опытной науки. Во-вторых, Кант исключает чистую натурфилософию из состава физики. В-третьих, он совершенно сознательно считает «чистое естествознание» философским основанием физики, а «чистые законы природы» — ее высшими регулятивными (методологи-

ческими) принципами. Исключительно важно подчеркнуть это обстоятельство: Кант совершенно ясно отделил физику от «метафизики» (философии) и, отделив, естественно, поставил вопрос об их взаимосвязи. «Метафизика науки» и представляет собой учение об этой связи. До конца жизни Кант размышлял о ней и пытался усовершенствовать свое учение. В посмертном труде множество мест посвящено идее несводимости физики и метафизики друг к другу и одновременно их неразрывной связи, в особенности идее о существовании *переходного слоя* между физическим и философским знанием. В качестве этого слоя Кант рассматривал и «метафизические начала естествознания» («рациональную физику» в ее дискурсивной части), и «переход» от них к собственно физике, которому посвящено множество фрагментов⁹. «Переход» от метафизики к физике должен, по мысли Канта, не вмешиваться в физику, не заменять и не дополнять ее в изучении конкретных природных явлений. Он должен «антиципировать движущие силы материи», дать архитектонику эмпирического исследования природы» в форме «регулятивных принципов» (В. 22, S. 263), которые «проблематически» набрасывают, проектируют систему движущих сил, необходимую для «возможности опыта» в физике.

Кант понимал, что философские положения в силу своей чистой дискурсивности, всеобщности не могут непосредственно входить в состав физики. Они должны быть конкретизированы так, чтобы им мог быть дан предмет в созерцании. Поэтому-то положения «имманентной метафизики» (прежде всего «аналогии опыта») отличаются от принципов «рациональной физики». Абстрактные философские понятия и законы должны быть «конструированы» в физике, т. е. им должна быть дана наглядная интерпретация, пространственно-временная модель, иначе понятие не может быть *величиной*, т. е. получить количественное описание. «Материя» в физике представляет собой «конструированный» образ категории субстанции и сама конструируется далее в образ материальной точки или «тела», имеющего геометрическую фигуру, объем, массу. Принцип постоянства субстанции (несотворимости и неуничтожимости материи) конкретизируется в «рациональной физике» как принцип постоянства *количества* материи и далее, при «переходе» к физике, как постоянство массы или других физических величин. Философская категория причины «конструируется» в образе силы, представляемой наглядно в виде вектора, имеющего определенное направление в пространстве и длину (величину). Аналогично этому движение и ускорение должны быть «конструированы» в виде перемещения точки либо тела по определенной линии (траектории), поддающейся описанию при помощи какой-либо из математических функций, и представлены как векторы, ибо только в этом случае их можно складывать и вычитать, находить математические зависимости между ними. Конечно, меха-

ническая форма современной Канту физики не могла не отразиться на том содержании, которое он вложил в понятия материи, движения, силы, пространства и времени и т. п. Это отражение, однако, имело весьма сложный и неоднозначный характер. Как бы ни оценивать конкретное содержание Кантовых «метафизических начал», надо отдать должное их основной идее. Ясно, что Кант открыл и попытался эксплицировать тот промежуточный слой между физикой и философией, существование которого признано в современной логике и методологии науки. Более того, именно этот слой духовной культуры является главным предметом исследований современной «философии науки». Он называется теперь «философскими основаниями физики», «физической картиной мира», «стилем мышления», «парадигмой» и т. п. В различных вариантах его содержание, объем и функции варьируются весьма широко, однако общепризнано, по-видимому, что именно в нем кроется разгадка взаимоотношений физики и философии, ключ к пониманию становления и развития физического знания, место соприкосновения физики с мировоззрением, мост, соединяющий физику с другими областями духовной культуры. В понимании этих проблем мы, судя по всему, еще далеки от полной ясности. Тем бережнее надо было бы относиться к тем исследованиям, которые проводил в этой сфере столь мощный философский ум на протяжении многих лет, невзирая на издержки субъективно-идеалистической основы этих исследований.

Именно с субъективным идеализмом «априорной дедукции» связаны явные рецидивы натурфилософствования худшего стиля, нередко встречающиеся в посмертной рукописи Канта. Образ материи, нарисованный в ней, свидетельствует о том, что Кант попытался создать универсальную физическую объяснительную конструкцию, которая была бы применима везде и всегда. Именно поэтому она неприменима (и не применялась в чистом виде) нигде и никогда. Несомненно, что Кант шел скорее от «метафизики» — к физике, чем наоборот, что он подверг механицизм современного ему естествознания, глубокой и во многом правильной критике. Несомненно и то, что Кант разработал понятие динамического континуума, которое сыграло немалую роль в становлении электродинамической картины мира и современного понятия о физическом поле. «Метафизические начала» Канта — причудливый, противоречивый синтез разнородных идей. В них есть все — от простых ошибок и искажений научной механики (в трактовке ускорения, например, или бесконечно малой) до гениальных предвидений. Вследствие этого они не могут быть однозначно соотнесены ни с классической, ни с современной физикой.

Б. Тушлинг видит недостатки «Метафизических начал» не там, где следует. Никакого противоречия между «Opus postumum» и «Критикой чистого разума» не существует. Понятие

динамического континуума было разработано Кантом уже в его главном труде. Как в нем, так и в «Opus postumum» Кант признавал *физическое* существование «материй» и частиц, не воспринимаемых в опыте непосредственно. По отношению к этому «косвенному явлению» чувственные феномены выступают как «явление явления» (3, 523. См. также В. 22, S. 314, 319, 321, 322, 325—328, 332—334, 339, 340, 350, 357, 363, 367, 371). То, что с точки зрения физики есть «вещь сама по себе» (молекула, атом, эфир), с точки зрения метафизики (философии) есть явление (3, 146—147). Учение о теплоте, свете, электричестве и магнетизме в конце XVIII в. (и почти на всем протяжении XIX в.) не стояло вне ньютоновской механики, а опиралось на нее как на теоретический фундамент. Многочисленные фрагменты, собранные в «Opus postumum», представляют собой повторение, детализацию, конкретизацию основных положений критицизма. Трансцендентальному принципу и динамической концепции материи Кант оставался верен до последних дней жизни. 7 августа 1799 г., подводя итог жизни и творчеству, он писал: «Система критики покоится на прочной основе, непоколебимая навеки, и она потребует человечеству и в будущем для высоких помыслов»¹⁰.

¹ Полностью опубликована в: Kant I. Handschriftlicher Nachlass. Bände 8, 9. Opus postumum. Hälfte 1, 2. Convolut 1 bis 13. — Kants gesammelte Schriften (KgS) Herausgegeben von der Königlich preussischen Akademie der Wissenschaften. — Bände 21, 22. Berlin — Leipzig, 1936—1938. Ссылки на академическое немецкое издание даны в тексте статьи в скобках с указанием номера тома и страницы.

² См.: KgS, В. 12, S. 254, В. 21, S. 167, 178, 286, 360, 475, 482, 486, 506, 509, 526, 528, 615, 617, 624, 626, 637, 640, 642, В. 22, S. 182, а также: Кант И. Письмо Христиану Гарве. 21 сент. 1778 г. — Вопросы философии, 1974, № 5 с. 132.

³ В самом широком варианте «Opus postumum» включает в себя рукописи с 1786 по 1803 г.

⁴ Lehmann G. Einleitung. — In: KgS, В. 22, S. 789.

⁵ Tuschling B. Kants «Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft» und das Opus postumum. — In: Kant. Zur Deutung Seiner Theorie von Erkennen und Handeln. G. Prauss etc. — Köln, 1973, S. 175—176.

⁶ Ibid., S. 187.

⁷ Перевод цитаты изменен нами в соответствии с оригиналом (В. 3, S. 10) с целью яснее выразить кантовскую мысль.

⁸ Hübneg K. Leib und Erfahrung in Kants Opus postumum. — In: Kant. Zur Deutung..., S. 201—202.

⁹ См. предметный указатель к т. 22 академического немецкого издания сочинений Канта, термин Übergang.

¹⁰ Кант И. Заявление по поводу наукоучения Фихте. — Вопросы философии, 1974, № 5, с. 134.

ПАРАДИГМЫ КАНТА: ЛОГИЧЕСКАЯ ФОРМА

Историку математики или, скажем, экономики зачастую бывает достаточно ответить на вопросы: как это было и как это выглядит с современной точки зрения? — для того чтобы выполнить свою задачу. Если же историк философии ограничится этим и не ответит на вопрос: почему это было именно так? — можно смело сказать, что он не справился со своей задачей. Способы ответа на вопрос «почему» многочисленны, и классификация их — дело специального исследования по методологии историко-философского познания. Нам сейчас достаточно выделить один из способов — *раскрытие парадигм*¹ решения того или иного вопроса в какой-либо философской системе. Раскрытие парадигм является, может быть, самым простым ответом на вопрос почему?, так как не требует углубления в социально-экономический и идеологический анализ соответствующей эпохи, а ограничивается только слоем знания (философского и специально-научного). Раскрытие парадигмы указывает на ближайшие причины принятия данным философом той или иной концепции, формулировки того или иного ответа на возникающий в его системе вопрос.

В этой статье будет предпринята попытка объяснить некоторые особенности отношения Канта к тому, что он называет «общей логикой». Естественно, что сначала потребуется дать очерк учения Канта об общей логике.

1. Кант об общей логике

Кантово учение об общей логике сыграло значительную роль как в уточнении предмета формальной логики, так и в формировании концепции аналитичности формальной логики, отрицания за ней способности производить новое знание. В историко-философских работах логического плана много внимания уделяется Кантовой концепции математики и ее связи с современной формальной логикой (Э. Бет, Я. Хинтикка) и почти не затрагивается его концепция общей логики. Ее либо просто обходят вниманием, ссылаясь на общую устарелость взглядов Канта на логику, либо столь же некритически принимают, заимствуя из нее несколько уничижительное отношение к «общей» логике и распространяя это отношение на современную формальную логику. Думается, что давно пора выяснить те причины, которые побудили Канта принять концепцию аналитичности логики, несмотря на в целом конструктивный (в разных смыслах) характер его философии, т. е. ответить на вопрос: почему Кант считал логику аналитической дисциплиной?

На этот вопрос можно дать ответы различного порядка. Прежде всего это ответ, который имеется в текстах Канта и

который в принципе соответствует уровню логики того времени: логика аналитична, потому что она занимается анализом понятий; в нее входят только такие суждения, в которых понятие предиката содержится в понятии субъекта. Критика такого подхода к аналитичности хорошо известна. С современной точки зрения, такой подход не дает ответа на наш вопрос. Основываясь на различии явного и неявного содержания суждений, можно определить такие меры информации, которые позволяли бы говорить об увеличении информации, имеющейся в распоряжении субъекта познания, и в случае установления включения понятия предиката некоторого суждения в его субъект, а следовательно, говорить об информативности процедур и неаналитичности истин в самой элементарной логике².

Эти соображения заставляют задать вопрос: а не существует ли более глубоких оснований, которые с современной точки зрения могли бы объяснить принятие Кантом концепции аналитичности логики?

Чтобы ответить на этот вопрос, попытаемся выяснить те факторы, которые с современной точки зрения обуславливают разделение суждений некоторого языка на аналитические и синтетические. Вообще говоря, такими факторами являются семантические соглашения, встроенные в логическую форму суждений данного языка. От принимаемого понятия логической формы зависит дихотомия аналитического-синтетического; варьируя понятие логической формы, мы можем изменять соотношение классов аналитических и синтетических суждений в данном языке³.

Надо воздать должное Канту. В «Критике чистого разума» он наметил это более глубокое основание для принятия аналитичности общей логики. В «Трансцендентальной аналитике» Кант четко указывает, что так как общая логика *отвлекается от всякого содержания познания*, то на ее долю остается только задача аналитически разъяснять одну лишь форму познания в понятиях, суждениях и умозаклучениях...» (3, 218). Но каким образом логика отвлекается *от всякого содержания*? Кант несколько ранее вполне определенно отвечает на этот вопрос. Вот два его высказывания из введения к «Трансцендентальной логике»: «Как общая логика она отвлекается от всякого содержания рассудочного познания и от различий между его предметами, имея дело только с чистой формой мышления» (3, 156); «Общая логика отвлекается, как мы уже показали, от всякого содержания познания, т. е. от всякого отношения его к объекту, и рассматривает только логическую форму в отношении знаний друг к другу, т. е. форму мышления вообще» (3, 157).

Исходя из этих высказываний, нетрудно заключить, что трактовка логики как науки, отвлекающейся от всякого содержания познания, связана у Канта со своеобразной концепцией

логической формы, а именно с концепцией независимости логических форм от объектов познания, которая в дальнейшем будет обозначаться как концепция «пустоты» логических форм. Точнее говоря, под Кантовой концепцией «пустоты» логических форм подразумевается теория, согласно которой логические формы 1) могут быть определены безотносительно к объектам познания и 2) могут быть оправданы вне всякой связи с объектами познания.

Существенной составляющей этой концепции является также признание *существования* логических форм независимо от того, применяются ли они к каким-либо объектам нашего познания или нет. Логические формы, таким образом, показывают вполне самостоятельную структуру рассудка как особой познавательной способности, независимой от чувственности, которая одна доставляет объекты познания. Зависимость кантовской трактовки общей логики в целом от истолкования логических форм подтверждают высказывания, которые во множестве встречаются в его «Логике».

Логические правила (правила рассудка) «содержат лишь условия применения рассудка вообще, будет ли оно *чистым* или *эмпирическим*, независимо от различия предметов. ...Всеобщие и необходимые правила мышления вообще могут касаться только его *формы*, но отнюдь не *материи*»⁴.

«Такую науку о необходимых законах рассудка и разума вообще, или — что одно и то же — об одной лишь форме мышления вообще, мы называем *логикой*» (Логика, 320).

Логику следует рассматривать «как науку, занимающуюся всяким мышлением вообще, независимо от *объектов* как материи мышления...» (Логика, 321).

Логика есть «*наука о разуме* не только по форме, но и по *материи*, так как ее правила почерпнуты не из опыта и так как она вместе с тем имеет своим объектом разум. Поэтому логика есть самопознание рассудка и разума, но не в смысле их способностей в отношении объектов, а в смысле одной лишь *формы*»⁵ (Логика, 322).

Эти суждения ясно показывают позицию Канта в данном вопросе.

Подведем некоторые итоги. Кант трактовал логическую форму как «пустую» форму мышления, которую полностью можно отделить от всякого содержания мышления, от всякого его объекта. Поскольку логические формы не связаны с объектами, а именно объекты обуславливают изменчивость наших знаний, логические формы являются неизменными, раз и навсегда данными, не зависящими ни от каких изменений наших знаний о мире. Поэтому логика могла появиться раз и навсегда. Она вышла готовой из головы Аристотеля, как Афина — из головы Зевса, и не претерпела с той поры существенных изменений, потому что она не может существенно изменяться.

Это одна сторона отношения Канта к логике. Другой тезис Канта, согласно которому логика не дает приращения знания, не может употребляться как органон, также вытекает из концепции «пустоты» логических форм. Действительно, если логическая форма никак не связана с содержанием знания и с объектами познания, то преобразования знания в рамках логических форм не изменяют характеристик самого знания и, следовательно, не ведут к расширению последнего. Поэтому логика аналитична.

Таким образом, утверждая аналитичность логики, Кант опирался на специфическое понятие логической формы и в качестве основания для своего взгляда на логику выдвигал тезис о «пустоте» логических форм. Анализ текстов Канта и сопоставление их с современными взглядами на логику и логическую форму намечают следующую цепочку: (А) «пустота» логических форм → (Б) *отвлечение от содержания и объектов мышления* → (В) *аналитичность общей логики*, где стрелка обозначает отношение обусловливания. Эта цепочка подсказывает, что (В) можно объяснить при помощи (Б), (Б) при помощи (А). Но как же объяснить принятие Кантом тезиса (А)?

2. Об истоках Кантовой концепции «пустоты» логических форм

Рациональное объяснение принятия Кантом концепции «пустоты» логических форм можно было бы дать, если бы удалось объяснить ее 1) общими установками философии того времени, 2) состоянием логики того времени или 3) специфическими требованиями системы критической философии.

1. Можно с уверенностью сказать, что тезис о бессодержательности логических форм не был принят ни в рационалистической, ни в эмпиристской философии того времени. Для рационалиста логические формы обладали хотя и весьма абстрактным, но все же определенным содержанием, некоторым отношением к объектам познания (Лейбниц). В традиции эмпиризма логические формы, как правило, истолковывались психологически, а следовательно, признавались наполненными определенным содержанием.

2. Кант в своих выводах опирался на аристотелевскую силлогистику в ее традиционной форме. Однако тезис о «пустоте» логических форм неверен и для традиционного истолкования аристотелевской силлогистики. Действительно, Аристотель, исследуя формы сведения несовершенных модусов к совершенным, использует так называемый метод выделения, или *es̄thesis*. Этот метод применяется, например, для доказательства простого обращения: если *A* не присуще всякому *B*, то *B* не присуще всякому *A*. При обосновании такого обращения вводится некоторый новый термин — *C*, объем которого является

собственной частью объема *A* и объема *B*. Метод *ecthesis*'а вызвал оживленную дискуссию интерпретаторов аристотелевской силлогистики. До недавнего времени практически общепринятой была точка зрения, сформулированная Александром Афродисийским (начало III в. н. э.): «Но лучшим и более подходящим относительно выделения будет сказать, что здесь доказательство получается через чувственное восприятие... То *C*, которое берется, будучи чувственным, составляет часть *A*. Если же *B* высказывается о чувственном и единичном *C*, составляющем часть *A*, причем *C*, будучи частью *B*, содержится также в нем, то *C* составляет часть обоих и содержится в обоих»⁶. Подобная интерпретация метода выделения стала частью традиции и, как свидетельствует Лукасевич, продолжала встречаться еще в работе Генриха Майера о силлогистике, вышедшей в 1900 г. Независимо от правильности этой интерпретации, с современной точки зрения, мы имеем все основания предполагать, что такая интерпретация *ecthesis*'а соответствовала уровню логики, достигнутому во времена Канта, и должна была быть известной самому Канту, так как он в работе «Ложное мудрствование в четырех фигурах силлогизма» (1762) специально занимался вопросом о сведении модусов трех последних фигур силлогизма к модусам первой фигуры. Поскольку *ecthesis* используется для оправдания силлогистических форм и включает в себя прямое обращение к объектам познания (и даже к чувственным объектам в интерпретации Александра), можно предположить, что для того уровня истолкования аристотелевской силлогистики, который был достигнут во времена Канта, положение об отсутствии связи логических форм с объектами познания оказывается просто неверным.

Тем не менее вопрос о правильности подобной интерпретации *ecthesis*'а остается. Против такой интерпретации решительно возражал Лукасевич, по мнению которого, «нет необходимости принимать *C* в качестве единичного термина, данного нам в восприятии»⁷. Однако другие интерпретации этого метода доказательства (в отличие от Лукасевича) непосредственно связывают его с введением в рассмотрение в ходе логического доказательства единичных объектов, хотя (в отличие от Александра Афродисийского) и отрицают чувственный характер этих объектов. Подобной точки зрения придерживается, например, Э. Бет, связывающий *ecthesis* с введением индивидуальных констант в семантических таблицах⁸, и Я. Хинтикка, который прямо заявляет, что *ecthesis* «на практике полностью совпадает с правилом удаления квантора существования»⁹, т. е. с введением в рассмотрение нового объекта из универсума рассуждения. Кстати, чтобы получить отрицательный ответ на наш вопрос (2), не необходимо предполагать, что вводимые в рассмотрение объекты имеют чувственный характер, достаточно, что приходится обращаться к введению объектов из универсума рассуждения.

3. Наиболее серьезным вопросом является следующий: вытекает ли концепция «пустоты» логических форм из особенностей системы критической философии Канта? Здесь требуется проанализировать понятие формы в философии Канта. В основании критической философии лежит постоянно подчеркиваемое Кантом разделение формы и материи (содержания) знания, которое в принципе соответствует разделению рассудка и чувственности. Кант первоначально совершенно обособляет понятие формы, лишает его всякого содержания, отдельно исследует чистые формы чувственности и чистые формы рассудка. Однако затем по замыслу критической философии главным оказывается синтез рассудка и чувственности, формы и содержания, который только и дает знание и его расширение. Этот синтез Кант последовательно проводит во всех областях знания, кроме логики. «Настаивая на необходимости синтеза понятий и наглядных представлений, Кант — и это в высшей степени поразительно — даже не думает распространять этот синтез на общую логику. Напротив, чем настойчивее Кант повторяет свой тезис о соотносительности и взаимной обусловленности рассудочного и чувственного познания, тем упорнее сохраняет он полную обособленность и независимость формальной логики»¹⁰. Получается, что, несмотря на синтетические мотивы всей философии Канта, этот синтез не распространяется на логику. Кант даже не приводит рациональных оснований отсутствия синтеза рассудка и чувственности, формы и содержания в логике, а просто по определению декларирует полную рассудочность логики и связанную с ней «пустоту» логических форм.

В логике для того, чтобы продемонстрировать независимость некоторого положения A от множества Γ других положений системы, часто используют следующий прием: берут отрицание рассматриваемого положения ($\text{не} — A$) и показывают совместимость его с множеством Γ . Здесь напрашивается вопрос: можно ли в системе Канта заменить тезис о «пустоте» логических форм на противоположный? На наш взгляд, в системе Канта можно принять тезис о содержательности логических форм, не нарушив последовательности системы. Напротив, с принятием последнего тезиса система Канта приобрела бы более последовательный характер, так как более полно было бы проведено центральное для Канта учение о синтезе чувственности и рассудка и вместе с тем не было бы утеряно ничего из функций общей логики (логика как канон применения рассудка). Отсюда следует, что тезис о «пустоте» логических форм не зависит от остальной части системы Канта, а следовательно, не вытекает из основных принципов его философии. Думается, что в предварительном порядке мы можем принять это утверждение. В его пользу, кстати, свидетельствует то соображение, что отношение Канта к логике, по-видимому, сформировалось еще в «докритический» период.

Таким образом, мы в предварительном порядке установили, что тезис о «пустоте» логических форм 1) не был связан с общими установками философии того времени, 2) не вытекал из состояния логики того времени, 3) не являлся следствием других принципов философии Канта. Следовательно, основания для принятия Кантом этого тезиса не следует искать в рациональных мотивах его философии. Здесь, по-видимому, следует вести речь о *неявных допущениях, парадигмах*, которые не обязательно осознаются самим мыслителем, причем эти допущения [в силу (1)] должны быть специфическими для философии Канта. Однако здесь мы от рассмотрения философских взглядов переходим в область исследования культурно-исторической и индивидуально-психологической обусловленности этих взглядов.

3. Парадигма Кантова понятия логической формы

В качестве таких неявных допущений обычно принимаются общие «предрассудки» эпохи или те предпосылки, которые входят в сознание исследователя вместе с какой-либо принимаемой им в целом концепцией. Первую альтернативу мы уже отбросили. Остается искать объяснения в рамке второй альтернативы. С этой целью предлагается следующая гипотеза: *парадигмой для Кантовой концепции «пустоты» логической формы послужило Ньютонovo понятие абсолютного пространства как пустой формы материальных предметов.*

Эта гипотеза позволяет в предварительном порядке объяснить, почему Кант считал логическую форму лишенной всякого отношения к объектам. Конечно, эту гипотезу нельзя ни полностью доказать, ни полностью опровергнуть, поскольку она не относится к числу строго проверяемых. Хотя в ней идет речь о вполне рациональных концепциях («пустоты» пространства и логической формы), но основное ее утверждение относится не к этим концепциям, а к их связи, опосредованной внутренним миром мыслителя. Поэтому для подтверждения или опровержения такой гипотезы потребовался бы полный анализ личности мыслителя во всех ее историко-культурных и индивидуально-психологических связях. Но, как легко понять, это дело невыполнимое. К тому же эта гипотеза, по-видимому, относится к числу гипотез *ad hoc*, т. е. введенных специально для объяснения данного случая. Тем не менее остальная часть статьи будет посвящена попытке хотя бы частично подкрепить эту гипотезу и показать, что она объясняет нечто и за пределами философии Канта.

Какие же аргументы можно привести в поддержку этой гипотезы?

1. В пользу нашей гипотезы свидетельствует то соображение, что система критической философии с самого начала была

тесно связана с Ньютоновой физикой и даже, по мнению многих исследователей, была философским оправданием Ньютоновой картины мира, разрешением ее противоречий с пространственными взглядами на свободу и рациональность человека. Отсюда следует вывод: Ньютонова физика, или, точнее говоря, картина мира, принятая в Ньютоновой физике, была *общей парадигмой* Кантовой критической философии.

2. Определенный вклад в подтверждение нашей гипотезы могло бы внести установление ассоциативной и рациональной связи между идеями пространства и логической формой в западноевропейской культуре. Поскольку культурологический анализ выходит за рамки настоящей статьи, я ограничусь анализом этой связи в западноевропейской философии Нового времени, заметив, что наличие такой связи могло оказать влияние на формирование взглядов Канта.

В классическом рационализме, начиная с Декарта, существовал определенный параллелизм между идеями пространства и мышления. Эта связь была четко зафиксирована Спинозой в классическом тезисе рационализма: «Порядок и связь идей те же, что и порядок и связь вещей»¹¹. Но что же такое «порядок идей», как не логическая форма, а «порядок вещей» — как не пространственные отношения! Таким образом, мы можем зафиксировать, что в классическом рационализме, оказавшем громадное влияние на Канта, встречался тезис о связи идей пространства и логической формы, причем эта связь предполагалась достаточно жесткой (как в приведенном тезисе Спинозы).

Эта особенность рационализма была четко отмечена его противниками. На наличии подобной связи строил свою критику рационализма и логики А. Бергсон. Для Бергсона логика имеет своим истоком геометрию твердых тел. По свидетельству В. Ф. Асмуса, логика в трактовке Бергсона изучает формы и понятия, представляющиеся «внешними друг другу — как предметы в пространстве — и устойчивыми — как предметы, по образцу которых они создаются»¹². Логические формы «выражают самые общие отношения между твердыми телами»¹³. Отсюда Бергсон получает жесткую связь между логикой и геометрией, логической и пространственной формами, свойственную классическому рационализму.

3. Традиция связывания пространственной и логической форм проявилась и в философии логики XX в. У Витгенштейна два ряда — пространственный и логический — сливаются в одно понятие — *логическое пространство*. Однако здесь дело не только в терминологии. Витгенштейн, по существу, отождествляет реальное и логическое пространство: «Образ изображает факты в логическом пространстве, т. е. в пространстве существования или несуществования атомарных фактов»¹⁴, — а затем проводит аналогию между логической и пространственной фор-

мами предметов: «Конфигурации простых знаков в пропозициональном знаке соответствует конфигурация объектов в положении вещей»¹⁵. В «Логико-философском трактате» можно найти много других высказываний, свидетельствующих о параллелизме пространственных и логических понятий. Впрочем, в этом нет ничего удивительного, если учесть, что Витгенштейн принимает принцип тождества мышления и бытия, согласно которому формы мысли изоморфны формам бытия¹⁶.

Другой интересный пример связи понятий пространства и формы при рассмотрении проблем философии логики дает Я. Лукасевич. Разбирая понятие формы мышления, он восклицает: «Что же имеют в виду, когда говорят о форме объекта (мышления. — В. Б.), который не имеет протяженности?»¹⁷. Здесь, по существу, фиксируется неразрывная связь понятий пространства (протяжения) и формы, используемая на этот раз для доказательства невозможности понятия «форма мышления». Однако это показывает, что если мы (вместе с Кантом) принимаем понятие «форма мышления», то тем самым нам придется принять и определенные пространственные ассоциации.

4. Еще ближе мы подойдем к нашей гипотезе при рассмотрении взглядов Лейбница. В концепции Лейбница можно зафиксировать не только связь идей пространства и логической формы, но и связь *определенной* концепции пространства с *определенной* концепцией логической формы, что представляет значительный интерес с точки зрения нашей гипотезы. В философии Лейбница признание зависимости свойств пространства от материальных объектов («непустота» пространства) сочеталось с утверждением о том, что логическая форма находится в определенном отношении к возможным объектам нашего познания («непустота» логической формы)¹⁸. Учитывая эту связь и общую направленность Канта на критику лейбницианской философии, мы получим отсюда возможность связи между идеей пустоты пространства и концепцией пустоты логической формы в философии Канта, что также вносит вклад в подтверждение нашей гипотезы¹⁹.

5. В поддержку нашего тезиса можно выдвинуть еще один — «критический» — аргумент. Действительно, предлагаемая гипотеза может вызвать следующее возражение: не являются ли понятия пространственной и логической форм всего лишь частными случаями общего понятия формы у Канта? Это возражение, если бы оно было верным, могло бы опровергнуть нашу гипотезу. Однако оно само опровергается тем, что для Канта форма вообще немыслима без содержания. Так, даже относительно пространства Кант в «критический» период предполагает, что пространство, хотя и пустое, и абсолютное, предшествует явлениям лишь в логическом смысле. Для позднего Канта пустое, абсолютное пространство вообще лишь логическая конструкция. Пространство, с которым мы встречаемся в опыте,

неотделимо от чувственного материала. То же можно сказать о форме вообще в философии Канта. По И. С. Нарскому, «содержательность формы у Канта выражается в направленности форм на материал. Ведь «пустые» формы сами по себе, по Канту, актуально не существуют. Формы не могут жить без содержания»²⁰. Тем удивительнее на этом фоне выглядит признание Кантом *реальной* пустоты логических форм (форм мышления) и тем настоятельнее этот факт требует объяснения. Кстати, сам И. С. Нарский, высказав мысль о том, что формы у Канта не могут «жить» без содержания, через страницу говорит буквально следующее: «Кант полностью отрицал зависимость логических форм от вкладываемого в них содержания»²¹. Это ~~не~~, ~~а~~ указание на имеющуюся непоследовательность в философских взглядах самого Канта.

Подкрепляющие нашу гипотезу соображения имеют очень общий характер. Однако это, по-видимому, неизбежно в силу самого характера предлагаемой гипотезы — она относится не к тем связям между понятиями, которые находят выражение в текстах философов, а к тем связям, которые служат *парадигмой для формирования* таких текстов. Конечно, историко-культурное и психологическое изучение связей между идеями пространства и логической формы в западноевропейской философии и культуре, а также в творчестве самого Канта нуждается в продолжении. Однако сегодня придется ограничиться приведенными аргументами, которые демонстрируют, по крайней мере, возможность предложенной гипотезы.

В заключение хотелось бы отметить, что наша гипотеза не только позволяет раскрыть источники формирования Кантовой концепции «пустоты» логической формы, а следовательно, аналитичности логики, но имеет и ряд общефилософских следствий, утверждая связь между концепциями пространства и логической формы в связи с развитием естествознания и его философским осмыслением.

¹ Термин «парадигма» здесь не связан с тем смыслом, который в него вложил Т. Кун, а употребляется, скорее, в его традиционном значении образца, модели.

² См.: Брюшинкин В. Н. Информативность логических процедур. — Системные исследования: Методологические проблемы. Ежегодник, 1984. — М.: Наука, 1984, с. 194—206.

³ См.: Смирнова Е. Д. К проблеме аналитического и синтетического. — В кн.: Философские вопросы современной формальной логики. М., Изд-во АН СССР, 1962, с. 323—363.

⁴ Кант И. Логика: Пособие к лекциям. — В кн.: Кант И. Трактаты и письма. М., Наука, 1980, с. 320. В дальнейшем ссылки на эту работу Канта приводятся в тексте с указанием названия работы и страницы по данному изданию.

⁵ Это высказывание Канта требует комментариев. Оговорку «и по матери» не следует трактовать в том смысле, что Кант на этот раз собирается приписать логическим формам некоторое собственное содержание. Здесь речь идет о том, что единственным содержанием науки логики являются чисто

формальные правила рассудка, т. е. логические формы, что справедливо отмечается в комментариях к названному изданию «Логики».

⁶ Цит. по: Лукасевич Я. Аристотелевская силлогистика с точки зрения современной формальной логики. — М.: Изд-во иностр. лит., 1959, с. 107.

⁷ Там же, с. 109.

⁸ См.: Beth E. Aspects of Modern Logic. Dordrecht: D. Reidel, 1970, p. 44—48. Бет, кстати, подмечает взаимосвязь между трактовкой математики и логики: «Если мы вместе с Декартом, Кантом, Болландом и Брауэром... примем точку зрения, согласно которой в математическом рассуждении неизбежен нелогический элемент... то нам придется вместе с тем принять... что этот нелогический элемент играет некоторую роль и в построении теории силлогизма» (op. cit., p. 45). Поскольку Кант определенно принимает антецедент этой импликации, то ему, судя по всему, следовало бы вместе с Александром Афродисийским принять и ее консеквент. Однако, как мы знаем, Кант этого не делает.

⁹ Хинтикка Я. Логико-эпистемологические исследования. — М.: Прогресс, 1980, с. 295.

¹⁰ Асмус В. Ф. Диалектика Канта. — 2-е изд. — М.: Изд-во Комкадемии, 1930, с. 67.

¹¹ Спиноза Б. Избр. произв. в 2-х т. М.: Госполитиздат, 1957. Т. 1, с. 407.

¹² Асмус В. Ф. Бергсон и его критика интеллекта. — В кн.: Асмус В. Ф. Историко-философские этюды. М., Мысль, 1984, с. 251.

¹³ Там же.

¹⁴ Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. — М.: Изд-во иностр. лит., 1958, с. 34.

¹⁵ Там же, с. 38.

¹⁶ Однако следует иметь в виду, что связь между логической формой и формой пространства у Витгенштейна неоднозначна: «Каждый образ есть также логический образ. (Напротив, не каждый образ есть, например, пространственный образ)». (Там же, с. 36).

¹⁷ Лукасевич Я. Цит. соч., с. 48.

¹⁸ О связи логических форм с возможными объектами у Лейбница см.: Макавельский А. О. История логики. — М.: Наука, 1967, с. 402.

¹⁹ Здесь, кстати, было бы интересно привлечь к объяснению различного понимания логической формы у Канта и Лейбница различия в трактовке ими категории возможности. О различии трактовок возможности у этих мыслителей см.: Садовский В. Н., Смирнов В. А. Я. Хинтикка и развитие логико-эпистемологических исследований во второй половине XX века. — В кн.: Хинтикка Я. Логико-эпистемологические исследования. М., Прогресс, 1980, с. 26.

²⁰ Нарский И. С. Диалектика «критического» Канта. — В кн.: Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. Калининград, 1975, с. 57.

²¹ Там же, с. 59.

И. С. Нарский

ФИЛОСОФСКО-ЭСТЕТИЧЕСКИЕ ИДЕИ А. БАУМГАРТЕНА КАК ОДИН ИЗ СТИМУЛОВ ТЕОРЕТИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ КАНТА

Известно, что Кант начал свое философское развитие с воспроизведения, во время университетских лекций, идей системы вольфианца Александра Готлиба Баумгартена (1714—1762). Переход Канта к критицизму в философии означал преодоление им и Баумгартена, и Христиана Вольфа, и Лейбница. А как обстояло дело собственно в эстетике? В каком отношении уче-

ние Канта об искусстве, прекрасном и возвышенном стоит к эстетике Баумгартена? И какой «мостик» пролегает отсюда вообще к философии зрелого Канта? В своей теории искусства Кант преодолел, но также и сумел по-своему синтезировать своих немецких и английских предшественников. Не миновал он и Баумгартена, и А. Баумгартен, явившись основоположником философской эстетики в Германии XVIII в., стал при этом в некоторых, пусть частных, моментах как бы диалектически связующим звеном между Лейбницем и Кантом — и это не только в эстетике как учении о прекрасном, но именно через нее и вообще в философии, что верно не столько для «докритического» Канта, сколько, хотя и в ином смысле, для Канта «критического».

В данной статье не все поставленные нами выше вопросы будут освещены с полнотой, исследование должно быть продолжено; пока попытаемся осветить то, что нам представляется главным.

А. Баумгартен считал эстетику наукой, ибо и искусство не отделено стеной от науки. Вообще искусство и науку, художественное творчество и познание он рассматривает как внутренне нераздельные друг с другом феномены. В §§ 533 и 662 своего главного философского сочинения «Метафизика» (1739), — того самого, которое докритический Кант на протяжении ряда десятилетий использовал для чтения соответствующего курса университетских лекций*, — а затем в §§ 1 и 14 «Эстетики» (1750—1758) Баумгартен определял эстетику как науку о красоте, т. е. о совершенстве мира явлений и о совершенстве и усовершенствовании чувственного познания¹. Эта наука должна заниматься и усовершенствованием художественного вкуса людей. Исходя из сказанного, Баумгартен приходит к выводу, что эстетика — это «низшая (inferior)» гносеология. Тем самым Баумгартен использовал мысли из §§ 544—546 «Эмпирической психологии» (1732) Христиана Вольфа, но изменил их уже тем, что включил их в фундамент самостоятельно им развитой, несколько иной концепции. Эстетика для Баумгартена есть слияние воедино теории чувственного познания и чувственного изображения в их по возможности полном совершенстве. У Баумгартена произошло слияние понятий «прекрасное», «чувственное» и «совершенное». Так у него синтезировались пути теории прекрасного, гносеологии ощущений и онтологической «метафизики», но результат этого синтеза уже отличался от рационалистического учения Лейбница, а не только от сухих схем его метафизического популяризатора Х. Вольфа.

Большая связь со взглядами Лейбница, здесь, конечно, была налицо, так как Лейбниц располагал эстетические переживания

* Представляют некоторый интерес пометки Канта на книге А. Баумгартена, находящейся ныне в библиотеке Геттингенского университета.

на одной из важных ступеней лестницы восхождения идей от «темных» к «адекватным» по их качеству. Это была ступень «ясных», т. е. ярких, интенсивных, ощущений и чувственных переживаний и эмоций, которые в то же время «смутны», т. е. не вполне отчетливы, а тем более адекватны по своей структуре. Эти мысли Лейбниц высказал, например, в «Размышлениях о познании, истине и идеях» (1684) и в «Новых опытах о человеческом разумении» (1704)². В немецкоязычных текстах, касающихся эстетики, Баумгартен называл ясные, но структурно смутные идеи «пестрыми (bunte)» и «спутанными (verwogene)». Эти термины, как, впрочем, и исходные термины Лейбница, нельзя признать вполне удачными, но общая их тенденция достаточно понятна. Иногда Баумгартен употреблял термин «темные идеи» для обозначения смутных, а притом и не вполне ясных идей.

Лейбниц имел в виду, что в смутных чувственных переживаниях, как он писал об этом в «Началах природы и благодати, основанных на разуме» (1714), находят лишь отзвук, и не более того, свойства всей бесконечной объективной вселенной³. Баумгартен, в отличие от Лейбница, считает, что чувственное познание само может достигать вершин совершенства, без того чтобы передать эстафетную палочку дальнейшего совершенствования интеллекту. В этом вопросе «критический» Кант оказался ближе к Лейбницу, чем к Баумгартену⁴. (Едва ли здесь сказались следы влияния на раннего Канта со стороны неортодоксального кенигсбергского вольфианца Франца А. Шульца: они могли сказаться, скорее, в совсем ином, а именно пиетистическом, направлении.)

В отличие от Лейбница и Вольфа, Баумгартен относит вкус к области чувственности. И для Баумгартена прекрасное есть не только совершенство вещей вне нас, но и совершенство чувственного познания. Когда в § 18 своей «Эстетики» Баумгартен отмечал, что «безобразные предметы могут как таковые мыслиться прекрасными», он понимал под мышлением представлением. В общем трудно согласиться с мнением, будто Баумгартен был лишь «учеником» Лейбница, и только.

Хотя Лейбниц выстроил различные чувственные и рациональные состояния идеи в одну цепочку по этапам восхождения к более гносеологически совершенным (истинным) состояниям, подлинного развития и перехода от одного этапа к другому, у него не получилось, несмотря на то, что согласно учению Лейбница каждый самостоятельный дух (монада), обладая идеями и изменяя их, заменяя все более совершенными, развивается в принципе и достаточно плавно, и бесконечно. У Баумгартена внутренний переход от чувственного к рациональному познанию в смысле действительного развития тоже не раскрыт, тем более что он считает, что уже чувственное познание, приобретая эстетический вид, способно само по себе достичь боль-

ших высот развития в своем роде. Здесь наметилась та относительная самостоятельность чувственности, которая выросла у Канта до резкой границы между чувственностью и рассудком, преодолеваемой у него только посредством априористического механизма. Лейбницевы «малые восприятия» ничем невосполнимы, их отсутствие не удастся возместить никакому, пусть очень сильно развитому мышлению, но они у Лейбница все-таки нечто низшее, недоразвитый разум. В отличие от рационалистов XVII в. Баумгартен, столь же резко подчеркивая познавательную функцию искусства, делает это, однако, не в пользу одного только разума и не в ущерб собственно чувственной специфике искусства, а в отличие от сенсуалистов XVIII в. переносит проблемы искусства с периферии проблем теории познания в самый их центр. Характерно, что Г. Ф. Мейер, популяризируя взгляды Баумгартена, считал вполне уместным при этом сослаться на Локков принцип: «Нет ничего в разуме, чего не было бы до этого в ощущениях»⁵.

Именно в искусстве само чувственно-смутное развивается, по Баумгартену, в направлении приобретения им наибольшей ясности, т. е. — как он это понимает — всесторонней содержательности. Чувства сами способны к суждению и оценкам, в них самих формируется эстетический вкус. Если, с одной стороны, смутность и нечеткость из ощущений и эмоций устранить невозможно и «во всяком чувственном восприятии есть нечто смутное»⁶, то, с другой — процесс частичного преодоления смутности ощущений, принципиально неустранимой до конца, а с оригинальной точки зрения Баумгартена, также и совершенно необходимой для эстетического впечатления, означает совершенствование чувственности, что уже само по себе ведет к переживанию прекрасного. Х. Вольф находил в смутных перцепциях только «темноту», но Баумгартен, вслед за Лейбницем и еще более настойчиво, считает их потенциально содержательной «основой (fundus)» человеческой души⁷, а в отличие от Лейбница видел в них также нечто во многом самостоятельное и самоценное. Не отсюда ли происходит мысль «критического» Канта о «двух стволах» древа человеческой души — чувственном и рассудочном?

Усмотрев в искусстве наивысшую форму чувственного познания, Баумгартен, как видно из сказанного выше, не создает, однако, предпосылки, несовместимой с позицией Канта и ведущей к будущей позиции Шеллинга: он не считает искусство наивысшей формой всякого познания вообще, ибо рациональное познание все-таки возвышается над чувственностью и учение о чувственном познании остается «низшей» (inferior) гносеологией».

Аналогичный результат возникает, если на возникшую ситуацию смотреть через призму понятия «совершенство», так как положение о том, что совершенство мира вызывает эстети-

ческие переживания, предполагает углубление познания мира уже с помощью не только чувственных, но и рациональных (теоретических) его средств. Однако совершенствование чувственности самой по себе несет в себе, согласно Баумгартену, собственно эстетические переживания. Здесь у Баумгартена налицо, конечно, некоторая двойственность хода мысли, но в ней повинна и недостаточная определенность и многозначность понятия «совершенство (*perfectio*)», восходящего от Платона через средневековых схоластиков к Лейбницу и Шефтсбери.

Вспомним диалог «Тимей» Платона. Здесь под прекрасным как совершенным понималось то, что уподоблено неизменно сущему в отличие от возникающего и гибнущего, т. е. преходящего⁸. Лейбниц называл стремлением к «совершенству» тенденцию к «существованию как можно большего количества сущностей»⁹. Самой совершенной Лейбниц считал такую реальность, которая безусловна¹⁰, но среди разных, если не абсолютно безусловных, то вечных, сущностей (монад) для него более совершенна та, которая более развита, а среди их совокупностей (миров) — тот мир, в котором смогло реально существовать наибольшее количество развитых, т. е. актуализировавших свое содержание, сущностей. Поэтому у Лейбница принцип полноты логически вытекает из принципа совершенства. В этом смысле «совершенен» и в тенденции обладает наибольшей возможной «полнотой» наш мир как наилучший из всех возможных миров. Принципу совершенства соответствовал у Лейбница его закон о том, что природа достигает наибольших результатов наименьшими средствами. В русле рассуждений о совершенстве находился и Христиан Вольф, считавший, что «совершенство есть согласованность разнообразного (*consensus in varietate*)»¹¹. Сложившийся совсем в иной духовной атмосфере Э. Шефтсбери писал в «Солилоквии...» (1710) о совершенстве как о чем-то непостижимом: художник «...должен в известном смысле возноситься над миром, устремляя свой взор на высшую грацию, на красоту природы, на совершенство чисел...»¹². Враждебно относясь к континентальному рационализму, Шефтсбери, однако, в одном пункте приближался к лейбницеанцам: как и они, он возлагал большие надежды на гармоническое развитие человеческих индивидуальностей, на совершенствование личности. Последний мотив получил потом развитие в «Критике способности суждения» Канта, но пришел он к Канту не от Шефтсбери, а от Лейбница.

Несовпадающие друг с другом мотивы в понимании «совершенства» переплелись в творчестве Баумгартена: акценты на совершенство мира и на совершенство человека соотносились у него соответственно с двумя различными ориентациями — на совершенствование полученных знаний, в том числе чувственных, о мире, но также и на совершенствование самой познаю-

щей человеческой чувственной способности и вообще чувственности. Можно, конечно, сказать, что одно предполагает другое, но более правильным будет видеть и единство этих двух ориентаций, и различие между ними.

Это различие не снимается тем, что А. Баумгартен трактовал чувственность очень широко, и если Декарт, Спиноза, а отчасти и Лейбниц рационализировали ее, то Баумгартен, наоборот, сенсуализирует многое из того, что прежде рассматривалось по ведомству разума. В рубрику чувственности Баумгартен занес память, наблюдательность, остроумие, интуицию, восхищение, воображение и фантазию. Чувственность оказывается у Баумгартена не только преддверием рациональности, она уже обладает многими свойствами, аналогичными свойствам последней. Он признает, например, существование «чувственного суждения», а в § 427 своей «Эстетики» вводит понятие «эстетико-логической истины». Поэтому А. Баумгартен называет чувственность «аналогом разума», а эстетику — «искусством разумного аналогизирования». Эстетическое совершенство, по его мнению, есть единство многообразия представлений и мыслей о них, и оно реализуется через согласованность, гармонию содержания и форм его выражения, а также через общую упорядоченность, причем все эти компоненты, преломляемые Баумгартеном через такие категории, как «величие», «достоинство» и «убедительность», обнаруживаются вполне чувственным образом. «Богатство полноты содержания (*ubertas*)» у него — одна из главных и притом всеобъемлющая характеристика подлинного произведения искусства. Он ее называл также «экстенсивной ясностью».

Таким образом Баумгартен соединил философию с учением о художественном творчестве как «искусстве умения» и с учением о самих искусствах. Философские посылки определили многое в его теории искусств, но и его эстетика сильно повлияла на философию, усилив теоретико-познавательные тезисы об относительной самоценности чувственности и о многообразии ее содержания. И это воздействие эстетики Баумгартена на теорию познания простиралось в будущее развитие немецкой философской мысли, но сложным и противоречивым образом.

Прежде всего, от Баумгартена Кант прочно усвоил ту мысль, что в состав философской системы непременно должны войти и учение о чувственном познании, и учение о прекрасном в их *общем системном единстве* (у Баумгартена это единство было *тождеством*, тогда как Кант «развел» два этих учения по разным частям своей системы). Речь идет, конечно, именно о *единстве* этих двух учений в составе философии, поскольку учение о чувственном познании заняло важное место в философии уже у Локка, а собственно эстетика — уже у Платона. Кант отказался от отождествления прекрасного с ускользающим от строгого анализа понятием совершенства: «Суждение вкуса со-

вершенно не зависит от понятия о совершенстве» (5, 229). Возразил Кант и против наличия в составе чувственности, процессов, аналогичных рассудочной деятельности: «Если же хотя бы называть эстетическими смутные понятия и объективное суждение, которое имеет их в основе, то мы имели бы рассудок, который судит чувственно, или внешнее чувство, которое представляло бы свои объекты посредством понятий; и то и другое содержит противоречие (5, 232). По сути дела, «критический» Кант стремится, вопреки Лейбницу и Баумгартену, сохранить им, Кантом, выдвинутый метафизический водораздел между чувственностью и рассудком. Однако *посредством* именно расширительного *Баумгартенова* понимания чувственного Кант обосновал понятие чувственной интуиции, столь важное для кантовской трансцендентальной эстетики, где априоризм призван снова навести мост между тем, что им же, Кантом, было ранее разъединено. И сам термин «трансцендентальная эстетика» стал возможным у Канта только благодаря тому, что «превосходный аналитик», как он назвал Баумгартена, соединил в понятии «эстетика» собственно эстетическое содержание с гносеологическим. Хотя Кант в «Критике чистого разума» отбросил собственно эстетическое содержание «эстетики», сохранив только чисто гносеологическое, но в «Критике способности суждения» восстановил это содержание данного понятия вновь, устранив здесь уже, наоборот, второе, т. е. познавательное. Использовал Кант многое из баумгартеновской терминологии, в том числе введенные Баумгартеном термины «в себе (an sich)» и «для себя (für sich)», а также новые, не схоластические значения давних терминов «субъективный» и «объективный», приданные этим терминам также Баумгартеном¹³.

Теоретическое наследие А. Баумгартена до сих пор изучено недостаточно. Во многом причина этого состоит в том, что его главные труды: «Метафизика» (1739), «Философская этика» (1740), «Курс логики по Христиану Вольфу» (1761), «Начатки практической философии» (1760), «Естественное право» (1765), «Всеобщая философия» (1769), «Философские размышления (Meditationes philosophicae) о некоторых вещах, относящихся к поэтическому произведению» (1735), и самое основное его произведение — «Эстетика. Курс лекций (Aesthetica ascoamatica)» (первая часть — 1750, вторая, неоконченная — 1758) — были в большинстве случаев написаны труднодоступной латынью, одновременно и очень лаконичной и усложненной по синтаксису, специфичной по семантике многих терминов.

Профессор В. Ф. Асмус использовал латинский текст «Эстетики» и немецкоязычную запись лекционного курса Баумгартена «Kollegnachschrift», а также обширную комментаторскую литературу. В результате возникло обстоятельное исследование о Баумгартене как эстетике, но не как о философе, в виде главы в книге В. Ф. Асмуса о немецкой эстетике XVIII в. В. Ф. Ас-

мус писал, что «для современников Баумгартена его воззрение заключало элемент дерзания и восстания против господствовавших взглядов: в операциях чувственного познания он открывал нечто подобное логическим операциям ума»¹⁴. У Баумгартена наметилась даже своего рода проблемная диалектика чувственного и рационального как в познании, так и в теории художественного творчества. В. Ф. Асмус показал далее, что понятие «гений», которым Баумгартен оперирует во второй части «Эстетики», означало в его концепции не какую-то чудесную ступень одаренности, а наличие у субъекта художественного творчества тех естественных способностей, без которых это творчество вообще невозможно. Здесь «брезжит уже некая реалистическая идея. Во всяком случае это понимание явно направлено против теорий сверхъестественного, или божественного, происхождения «гения», введенных неоплатониками и платониками Возрождения»¹⁵. Этот взгляд на «гения» переходит и к Канту, решительно не согласному с мистическим возвышением этого понятия у ранних английских романтиков.

Тенденция к реализму может быть подчеркнута и в учении Баумгартена о «подражании (*imitatio*)» художника природе, и в этой связи обратим внимание на §§ 109 и 110 в книге: Baumgarten A. *Meditationes philosophicae...* (1735). Момент эстетического реализма есть и в характеристике Баумгартеном поэтического произведения как «аналога» единой Вселенной. Реалистическая тенденция в понимании искусства Баумгартеном вписывалась в учение Лейбница о гармоничном единстве мира, составленного из многообразия неповторимых конкретных единичностей, а также в знаменитое положение Лейбница о возможных мирах. К Лейбницу через Х. Вольфа восходят истоки взглядов Баумгартена на истинность в искусстве как на непротиворечивость изображаемых художником возможных ситуаций и событий.

Впервые в немецкой эстетике именно у Баумгартена появилось понятие возвышенного, развиваемое затем И. И. Винкельманом, а потом И. Кантом в его «Критике способности суждения». А в рамках более широкой, чем «возвышенное», категории эстетического «величия (*magnitudo*)» Баумгартен впервые в Германии теоретически выдвинул вопрос об отношении искусства и морали. А. Баумгартен подверг критике высказанную Декартом, а затем Лейбницем в «Теодицее» мысль, что роль искусства состоит в обучении добродетели посредством примеров: мысль эта закрепляла движение художника на узкой дорожке скучного и сухого рационалистического морализаторства и резонерства. По мнению Баумгартена, искусству не пристало быть прислужницей морали, оно само должно воспитывать красотой. Возникает даже впечатление, будто Баумгартен находится на пороге отрыва эстетического от этического, но их «отличение еще не есть отсечение»¹⁶, Баумгартен сам не раз

подчеркивает возможности искусства воздействовать моральным образом. Об этом он говорит в §§ 435, 450, 464, 496, 603 и других своей «Эстетики». И выдвинутое Кантом в «Критике способности суждения» учение об идеале красоты, которым может быть человек и только человек, поскольку он выражает вершину нравственно доброго, лежит в русле именно этой идеи.

А. Баумгартен «связал результаты и философские принципы своих предшественников в теоретическую систему, оригинальную уже в своей направленности, в своих основных определениях и в точках зрения, которым было суждено получить развитие в будущем»¹⁷. Ориентировав эстетику не только на поэтику и риторику, но также и на изобразительные искусства и музыку, он поставил ее, как мы уже отметили, именно на философскую почву и начал работать над задачей логического анализа художественных произведений¹⁸, а в то же время отделил эстетику как достаточно самостоятельную науку от традиционной логики, этики и онтологии. У Лейбница эстетика была в онтологии растворена, а логика онтологизирована. Кант же скажет, что «логическая ясность, как небо от земли, отличается от эстетической...» (5, 132). Баумгартена нередко упрекают в том, что он недооценивал интеллектуальные возможности искусства, поскольку считал, что художник предпочтительно должен познавать и выражать, насколько это возможно, конкретно-индивидуальное, а не общее¹⁹. Но и эта односторонность была ценным вкладом в общеевропейское развитие эстетической теории, составляя антитезу концепции Шефтсбери, переносившего весь акцент в искусстве на общее, а также подготавливая почву для гуманистической конкретизации Кантом идеала в искусстве в виде человека как высшего предмета искусства и носителя подлинно прекрасного.

Добавим, что своей односторонностью А. Баумгартен невольно резко очертил существенное противоречие, свойственное лейбницеанству и являющееся результатом столкновения двух, в равной мере свойственных ему тенденций: с одной стороны, упования на универсальное, общее в принципе рационализма, а с другой — склонности к номиналистической абсолютизации единичного в принципе индивидуализации, выдвинутом еще молодым Лейбницем. Это противоречие отразилось в эстетике Баумгартена как уже отмеченная выше его ориентация на два разных вида совершенства в искусстве — в отношении воспринимаемого внешнего мира, с одной стороны, и в отношении воспринимающих чувств индивида — с другой. Именно второй путь был практически в те времена наиболее значимым, но и первый не мог утратить своего значения и важности. Определенный диссонанс между аналитикой прекрасного и учением об идеале красоты у Канта хотя бы отчасти, может быть, как раз коренится в этой двойкой ориентации Ба-

умгартена? Но тут был не только диссонанс, но и *проблема* и для будущей эстетической науки, и для самой жизни. Недаром молодой Маркс писал в 1844 г. как о реальной задаче о том, «чтобы, с одной стороны, *очеловечить чувства* человека, а с другой стороны, создать *человеческое чувство*, соответствующее всему богатству человеческой и природной сущности»²⁰.

В 1983 г. в Гамбурге издательством «Феликс Мейнер» в трех книгах опубликованы (в некотором сокращении) новые немецкие переводы всех сочинений А. Баумгартена, относящихся к эстетике, а также некоторые ныне актуальные фрагменты из его собственно философских работ²¹. При чтении всех этих новоизданных произведений А. Баумгартена еще более рельефно, чем прежде, обнаруживается, что в своем анализе эстетического содержания поэзии он возвышает человеческую личность, подчеркивая огромные возможности раскрытия поэтического содержания индивидуальности. И когда поэт «творит» новые миры, он все равно имеет в виду неоценимое богатство содержания человеческой личности. В главном своем сочинении по эстетике Баумгартен обстоятельно исследует проблему художественной истины (правды). С одной стороны, он отстаивает права чувственного познания, а с другой — утверждает эстетику как относительно независимую от логики, но пользующуюся определенными логическими средствами науку. А этот подход как раз свойствен и Канту в его теории прекрасного и искусства, хотя он, повторяем, отказал прекрасному в познавательном содержании. Но если идеал красоты — это человек, разве его изображение в искусстве не *помогает познанию* самой нравственной практики?

При чтении нового издания сочинений Баумгартена еще более четко, чем это было ранее, перед взором читателя обрисовывается тот факт, что в рамках метафизической в целом концепции у Баумгартена пробивались ростки *диалектической* в своей тенденции постановки вопросов: в этом случае диалектические подходы Лейбница сказались в его творчестве непосредственно, обойдя, так сказать, «стороной» воздействия метафизического метода Христиана Вольфа. От Х. Вольфа воспринял Баумгартен учение о монадах и предустановленной гармонии, но в такой метафизически догматической форме, что Кант отбросил все это впоследствии без всякого сожаления. Зато было важно, что чувственное познание у Баумгартена и пассивно, и активно, ибо оно выявляет, формирует красоту, а не просто ее усваивает. В «Философских размышлениях...» он подчеркивает, что в искусстве необходимо сохранение как бы расплывчатости, смутности ощущений и эмоций (объемлемых общим термином «чувства [sensus]»). Без этого резко ослабляется сила воздействия искусства на человека, ослабляется эстетическое переживание, и мы оказываемся вновь в узких коридорах рационалистического резонанса, требующего воз-

действия на разум и только на разум и оставляющего душу потребителя искусств холодной, а значит, по сути дела, и равнодушной к тому, что ей пытаются проповедовать.

Поэтому Баумгартен, с одной стороны, пишет, что «*поэтичны*» (т. е. обеспечивают совершенство стихотворного произведения. — И. Н.) «темные (*obscurae*)», т. е. смутные и ясные, представления²². Далее он подчеркивает, что очень важны в этом смысле представления, обладающие именно своего рода «темнотой», некоторой расплывчатостью, смутностью, ибо слишком ясные представления угрожают холодной сухостью: ясные, «*отчетливые*» (*distinctae*) представления, полные, адекватные и глубоко проходящие через все ступени, лишены чувств (*non sunt sensitivae*), а следовательно, и не поэтичны²³. И все-таки, с другой стороны, необходимо стремиться к нарастанию ясности представлений, коль скоро мы желаем обрести художественное совершенство: в этом смысле «*ясные представления поэтичнее, ...чем темные*», ... и поэтому «*поэтично в фигуральной речи избегать темноты...*»²⁴

Эти взаимопротивоположные, но обе необходимые, тенденции «смутности» и «отчетливости», где первую следует в интересах большей художественности преодолевать в пользу второй, но вторую нельзя развивать настолько, чтобы совершенно утратить первую, поистине образуют у Баумгартена диалектическое единство, и на него обратил внимание Кант, отметив, что хотя Баумгартен и отождествлял совершенство с красотой, но проводил это именно лишь в *тенденции*, поскольку красота «мыслится смутно» (5, 230). (С этим замечанием, можно связать и взгляд Канта на прекрасное как на особую чувственную видимость в художественной игре духа.) Но предстоял впереди еще долгий, трудный, но и блистательный путь развития диалектики в классической немецкой философии конца XVIII — первой трети XIX в., и на этот путь вступил первым, конечно, уже не Александр Баумгартен, но Иммануил Кант.

¹ См.: Baumgarten A. G. Theoretische Aesthetik. Die grundlegenden Abschnitte aus der «Aesthetica» (1750/58). Hamburg, 1983, § 14, S. 10.

² См.: Лейбниц Г. В. Избр. филос. соч. М., 1908, с. 39; Он же. Соч. в 4-х т. Т. 2. М., 1983, с. 401.

³ См.: Лейбниц Г. В. Соч. в 4-х т. Т. 1. М., 1982, с. 410.

⁴ Или чем к ученику Баумгартена Ф. Ф. Мейеру (1718—1777), сочинения которого Кант, по-видимому, внимательно читал.

⁵ См.: Bergmann E. Die Begründung der deutschen Aesthetik durch Alex. Baumgarten und Georg Friedrich Meier. Leipzig, 1911, S. 40.

⁶ Baumgarten A. Metaphysica. Halle, 1739, § 570.

⁷ См.: Baumgarten A. Metaphysica, §§ 511, 514.

⁸ Платон. Тимей, 28а.

⁹ Ягодинский И. И. Сочинения Лейбница. Элементы сокровенной философии о совокупности вещей. Казань, 1913, с. 29.

¹⁰ См.: Leibniz G. W. Theodicée, 1710, part I B, § 33.

¹¹ Wolff Chr. Philosophia prima sive ontologia, 1736, § 503.

¹² Шэфтсбери. Эстетические опыты. М., 1975, с. 438.

¹³ См.: Baumgarten A. Metaphysica, §§ 358, 654 и др. Впрочем, до Baumgartena это изменение значений произвел Т. Гоббс. См. его избранные произведения в двух томах (М., 1964. Т. 1, с. 187). Некоторое влияние Baumgartena на Канта вообще рассматривается, например, в исследованиях Б. Поппе и в книге: Franke U. Kunst als Erkenntnis. Die Rolle der Sinnlichkeit in der Aesthetik des Alexander Gottlieb Baumgarten. — *Studia Leibnitiana*, Supplementa, Bd. IX. Wiesbaden, 1972, S. 61 ff.

¹⁴ Асмус В. Ф. *Немецкая эстетика XVIII века*. М., 1962, с. 13.

¹⁵ Там же, с. 25.

¹⁶ Там же, с. 42.

¹⁷ Там же, с. 51.

¹⁸ Ученик Baumgartena Г. Ф. Мейер попытался последовать рационалистам XVII в., даже конструируя особую теорию «эстетического» силлогизма.

¹⁹ См.: Baumgarten A. *Aesthetica*..., §§ 440, 477; ср.: Он же. *Meditationes philosophicae...*, § 19.

²⁰ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 42, с. 122.

²¹ Alexander Gottlieb Baumgarten. *Texte zur Grundlegung der Aesthetik*. Hamburg, 1983; Он же. *Philosophische Betrachtungen über einige Bedingungen des Gedichtes*. Hamburg, 1983; Он же. *Theoretische Aesthetik. Die grundlegenden Abschnitte aus der «Aesthetica» (1750/58)*. Hamburg, 1983.

²² Baumgarten A. G. *Philosophische Betrachtungen...*, 1983, § 12.

²³ Там же, § 14, ср. §§ 25 и 50.

²⁴ Там же, § 82.

Б. В. Мееровский

И. КАНТ И АНГЛИЙСКАЯ ЭСТЕТИКА XVIII ВЕКА

Английская эстетика XVIII в. в лице таких ее представителей, как Аддисон, Шефтсбери, Хатчесон, Джерард, Бёрк, Хоум, Юм, Рид и некоторых других, оказала заметное влияние на развитие эстетической мысли в Германии. Воздействие идей английских эстетиков испытали немецкие философы-просветители, в особенности Лессинг и Гердер, а также теоретики немецкой классической эстетики, в том числе и ее родоначальник Иммануил Кант.

Среди идей, которые плодотворно разрабатывались английскими эстетиками и которые получили в дальнейшем отражение и развитие в немецкой эстетике, следует назвать, прежде всего, понятие эстетического вкуса, а также категории прекрасного и возвышенного. Впрочем, нужно сказать еще об одной идее, сформулированной видным английским эстетиком и философом-моралистом Шефтсбери, которая стала близкой духу немецкой эстетики и эстетики Канта в первую очередь. Речь идет о постулированном Шефтсбери принципе единства красоты и добра (блага): «Красота и благо — это одно и то же»¹. В эстетике Канта прекрасное выступает символом нравственно доброго, а идеал красоты состоит «в выражении нравственного» (5, 240). Но Кант не просто следует здесь за Шефтсбери, а развивает его эстетический принцип. В кантовской системе эстетическое занимает, как известно, особое место, являясь посредствующим

звеном между теоретической и практической философией, между теорией познания и этикой. В результате прекрасное есть «средний член между истиной и добром»².

Идеалом красоты может быть, по Канту, только человек. Именно в человеке прекрасное сливается с нравственным, выступает показателем его совершенства. Но с другой стороны, родство эстетического и этического интересов обнаруживает себя и в восприятии красоты природы; «и тот, кто питает интерес к прекрасному в природе, может проявлять его лишь постольку, поскольку он еще до этого прочно основал свой интерес на нравственно добром» (5, 315).

Отмечая влияние идей английских эстетиков XVIII в. на эстетическую теорию Канта, необходимо специально остановиться на отношении Канта к Бёрку, автору «Философского исследования о происхождении наших идей возвышенного и прекрасного» (1757). Дело в том, что рассмотрение этого отношения позволяет проследить эволюцию эстетических воззрений Канта. Это во-первых, а во-вторых, рассмотрение отношения Канта к сочинению Бёрка дает возможность раскрыть специфику кантовской трактовки тех эстетических категорий, которые интересовали его больше всего, а именно категорий прекрасного и возвышенного.

Но вначале несколько слов о Бёрке и его сочинении. Эдмунд Бёрк (1729—1797) известен не только как эстетик, но и как политический деятель консервативного направления, публицист и оратор. В 1790 г. он выступил со своими «Размышлениями о французской революции», в которых не скрывал своего «отвращения и ужаса» перед лицом происходящих во Франции исторических событий. И если бы Бёрк не создал в молодые годы оригинального эстетического учения, то он вошел бы в историю лишь в качестве одного из идеологов правящих классов Великобритании второй половины XVIII столетия. «Философское исследование...» Бёрка заслуживает совершенно иной оценки. В нем эстетические проблемы и категории освещались с позиций материалистического сенсуализма, разрабатывались в духе идей английского Просвещения.

Бёрк углубил и развил концепцию эстетического вкуса, основанную на идеях Локка и активно обсуждавшуюся в английской эстетике. Достаточно назвать «Опыт о вкусе» А. Джерарда, эссе «О норме вкуса» Д. Юма, опубликованные в том же 1757 г., когда увидело свет «Философское исследование...» Бёрка. Согласно Бёрку, эстетический вкус имеет немало общего с ощущениями, которые являются «великими источниками всех наших идей и, следовательно, всех наших удовольствий»³. Отсюда Бёрк заключал, что «вся основа вкуса является общей для всех» (там же), и поэтому норма вкуса, как и норма мышления, «у всех человеческих существ одинакова»⁴. Разнообразие же вкусов Бёрк объяснял различиями в чувственно-эмоцио-

нальной области вкуса, а также в сфере рассудка. «Недостаточное развитие первого из этих качеств ведет к отсутствию вкуса; слабость второго — к неправильному или дурному вкусу»⁵.

Проблема вкуса, хотя и заняла определенное место в трактате Бёрка, но не являлась для него центральной. Главное внимание автор уделил исследованию категорий возвышенного и прекрасного. Предшественники Бёрка — эстетики классицизма рассматривали возвышенное лишь в свете теории жанров, исходившей из деления искусств на «высокие» и «низкие». С этой точки зрения, возвышенное понималось как особенность стиля произведений литературы, живописи и скульптуры, которая служила требованиям «изящного вкуса». В английской эстетике до Бёрка предпринимались попытки разработки категории возвышенного с иных позиций. Показательна в этом отношении работа Д. Бейли «Опыт о возвышенном» (1747), где исследовались некоторые предметные свойства, являющиеся источником переживаний возвышенного.

Бёрк также направляет свои усилия на исследования объективных признаков возвышенного, рассмотрение аффектов, лежащих в основе эстетических переживаний. Источником возвышенного является, по Бёрку, все то, что возбуждает «идеи неудовольствия и опасности», внушает страх. Страх он называет «господствующим принципом возвышенного», а само возвышенное характеризует как «самую сильную эмоцию, которую душа способна испытывать»⁶. Не удивительно, что источниками столь сильного и глубокого переживания служат весьма впечатляющие факторы: сила, мощь, огромные размеры, тьма, а также «отрицательные состояния» (пустота, одиночество, молчание и т. п.). Таким образом, Бёрк трактовал возвышенное как особо эмоциональное состояние или переживание, вызванное определенными свойствами предметов. Что касается возвышенного в искусстве, то оно достигается, согласно Бёрку, преимущественно поэтическими средствами, «при помощи слов», а не средствами живописи или скульптуры.

Эстетическая концепция Бёрка основывалась на противопоставлении возвышенного и прекрасного. «...Идеи возвышенного и прекрасного опираются на столь различные основания, что очень трудно — я чуть не сказал: невозможно — думать о сочетании их в одном и том же предмете...»⁷ Так, возвышенное имеет своим источником огромные размеры, силу и мощь, признаками же красоты служат небольшие размеры, слабость, мягкость, тонкость и т. п. И хотя Бёрк не отрицал возможность соединения в одном предмете признаков возвышенного и прекрасного, весь смысл его рассуждений состоял в доказательстве того, что «эти идеи обладают совершенно различной природой: одна основана на неудовольствии, другая — на удовольствии»⁸.

Сочинение Бёрка пользовалось большим успехом в Англии, многократно переиздавалось на протяжении всего XVIII в., получило признание и за рубежом. Нашло оно отклик и среди немецких мыслителей. Одним из первых с «Философским исследованием...» познакомился Лессинг. Он прочитал книгу Бёрка через год после ее выхода и задумал перевод книги на немецкий язык. Лессинг вынашивал также планы написания комментариев к книге Бёрка. К сожалению, эти замыслы не были им осуществлены. Интересно, что перевод сочинения Бёрка на немецкий язык замышлял также Гердер. С этой целью он собирался использовать французское издание книги, появившееся в 1765 г. Но замысел Гердера, как и Лессинга, не был реализован. Однако Гердер содействовал переводу книги Бёрка, выполненному Гарве в 1773 г.

Теперь можно перейти к рассмотрению отношения Канта к Бёрку. В одной из своих ранних работ — «Наблюдение над чувством прекрасного и возвышенного» (1764) — Кант высказывает взгляды, которые весьма созвучны идеям Бёрка. Объяснение этому мы находим в том, что в течение длительного времени Кант исключал эстетику из сферы философского знания, поскольку считал, что эстетические принципы, включая принцип красоты, носят чисто эмпирический характер. Совершенное, аподиктическое, т. е. истинно философское, знание не может быть, по Канту, эмпирическим. Оно должно иметь априорный характер. И пока Кант не дошел еще до открытия априорных принципов телеологии, лежащих в основе эстетического суждения, он мыслил понятиями эмпирической, сенсуалистической эстетики. «Возвышенное волнует, прекрасное привлекает... Глубокое одиночество возвышенно, но оно чем-то устрашает... Возвышенное всегда должно быть значительным, прекрасное может быть и малым. Возвышенное должно быть простым, прекрасное может быть нарядным и изысканным. Большая высота вызывает чувство возвышенного, как и большая глубина, однако чувство, вызываемое такой глубиной, сопровождается ощущением ужаса; чувство же, вызываемое высотой, — изумлением; и именно поэтому первое ощущение может быть устрашающе возвышенным, а второе — благородным» (2, 129—130).

Понятно, что речь идет не о каком-либо «заимствовании» Кантом идей возвышенного и прекрасного у Бёрка. Есть все основания полагать, что Кант познакомился с сочинением Бёрка только по немецкому переводу 1773 г. Но с другой стороны, нет никаких сомнений в том, что кантовские «Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного» писались под влиянием английских эстетиков XVIII в., в первую очередь под влиянием теоретиков «морального чувства» Шефтсбери и Хатчесона. (Подтверждением этому служат ссылки и одобрительные высказывания Канта по адресу названных английских мыслителей, содержащиеся в работах 1764—1765 гг.¹ (см.: 2, 275, 286.)

Перелом во взглядах Канта на эстетику произошел в годы создания «Критики способности суждения» (1790). В известном письме к Рейнгольду от 28 декабря 1787 г. Кант сообщает об открытии им априорных принципов, которые соответствуют особым способностям души, а именно чувству удовольствия и неудовольствия⁹.

В дальнейшем Кант окончательно пришел к выводу, что эстетика должна строиться как философская наука на основе априорных принципов телеологии, или целесообразности, связанных с чувством удовольствия и со способностью эстетического суждения. Такое суждение, указывал Кант, не направлено на познание предмета. Оно свободно также от всякого интереса или цели. Не может быть основой эстетического суждения и объективная цель, поскольку оно не касается свойств предмета и причин его существования. Эстетическое суждение, по Канту, как пишет В. Ф. Асмус, не основывается ни на каком данном понятии о предмете и не создает никакого понятия. «Здесь удовольствие мыслится как необходимо соединенное с представлением о предмете, а форма предмета рассматривается в чистой рефлексии о ней, т. е. без расчета на приобретение понятия. Она рассматривается как основание удовольствия в представлении о таком предмете»¹⁰.

Раскрывая специфику эстетического суждения, Кант вводит и анализирует в «Критике способности суждения» понятия прекрасного и вкуса («Аналитика прекрасного»), а также понятие возвышенного («Аналитика возвышенного»). В нашу задачу не входит рассмотрение эстетической системы Канта, изложенной в названном сочинении. Мы хотим обратить внимание на то, что в свете этой системы Кант пересматривает свое отношение к эмпирической эстетике и ее представителям. Об этом свидетельствуют, в частности, высказывания Канта о Бёрке, содержащиеся во «Введении в критику способности суждения» и в «Критике способности суждения». По мнению Канта, психологические наблюдения, которые вел Бёрк в своем сочинении о прекрасном и возвышенном, не могут «притязать на звание философской науки», поскольку они ограничивались лишь собиранием материала «для будущих подлежащих объединению в систему эмпирических правил, не желая, однако, понять эти правила...» (5, 144).

Вместе с тем Кант отдает должное Бёрку как одному из самых выдающихся представителей эмпирической эстетики и высоко оценивает проделанный им анализ переживаний возвышенного и прекрасного. «Как психологическое наблюдение этот анализ явлений нашей души необыкновенно хорош и дает богатый материал для самых излюбленных изысканий эмпирической антропологии» (5, 288). И все же Канта не могло, разумеется, удовлетворить «чисто эмпирическое разъяснение возвышенного и прекрасного» (там же). Он вновь подчеркивает, что

эмпирическое разъяснение эстетических суждений кладет лишь начало, «чтобы собрать материал для более высоких изысканий» (5, 290). В основе же эстетического суждения, а значит и суждения вкуса, должен лежать априорный принцип, «до которого никогда нельзя дойти, выведывая эмпирические законы изменений в душе, так как эти законы дают познание только о том, как судят, но не предписывают нам, как надо судить, и притом так, чтобы предписание было безусловным, как это и предполагают суждения вкуса...» (5, 289—290).

При всей новизне эстетической системы Канта и ее принципиальном отличии от эмпирической эстетики нельзя не видеть того, что кантовская эстетика восприняла некоторые идеи, выдвинутые его предшественниками, в том числе и английскими эстетиками XVIII в. Характерной чертой эстетических концепций, которые разрабатывались последними, была их антирационалистическая, сенсуалистическая направленность, выразившаяся в том, что предпочтение отдавалось чувственно-эмоциональной сфере эстетического сознания. Но в эстетике Канта способность суждения связывается также с чувством, а именно чувством удовольствия или неудовольствия. С этой точки зрения, «прекрасное есть то, что без понятий представляется как объект всеобщего удовольствия» (5, 212). Возвышенное относится Кантом также к области чувств, хотя его специфика проявляется в том, что «истинную возвышенность надо искать только в душе того, кто высказывает суждение, а не в объекте природы, суждение о котором дает повод для такого расположения у него» (5, 263).

Можно найти и другие точки соприкосновения эстетической системы Канта с эмпирической, сенсуалистической эстетикой. Однако основной смысл кантовской эстетики был принципиально иным. Априоризм и субъективизм, которые были внесены Кантом в эстетику, стали важнейшими признаками эстетического идеализма, противостоявшего тем эстетическим концепциям, которые развивались в русле материалистической традиции.

Эстетика Канта, как и его философская система в целом, носит противоречивый характер и не поддается однозначной оценке. Но не подлежит сомнению гуманистический настрой кантовской эстетики, выступающий особенно отчетливо в его учении о возвышенном. Согласно Канту, человек обнаруживает в своей душе перед лицом могущественных сил природы не страх или робость, несмотря на свое физическое бессилие, а способность судить о себе как независимом от природы существе и даже ощущать свое превосходство над природой. «Следовательно, природа называется здесь возвышенной только потому, что она возвышает воображение до изображения тех случаев, в которых душа может ощущать возвышенность своего назначения по сравнению с природой» (5, 270). Вместе с тем

в учении о возвышенном эстетическое смыкается с этическим, поскольку чувство возвышенного органически связано, по Канту, с нравственным самосознанием человека. В области возвышенного в еще большей степени, чем в сфере прекрасного, требуется от человека определенная культура и достаточно высокий уровень развития «нравственных идей» (5, 273). Кант, таким образом, провозглашает, что человек, лишь будучи нравственным существом, способен на богатые и глубокие эстетические переживания.

¹ Шефтсбери. Эстетические опыты. М., 1974, с. 209.

² Философия Канта и современность. М., 1974, с. 279.

³ Бёрк Э. Философское исследование о происхождении наших идей возвышенного и прекрасного. М., 1979, с. 46.

⁴ Там же, с. 46.

⁵ Там же, с. 59.

⁶ Там же, с. 72.

⁷ Там же, с. 140.

⁸ Там же, с. 151.

⁹ Асмус В. Ф. Иммануил Кант. М., 1973, с. 408.

¹⁰ Там же, с. 419.

Ю. Я. Баскин

ПРОБЛЕМА СУЩНОСТИ ПРАВА В ФИЛОСОФСКОЙ И ЮРИДИЧЕСКОЙ МЫСЛИ ГЕРМАНИИ XVII—XVIII ВЕКОВ И ИММАНУИЛ КАНТ

Вплоть до середины XVI в. в Германии господствовали нормы римского и канонического права. Их теоретическое обоснование опиралось на юридические конструкции богословия и схоластики. Но к концу столетия события, вызванные Реформацией, серьезно поколебали эту основу, а Тридцатилетняя война довершила кризис политико-юридических институтов средневековья. «Священная империя» фактически распалась. Строить юридические конструкции на основе прежних представлений стало далее невозможным. Требовался новый подход. Его исходные положения начали формироваться в трудах И. Ольдендорпа и других философов протестантского лагеря, а затем получили свое обоснование у И. Альтузия и Г. Конринга. Последние оказались у истоков двух окончательно сложившихся в XVII в. направлений — естественно-правового и позитивного. Именно они определили развитие философии права в Германии к середине XVIII в., когда развернулась деятельность Иммануила Канта. Рассмотрим вкратце основные моменты в становлении этих течений.

1. Одним из первых решительный шаг в отделении учения о праве от его схоластической оболочки сделал С. Пуфендорф. Оставаясь еще в значительной мере религиозным мыслителем, Пуфендорф считал, что, хотя непосредственную основу общест-

венного договора составляет человеческая природа, его конечная причина коренится в божественной воле¹. Бог дал людям разум, чтобы они познали его волю и на этой основе строили свою жизнь. Отказ от схоластики привел Пуфендорфа к рационализму. Он стремился следовать дедуктивному методу Декарта и придать юридическим наукам ту же строгость и определенность, какая свойственна математике.

Учение о праве Пуфендорф строил, исходя из основных положений морали. Он считал, что право есть нравственное качество. Права и обязанности, равно как и власть, являются моральными свойствами, направленными на совершенствование человеческого общества. Основной нормой социального поведения Пуфендорф считал необходимость сохранения мира, мирное общежитие. Оно в наибольшей степени соответствует природе и целям человечества. В этом отношении он резко расходился с Гоббсом, которого почитал как выдающегося философа, приближаясь к другому своему авторитету — Гроциу². «Всякий человек, — писал Пуфендорф, — насколько это от него зависит, должен уважать и сохранять в отношениях с другими мирное общежитие, согласное с природою и целью человечества»³.

Переходя к определению закона, Пуфендорф покидает свой исходный принцип отождествления морали и права. Для него закон — внешнее ограничение человеческой свободы. Это повеление, посредством которого высшая власть обязывает подданных соотносить свои действия с ее волей. Какие бы моральные причины ни приводились в оправдание неправомερных действий, существо дела не меняется. Закон, как высший правительственный акт, оказывается таким образом отделенным от своего основания — морального качества.

Для того чтобы преодолеть это противоречие, нужно было либо выработать другое понятие закона, либо отказаться от отождествления права с моралью. Последний путь оказался предпочтительнее, и по нему пошел Хр. Томазий.

Томазий был первым немецким философом, публиковавшим свои сочинения на родном языке. Ему же принадлежит заслуга издания в Германии научного журнала. Отделив право от морали, Томазий преодолел двойственность и непоследовательность взглядов Пуфендорфа. Он пришел к выводу, что основу естественного закона составляет правило: «Не делай того, чего не хочешь, чтобы тебе делали другие». Этот принцип, по его мнению, основан на присущей людям взаимной любви, как высшей человеческой страсти. Любовь определяет и правду, как добродетель. Последняя носит внешний характер и поэтому может быть принуждаема. Именно посредством категории «правда» Томазий одновременно разграничивает право и мораль, сохраняя между ними связь.

Применительно к положительному праву основная норма трансформируется в предписание, согласно которому разум

способен посредством воли принуждать другое лицо к совершению определенных действий или воздержанию от них. Такое принуждение необходимо, так как большинство людей по природе своей глупы. Они нуждаются не только в совете, но и повелении. Последнее и осуществляется посредством юридических норм.

Познанная посредством разума правда выражается, по Томазию, в трех основных принципах, которым соответствуют категории: чести (честного) — сохранение внутреннего мира посредством умерения страстей; достоинства — требование соблюдать внешний мир путем поддержания миролюбивых отношений друг с другом — и правомерного — требования не нарушать внешний мир (мирное общежитие), воздерживаясь от любых действий, могущих его нарушить⁴. Последний из указанных принципов составляет основу права. Два первых относятся к области морали.

Так были заложены в Германии основы естественно-правовой теории, в значительной мере эмансипированной от религии.

Весьма отличной от Пуфендорфа и Томазия была роль в развитии права Г. В. Лейбница. Известно, что он почти не оставил после себя работ, специально посвященных праву. Его сочинение «Научный метод изучения и обучения юриспруденции» было написано в юношеские годы, а предисловие к собранию дипломатических актов содержит лишь краткий анализ проблемы. И тем не менее влияние Лейбница на европейскую юридическую науку оказалось весьма значительным. В плане методологическом наибольшее значение имело учение Лейбница о монадах. Его исходные положения⁵, будучи применены к обществу, утверждали самостоятельность и независимость личности как субъекта права. Следует согласиться с выводом Г. Ленца, который пишет, что у Лейбница человек — более не подданный, который должен следовать воле князя, но буржуа, служащий ему в силу того, что необходимость этого признает разум⁶. Но Лейбниц при этом возвращается к религиозно-философской трактовке права, вновь сближая его с моралью. Для Лейбница основу естественного закона и права составляет любовь, управляемая мудростью. Само естественное право делится при этом на три ступени: право в строгом смысле слова (его принцип — «никому не вреди»); право справедливости («каждому свое») и высшее право («живи достойно»)⁷.

Трактовка права, как выражения любви и мудрости, конечно, была далека от реальности. Но она соответствовала учению Лейбница о всеобщей гармонии: благо других монад становится благом каждой. Применительно к обществу это означало, что благо других людей есть благо каждого человека. И. С. Нарский пишет: «И вообще монады рассматривались и описывались Лейбницем по аналогии с человеческими «я»...»⁸. Такая постановка была логична с точки зрения исходных философских по-

сылок, но зато крайне уязвима в плане практически правовом. Может быть, поэтому Лейбниц и не решился применить ее сколько-нибудь широко к анализу реальной правовой действительности. Эту задачу постарался осуществить Хр. Вольф.

Хр. Вольф был очень популярен не только у себя на родине, но и в других странах (в том числе в России). И это при том, что он был «усердный труженик, но далеко не глубокий и не сильный мыслитель»⁹. В чем же секрет такого успеха Вольфа? По общему мнению, он заключался в его даре систематизатора и фундаментального, скрупулезно подробном изложении любой проблемы, т. е. качествах, которых так недоставало его великому предшественнику.

Восприняв основные идеи философии Лейбница, Вольф вместо любви, как основания права, вернулся к более простому и убедительному его истолкованию. Основа права — разум, проистекающий из природы людей. Основной принцип естественного права — «делай то, что совершенствует тебя и твое положение в обществе»¹⁰. Норма эта носит обязательный характер и подлежит всеобщему применению. Признавая наличие естественных законов и естественного права, Вольф значительно больше внимания уделяет праву позитивному. Его наличие он объясняет тем, что большинство людей не способны самостоятельно ни понять естественного права, ни следовать ему. Положительное право не должно в принципе противоречить праву естественному. Но Вольф допускает и даже утверждает необходимость подчинения воле законодателя, если она не согласуется с требованиями естественного права.

Сущность положительного права выводится Вольфом из понятия обязанности. Право — это свобода деятельности на основании и в соответствии с указанием закона. Обоснование права через обязанности достаточно парадоксально. Можно согласиться с мнением Л. С. Момута, что «эта интерпретация смысла положительных законов Вольфом играла на руку государям, которые были заинтересованы в том, чтобы отмерять своим подданным свободу такими порциями, которых хватило бы только для реализации их долга перед государством»¹¹. Но сам Вольф вряд ли просил о «жесткой правовой регламентации общественной и личной жизни».

Естественное право, по мнению Вольфа, можно отождествить с моралью; право позитивное с ней не совпадает.

Господство естественно-правовых взглядов в немецкой философии XVII—XVIII вв. оказало существенное воздействие на область юриспруденции в собственном смысле слова. Особенно характерен в этом отношении И. А. фон Икштадт. Методологически он во многом следовал Вольфу¹². Но в отличие от последнего защищал либерально-демократические идеалы. Икштадт считал, что все граждане (подданные) должны привлекаться к исполнению власти, так как на основании первоначального

договора верховная власть принадлежит его участникам и только практическая неосуществимость прямого народоправства вынуждает заключить дополнительное соглашение о делегировании и формах осуществления власти. Поэтому государь должен быть ограничен законами, которые выражают всеобщую волю. Именно она является действительным основанием права. Государство — единая моральная персона. Поэтому законы (позитивное право) оказываются основанными на общности морали и опираются на нее, имея своим источником волю народа: «Князь подчинен воле народа, а не народ воле князя»¹³.

Вплоть до конца XVIII в., когда выступил Г. Форстер, взгляды Икштадта на право были наиболее радикальными.

Другой юрист, который испытал на себе сильное влияние философии естественного права, — К. Г. Сварец. Во «Введении к изучению права», вышедшем в свет в 1791 г., он писал, что каждый человек обладает стремлением к счастью. На этом и покоится естественное право¹⁴. Смысл же позитивного права заключается в том, чтобы, следуя праву естественному, обеспечить каждому счастье, сохранность имущества, возможность достойного применения своих сил и способностей. К сожалению, по мнению Свареца, большинство уклонилось от этих правил и для их реализации приходится прибегать к силе государственной власти. Интересно, что Сварец сформулировал при этом принцип, предвосхищавший взгляды Канта. Он утверждал, что задача государства — обеспечить положение, при котором свобода каждого члена общества сочетается со свободой всех других¹⁵. Ограничение такой свободы посредством норм позитивного права возможно лишь для обеспечения безопасности личности и ее имущества от внешнего покушения.

2. Как ни велико было влияние философских идей, оно не могло полностью удовлетворить потребности юридической практики, которая имела свои проблемы, связанные с изучением и применением действующего, позитивного права. А трудности здесь были немалые. Политический кризис, вызвавший фактический распад Германской империи, породил недоверие к догмам римского права. Множественность немецких государств породила партикуляризм правовых норм, углублявшийся широким развитием обычая. Возникла острая необходимость преодолеть эти противоречия и восполнить связанные с ними пробелы. Для этого требовалась систематизация действующего права и совершенствование законодательства. Но последнее было невозможно без всестороннего и скрупулезного изучения самих норм. Как ответ на эти требования и сложилось позитивное направление. Его первые представители не порывали полностью с идеями естественного права, но оно с самого начала заняло у них подчиненное место.

Характерны в этом отношении взгляды Г. Конринга. Признавая наличие естественного права, имеющего своим источни-

ком божественный разум, он сосредоточил свое внимание на изучении истории и догмы позитивного права. Конринг не отрицал полностью значение римского права, но постоянно подчеркивал, что его буквальное перенесение на немецкую почву не должно иметь места. Любимым девизом Конринга было: «Нам нужны новые законы, немецкие законы!»¹⁶. Возможно, что критическое отношение Конринга к римскому праву определялось и мотивами политическими. Он был противником Габсбургов, в лице которых видел препятствие к утверждению национального суверенитета отдельных княжеств, а следовательно, ущемление их государственного интереса (Staatsrä-sok) — центрального понятия в его учении о политике. Но сам Конринг неоднократно подчеркивал необходимость отделить учение о праве именно от политики. Он выдвинул мысль, ставшую в дальнейшем краеугольным методологическим принципом позитивного направления: знание о действующем праве не должно касаться вопроса о его целях и смысле (последнее — дело философии). Задача юриспруденции — толкование норм права как таковых, ибо «правильное государство не должно прибегать к неправильным методам»¹⁷. Правда, сам Конринг далеко не всегда следовал этому принципу. Но уже в следующем столетии он оказался весьма распространенным. Достаточно указать на И. Я. Мозера.

И. Я. Мозер решительно отделил учение о праве от философии и видел свою задачу в систематизации и толковании действующих норм, а также в изучении истории их возникновения. Такой подход был им применен не только к праву внутригосударственному, но и к международному. Не случайно его постоянно называют в числе основоположников позитивного направления «права народов». При этом взгляды Мозера часто подвергаются негативной оценке. В них видят пример крайнего догматизма или формализма. Но согласиться с этим, особенно в исторической перспективе, нельзя. Отказ от философского обоснования права, при всех его недостатках, имел в то время несомненный резон — необходимо было не только провозглашать исходные принципы (к тому же зачастую далекие от реальной практики), но и обратиться к жизни. Не только критиковать ее на основании пусть справедливых, но достаточно умозрительных настроений, но и окунуться в гущу юридических реалий. Без этого нельзя было сознать научное представление о праве. И вклад в это дело И. Я. Мозера несомненен и значителен. Всю свою долгую научную жизнь (он опубликовал первое сочинение в 17 лет, а последнее — в 84 года!) Мозер стремился к реализации принципа «Ex facto oritur ius»¹⁸. Эти идеи первоначально поддерживал и его сын — Ф. К. фон Мозер. Но в дальнейшем увлечение философией привело его ко все большему сближению права с политикой и моралью¹⁹.

Зато Стефан Пюттер целиком отдался изучению истории и догмы германского права. Он пользовался широчайшей известностью и авторитетом во всех немецких государствах. Роберт фон Мольте пишет, что Пюттер «составлял славу Геттингена»²⁰, в университете которого он проработал много лет. Правда, и Пюттер признавал некоторые положения естественного права, но он исходил из того, что оно может быть применимо лишь там, где нет ясно выраженных позитивных норм. Как мы видим, роль естественного права у Пюттера существенно отлична от той, которая признавалась перед ним в философии. Это уже не основание и не критерий права позитивного, но его дополнение или восполнение. Не случайно, по мнению Пюттера, естественное право в наибольшей мере связано с правом международным²¹.

В дальнейшем идеи позитивизма получили широкое применение именно у немецких юристов-международников Г. Ф. Мартенса и И. Л. Клюбера. Оба они весь пафос изложения переносят на изучение действующих норм. Клубер подчеркивал, что к естественному праву следует прибегать только в крайних случаях, когда «право положительное окажется недостаточным»²².

Несколько особняком от представителей позитивного направления стоял Ю. Мезер. Сосредоточив свое внимание на истории права, он полагал, что «золотой век» немецкой нации коренится в древнегерманских свободных учреждениях. Это, однако, не мешало ему весьма трезво судить о современности. Мезер понимал, что общество разделено по имущественному признаку, что государство не есть просто союз равных, основанный на договоре, но представляет собой союз собственников, точнее — земельных собственников. Понимание зависимости политических и правовых отношений от отношений имущественных только начинало пробивать себе дорогу в Германии. Поэтому важно отметить, что Мезер именно на этой основе строил свое понимание права. Он разделял его на две категории: право действительное, способное эффективно регулировать отношения в обществе, и право формальное. Эффективность последнего зависит от его соответствия действительному праву²³. Не отвлеченные естественные права, а собственность образует для Мезера основу права²⁴.

Таковы были, в самых кратких чертах, идеи двух основных направлений в немецкой философии и юриспруденции к тому времени, когда к проблемам сущности права обратился Иммануил Кант. Приведенный обзор позволяет прийти к выводу, что позиции школы естественного права оказались уже существенно поколебленными. Позитивное направление, не отрицая его полностью, отводило естественному праву, несомненно, подчиненную роль. Начало складываться мнение, что право — это явление, в отношении которого государство не является первоосновой. Государство есть лишь гарант права. Была выдвинута

мысль об отличии права от морали. Более того, на место морали и всеобщего согласия, как основания права, начинает выдвигаться понимание того, что в основе права лежит собственность. Все это в большей или меньшей степени было известно Канту.

3. Что же нового внес Кант в разработку этой проблемы? Общеизвестно, что он был сторонником учения о естественном праве. Для этого имеются большие основания. Кант много писал о его сущности и значении. Но следует обратить внимание на то, что идея естественного права выступает у него в тесной связи с пониманием принципиального различия законов природы и общества. Это противопоставление основано на третьей из основных антиномий (3, 418—419): «Тезис: Причинность по законам природы есть не единственная причинность... Для выяснения явлений необходимо еще допустить свободную причинность. Антитезис: Нет никакой свободы, все совершается в мире только по законам природы».

В дальнейшем Кант часто употреблял понятие свободного произвола²⁵. Но не в этом суть дела. Важно сразу же подчеркнуть — Кант отчетливо понимал, что природное и социальное не совпадают и не могут совпадать.

Приведенная антиномия тесно связана с пониманием Кантом сущности человека как противоречивого единства природного²⁶ и морального. Следовательно, естественные права человека не есть собственно природные. Они в первую очередь права социальные, порожденные обществом. Тогда возникает вопрос: в чем смысл самого названия? Для Канта он, скорее, нарицателен. Если право социально (см.: 4, 152), то права естественны только в том смысле, что они необходимы (причинно обусловлены, «природно» причины). Свободный произвол невозможен и неосуществим без наличия неотъемлемых прав. Там, где нет естественных прав, там нет и не может быть свободного общества. Поэтому естественные права качественно отличны от позитивных. Они, по терминологии Канта, есть частные права, т. е. не нуждающиеся во внешнем обнародовании (см.: 4 (2), 116). Это — своего рода мостик, переход, связующий внешнее (т. е. право) с моралью, как с внутренним. Как видим, Кант снимает противоречие, присущее Пуфендорфу. Средством к этому оказывается «свободный произвол», а также отличная от предшествующих философов и юристов трактовка сущности естественного права.

Разрушив попытки своих предшественников отождествлять право и мораль, Кант вместе с тем их не разрывал. (И хотя он приписал основным моральным нормам абстрактный и вневременной характер, это в данном случае не меняет дела.) Не только разграничив мораль и право, но и достаточно убедительно обосновав это разграничение, Кант получил возможность определить публичное право как «совокупность условий,

при которых произвол одного (лица) совместим с произволом другого с точки зрения всеобщего закона свободы» (4 (2), 139). Обратим внимание на сам термин «совокупность условий». Он весьма важен, так как вновь подчеркивает, что право есть именно условие (предпосылка) свободы каждого лишь в рамках и в зависимости от свободы всех.

Вполне понятно, что основной принцип права, всеобщий правовой закон гласит: «...Поступай внешне так, чтобы свободное проявление твоего произвола было совместимо со свободой каждого, сообразно со всеобщим законом» (4 (2), 140). Как видим, Кант был первым из немецких мыслителей, который определил право не просто через понятие юридической свободы (как у Сварца), но через понятие свободы в философском плане. Часто встречающееся у Канта подчеркивание «внешнего» не должно нас смущать. Ведь право действительно основано на внешнем. Оно всегда объективировано. Как выражение государственной воли право внешнее для каждой личности. В известном смысле — и для общества в целом. Формы и методы обеспечения права (во всяком случае) тоже носят внешний характер. Конечно, в идеале правовое сознание и исполнение (применение) норм позитивного права по своему содержанию едины. Но это лишь идеал. Когда он достигнут, возникает вопрос об отмирании права, о его превращении в «простые нормы человеческого общежития». Но достижение такого идеала в обществе «злых» людей невозможно.

Признав право основополагающим внешним социальным институтом, Кант как бы перевернул сложившееся к его времени понимание в соотношении государства и права. Для него государство — не создатель права, но учреждение, обеспечивающее нормальное функционирование права. «Государство (*civitas*), — писал он, — это объединение множества людей, подчиненных правовым законам» (4 (2), 233). Оставаясь на позициях права естественного, Кант обогатил его идеями позитивной школы. Не случайно он писал, что «не право к политике, но, напротив, политика всегда должна применяться к праву»²⁷.

Своей идеей «правого государства» Кант стремился создать узду против произвола государей. Его позиция в этом вопросе существенно отличается от взглядов Вольфа и многих других современников. Если для Вольфа люди глупы, то для Канта они умны. Если Вольф призывает к покорности, то Кант признает сопротивление! Выступая против государственного произвола, Кант ратовал не просто за соблюдение законности (ведь и произвол при известных условиях может стать «законом»), но именно о законности, основанной на свободе каждого. Конечно, в том ее достаточно абстрактном и формально-буржуазном плане, какой она была и не могла быть иной для Канта — философа буржуазного, XVIII века. В это время, «будучи не в силах завоевать политическую власть и подчинить деятель-

ность государства своим интересам, буржуазия старалась с помощью права ограничить деятельность абсолютистского государства»²⁸. Подобные стремления, взятые в их абстрактной форме, и приводили к тому, что право провозглашалось основанием государства. Идея «правового государства» стала одним из источников юридического мировоззрения.

Наконец, нельзя не отметить, что для Канта право при всей его «внешности» необходимо обществу не менее, чем мораль. Без права невозможно приближение к категорическому императиву практического разума, так как целью развития является «достижение всеобщего правового гражданского общества. Только в обществе, и именно в таком, в котором членам его представляется величайшая свобода..., может быть достигнута высшая цель природы: развитие всех ее задатков, заложенных в человеке» (6, 12—13). Без права невозможен прогресс человечества, которого Кант страстно желал и в который он твердо верил.

¹ Поэтому неправ Б. Чичерин, писавший о «чисто светских» основаниях философии права Пуфендорфа (см.: Чичерин Б. История политических учений. М., 1903, с. 137. Т. 2).

² О трактовке этого вопроса Г. Гроцием см.: Нерсисянц В. С. Право и закон. — М.: Наука, 1983, с. 218.

³ Samuelis Pufendorffii de jure naturae et gentium libri octo. Francofurti ad Moenum. 1684, p. 208.

⁴ Christiani Thomasiai fundamenta iuris naturae et gentium... Hallae. 1713, p. 96.

⁵ См.: Лейбниц Г. В. Избранные философские сочинения. М., 1908, с. 362—364.

⁶ См.: Lenz G. Deutsche Staatsdenker im 18. Jahrhundert. Neuwied, 1965, S. 133.

⁷ Подробнее об этом: Bluntschi J. K. Geschichte der neueren Staatswissenschaft, allgemeines Staatsrecht und Politik seit dem 16. Jahrhundert bis zum Gegenwart. München und Leipzig. 1881, S. 175.

⁸ Нарский И. С. Западноевропейская философия XVII века. — М.: Высшая школа, 1974, с. 305.

⁹ Коркунов Н. История философии права. СПб, 1908, с. 191.

¹⁰ См.: Institutiones iuris naturae et gentium... Autore Christiano L. B. de Wolff. Hallae Magdeburgiae. 1750, p. 22.

¹¹ История политических и правовых учений/Ред. В. С. Нерсисянц. — М.: Юридическая литература, 1983, с. 202.

¹² Krech F. Leben und Werk des Reichsfreiherrn Johann Adam von Ickstatt. Paderborn. 1974, S. 134.

¹³ Krech F. Op. cit., S. 141.

¹⁴ Lenz G. Op. cit., S. 262.

¹⁵ Это мнение разделял и другой юрист XVIII в. — И. Г. фон Юсти (см.: Lenz F. Op. cit. S. 329).

¹⁶ См.: Wolf E. Grosse Rechtsdenker der deutschen Geistesgeschichte. Tübingen. 1939, S. 181.

¹⁷ Lang W. Staat und Souveränität bei Herman Conring. München. 1970. S. 17—18.

¹⁸ Rürup R. Johann Jacob Moser. Pietismus und Reform. Wiesbaden. 1965, S. 101.

¹⁹ См.: Государь и Министр. Книга, сочиненная господином Мозером, с немецкого языка переведена Артиллерии капитаном Яковом Козельским. Спб., 1776, с. 120, 136, 146.

²⁰ Mohl von R. Die Geschichte und Literatur des Staatswissenschaften in Monographien dargestellt, Bd. II. Erlangen. 1856, S. 426.

²¹ Lenz G. Op. cit., S. 340.

²² Новейшее Европейское Народное право Иоанна Людвика Клюбера. М., 1828, с. 6.

²³ См.: Bluntschli J. K. Op. cit., S. 471—472.

²⁴ См.: Lenz G. Op. cit., S. 288.

²⁵ См.: Жучков В. А. Гносеологическая сущность кантовского учения о свободе. — В кн.: Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. Калининград, 1977. Вып. 2, с. 49—52.

²⁶ Конечно, не следует забывать, что под природой Кант понимает «совокупность чувственно данного, систематизированного согласно априорным принципам рассудка» (6, 222; примечание А. В. Гулыги).

²⁷ Кант И. Трактаты и письма. — М.: Наука, 1980, с. 296.

²⁸ История буржуазного конституционализма XVII—XVIII вв./Ред. В. С. Нерсесянц и др. — М.: Наука, 1983, с. 228 (автор главы — В. В. Кизяковский).

И. С. Андреева

СОВРЕМЕННЫЕ ТЕОЛОГИ И РЕЛИГИОВЕДЫ О ФИЛОСОФИИ КАНТА

Важным фактором, объясняющим внимание теологов и метафизиков к проблемам религии у Канта, является их потребность обосновать свой предмет не только как науку, но и как такую теорию, которая обнимает собой абсолютные определения сущности и существования. Так называемая частная метафизика пытается опереться на Канта в своих рассуждениях о мире, боге, бессмертии души и пр., приспособлявая его идеи к собственным нуждам. Религиоведы, исследующие историю философии религии, трансформацию взглядов на религию в истории духовного развития, также не могут пройти мимо кантовской философии религии.

Проблемы рациональной теологии и философии религии вычлняются из здания системы Канта весьма произвольно, подчас учиняется настоящее насилие над текстом. Многие из интерпретаторов метафизически-религиозной ориентации претендуют на более глубокое и даже лучшее понимание Канта, чем кто бы то ни был, и даже сам Кант. Критицизм Канта, по их мнению, содержит не только имплицитную, но и явную религиозно-метафизическую нагрузку, сам Кант был выдающимся теологом, а его критические работы имели одну цель — обосновать наличие абсолютной сущности и освободить место вере. При этом, естественно, тексты Канта бесстыдно вырываются из их содержательных связей, препарируются те из них, которые не годятся для обоснования метафизики и религии.

Такова судьба кантовской попытки разрушить притязания догматической метафизики и соответствующих ей религиозных представлений. На эту тему внимания не обращают. Зато всячески подчеркивает кантовское обещание построить новую метафизику и много усилий тратят на то, чтобы найти не только

метафизическую проблематику, но и религиозные мотивы во всех трех «Критиках». «Только тогда можно понять Канта в его исторической полноте, — пишет Р. Мальгер, — когда, признавая критицизм как ведущую черту его мысли, ставят в центре этой мысли метафизически-религиозную проблематику»¹.

В этом смысле современные теологические интерпретаторы Канта продолжают дело Паульсена, М. Вундта, Х. Хаймзета и Г. Мартина, но со специальным упором на религиозные проблемы. В «Критике чистого разума» ищут обоснования учения о боге. Вторая «Критика» рассматривается как этико-теологический трактат. Религиозная философия Канта исследуется на почве его труда «Религия в пределах только разума». Что касается произведений докритического периода, то здесь также, прежде всего, вычлняются теологические проблемы. Например, П. Лаберж ищет «физическую» теологию в кантовском сочинении «Всеобщая естественная история и теория неба» (1755 г.)². Сложные связи между докритическим и критическим периодом в отношении к религии видит Йозеф Шмуцер, считающий, что само развитие трансцендентального идеализма выросло из религиозного учения докритического периода. Он видит в «Критике чистого разума» восприятие элементов докритического учения о боге³.

Жерар Лебрюн считает, что от докритических работ вплоть до «Опус постумум» Кант стремился лишить идею бога объективности, чтобы покончить с ее догматически-метафизической интерпретацией. Именно в четвертой антиномии содержится, по его мнению, исходный пункт, лишаящий объективности трансцендентальный предмет догматизма. И четвертая антиномия в этом плане не отличается от трех других не только по своему содержанию, но и по структуре, поскольку в ней речь идет не о мире, а о необходимом существе, т. е. боге. Таким образом, необходимую сущность Кант помещает, как думает Лебрюн, вне мира. Онтология поэтому к этой антиномии не применима. И кантовская критика бытия бога означает для Лебрюна лишь то, что он полагает необходимое существо вне чувственных данных, вне какой бы то ни было объективности. Богу остается, по Лебрюну, идеальное существование, «единственная его задача служить в качестве обеспечения схемы систематического единства». Бог выступает как метафора, «рациональная теология мертва, но ее фантом остается полезным»⁴. Несмотря на ограничения и на сомнения в том, что кантовская рациональная теология является живым элементом его учения, Лебрюн все же трактует четвертую антиномию в религиозном духе, но для того чтобы осуществить такую трактовку, ему потребовалось учинить насилие над кантовским учением об антиномиях.

Итало Манчини разделяет позиции Лебрюна. Он подчеркивает, что для христианской теологии изучение философии ре-

лигии Канта является весьма актуальным и делает предметом своей книги ответ на вопрос: «Как у Канта обстоит дело с богом?» Какие же размышления Канта привлекают внимание Манчини? Во-первых, утверждение Канта о том, что бог есть лишь «мыслимый объект» («Опус постумум»), что теологическая идея есть идеал (но не химерическое существо), не поддающийся теоретическому познанию, не имеющий метафизической сущности. В то же время, то обстоятельство, что критическая философия указывает также на невозможность демонстрации атеизма, для Манчини имеет особую ценность. Ведь хотя бога можно только мыслить и его существование недоказуемо, все же сама его идея означает, что она предназначена для спасения людей определенного типа, что она есть результат практического решения⁵.

У Канта проблема аналогична, с помощью которой достигается познание бога, отсутствует. Аналогия у него, как известно, выступает в качестве регулятивной функции, призванной придать смысл миру и человеку. Проблемой здесь является не бог, но мир. Однако идея бога, как считает Манчини, является структурно-необходимым требованием разума, и в главе «Символический язык» он обосновывает это свое положение, хотя и признает, что о познании бога у Канта в этой связи нет речи. Аналогичным образом обстоит дело и в собственно философии религии Канта. Манчини вынужден признать, что проблема бога Канта не интересует, главный его интерес — это человек. Кант вовсе не ищет бога, хотя иногда кажется, что мораль и религия являются у него идентичными⁶. Но все же историческая религия у Канта есть всего лишь символ рациональной веры, в которой заключены человеческие идеалы.

Манчини задает вопрос, в какой степени Кант преодолел дуализм между чистым разумом и невозможностью познания бога, который представляется Манчини абсурдным. Это преодоление состоит в том, считает он, что для Канта бог есть не божество религии откровения, не отнологическое или историческое, а идеальное и рациональное понятие, связанное с ним самим, с личностью, предвосхищением трансцендентального характера и т. д. Возвращаясь к понятию мира, Манчини утверждает, что мир, по Канту, якобы не есть сущее, а скорее идея, и именно идея бога. Ибо оба эти понятия не даны в опыте, а являются идеальными конструкциями, которые делают возможным сам опыт. «И трансцендентальная философия, следовательно, есть существование опыта в двух потенциях»⁷.

Не говоря о том, что сама система философии Канта противоречит ее религиозному истолкованию, Кант всячески подчеркивал в своей философии религии, что понятие бога есть всего лишь идея, выработанная человечеством. И все усилия Манчини протолкнуть религиозные начала в учение Канта оставляют в стороне эту очевидную для всех позицию великого не-

мецкого мыслителя. И в этом плане надежды христианской теологии включить Канта в сонм философов-богословов не могут быть оправданы.

Однако Манчини в своих попытках не одинок. Теолог из ФРГ Норберт Фишер весьма активно разрабатывает вопрос о месте бога в философском учении Канта. Обращаясь к проблемам частной метафизики, Н. Фишер не может не затрагивать и проблему бога. Хотя в «Критике чистого разума» теоретико-доктринальная вера обсуждается между прочим и ограничивается тезисом, согласно которому в сфере теоретической философии допускается возможность веры в бога и в будущую жизнь человеческой души, а в позднейших произведениях Канта, доктринальная вера совершенно заслоняется практической, автор убежден, что пренебрежение возможностью теоретико-доктринальной веры у Канта было бы «неверным и не соответствовало бы целостному замыслу «Критики чистого разума»⁸. Согласно концепции Фишера о теоретико-доктринальной вере, тезисы метафизики изымаются из сферы знания и переносятся в область веры, где они находятся «в безопасности и вне конкуренции», а Кант приближается к религиозным мыслителям.

На 5-м Международном кантовском конгрессе 1981 г. Н. Фишер выступил со специальным докладом «Бытие бога и бытие как полагание. К результату кантовской критики метафизики»⁹, где в который уж раз пытался показать наличие в учении Канта понятия абсолютного бытия.

Пробный камень, подчеркивает Фишер, для понимания вопроса о том, может ли старая метафизика быть заменена новой, что обещал Кант, состоит в том, можно ли и в каком смысле на основе «Критики чистого разума» помыслить бытие бога. Вопрос, который образует, по словам Хайдеггера, тайное жало всех размышлений первой «Критики», можно сформулировать следующим образом: как и в каких границах возможно абсолютное полагание выражения: «Бог существует»?¹⁰. Это полагание невыводимо из теоретического разума, оно не сохраняется, говорит Фишер, и в кантовской критике рациональной метафизики.

Предмет теоретического познания имеет возможное и действительное бытие сообразно формальным и материальным условиям опыта. Бытие есть «полагание вещи или некоторых определений самих по себе (З, 521), которое становится возможным благодаря этим условиям. Это кантовское понимание бытия как полагания в связи с условиями опыта нужно рассматривать в единстве опыта, коперниканского поворота, т. е. спонтанности и рецептивности познавательных способностей. Однако Фишер поступает иначе. Если отвлечься от терминологической жесткости, пишет Фишер, в которой бытие явлений понимается как относительное, то станет ясно, что явления имеют смысл лишь в связи с вещами самими по себе, а сами эти вещи не могут

в контексте кантовского учения пониматься как неопределенные и не имеющие бытия¹¹. Вещь сама по себе, которая как предмет теоретического рассмотрения является неопределенной, аффицирует наши чувства; она создает самую возможность явления, ибо последнее не может существовать «без того, что является» (3, 93). Не следует думать, что Фишер, который, как мы видим, отходит от субъективно-идеалистической трактовки взаимосвязи явления и вещи самой по себе приходит к материалистическому пониманию проблемы. Внутри систематического изложения трансцендентальной обусловленности вещь сама по себе как дающая материал для опыта, подчеркивает Фишер, является неопределенной и не сущей. Соотнесенная с действительно осуществленным опытом, в котором возможно абсолютное полагание, она указывает одновременно «на обусловленность явлений по своему существованию» (3, 495). Вещь сама по себе, считает автор, познается через бытие явлений. И таким образом, заключает он, трансцендентальное невыводимое и неопределенное бытие в этом смысле выступает как бытие абсолютное. Трансцендентальная связь обоснований в «Критике чистого разума» требует, «включая все пограничные проблемы, рассмотрения трех видов бытия»¹². Но Фишер опускает очень важное рассуждение Канта, которое как раз опровергает в данном контексте мысль о боге. «...Если бы явления были вещами в себе, продолжает Кант развивать мысль о соотношении вещи самой по себе, опыта и явления, — ...то необходимая сущность как условие существования явлений чувственно воспринимаемого мира была бы совершенно невозможна» (3, 495—496). Но Кант при этом вовсе не хочет сказать, что он собирается доказывать безусловно необходимое существование сущности, трансцендентной и умопостигаемой. Он хочет указать лишь на то, что разум не должен пускаться «в область трансцендентных оснований» (3, 597), чем именно и занимается Фишер.

Можно ли считать, что в трансцендентальной философии остается место богу, идет ли речь в ней действительно о новой метафизике, а не только о «неэмпирической теории эмпирического?»³¹. Фишер опровергает положение Брекера, считавшего, что в теоретическом разуме «нет законного мотива о том, чтобы вопрошать о бытии бога»¹⁴. Вопрос о боге — лейтмотив трансцендентализма, утверждает Фишер, который призван дать конечные определения для философии. Природа наделила разум вечным стремлением искать путь науки для решения проблем метафизики — для Канта изменился лишь способ понимания разума в этом его вечном стремлении. Цель этого стремления, по Фишеру, не состоит больше, как в старой метафизике, в том, чтобы дать научное описание существования и бытия предмета метафизики; она состоит в том, чтобы описать возможности и границы нашего знания, с помощью которого эти его пределы

обнаруживают никогда не заполняемую с помощью теоретического разума бездну. Именно здесь и начинается открытость вере.

Так проблемам частной метафизики придается центральное место во всем кантовском учении, так искажается его подлинная картина и так осуществляется объективно-идеалистическое истолкование ключевых позиций кантовской философии.

Проблема вещи самой по себе, проблема ноумена находится в центре внимания религиозных мыслителей не случайно. Объективно-идеалистическое понимание этих важнейших положений Канта открывает путь религиозной вере. Это наглядно демонстрирует финский философ Ханс-Олоф Квист, который понимает учение Канта как «критическую метафизику». Ограничивая спекулятивное применение разума, это учение, считает Квист, в то же время выявляет «учение о мудрости», которое освобождает место вере. Сопоставляя первое и второе издания «Критики чистого разума», Квист повсюду соотносит их содержание с религиозной проблематикой, сосредоточивая особые усилия на анализе понятия ноумена и трансцендентальной свободы. Для него ноумен — только возможность мыслить вещь в себе, причем проблема человека как вещи самой по себе, как ноуменальной сущности есть не что иное, как интеллигенция, чьи первоначальные действия рассматриваются как интеллигибельные в их причине и чувственные — в их проявлениях¹⁵. В этом смысле «Критика чистого разума» играет подготовительную роль для всей системы Канта, которая ищет определений трансцендентальной свободы как основы свободы практической. И в этом плане в эмпирической каузальности может прочитываться каузальность интеллигибельная. Так, «трансцендентальная действительность в себе» прямо соотносится с миром интеллигенций. Это утверждение о двойственном значении интеллигенции в теоретическом и практическом смысле имеет прямое отношение, как думает Квист, к выявлению переходных структур соотношения знания и веры. Ноумен оказывается тесно связанным, таким образом, с моральным сознанием. Такая связь, несомненно, имеется, однако она не подчиняет знание вере, как это вытекает из логики Квиста, и она не связана с религией, как это хочет показать Квист. Однако позиция Квиста весьма показательна: многие религиозные философы стремятся опереться на практическую философию Канта в деле обоснования религии.

* * *

На Западе имеется значительная группа кантоведов, которые понимают кантовскую этику как своего рода моральную религию и подверстывают первую «Критику» в качестве методологического фундамента к практической философии Канта, получающей существенно религиозную трактовку. Типичный

пример такого подхода дает работа английского философа Аллена Вуда (университет Корнелла, Итака, США) «Моральная религия Канта», в которой критицизм понимается как глубоко религиозный взгляд, отвечающий на условия человеческой жизни¹⁶. В «Критике практического разума», а именно в трактовке Кантом морального закона, высшего блага и т. д. ищет Вуд «моральную аргументацию» о центральных понятиях частной метафизики — о боге, свободе, бессмертии души. И, в частности, постулат бога выступает как причинное обоснование и добродетели, и всеобщего блаженства. Моральная вера, о которой говорил Кант, теснейшим образом связывается Вудом с человеческой преданностью богу, и в этом смысле бог, конечно же, по Вуду, не может стать объектом теоретического разума. Бог Канта есть не что иное, по Вуду, как моральная сущность для нас.

К. Уорд, посвятивший целый ряд работ этике Канта, всюду стремится выявить в ней роль метафизически-религиозных идей. Рассматривая развитие этических взглядов Канта, он в качестве одного из главных аспектов выделяет религиозную тематику, подчеркивает связь этики Канта с метафизическими учениями¹⁷. Он пытается показать, как докритическое учение о боге получило свое продолжение в «Критике чистого разума», которая в свою очередь выступает как подготовительный этап учения о боге в его практическом учении. В первой «Критике» бог выступает не просто в качестве чисто регулятивной идеи; идея эта имеет основу в мире, которую хотя и нельзя познать, но можно мыслить по аналогии. Теистический язык первой «Критики» подготавливает учение о постулатах, служащее моделью для основания единства природы и моральности, что только и делает понятными абсолютные требования морали. Значение постулатов для этики может быть обозначено как исключительно религиозное. К. Уорд сетует на то, что в этическом учении Канта недооценивается аргументация для обоснования именно практической метафизики, лежащей в основе кантовской морали. По сути дела, Уорд редуцирует все практическое учение Канта к морально-религиозной проблематике, что вызывает возражения даже в лагере метафизиков, в частности, Р. Мальтера, который замечает, что религиозная вера принадлежит не только к этике¹⁸.

Если К. Уорд в своих претензиях обосновать наличие религиозной основы в учении Канта пытается использовать принципы историко-философского исследования и оперирует анализом текстов в их историческом развитии, то Виллем Хойбюльт (Марбург) выводит идею бога и религии в философии Канта дедуктивным путем из анализа понятия «совести», власть которой связана с деятельностью человека как свободного существа и в темно-интуитивной, и в отчетливо-рациональной, и в идеально-религиозной деятельности свободно

следующего своей воле. При этом «символом закона и суда совести» является не кто иной, как бог. Поведение человека в соответствии с этим символом есть вера. Практически же разум или вера-совесть и называется религией»¹⁹.

Практическая философия Канта, понимаемая как нравственно-религиозное учение, призвана питать, по мысли религиозных философов Запада, и «Критику способности суждения», и те труды Канта, которые посвящены собственно религиозным проблемам. В первую очередь речь идет здесь о «Религии в пределах только разума». Что касается третьей «Критики», то можно в этой связи сослаться на Алана Лазароффа, который считает, что Кант, сведя религию к рациональной этике, дал основание укладывать понятие возвышенного как в сферу искусства, так и морали, поскольку эти сферы для Канта являются областями равнозначными. Возвышенное есть в первую очередь эстетическая и моральная категория, а «религиозное измерение возвышенного служит своего рода связкой, мостом между эстетическим и моральным ее аспектами»²⁰. Так религия получает самостоятельный статус, который в системе идей Канта на самом деле ей не принадлежит.

Ключевой проблемой собственно религиозоведческой тематики у Канта является его учение об изначальном зле, которое порождает множество интерпретаций в религиозном духе. Уже А. Вуд в анализе учения о постулатах подчеркивал значение этого понятия для осмысления перехода от морали к религии.

Жан Ребуль считает это учение парадоксальным, поскольку активная сила зла побуждает человека к собственному следованию долгу в направлении к человеческому благу и к снятию зла через свободу²¹. Эрик Вейль идет еще дальше, утверждая, что именно изначальное зло делает возможной моральную жизнь человека, подчиняя свободную волю моральному закону, гуманизируя ее и возвышая до религиозного уровня²².

Дж. Михэлсон мл. продолжает развивать идею о связи между моральностью и религией, которая лишена у него социально-исторических характеристик, хотя, анализируя работу Канта «Религия в пределах только разума», он и пытается придать исторические измерения рациональной вере у Канта²³. По Михэлсону, исторические религиозные предания репрезентируют сверхчуждственную моральность для чувственных способностей человека. Указание на необходимость такого опосредования коренится в «теории человеческой конечности». Но Кант не редуцирует религию к морали, как полагают многие. Мораль, считает Михэлсон, выступает лишь как педагогическая ипостась религии откровения.

Особое внимание уделяет Михэлсон проблеме кантовского схематизма применительно к учению о религии. Причем в качестве исходного момента для анализа он берет мысль о конечности человека. Историческая религия как раз и есть во-

площение высшего блага для него через чувственные способности. Подобно тому как спекулятивный схематизм Канта образует посредующий принцип в подчинении понятия многообразия категориям, в религиозном применении схема выступает как посредник между феноменом и ноуменом. Она представляет этическую общность в церкви. Но схема в религии, по Канту, есть всего лишь схема по аналогии, а вовсе не определение предмета. Ведь идея моральности не может быть дана в созерцании. Поэтому все наше познание о боге является символическим (3, 373—375). Опираясь на Н. Кемп-Смита, который считал, что схематизм служит всего лишь архитектонике системы и является необходимым элементом для сочленения явлений с категориями, Михэлсон утверждает, что схема непригодна в эпистемологии и несовместима с принципом морали. Поэтому потребность в церкви как третьем члене взаимодействия является у Канта скорее психологической, чем моральной.

Михэлсон утверждает далее, что Кант не достиг опосредования между феноменальным миром и моральностью, поскольку, по его мнению, идеалом философии религии является эстетическое, а не моральное начало. И в этом отношении он демонстрирует иной, чем у Лазароффа, подход к месту религиозной проблематики в учении Канта. Однако, как мы видим, весь анализ Михэлсона базируется на том, чтобы дать объективно-идеалистическую трактовку ключевых понятий кантовской философии и чисто спекулятивно и догматически применять их к понятиям, которые у Канта не имеют тех измерений, какие пытается им придать Михэлсон. В частности, проблема схематизма, которая живо обсуждается в современной кантоведческой литературе, является одной из самых плодотворных кантовских идей, а именно ей Михэлсон дает превратное истолкование.

* * *

В 1972 г. было завершено издание «Лекций по метафизике и рациональной теологии» (1785 г.) в рамках академического собрания сочинений Канта²⁴, что послужило оживлению интереса к выявлению места религии в учении Канта, к его философии религии и т. п. При этом текст лекций используется как доказательство того, что Кант, выступая в них как истинный теолог, является таковым и в своих основных произведениях, а вся его система пронизана религиозно-метафизическими мотивами. Примером такого подхода является новая работа Аллена У. Вуда «Рациональная теология Канта», в которой дан критический комментарий к этим лекциям. Для Канта в религии, отмечает Вуд, важна прежде всего моральная ее сторона. Моральную точку зрения на вопрос о бытии божием и другие религиозные проблемы Кант якобы считал единственно при-

годной для получения какого-либо положительного результата. Именно поэтому метафизические суждения Канта, по мнению Вуда, оригинальны, обладают собственно философскими достоинствами и «проливают свет на традицию рационального богословия в средневековой и современной философии»²⁵.

Кант обычно рассматривается как ниспровергатель канонов схоластической мысли, критик традиционных доказательств бытия бога, а его позитивная трактовка рациональной идеи бога по большей части расценивается как заумное положение вольфианской догматической метафизики, несовместимое с его собственными критическими принципами. А. Вуд подвергает это мнение сомнению. Так, концепцию Канта о теоретической необходимости идеи наиреальнейшей сущности, т. е. бога, он характеризует как глубоко продуманную, опирающуюся на философские построения, принадлежащие долговременной метафизической традиции.

Одну из причин того, почему не принимается во внимание позитивная сторона рациональной теологии Канта, Вуд видит в том, что ее изложение в «Критике чистого разума» чрезвычайно сжато и крайне смутно по форме. По его мнению, «Лекции по естественной теологии» богаче и яснее представляют эту сторону философии Канта. Сами «Лекции» вплоть до недавнего времени были труднодоступны, и то научное внимание, которое им было уделено, фактически ничтожно по сравнению с внушительным объемом литературы, посвященной большинству других материалов в наследии философа.

Автор отмечает имеющую здесь место симпатию Канта к схоластически-рационалистической философии Эберхарда и Баумгартена и утверждает, что, несмотря на склонность Канта к теоретическому агностицизму в отношении бога, его глубокий интерес к теологическим проблемам вполне совмещается с критицизмом. Так Аллен Вуд произвольно подтягивает Канта к догматической религиозно-метафизической традиции. Если учесть, что Аллен Вуд десятилетием раньше представлял этику Канта как религиозное учение, то новым для читателя в данном сочинении является всего лишь вовлечение в исследование новых произведений с целью подтверждения старых идей. Ибо уже тогда он утверждал, что кантовская религиозная мысль представляет «собой когерентную и убеждающую целостность, без которой невозможно вообще понять кантовскую критическую философию»²⁶.

Аналогичную задачу ставит перед собой канадский исследователь философии Канта Мишель Десплейн. Не оспаривая ходячую мысль о том, что религиозные идеи Канта находят свое выражение в этике, он в то же время хочет доказать, что они коренятся не только в ней, что Кант был создателем собственной «религиозной философии в современном смысле слова»²⁷. Это свое положение он обосновывает рассмотрением ре-

лигиозных и философско-исторических идей Канта, подчеркивая при этом, что нравственно-философский характер его «религиозной» философии только тогда можно понять полностью, если осмыслить связь между этими его взглядами. Осуществление телеологического принципа в истории, считает Десплейн, указывает на эту связь. Выявляя ее на материале трех «Критик», автор подчеркивает, что бог выступает как регулятивный принцип саморазвивающейся истории, которая есть не что иное как движение к свободе через регулятивно понимаемую божественную волю.

Десплейн подчеркивает существенное отличие кантовской концепции от просветительской и романтической: моральное развитие к высшей цели человеческого рода не гарантировано; размышления Канта пронизаны «самокритичным рационализмом в отличие от энтузиазма романтических спекуляций на почве разума»²⁸. Десплейн подчеркивает неоднозначное отношение Канта к христианской традиции: с одной стороны, он сохраняет теистическую веру в морального человека, с другой — он отвергает прямое влияние бога на историю и отклоняет теодицею, что, однако, для Десплейна вовсе не означает разрыва с религиозным сознанием вообще, а «Религия в пределах только разума» является продолжением трех «Критик» и постольку, поскольку отвечает на специфические вопросы религиозной философии.

Каковы эти вопросы? Десплейн связывает именно с религией те цели, которые Кант видел в прогрессе человеческого рода на путях нравственности: 1) достижение этического общего блага на земле он считает, по Десплейну, целью религиозного развития человечества; 2) надежда на преодоление изначального зла также связывается с религией; 3) осуществление общности людей, в том числе и в гражданско-юридическом отношении, также усматривается в религиозно-моральном прогрессе; 4) избавление от грехов видится также и в боге, а не только через моральный закон.

Таким образом, философия религии Канта, согласно Десплейну, выступает простым продолжением философии истории, чего на самом деле нет. С этим обстоятельством связывается и троякая концепция прогресса, которую Десплейн приписывает Канту. В «Критике практического разума» прогресс понимается на уровне индивидуальном, в философско-исторических трудах — на уровне человеческого рода, но при этом индивид приносится в жертву роду. Религиозная же философия как бы завершает подлинный прогресс и индивида, и человеческого рода, в котором достигается божественное прощение. Но не все проблемы, связанные с надеждой и прогрессом, Кант решал в рамках своего философско-религиозного учения, подчеркивает Десплейн. Более того, его философия религии констатирует «интерпретацию религиозного мира как мира символов»²⁹,

т. е. Десплейн вынужден все же признать чисто человеческое бытование этого мира.

Конечно, и среди западных авторов имеется достаточно трезвая оценка места религии в учении Канта. Примером такого рода может служить работа Гарольда Кнудсена «Доказательство бытия бога в немецком идеализме», в которой утверждается, что у Канта нельзя найти в развернутой форме учение о боге, что критическая деструкция доказательства бытия бога служила предпосылкой всего лишь для обоснования категории модальности. И все же Кнудсен следует в русле теологических интерпретаций, когда утверждает, что у Канта бытие бога может быть названо лишь как бытие само по себе, как онтологический субстрат идеи свободы³⁰. Утверждая тем самым наличие этой идеи у Канта, Кнудсен вместе с тем подчеркивает, что более точно структуру этой идеи у Канта определить невозможно.

* * *

Советский ученый Л. И. Греков специально рассматривал в ряде своих работ эволюцию неотомистских интерпретаций философии Канта³¹. Начиная от конфронтации с идеями Канта, через попытку синтеза традиционной схоластической доктрины с идеями немецкого классического идеализма и прежде всего кантовского учения, к стремлению укрепить фундамент схоластики с помощью и за счет достижений критического мышления — таков путь, проделанный неотомистами в отношении к кантовскому наследию. Л. И. Греков разбирает, в частности, докторскую диссертацию Флориана Пичля «Отношение вещи в себе и идеи сверхчувственного в кантовской критической философии», целью которой было превратить идеи Канта в союзницу католической философии. Превращением вещи в себе в трансцендентную сущность, уравнением вещи в себе и бога теолог Пичль, как показал Л. И. Греков, стремится приспособить учение Канта для обоснования истин теологии³².

Пичль не одинок в этой своей попытке. В 1974 г. отмечалось 700-летие со дня смерти Фомы Аквинского, и эта дата стала стимулом для обращения в числе прочих к тематике кантовского учения. Католические философы, предаваясь историческим сравнениям в обосновании всемогущества томистской традиции, не преминули потревожить тень Канта, чтобы попытаться доказать 1) его зависимость от томизма в отдельных конкретных вопросах, 2) его якобы неспособность (в отличие от Фомы) решить ряд коренных вопросов бытия и мышления и в особенности доказать бытие абсолютной сущности, к чему Кант будто бы стремился, вводя, к примеру, понятие вещи самой по себе, рассматривая проблему идеала чистота разума и в других существенных частях своего учения. Показательны в этом пла-

не стремления Ф. Пеккорини и П. Ваттэ представить Канта как продолжателя Фомы, скорее, даже как его эпитгона.

Франциско Пеккорини с томистских позиций рассматривает дело Канта и прежде всего «Критику чистого разума» как прямое продолжение того, что было начато Фомой. Кант не только убедительно демонстрирует объективное существование ноумена, но учит и в позитивном смысле о его способности предикации, а его принцип достаточного основания, запрещающий распространять знание на метаэмпирические объекты, не мешает Канту применять «метафизические дедукции», и Пеккорини видит в этом их применении связь с классической схоластикой (не в смысле Лейбница — Вольфа)³³. И в этом плане ноумен может служить для познания эмпирического мира. Одновременно принцип достаточного основания, по Пеккорини, осуществляет по аналогии знание ноуменального и создает своего рода «символический антропоморфизм», опосредуя через аналогию сверхчувственную реальность. Пеккорини подчеркивает значение суждения теоретического разума в обосновании разума практического, в котором Кант очертил позитивное знание о боге (но не в теоретическом смысле), Кант конституировал теоретический разум — при всех ограничениях, которым он при этом подвергался, — как «метафизику, которая является не только субъективно необходимой дисциплиной, но фактически возможной объективной наукой»³⁴. Таким образом, перед нами еще одна попытка вернуть Канта в религиозную философию.

Трактовка ноумена в объективно-идеалистическом духе призвана повернуть учение основоположника немецкой классической философии в русло томистской традиции. Произвольность интерпретации при этом вопиет о недопустимости подобных попыток. И оптимизм Пеккорини в отношении Канта как наследника схоластики по крайней мере неуместен.

Что касается Пьера Ваттэ³⁵, то с позиций структурализма, рассматривая проблему изначального зла в учениях Августина, Фомы и Канта, он утверждает, что первородный грех у Августина и Фомы, из-за которого человек погряз в пороках и зле, у Канта превратился в «изначальное зло» (в работе «Религия в пределах только разума»). По сути дела, у Канта не построена связь между сферой этики (изначальное зло) и аффектами (злое сердце). Кант, по мысли автора, продолжает в этом смысле Августина и Фому, сохраняя разрыв между априорностью этики и религиозными представлениями.

Среди неотомистских интерпретаторов Канта попытки самоутверждения, возвышения томистских канонов за счет критической философии предстают как наивная разновидность апологетической литературы. Примечательна в этом плане работа Жоржа Калиновского «Философия св. Фомы Аквинского пред лицом критики метафизики Кантом, Ницше, Хайдеггером», отдающего явное предпочтение Фоме. Философия Фомы, кото-

рая не образует закрытой системы, утверждает он, и сегодня может служить основой для постановки все новых проблем, в то время как все иные теории себя исчерпали. Хотя Кант и критиковал метафизику, он, по сути, вернулся к ней. Фома в глазах автора являет собой образец более последовательной и стройной системы, включающей в себя и вечные вопросы бытия и мышления³⁶.

Иезуит Петер Хенрици идет еще дальше. Он упрекает Канта в том, что разделение чувственности и рассудка повергло в хаос философскую мысль³⁷. После того как гегелевская попытка опосредования этих двух сфер потерпела неудачу, поскольку в ней утверждался формализм и окончательно утрачивался смысл, возврат к философии Фомы стал тем более необходимым. Кант в своих поздних произведениях пытался смягчить это различие путем конвергенции этих аспектов и принятием идеи творящего бога. У Фомы же это опосредование осознается уже в его завершенности: отношение знания и природы изначально онтологически опосредуется божественным актом творения. Для науки, этики и религии таким путем гарантируется реальная содержательность. Эта онтология творения содержит одновременно и тайну трансценденции, в которой она открывает для философии только то, что человеку уже всегда известно в его вере.

Зачем нужны томистам спекуляции на имени Канта, если Фома имеет в их глазах столь явное преимущество перед ним? Благодаря всеядности этого направления буржуазной философии, оно стремится узурпировать и превзойти в иллюзорных утверждениях ту постановку реальных проблем и те попытки плодотворного их решения, которые можно найти у основоположника немецкой классической философии и которые ныне служат поискам истины и добра.

Кант не был религиозным мыслителем, хотя его отношение к религии было достаточно сложным. В докритический период, следуя за вольфианством, он был деистом (космогоническая гипотеза) и пытался обосновать онтологическое доказательство бытия бога (1, 391—510). В «Критиках» он не выказывал себя атеистом, он даже упрекал Спинозу (в «Критике способности суждения») (5, 488) за атеизм. Но сам, последовательно защищая знание и свободное следование человека высшему принципу морали, столь же последовательно воздерживался от суждений в отношении бытия бога. Примечательно, что теологи не ссылаются на то место предисловия, где Кант говорит о своих намерениях в отношении веры и знания, ибо в знаменитом кантовском «Ich musste also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen (К. г. V., В, XXX) речь не идет об ограничении знания и об освобождении места вере. Речь идет о том, чтобы возвысить знание³⁸, причем в особом диалектическом смысле, и чтобы вера получила при этом свое место.

Г. В. Тевзадзе в докладе «Восходящая триада и понятие снятия в «Критике чистого разума», представленном 5-му Международному кантовскому конгрессу (Майнц, 1981), развил мысль о знании, которое Кант не хотел ни ограничить, ни устранить. Он употребил термин *aufheben* в новом смысле, использованном затем Гегелем. Здесь речь идет также не просто о возвышении и сохранении знания, а именно о таком его снятии, которое ограничивает применение чрезмерных претензий спекулятивного разума для целей необходимого практического потребления³⁹.

Что касается веры, то такой именно смысл этих слов производит даже и Х. Гадамер, который, как известно, в оценках кантовской философии следует религиозно-философским интенциям М. Хайдеггера. Именно поэтому ни один из теологов и не разрабатывает специально данное положение Канта.

Но открытость вере у Канта остается тем не менее там (и этим именно и пользуются богословы), где он проявлял последовательность и колебания в трактовке статуса вещи самой по себе, ноумена, интеллигибельности и т. д. Сам Кант, правда, отвергал и прагматическую, и доктринальную веру, оставляя место за пределами знания лишь вере моральной. Однако теологи, как мы видели, придавали ей религиозный характер, пытались найти в ее основе указание на божественную сущность.

Когда Кант обращается к философии религии, его вывод однозначен. «Религия в пределах только разума» — трактат о нравственности. Кант признавал роль религии в обеспечении и прогрессе нравственности, но религия — лишь нравственное учение, созданное человечеством.

Присвоение и препарирование философских учений прошлого для целей собственных концепций — общий порок современного идеализма. Не довольствуясь произвольным толкованием слабых мест и противоречий кантовской мысли, они стремятся освоить целиком учение великого немецкого мыслителя. Исторический оптимизм Канта, его убежденность, в первую очередь, в нравственном прогрессе человечества, его вера в творческие потенции человека в мире его культуры привлекают всех, кто хочет сохранить свой авторитет философа. Религиозная философия не является в этом плане исключением, но она искажает кантовские достижения, она воспроизводит и усиливает слабые и негативные стороны его учения в фидеистическом духе.

¹ Malter R. Zur Kantliteratur 1970—1972. Neue Bücher zu Kants Rationaltheologie und Philosophie der Religion. — «Kant-Studien», S.-H. T. 1, B., 1974, S. 156.

² Laberge P. La physico-théologie de l'Allgemeine Naturgeschichte und Theorie Himmels. — In: Revue philosophique de Louvain, Louvain, 1972, T. 70, p. 541—572.

³ Schmucker J. On the development of Kant's transcendental theo-

logy.— In: Proceedings of the third international Kant-Congress, ed. L. W. Beck, Dordrecht, 1972, p. 445—500.

⁴ Lebrun G. Kant et la mort de la métaphysik. P., 1970, p. 227.

⁵ Mancini J. Kant e la theologia. Orizzonte filosofica. Collana diretta da J. Mancini Citadella Editrice. Assisi, 1975, p. 53.

⁶ Ibid., p. 102—112.

⁷ Ibid., p. 195.

⁸ Fischer N. Die Transcendenz in der Transzendentalphilosophie. Untersuchungen zur speziellen Metaphysik an Kants «Kritik der reinen Vernunft», Bonn, 1979, S. 152.

⁹ Akten des 5. Internationalen Kant-Kongresses. Mainz 4—8 April 1981. Hrsg. v. Funke G. u. a. — Bonn: Bouvier, 1981, T. 1, P. 1, S. 720—730.

¹⁰ Heidegger M. Kants These über Sein. Fr./M., 1963, S. 14.

¹¹ Akten des 5. Internationalen Kant-Kongresses..., S. 727.

¹² Akten..., S. 727.

¹³ Cp. Prauss G. Kant und das Problem der Dinge an sich. Bonn, 1974, S. 10f.

¹⁴ Bröcker. Kant über Metaphysik und Erfahrung. Fr./M., 1970, S. 121.

¹⁵ Kvist H.-O. Zum Verhältnis von Wissen und Glauben in der kritischen Philosophie Immanuel Kants. Struktur und Aufbauproblems dieses Verhältnisses in der «Kritik der reinen Vernunft», Abo akademie, Abo, 1978, S. 156.

¹⁶ Wood A. Kant's moral religion. Ithaca—L., 1970, p. 2.

¹⁷ Ward K. The development of Kant's view in ethics. Oxford, 1972.

¹⁸ Malter R. Zur Kantliteratur. 1970—1972. — «Kant-Studien», 65 Jg, S.—H. T. 1, B., 1974, S. 169.

¹⁹ Heubült W. Gewissen bei Kant. — «Kant-Studien», B., Jg 71, H. 4, 1980, S. 454.

²⁰ Lazaroff A. The kantian sublime: aesthetic judgement and religious feeling. — «Kant-Studien», B., Jg. 71, H. 2, 1980, S. 220.

²¹ Reboul J. Kant et le problème du mal. Montreal, 1971.

²² Weil E. Problèmes kantians. P., 1970.

²³ Michalson G. E. The historical dimensions of a rational faith: The role of history in Kant's religious thought, Wash., Univ. press of America, 1977.

²⁴ Kant J. Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie. — In: Kant I. Gesammelte Werke, Bd. XXVIII, B., 1972.

²⁵ Wood A. Kant's rational theology. Ithaca, London, Cornell univ. press, 1980, S. 9.

²⁶ Wood A. Kant's moral religion. Ithaca—London, 1970, p. VIII.

²⁷ Despland M. Kant on history and religion with a translation of Kant's «On the failure of all attempted philosophical theodicies». McGill Queen's Univ. press, Montreal and London, 1973, p. 12.

²⁸ Ibid., S. 82.

²⁹ Ibid., S. 261.

³⁰ Knudsen H. Gottesbeweise im deutschen Idealismus. Die modal-theoretische Begründung des Absoluten, dargestellt an Kant, Hegel und Weisse. Walter de Gruyter. Berlin—N. Y., 1972, S. 81.

³¹ См.: Греков Л. И. Тенденции современной схоластики. — Вопросы философии, 1971, № 1, с. 109—112; Его же. К вопросу о неосхоластической интерпретации философии Канта. — Вопросы философии, 1981, № 5, с. 149—153.

³² Греков Л. И. Тенденции современной схоластики, с. 153.

³³ Pessolini F. L. A method in self-orientation to thinking. An essay on the use of the principle of sufficient reason in Immanuel Kant's metaphysics. N. Y., 1970, p. 35.

³⁴ Ibid., p. 84.

³⁵ Watte P. Structures philosophiques du peche original S. Augustin — S. Thomas — Kant Ed J. Duculot S. A. Gembloux. 1974.

³⁶ Kalinowski G. La philosophie de Saint Thomas d'Aquin face à la

critique par Kant, Nitzsche et Heidegger. — In: San Tomasso e il pensiero moderno, Roma, 1974, S. 257—283.

³⁷ Henrici P. Saint Thomas apres Kant? — «Gregorianum», Roma, 1975, T. 56, S. 163—168.

³⁸ См.: Гулыга А. В. Кант сегодня. — В кн.: Трактаты и письма, М., 1980, с. 37—38.

³⁹ Tews ad se G. Die aufsteigende Triade und der Begriff des Aufhebens in der «Kritik der reinen Vernunft». Akten des 5. International Kant-Kongresses... T. 1, S. 579.

Б. В. Емельянов, З. А. Каменский

КАНТ В РОССИИ

(Аналитический обзор литературы 1974—1984 годов)

Советское кантоведение в период, предшествующий интересующему нас в этом обзоре, характеризовалось существенной эволюцией. Она состояла в том, что анализ философии Канта переходил от одностороннего негативизма и критицизма к более адекватной ее оценке, более разностороннему ее рассмотрению, к тому, чтобы оценить теоретически и исторически позитивные моменты этой философии.

Было обращено также внимание и на то, что подход классиков марксизма-ленинизма к философии Канта именно и был таким всесторонним. Они критиковали идеализм и противоречивость философии Канта, но в то же время Маркс называл ее немецкой теорией французской революции¹. Энгельс включал Канта в число тех представителей немецкого классического идеализма, которые были философскими предшественниками марксизма². Ленин критиковал Плеханова за однородность в трактовке философии Канта, за то, что Плеханов смотрел на нее «более с вульгарно-материалистической, чем с диалектико-материалистической точки зрения»³.

Перелом в оценках в отношении к философии Канта был закреплён и обобщен в ряде работ и в особенности в коллективном труде «Философия Канта и современность» (М., 1974). Он выразился также и в бурном росте публикаций. Если, по данным Т. И. Ойзермана, до 1974 г., т. е. за 57 лет, в СССР на русском языке было напечатано более 200 работ о Канте⁴, то по данным двух далеко не полных библиографий, составленных Б. В. Емельяновым, В. А. Жучковым, В. М. Зверевым и Л. А. Калининковым, за 8 лет, с 1974 по 1982 гг., их было опубликовано более 300. Среднегодовое количество публикаций выросло более чем в 12 раз!

Вся эта ситуация, свойственная советскому кантоведению в целом, была характерна и для того его участка, который интересует нас в этом обзоре, — для литературы о судьбах философии Канта на русской почве с конца XVIII и до 30-х годов XIX в. включительно — тема, которая обсуждалась или была затронута в 1974—1984 гг. более чем в 40 работах.

В соответствии с общим отношением к философии Канта в предшествующей, отнюдь не обширной литературе, вопрос этот рассматривался по преимуществу в негативном плане. Изучалась критика Канта русской философией. И само по себе изучение этого аспекта темы «Кант в России» имело все права на существование. Действительно, уже с самого начала проникновения философии Канта в Россию к ней сложилось критическое отношение. Беда была не в том, что изучалась эта сторона темы, а в том, что оставался в тени, надлежащим образом не изучался вопрос о том, как *способствовала* философия Канта развитию передовой русской философской мысли. В этом отношении в советском кантоведении того времени были нарушены исторически существовавшие пропорции.

Названная обобщающая работа советских историков философии внесла коррективы и в эту область кантоведения. Хронологически исходное для этого периода обобщение предшествующих исследований проблемы «Кант в России» заключалось в следующем.

Поскольку философия Канта противоречива и поскольку структура русской философской мысли была сложной, неоднородной, взаимодействия этих составляющих также порождало многозначную структуру. Философии Канта были присущи как идеалистические, субъективистские, априористические и агностические моменты, так и идеи и концепции, дававшие возможность направить философию по пути плодотворных исследований во всех областях этой науки. Здесь, прежде всего, должна быть подчеркнута общая методологическая установка (свойственная особенно теории «чистого разума»), согласно которой все объекты этой области и присущие ей закономерности суть естественные, подлежащие поэтому имманентному рассмотрению, изучению вне всяких воздействий потусторонних, сверхъестественных сил. Эта установка имела особенное значение для раскрепощения, эмансипации русской мысли от опутывающих ее сетей религиозности, мистицизма, креационизма официальной, феодальной по своей социальной сущности идеологии. Сюда же должны быть отнесены диалектические тенденции философии Канта, ее просветительское, подчас демократическое направление в области общественнознания, именно и давшее основание Марксу охарактеризовать философию Канта вышеприведенным образом.

Что же касается структуры русской общественной мысли, то основными ее элементами были: во-первых, официальная идеология (в свою очередь состоявшая из клерикальной и светской подгрупп) и, во-вторых, противостоявшая ей идеология Просвещения и дворянской революционности. Философия Просвещения также была неоднородна, в ее пределах выявляются деистически-материалистическая и диалектико-идеалистическая школы.

Разумеется, что взаимодействие различных школ, сложившихся в русской философской мысли первых трех-четыре десятилетий XIX в., с различными сторонами и концепциями философии Канта, давало целую гамму, широкий диапазон своеобразных построений, оценок, восприятий, негаций и позитивных конструкций. Картина, характеризующая освоение русской философской мыслью этого времени философии Канта, получалась весьма пестрой и многосложной.

Она и была нарисована в упомянутом исходном обобщении⁵. Дальнейший ход исследований проблемы «Кант в России» шел по разным направлениям, углубляя и расширяя ее сферу, характерную для предшествующего периода.

Несколько схематизируя материал и картину опубликованных на эту тему за последнее десятилетие работ, мы можем наметить следующие, отчасти пересекающиеся направления этих исследований: проблемы, фигуры (персоналии), регионы, публикации и анализ публикуемых документов, библиографические указатели, архивные разыскания без публикации их результатов.

Что касается проблемного аспекта, то приходится с сожалением констатировать, что в чистом виде это важнейшее направление не привлекло к себе достаточного внимания. В сущности, лишь одна работа: В. И. Синютин. «Влияние идей Канта на философию истории России в первой половине XIX века» — написана в этом жанре⁶.

Впрочем, известную компенсацию мы получаем в работах, выполненных в жанре индивидуальных характеристик, в котором неизбежно обсуждение проблемное, и в жанре характеристик региональных — при освещении воздействия теоретического наследия Канта на развитие философии в различных частях тогдашней России. Индивидуальные и региональные характеристики тесно переплетаются по материалу не только с проблемными, но и между собой, ибо изучение распространения идей Канта в какой-либо из теперешних союзных республик, в городе, университете и т. п. неизбежно содержало рассмотрение проблем и характеристику тех или иных представителей философской мысли.

За эти годы были опубликованы работы о распространении идей Канта в Армении, Грузии, Литве, Латвии, Эстонии (в Тартуском университете), на Украине (в Харьковском университете), в Белоруссии, в Москве, Петербурге и некоторых других городах Российской империи. Объем и содержание этих работ разнообразны. В некоторых из них, как например, в статье Д. М. Гринишина и В. А. Жучкова⁷ или в книге Г. В. Тевзадзе⁸ и др., имеются лишь упоминания отдельных фактов обращения отечественных мыслителей к философии Канта; в других, посвященных, к примеру, истории развития фило-

софской мысли в Московском⁹ или Тартуском¹⁰ университетах, информации о восприятии идей Канта в них уже в несколько раз больше, но сообщается она опять-таки без какого-либо анализа.

Наконец, имеются специальные работы на эту тему. Большим вниманием к ней отмечены исследования историков философии Украины. Уже в начале рассматриваемого периода этой теме посвящена аналитическая статья А. А. Пашковой «Кант и философия на Украине начала XIX века»¹¹. В монографии И. Иваньо «Очерк развития эстетической мысли Украины» (1981) прослежена судьба идей Канта в развитии украинской эстетической мысли в 1-й половине XIX в. Несколько эпизодов борьбы с философией Канта проанализировано в коллективной монографии «Философская мысль в Киеве» (1982). Эти работы существенно дополняет З. А. Каменский во вступительных статьях к публикациям диссертаций харьковских учеников профессора Шада¹².

Несколько работ об освоении философского наследия Канта напечатано в Белоруссии. Две из них принадлежат Н. Н. Мохнач. В своей книге «От Просвещения к революционному демократизму» (Минск, 1976) автор нарисовал картину большого интереса белорусских, литовских и польских философов к идеям Канта. Один из эпизодов более обстоятельно изложен в главе «Филоматы и философия Канта» в коллективной монографии «Идеи материализма и диалектики в Белоруссии» (Минск, 1980). Наконец, ценную информацию о распространении идей Канта в Белоруссии содержит статья А. С. Клевчени¹³.

Белорусские, польские и литовские историки философии при исследовании судеб философии Канта на территории их республик испытывают трудности при определении национальной принадлежности некоторых философов — сторонников или противников Канта. Именно этим объясняется то, что многие факты и персоналии, указанные в названных работах белорусских историков философии, мы встречаем у их литовских коллег, например, в работах Б. К. Гензелиса¹⁴.

При анализе воздействия Канта на развитие философии в различных частях тогдашней Российской империи в сферу внимания историков философии попали многочисленные представители философской мысли народов, населяющих нашу страну. Здесь невозможно даже и перечислить всех. Ограничимся теми, которым посвящены отдельные работы или разделы в общих работах. К первому роду относятся публикации Л. В. Полякова о И. Д. Якушкине¹⁵, А. З. Дмитриевского о В. Г. Белинском¹⁶, З. А. Каменского о Н. В. Станкевиче¹⁷, В. Андросове¹⁸, И. Любачинском¹⁹, И. Гриневиче²⁰, Г. Гесс де Кальве и А. Дудровиче²¹.

Круг публикаций второго рода более обширен. В них встречаются имена Н. М. Карамзина²², И. М. Муравьева-Апостола,

А. И. Галича, Н. В. Станкевича, М. А. Бакунина²³, Н. И. Надеждина²⁴, Довгирда²⁵ и многих других. У нас, разумеется, нет возможности говорить здесь о том богатстве материала, подчас совершенно новом, который привносят в рассмотрение нашей темы эти многочисленные публикации. Но каждая из них важна и должна быть учтена именно в силу содержащейся в ней новой информации. Приведем лишь два примера. Н. Н. Мохнач, изучая деятельность ярого поклонника Канта филомата Ю. Ежовского, обратила внимание на его переписку с А. Мицкевичем, который, как выяснилось, тоже интересовался философией Канта и «эстетикой кантовской школы». В результате 4 февраля 1819 г. А. Мицкевич на заседании общества филоматов сделал сообщение о главных принципах философии Канта²⁶.

В 1828—1836 гг. в далеком Пелыме, на севере Тобольской губернии, ссыльный декабрист Бригген изучал Канта. Его привлекало осуждение немецким философом феодального абсолютизма. Он даже замыслил написать исследование «Изложение главнейших истин критической философии с дополнениями и улучшениями новейших ее исследователей для непосвященных». Эту мысль он не оставил и десять лет спустя, предполагая написать «Очерк философии Канта и главнейшие ее результаты»²⁷. Приверженность кантовской философии Бригген сохранил до конца жизни, о чем находим свидетельство в дневниковой записи В. Кюхельбеккера 18 декабря 1845 г.: «...здесь есть некто (Бригген — *авт.*), твердо уверенный, что обратит меня в виландо-кантовский немецкий индеферентизм 1770-х годов, а если ему не удастся, он, вероятно, провозгласит меня ханжой, лицемером или глупцом»²⁸.

Во всех этих многочисленных публикациях 1974—1984 гг. ранее выдвинутое обобщение, а именно: утверждение, что интерпретация философского наследия Канта была двойственной, что идеи Канта использовались для построения различных концепций русской просветительской философии, а другие подвергались его критике, что позитивная интерпретация была свойственной философии Просвещения, а критике осуществляли и Просвещение, и официальная религиозная философия, но с диаметрально противоположными целями, — это обобщение было развито, конкретизировано, обосновано. Приведем лишь несколько выдержек по этому поводу. А. Дмитриевский, выступивший в эти годы с двумя работами на интересующую нас тему, считает необходимым «подчеркнуть общий демократический, антифеодальный аспект, в котором воспринималась философия Канта передовыми русскими людьми в конце XVIII — начале XIX вв.»²⁹. Подтверждение этого мы находим в книге А. Ф. Замалеева «М. А. Фонвизин», в которой автор утверждает, что «принцип автономности морали, провозглашенный Кантом, позволил ему (М. А. Фонвизину — *авт.*) сделать вывод

о том, что истинная моральная свобода может быть достигнута человеком лишь путем решительного освобождения «от всего призрачного и пошлого», господствующего в деспотическом государстве. Фонвизин революционизировал кантовский принцип, придал ему радикально-политический характер, превратил в орудие теоретической критики российской социальной действительности, ее феодально-крепостнических порядков. Обращение Фонвизина к Канту примечательно тем, что оно, свидетельствуя до некоторой степени о его неудовлетворенности раннехристианской идеологией, было в то же время едва ли не единственным в России опытом применения его этических воззрений в революционных целях»³⁰.

По исследованию Б. Гензелиса, профессор Вильнюсского университета И. Абихт использовал идеи Канта для критики сословных привилегий, для отстаивания равенства между всеми гражданами³¹. Выдающиеся представители литовской культуры начала XIX в. К. Милкус (по-видимому, находившийся в личном контакте с Кантом) и Л. Реза испытали сильное воздействие Канта, у которого Л. Реза, как пишет Б. Гензелис, «частично заимствовал этическую концепцию». На Л. Резу «оказали сильное влияние социальные взгляды Канта»³². Давая общую характеристику воздействия философии Канта на территории теперешней Эстонии в начале XIX в., Р. Руутсоо пишет, что «теория познания Канта, его этика и эстетика, акцентировавшие активный характер человеческого познания, оказывали положительное влияние на развитие науки». «В первые десятилетия XIX века,— пишет этот автор,— в Тарту доминировала философия Канта», дававшая теоретическое обоснование «просветительской традиции»³³. Интереснейшие и в значительной мере ранее неизвестные биографические сведения о Канте и его связях с латвийскими издателями, главным образом рижскими, приводит в своем детальном скрупулезном исследовании Я. Страдынь³⁴. В публикациях последних лет было показано, как плодотворно было воздействие Канта на русских мыслителей Станкевича, Белинского, Бакунина и др.

Все это не означает, конечно, что литература 1974—1984 гг. не уделила должного внимания тому, как просветительная философия в России критиковала некоторые стороны и идеи философии Канта.

Прежде чем мы приведем несколько выдержек и по этому поводу, укажем еще на один из названных выше аспектов изучения интересующей нас темы — на публикации документов. В эти годы были либо обнаружены, либо впервые опубликованы важнейшие и ценные документы, связанные как с самим Кантом, так и с распространением его учения в России. Сюда следует отнести публикации А. В. Гулыги об избрании Канта иностранным членом Петербургской Академии наук³⁵, письма Канта к А. М. Белосельскому с оценкой сочинения этого дото-

ле неизвестного в советской литературе русского мыслителя³⁶, совместную публикацию Л. Н. Столовича и Х. Л. Танклера о документах, хранящихся в Гартуском университете³⁷. Последние по времени счастливые находки кантовских текстов и их публикация принадлежат Л. Н. Столовичу: это публикация автографа Канта³⁸ и латинской рукописи его выступления в качестве оппонента диссертации И. Г. Крейцфельда³⁹. Б. Гензелис опубликовал в переводе на русский язык (перевод А. Гайлюса) «Дружеское дополнение» Канта — его «последнюю самостоятельную работу» из «Литовско-немецкого и немецко-литовского словаря» 1800 г.⁴⁰.

Начавшаяся в последнее десятилетие публикация источников по истории русской общественной мысли захватила в свою орбиту источники, характеризующие отношение русских мыслителей к Канту. Этот круг источников достаточно обширен, поэтому укажем лишь на некоторые характерные публикации этого рода. В двухтомной антологии «Русские эстетические трактаты первой трети XIX века» (М., 1974. Вступительная статья З. А. Каменского) напечатаны работы русских эстетиков П. Е. Георгиевского, И. П. Войцеховича, А. П. Гевлича и других, в которых прослеживается влияние идей Канта. Впервые в СССР переизданы некоторые работы и письма Н. В. Станкевича (Избранное. М., 1982), И. В. Киреевского (Критика и эстетика. М., 1979), Н. М. Карамзина (Избранные статьи и письма. М., 1982) и Письма русского путешественника. М., 1983), содержащие документы, характеризующие отношение их авторов к Канту. Особо следует сказать об издающейся в Иркутске серии «Полярная звезда», в которой публикуются произведения и эпистолярное наследие декабристов. Здесь, в частности, в 1982 г. впервые полно и комментированно изданы «Обозрение истории философских систем» и «Классификация наук» М. А. Фонвизина, в которых зафиксировано отношение декабриста к философии Канта. Наконец, сюда же следует отнести первую на русском языке публикацию диссертаций аспирантов школы профессора И. Шада, сложившейся в Харьковском университете в середине 10-х годов XIX в., о чем мы еще будем говорить.

Так вот в совокупности исследований и публикаций документов в 1974—1984 гг. проблеме *критики философии Канта* в России было уделено немалое внимание. Можно даже сказать, что за это время по сравнению с предшествующим периодом многие характеристики этой критики были уточнены и углублены.

В этом отношении интересны изыскания Б. Гензелиса о критике Г. Форстером, сотрудничавшим в Вильнюсском университете, Кантовой концепции происхождения человеческих рас, по поводу чего между Г. Форстером и Кантом возникла полемика. В целом, по мнению Б. Гензелиса, «сторонники философии Про-

свещения (имеется в виду Вильнюсский университет 80-х годов XVIII в.— *авт.*) отнеслись критически к философии Канта»⁴¹. Рассматривая критику Канта в Вильнюсском университете начала XIX в., Д. Клевचना показал, что вел «ее с позиций философии Просвещения» Я. Снедецкий, хотя он делал это слишком прямолинейно, «не видел положительных моментов в философии Канта, его диалектики постановки и попытки обоснования активности субъекта, роли логических средств познания». Более тонко, внимательно и адекватно, но тоже критически отнесясь, по мнению того же исследователя, к философии Канта А. Довгирд (Даугирдас), хотя и он многое не понял в идеях Канта⁴².

Хотелось бы сказать несколько подробнее о критике Канта харьковской школой И. Шада, анализ которой связан, как мы уже отметили, с публикацией новых и весьма интересных документов.

Еще дореволюционные исследователи начали изучать эту школу и сделали в этом отношении немало. Уже тогда было установлено, что вокруг немецкого философа И. Шада, приглашенного в Харьковский университет в 1804 г. и преподававшего в нем до 1816 г., сгруппировались молодые люди, которые под его руководством подготовили и защитили диссертации. Речь шла о семи таких диссертациях. Все они по тогдашним правилам были написаны и напечатаны в университетской типографии по латыни. Дореволюционные исследователи изучили некоторые из этих диссертаций и изложили результаты своих изысканий. Однако до последнего времени мы вынуждены были принимать на веру эти результаты (в том числе и сведения о их количестве), так как диссертации эти были труднодоступны для нового изучения и потому, что были напечатаны по латыни, и потому, что получить их в руки оказалось чрезвычайно затруднительным. Так, в Москве нам удалось разыскать лишь одну из них. Были предприняты соответствующие поиски и установлено, что в хранилищах Москвы, Ленинграда, Тарту и Харькова имеются все семь (а может быть, даже и восемь) диссертаций. Наше внимание привлекло в них то обстоятельство, что почти все они содержат критику философии Канта. Это дало нам основание публиковать их в переводе на русский язык (осуществленном научным сотрудником Института философии АН СССР А. А. Столяровым) в «Кантовском сборнике». Четыре из них уже напечатаны (Любачинского, Гриневича, Гесса де Кальвэ и Дудровича); в одной (Г. Хлапониной) не обнаруживается достаточного материала, связанного с философией Канта, и потому мы не публиковали ее; две (П. Ковалевского и П. Бразоля) готовятся к печати. Не исключено, что перу П. Ковалевского принадлежат две, а не одна, диссертации и что вторая из них, т. е. восьмая по общему счету, хранится в библиотеке Харьковского университета. Мы не теряем надежды

ознакомиться с ней и, если в ней окажутся материалы, характеризующие отношение к философии Канта, опубликовать и ее в переводе на русский язык.

Не будем сейчас говорить о том, как и за что критиковали ученики профессора Шада философию Канта — это сделано в комментариях к публикациям четырех диссертаций. Мы только хотим отметить, что общая позиция самого Шада и его русских учеников была в основном шеллингианской, так что критика Канта велась ими с позиций объективного диалектического идеализма, что представляет собой своеобразный и интересный для анализа нюанс в картине критики философии Канта на русской почве, поскольку в основном эта критика осуществлялась в России того времени с позиций метафизической деистическо-материалистической философии. Думается, что здесь вырисовывается интересная проблема, рассмотрение которой существенно обогатит картину развития философии в России этого времени, и мы надеемся, что публикация названных диссертаций привлечет к теме «Иоганн Шад и его харьковская школа» внимание молодых историков отечественной философии.

И, наконец, еще о двух аспектах изучения литературой последнего десятилетия темы «Кант в России» — о библиографии и об изучении архивных материалов (без их публикаций).

Как уже было сказано, за это десятилетие появилось два библиографических обзора советской кантианы, охватывающих в совокупности литературу 1974—1982 гг., а также весьма существенные дополнения к известной ранее кантиане 1800—1917 гг. Это чрезвычайно отрадное явление, и вряд ли какая-нибудь другая отрасль нашей историко-философской науки, да и философии вообще, может похвастаться такой интенсивной библиографической обработкой, которая, как мы надеемся, будет продолжена. Этим результатам мы обязаны не только энтузиазму названных уже составителей этих обзоров, но и существованию наших «Кантовских сборников». Думается, что и обилием, и специализированностью наших кантоведческих публикаций, обилием, которым также вряд ли может похвалиться какая-либо другая отрасль нашей философской литературы, мы обязаны именно «Кантовским сборникам», дающим возможность публиковать ежегодно и в собранном виде результаты наших работ по изучению философии Канта.

Оба обзора имеют ряд недостатков: они не сопровождаются систематическими указателями, строятся по алфавиту авторов. Это затрудняет пользование ими при работе тематической, как, например, при желании обзреть работы по теме «Кант в России». Чем дальше мы будем вести эту библиографию, чем обширнее она будет, тем труднее будет в ней ориентироваться без указателей, в частности, выбрать из нее нужный для обработки различных тем комплекс публикаций. Затрудняет пользование

этими библиографическими сведениями и отсутствие росписи сборников по фамилиям авторов входящих в них глав и статей. Кстати, отсутствие такой росписи уменьшает количественную характеристику публикаций, поскольку такие сборники, включающие лишь множество работ на самые разные темы, обозначаются лишь одним номером. Поэтому и подсчитанное по этим двум библиографиям количество публикаций по советской кантиане (около 300 названий) должно считаться преуменьшенным.

К числу весьма ценных библиографических обзоров, посвященных теме «Кант в России», относится упомянутая выше «Русская кантиана 1800—1917 годов»⁴³, подготовленная В. М. Зверевым и Б. В. Емельяновым. Необходимость и ценность этого обзора состоит, помимо прочего, в наукометрическом анализе, который сопровождает эту библиографию и который редко проводится нашими библиографами.

Эти же два автора рассмотрели тему «Кант в России» и под последним из тех модусов, под которым мы характеризуем литературу по этой теме. Это — анализ материалов, хранящихся в архивах Москвы и Ленинграда. К такому же роду относятся уже упоминавшиеся материалы о рукописном наследстве Канта в Тартуском университете, которые публиковали А. В. Гулыга, Л. Н. Столович и Х. Л. Танклер.

Таковы некоторые, отнюдь не исчерпывающие, итоги работы советского кантоведения по теме «Кант в России». Поработали мы немало и неплохо, но предстоит сделать еще больше и еще лучше.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 3, с. 184.

² Там же, т. 19, с. 323.

³ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 161.

⁴ Ойзерман Т. И. Введение. — В кн.: *Философия Канта и современность*. М., 1974, с. 16.

⁵ Каменский З. А. Кант в России (конец XVIII — первая четверть XIX в.). — Там же, с. 289—328.

⁶ Синютин В. И. Влияние идей Канта на философию истории России в первой половине XIX века. — В кн.: *Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта*. Калининград, 1975. Вып. 1, с. 111—117.

⁷ Гришин Д. М., Жучков В. А. Советское кантоведение сегодня: итоги, проблемы, перспективы. — Там же, Калининград, 1978. Вып. 3, с. 12.

⁸ Тевзадзе Г. В. Иммануил Кант. Тбилиси, 1979, с. 7.

⁹ Шипанов И. Я. Философия в Московском университете в досоветский период. — В кн.: *История философской мысли в Московском университете*. М., 1982. Ранее: *Вестн. МГУ. Серия 7. Философия*. 1979, № 6; 1980, № 1, 6; 1981, № 1.

¹⁰ Руутсоо Р. Философия. Роль Тартуского университета... 1632—1982. Таллин, 1982, с. 96.

¹¹ Пашкова А. А. Кант и философия на Украине начала XIX века. — В кн.: *Критические очерки по философии Канта*. Киев, 1975.

¹² Кантовский сборник. Калининград, 1981. Вып. 6; 1982. Вып. 7; 1984, Вып. 9.

¹³ Клевченя А. С. Философские идеи Канта в Белоруссии. — *Вестник Белорусского университета*, 1981. Сер. 3, № 1.

¹⁴ Гензелис Б. К. Кант и литовская культура. — В кн.: *«Критика чи-*

стого разума» Канта и современность. Рига, 1984, с. 224—235. (Впервые в Кантовском сборнике. Калининград, 1981. Вып. 6).

¹⁵ Поляков Л. В. Русский некантианец (Кант и И. Д. Якушкин. К вопросу о формах влияния в истории философии). — В кн.: Кантовский сборник. Калининград, 1982. Вып. 7, с. 89—104.

¹⁶ Дмитровский А. З. Белинский и Кант. — Там же. Калининград, 1983. Вып. 8, с. 105—113.

¹⁷ Каменский З. А. Николай Станкевич и Иммануил Кант. — Там же, с. 100—105: Он же. Московский кружок Любомудров. М., 1980.

¹⁸ Каменский З. А. Полемика по поводу философии И. Канта. (Комментарии к публикациям работ Я. Снядецкого и В. А. Андросова). — В кн.: Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. Калининград, 1979. Вып. 4.

¹⁹ Каменский З. А. (Комментарии к публикации диссертации И. Любачинского). — В кн.: Кантовский сборник. Калининград, 1981. Вып. 6.

²⁰ Каменский З. А. (Комментарии к публикации диссертации И. Гриневича). — Там же. Калининград, 1982. Вып. 7.

²¹ Каменский З. А. Комментарии к публикации диссертации Гесс де Кальве. — Там же. Калининград, 1984. Вып. 9.

²² Кислягина Л. Г. Формирование общественно-политических взглядов Н. М. Карамзина. М., 1976; См. также: Кочеткова Л. Н. Формирование исторической концепции Карамзина — публициста и писателя. — В кн.: Проблемы историзма в русской литературе. Конец XVIII — начало XIX в. Л., 1981.

²³ Дмитровский А. З. Кант и русская общественная мысль в первой половине XIX века. — В кн.: Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. Калининград, 1978. Вып. 3, с. 88—95.

²⁴ Каменский З. А. Н. И. Надеждин. М., 1984.

²⁵ Дорошевич Э. К. Естественнонаучные и материалистические идеи в философии А. Довгирда. — В кн.: Идеи материализма и диалектики в Белоруссии. Минск, 1984.

²⁶ Мохнач Н. Н. От Просвещения к революционному демократизму. Минск, 1976, с. 48—55.

²⁷ Тальская О. С. О переводческой деятельности декабристов в Сибири. — В кн.: Декабристы и Сибирь. Новосибирск, 1977. Сб. 1, с. 83.

²⁸ См.: Большаков Л. Отыскал я книгу славную... Челябинск, 1983, с. 158.

²⁹ Дмитровский А. З. Кант и русская общественная мысль в первой половине XIX века. — В кн.: Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. Калининград, 1978. Вып. 3, с. 89.

³⁰ Замалеев А. Ф. А. Фонвизин. М., 1976, с. 53—54.

³¹ Гензелис Б. К. И. Кант и философская мысль в Литве (конец XVIII — начало XIX в.). — В кн.: Кантовский сборник. Калининград, 1981. Вып. 6, с. 89.

³² Там же, с. 92.

³³ Руутсоо Р. Философия. Роль Тартуского университета в развитии науки в XIX веке. — В кн.: История Тартуского университета. 1632—1982. Таллин, 1982, с. 96.

³⁴ Страдынь Я. П. О связях Иммануила Канта с Латвией. — В кн.: «Критика чистого разума» Канта и современность. Рига, 1984.

³⁵ Гулыга А. В. И. Кант — член Петербургской Академии наук. — Вестн. АН СССР, 1974, № 7, с. 120—123.

³⁶ Гулыга А. В. Из забытого. — Наука и жизнь, 1977, № 3.

³⁷ Гулыга А. В., Столович Л. Н., Танклер Х. Л. О рукописном наследии Канта в Тартуском университете. — В кн.: Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. Калининград, 1979. Вып. 4.

³⁸ Столович Л. Н. Автограф Иммануила Канта в Таллине. — В кн.: Кантовский сборник. Калининград, 1983. Вып. 8.

³⁹ Столович Л. Н. Рукопись, найденная в Тарту. Эстетическое наследие

Иммануила Канта. — Лит. газ., 1984, 8 авг., с. 6. Другой вариант: Тартуская рукопись Канта. — Тартуский университет, 1984, 21 сент.

⁴⁰ Кантовский сборник. Калининград, 1981. Вып. 6.

⁴¹ Гензелис Б. К. И. Кант и философская мысль в Литве (конец XVIII — начало XIX в.). — В кн.: Кантовский сборник. Калининград, 1981. Вып. 6, с. 87.

⁴² Клевченя А. С. Философские идеи Канта в Белоруссии. — Вестн. Белорусского университета, 1981. Сер. 3, № 1, с. 25—27.

⁴³ Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. Калининград, 1979. Вып. 4.

И. С. Нарский, Л. А. Калининков

КАНТОВСКОЕ ОБЩЕСТВО В ФРГ И ЕГО ЖУРНАЛ «KANT-STUDIEN»

(Информационные заметки)

Эти заметки, пожалуй, правомернее было бы назвать как раз наоборот: «Журнал «Kant-Studien» и его Кантовское общество». Во-первых, этот журнал возник раньше Общества, а во-вторых, в Обществе, возникшем ради организационной поддержки журнала, роль этого последнего в жизни Общества всегда была определяющей. Организационная роль печатного органа в жизни научных школ и направлений науковедом, кажется, специально почти не исследовалась, а ведь это вопрос чрезвычайно интересный даже с чисто практической точки зрения.

* * *

Создатель концепции так называемого фикционализма (его можно определить как особую разновидность неокантианства, близкую к прагматизму) профессор университетов в Страсбурге и Галле Ганс Файхингер (1852—1933) в 1896 г. основал журнал на волне наивысшего расцвета и широкого влияния неокантианства, имевшего место в конце XIX — начале XX вв. не только в Германии, но и в России и других странах Западной Европы. Усилия Г. Файхингера были поддержаны Адикесом, Дильтеем, Эрдманом, Куно Фишером, Рилем, Вильденбандом и другими видными немецкими философами тех лет. Первый номер журнала увидел свет в 1897 г. Г. Файхингер писал в нем, что призыв О. Либмана «Назад к Канту!» стал в те дни не только и не просто модным лозунгом, а насущным и оправданным требованием. Разумеется, это было так, если иметь в виду общие умонастроения господствовавших в буржуазной философии того времени направлений, течений и групп, близких к эмпириокритицизму, — умонастроения, представлявшие собой, по определению В. И. Ленина, «поворот от Канта к агностицизму и идеализму, к Юму и Беркли»¹, или более или менее откровенный иррационализм. Однако при наличии уже сложившейся философии диалектического материализма призыв этот

и в те дни звучал весьма архаично и консервативно. К тому же речь шла о возвращении совсем не к наиболее прогрессивным сторонам учения Канта и его идейного наследия. Надо тем не менее отдать должное возникшему журналу в том отношении, что он на протяжении всего своего дальнейшего существования придерживался в основном программы буржуазно-демократического гуманизма, буржуазно-либерального прогрессизма и пацифизма.

Редакторы с первых же номеров журнала проявляли большую терпимость к самым разнообразным точкам зрения, зачастую исключая друг друга (черта эта была задана первым из редакторов — Файхингером); журнал никак нельзя «упрекнуть» в последовательности или обвинить в односторонности, напротив, всячески подчеркивалась его «надпартийность», хотя речь шла о «партиях» внутри единого буржуазного мировоззрения, представляющего исключительно вариации идеалистических точек зрения. Ф.-И. фон Ринтелен, характеризуя идейную терпимость Г. Файхингера, процитировал Камю, провозгласившего в «Чуме», что «понимание другого есть одна из самых высоких добродетелей»². Заметим, что чрезвычайно важно при этом, чтобы этот «другой» был существенно другим, действительно иным, чтобы он отличался от нас не только так, как отличаются друг от друга гайки, подходящие к одному и тому же болту. В этом случае понимание «другого» — еще и одна из самых трудных добродетелей. Но мы никак не могли бы согласиться с нередко высказываемой сентенцией: «Понять — значит простить».

Вполне естественно, что провозглашенную программу «Назад к Канту!» выполнить не удалось, да и те, кто сами провозгласили ее, не собирались делать этого сколь-либо полно и последовательно: система, выражавшая в конце XVIII в. интересы бывшего тогда еще прогрессивным и тянувшимся к революционным идеям буржуазного класса, не могла быть возрождена и принята вновь в ситуации, когда этот класс превратился уже в силу, тормозящую дальнейший исторический прогресс. Фактическое содержание журнала свелось, как и следовало ожидать, к интерпретации отдельных положений кантианства с точки зрения различных новых идеалистических течений, групп, группочек и отдельных мыслителей, представлявших, прежде всего, самих себя, оно свелось к выражению их того или иного отношения к наследию великой философской классики. Более того, постепенно все меньший удельный вес стали занимать в журнале статьи, посвященные собственно Канту и его аутентичному творчеству. Имели место случаи, когда таких статей за целый год не было вовсе. Например, в книжке журнала за 1920 г. не было ни одной статьи о Канте.

Для систематической поддержки созданного журнала Г. Файхингер организовал в 1904 г. Кантовское общество. Непо-

средственным поводом для этого послужила 100-летняя годовщина со дня смерти И. Канта. Резиденцией общества стал город Галле, где Файхингер был попечителем университета и занимал профессорскую кафедру. Рост общества и его популярность характеризуются тем, что в 1929 г. оно насчитывало уже 44 местных отделения, причем не только в Германии, но и за ее пределами. Местные отделения вели энергичную работу, примером чего может служить отделение Западной промышленной области, где в зимнем семестре 1924/25 г. выступали с докладами Хаймзет, Н. Гартман, Хайдеггер, Шелер, Кронер, Дриш. «Kant-Studien» в 1929 г. (том 34) отмечал, что число членов общества достигло четырех с половиной тысяч человек и что по тем временам оно явилось «самым большим философским обществом в мире».

Основные направления работы общества в первый период его существования (1904—1941 гг.) состояли, во-первых, в проведении конференций и конгрессов (до 1934 г. их было проведено 20, все они состоялись в Галле); во-вторых, в объявлении и проведении конкурсов, начатых в 1907 г. и много послуживших популярности общества, причем конкурсы получали имя того философа, чья тема принималась в качестве конкурсной; в-третьих, в издании журнала «Kant-Studien», его дополнительных номеров и сопровождающих изданий, таких как «Философские доклады» и «Преподавание философии». Одним из важнейших мероприятий общества было инициирование и осуществление издания полного собрания сочинений И. Канта, начатого Берлинской Академией наук под руководством В. Дильтея и ставшего самым авторитетным изданием кантовских первоисточников. Огромная работа была проделана для издания Паулем Менцером, подготовившим ряд томов и особенно много труда положившим на издание кантовского «Opus postumum».

Редактором «Kant-Studien» с 1925 г. (совместно с П. Менцером), а затем и секретарем Кантовского общества (с 1927 г.) был утвержден профессор Артур Либерт, ставший преемником на этих постах Г. Файхингера, почти совершенно утратившего к этому времени зрение. Последний был избран почетным председателем Кантовского общества.

Начиная с прихода к власти в Германии гитлеровцев-фашистов деятельность общества практически была парализована, так как большинство наиболее видных его членов подверглось гонениям. В 1936 г. А. Либерт перебрался в Белград. А в 1941 г. в третьем рейхе деятельность Кантовского общества вообще была запрещена. Его либерализм, гуманность и пацифизм оказались не совместимыми с человеконенавистнической агрессивной идеологией фашизма.

Только в 1954 г., когда шок фашистского разгрома культуры начал преодолеваться, благодаря усилиям Пауля Менцера и Готтфрида Мартина «Kant-Studien» был воссоздан и с тех пор

выходит ежегодно в количестве четырех номеров в год. После второй мировой войны некоторые местные группы Кантовского общества, пусть и значительно ослабленные, были возрождены. Инициативе таких групп из земель Северный Рейн-Вестфалия и Рейнланд-Пфальц обязаны философы не только сегодняшним существованием журнала «Kant-Studien», но и объединением этих групп, которое привело к новому основанию в ФРГ Кантовского общества в 1969 г. Организационный труд по осуществлению объединения взяли на себя те же Г. Мартин и профессор Герхард Функе³. Последний в это время становится у руля журнала «Kant-Studien» и привлекает в качестве соиздателя профессора Иоахима Коппера. В деятельности Общества и редакции журнала резко возросла, по сравнению с довоенной, роль зарубежных научных организаций и ученых, прежде всего из англоязычного региона.

Была продолжена практика проведения кантовских конференций и конгрессов, которые проходили в 1960 г. (Дюссельдорф), в 1965 г. (Бонн), в 1970 г. (Рочестер — штат Нью-Йорк, США). Рочестерский конгресс возглавлял профессор Льюис Уайт Бэк (L. Wh. Beck), один из старейших и известнейших американских кантоведов. С 1972 г. председателем Кантовского общества становится профессор Герхард Функе, и под его руководством был проведен в 1974 г. IV Международный кантовский конгресс, посвященный 250-летию юбилею Иммануила Канта (Майнц). Резиденцией Кантовского общества становится фактически город Майнц, его университет им. Гутенберга. В 1981 г. вновь в Майнце под председательством Г. Функе проходит V Международный кантовский конгресс, посвященный 200-летию со дня выхода в свет основополагающего труда кантовской философии «Критика чистого разума»⁴. На сентябрь 1985 г. запланирован очередной VI кантовский конгресс в сотрудничестве с американскими учеными на базе философского факультета Пенсильванского университета (Юниверсити-Парк — штат Пенсильвания, США). Оргкомитет составляют Г. Функе, И. Кокельманс, Т. Зеебом.

Деятельность широко известного философского журнала «Kant-Studien» и одного из старейших философских обществ — Kant-Gesellschaft не носит лишь чисто историко-философского характера, оценка его деятельности никак не может ограничиваться одним этим моментом. Великий философ так далеко опередил свое время, выдвинул так много революционизирующих философских идей, что освоение его наследия современной мыслью должно продолжаться и оно не может не быть плодотворным. Страстный борец за приоритет синтеза над анализом в исследованиях, Кант, способствуя преодолению метафизических заблуждений и подталкивая к диалектике, указывает выход из тупиков тех метафизических плоских идейных ситуаций, в которых время от времени оказывается буржуазная мысль.

Современный «ренессанс» кантианства не свидетельствует ли о попытках выйти из очередного такого тупикового кризиса? Как бы то ни было, демократизм и гуманизм философского гения Канта при всех обстоятельствах противостоит реакционным силам и тенденциям в философии.

Идеологический заряд прогрессивных сторон наследия Канта всегда помогает тем, кто борется за мир между народами, за демократические свободы, за равенство и социальную справедливость.

¹ Ленин В. И. *Материализм и эмпириокритицизм*. — Полн. собр. соч., т. 18, с. 210; О Файхтингере см.: *Буржуазная философия кануна и начала империализма*. М., 1977. Гл. 2.

² F.-J. von Rintelen. *Kant-Studien und Kant-Gesellschaft*. — *Kant-Studien*, 1960—1961. Bd. 52, Köln, S. 257. (Эта статья фон Ринтелена является одним из самых важных источников настоящих информационных заметок. Мы весьма обязаны ему за детальное рассмотрение предмета этого сообщения на его начальном, довоенном этапе.)

³ Авторы данного сообщения обязаны профессору Герхарду Функе, его письмам и личному общению с ним более детальными познаниями в отношении современной деятельности Кантовского общества, ознакомлением с материалами важнейших международных его конгрессов, а также устанавливаемому взаимопониманию и сотрудничеству советских философов-кантоведов с Кантовским обществом ФРГ. За все это мы выражаем профессору Герхарду Функе сердечную признательность и приносим нашу искреннюю благодарность (И. Нарский и Л. Калинин).

⁴ Два последних конгресса были довольно обстоятельно освещены в философской печати (см.: Демин А. И., Жучков В. А. Некоторые вопросы современного буржуазного кантоведения. По материалам IV Международного кантовского конгресса в Майнце. — *Философские науки*, 1975, № 6, с. 139—144; Андреева И. С. «Критика чистого разума» и современная философия. — *Вопросы философии*, 1984, № 5, с. 131—137).

НАУЧНЫЕ ПУБЛИКАЦИИ

И. КАНТ

О НЕДАВНО ВОЗНИКШЕМ ВЫСОКОМЕРНОМ ТОНЕ В ФИЛОСОФИИ

Слово «философия», утратив свое первоначальное значение науки о жизненной мудрости, стало весьма рано пользоваться спросом как украшение мышления оригинальных мыслителей, которым оно представляется теперь чем-то вроде ключа к тайне. Аскетам в Макарийской пустыне их отшельничество представлялось философией. Алхимик величал себя *philosophus per ignem*¹. Масоны прежнего и нового времени являются по традиции адептами тайны, о которой они не хотят по недоброжелательности ничего нам поведать (*philosophus per initiationem*²). И, наконец, новейшие ее обладатели суть те, которые носят ее в себе, но, к несчастью, не в состоянии высказать ее

и поведать нам о ней с помощью публичного слова (*philosophus per inspirationem*³). Однако, если допустить существование познания сверхчувственного (что в теоретическом отношении единственно представляет собой действительную тайну), раскрыть которое, во всяком случае в практическом отношении в состоянии рассудок человеческий, то оно, как таковое, как способность познания с помощью понятий, значительно уступало бы тому познанию, которое, будучи способностью созерцания, могло бы быть воспринято рассудком непосредственно, ибо дискурсивному рассудку понадобилось бы с помощью первых понятий проделать большую работу по анализу и обратному синтезу своих понятий, основанных на принципах, и с целью достижения прогресса в познании преодолеть много трудных ступенек, в то время как интеллектуальное созерцание сразу и непосредственно схватывало бы и представляло бы свой предмет. И, следовательно, тот, кто мнит себя обладателем этого последнего, будет с презрением взирать на обладателя первого (типа познания); но вместе с тем удобство такого применения разума является сильным искушением дерзко предаться подобной способности к созерцанию и рекомендовать также основанную на нем философию в качестве наилучшей, что, впрочем, легко объяснимо естественной склонностью человека к эгоизму, к которому разум относится с молчаливым снисхождением.

Дело в том, что не только естественной инертностью, но и тщеславием человека (превратно понятой свободой) объясняется то, что живущие беззаботно, будь то богато или бедно, считают себя благородней по сравнению с теми, кто вынужден работать, чтобы жить. Араб или монгол презирают горожанина и мнят себя более благородными по сравнению с ними, потому что кочевать в пустыне со своими овцами и лошадьми для них скорее забава, нежели работа. Дикий тунгус полагает, что посылает своему собрату страшное проклятие, говоря: «Чтоб тебе самому выращивать скот, как буряту!» Последний препровождает это ругательство дальше со словами: «Чтоб тебе так возделывать землю, как это делает русский!» А этот в соответствии со своим образом мышления может, пожалуй, сказать: «Чтоб тебе самому сидеть за ткацким станком, как немцу!» Одним словом, каждый мнит себя благородным настолько, насколько, как полагает, может не работать, и с этим принципом дело зашло так далеко, что открыто и публично о себе заявляет философия, при которой можно не работать, а достаточно лишь послушать и внять оракулу в самом себе, чтобы тотчас овладеть всей мудростью, к которой стремится философия, и это к тому же делается в таком тоне, который свидетельствует, что они (представители такой философии) не намерены ставить себя в один ряд с теми (философами), которые считают себя обязанными восходить постепенно и последовательно, как этого требует школа, от критики своей способности

познания к догматическому знанию, а полагают, что могут, подобно тому, как это делает гений, одним единственным острым взором в себя совершить все то, на что обычно способно лишь трудолюбие, и даже более того. Можно было бы, пожалуй, подобно педанту, гордиться науками, требующими труда, такими, как математика, естествознание, древняя история, языковедение и т. д. и даже философией, поскольку она вынуждена заниматься развитием методики и систематизацией понятий; но никому, кроме философа созерцания, демонстрирующему не геркулесову работу самопознания снизу вверх, а всего лишь ничего ему не стоящий апофеоз сверху, не может прийти в голову вести себя высокомерно, потому что он выступает лишь от имени своего собственного «я» (усмотрения) и поэтому не обязан ни перед кем держать отчет. Однако ближе к сути дела!

Платон, в такой же степени математик, как и философ, восхищался свойствами некоторых геометрических фигур, например, кругом, его некоей целесообразностью, пригодностью его для решения разнообразных проблем или для различного решения одной и той же проблемы (например, в учении о геометрических точках), исходя из единого принципа, как будто необходимость конструирования понятий определенных величин заложена в них преднамеренно, хотя они и могут быть усмотрены а priori (как необходимые) и доказаны. Но целесообразность мыслима в качестве причины лишь как результат соотнесенности предмета с рассудком. Так как мы своим рассудком как способностью познания с помощью понятий не можем выйти в познании за пределы априорного понятия (что, однако, имеет место в математике), то Платон вынужден был предположить наличие у нас, людей, созерцаний а priori, первоисточником которых является, однако, не наш рассудок (ибо наш рассудок не обладает способностью созерцания, а всего лишь дискурсивной, или мыслительной способностью), а такой, которой является вместе с тем и первой причиной всех вещей, т. е. божественный рассудок; эти созерцания заслуживали быть названными в таком случае прообразами (идеями). А наше созерцание этих божественных идей (ведь мы должны обладать все же априорными созерцаниями, если хотим понять возможность синтетических суждений а priori в чистой математике) дано нам лишь косвенным образом как созерцание копий (εστυρα), как бы теней всех вещей, которые мы познаем синтетически а priori с рождения, что, однако, влечет за собой вместе с тем потускнение этих идей по причине забвения их происхождения в результате того, что наш дух (называемый душой) заключен в тело, постепенное избавление от оков которого должно быть отныне благородным делом философии*.

* Делая подобные выводы, Платон поступает, по крайней мере, последовательно. Без сомнения, он был близок, хотя и в смутной форме, к вопросу, который был ясно сформулирован лишь недавно, а именно: «Как возмож-

Однако мы не должны забывать и Пифагора, о котором нам, правда, слишком мало известно, чтобы с уверенностью судить о метафизическом принципе его философии. В той самой мере, как Платона изумляли фигуры (геометрии), точно так же внимание Пифагора привлекало волшебство цифр (арифметики), кажущееся наличием некоей целесообразности, как бы преднамеренно заложённое в них свойство, полезное для решения некоторых проблем разума в математике, когда возникает необходимость предположить существование созерцаний а priori (пространства и времени), а не только чисто дискурсивного мышления; привлекало взор к некоей магии просто для того, чтобы объяснить себе возможность не только расширения наших понятий о величинах вообще, но и об особых, как бы таинственных свойствах последних. История свидетельствует, что открытие им числового соотношения тонов и закона, по которому они единственно образуют музыку, навело его на мысль, что в нас, именно по той причине, что в этой игре ощущений присутствует как математика (как наука о числах), так и принцип игровой формы (и, как кажется, именно а priori, по причине ее необходимости), существует, хотя и в смутной форме, созерцание природы, упорядоченное господствующим над ней рассудком по числовым соотношениям; идея, которая, будучи приурочена к небесным телам, породила учение о гармонии сфер. Но ничто не оживляет так чувства, как музыка, а в человеке живительным принципом является душа, и так как музыка, по Пифагору, покоится лишь на воспринимаемых числовых соотношениях и (это необходимо отметить) так как тот самый живительный принцип в человеке, душа, является одновременно и свободной, саму себя определяющей сущностью, то можно, пожалуй, понять его определение души как *anima est numerus se ipsum movens*⁴ и в какой-то мере оправдать, если принять во внимание, что этой способностью к самодвижению он хотел показать ее отличие от материи как чего-то безжизненного в

ны синтетические суждения а priori?» Если бы он смог догадаться о том, что было обнаружено лишь позднее, а именно, что созерцания а priori существуют, но не в человеческом рассудке, а как чувственные (созерцания) (называемые пространством и временем), что, следовательно, все предметы наших чувств суть только явления и даже их формы, определяемые нами в математике, не являются формами вещей самих по себе, а являются субъективными формами нашей чувственности, которые, следовательно, имеют силу для всех предметов возможного опыта, но не больше, то он стал бы искать чистое созерцание (в котором он нуждался, чтобы уяснить себе возможность синтетического знания а priori), в божественном рассудке и его прообразах всех сущностей как самостоятельных объектов и не положил бы тем самым начало мистериям. Ибо он хорошо понимал, что если бы он стал утверждать, что в созерцании, лежащем в основе геометрии, можно усматривать сам эмпирический объект, то суждения геометрии и вся математика вообще были бы опытными науками, что противоречит необходимости, которая (наряду с наглядностью) и есть как раз то, что обеспечивает ей столь высокое место среди других наук.

себе и приводимого в движение лишь чем-то извне, т. е. свободой.

Итак, именно математика была той наукой, о которой философовали Платон и Пифагор, относя все априорное познание целиком (будь то созерцание или понятие) (к сфере интеллектуального, и полагали, что этой философией они натолкнулись на тайну там, где нет никакой тайны: не потому, что разум может ответить на все поставленные перед ним вопросы, а потому, что его оракул умолкает, когда вопрос касается таких высот, что вопрос теряет всякий смысл. Если, например, геометрия констатирует названные выше прекрасными свойства круга (об этом можно справиться у Монтукла)⁵, и если спрашивается, откуда у него берутся эти свойства, обладающие, как кажется, столь широкой применимостью и целесообразностью, то ответить на этот вопрос можно не иначе, как: *Quaerit delirus quod non respondet Homerus*⁶. Тот, кто намеревается решить математическую проблему философски, противоречит тем самым сам себе; например, чем объяснить, что рациональное отношение трех сторон прямоугольного треугольника может быть только отношением чисел 3, 4, 5? Но философствующему над математической задачей кажется, что он наталкивается здесь на какую-то тайну, полагая, что наблюдает нечто сверхвеликое там, где на самом деле не видит ничего; и выдает свое мудрствование над какой-либо идеей, которую он не может ни сам понять, ни сообщить о ней другому, за настоящую философию (*philosophia arcani*), в которой литературное дарование находит обильную пищу для мистификации, что, конечно, значительно привлекательней и красивей, чем требование разума добывать свое достояние трудом. И при этом убожество и чванство делают смехотворный вид, будто бы в философии принято говорить высокомерным тоном. Философия Аристотеля, напротив, есть труд. Но здесь я говорю о нем только как о метафизике (как и об обоих упомянутых выше), т. е. как об аналитике, разлагающем всякое познание а priori на его элементы, и как о логике, умеющем производить обратный синтез их (категорий); его работа, насколько она проделана, сохранила свою значимость, хотя, правда, в дальнейшем ему не удалось распространить основоположения, имеющие силу в чувственном мире, на сверхчувственное (не заметив при этом опасного скачка, который ему при этом надлежало сделать), где его категории не имели силы; необходимо было предварительно расчленив сам орган мышления в самом себе, разум, на две сферы его: теоретическую и практическую, и соизмерить их — работа, проделать которую было предоставлено лишь последующему времени.

Однако, давайте теперь послушаем и оценим новый тон в философии (при котором можно обойтись и без философии).

То, что почтенные люди философствуют, достигая даже при этом вершин метафизики, делает им большую честь, и они заслуживают снисхождения, если погрешат против школы (что почти неизбежно), потому что они нисходят к ней, идя по стопам гражданского равенства **.

Но то, что люди, желающие быть философами, ведут себя высокомерно, не может быть им прощено, потому что они возвышают себя над товарищами по цеху и посягают на их неотъемлемое право на свободу и равенство в делах чистого разума.

Принцип, основанный на желании философствовать из высоких чувств, обладает по сравнению с другими наибольшим высокомерием. Действительно, кто осмелится оспаривать мое чувство? А если я к тому же умею убедить других в том, что это чувство не только субъективно во мне, но и может быть примысливаемо также каждому в отдельности, следовательно, объективно и имеет силу как акт познания, т. е. что оно не является подобно понятию чисто умозрительным, но дано также в созерцании (схватывание самого предмета), то я буду обладать большим преимуществом перед теми, кто должен дать отчет прежде, чем получит право гордиться истинностью своих утверждений. Поэтому я могу вещать тоном повелителя, освобожденного от труда доказывать правооснование своего владения (*beati possidentes*). Итак, да здравствует философия чувства, подводящая нас прямо к сути дела! Долой мудрствование понятиями, пользующееся лишь окольным путем всеобщих признаков, которое, прежде чем завладеть непосредствен-

** Необходимо, однако, делать различие между философствованием и философами. Философствование происходит в высокомерном тоне, когда деспотизм над разумом народа (и даже над своим собственным) в своей приверженности слепой вере выдается за философию. Сюда относится, например, «вера в легион грома во времена Марка Аврелия, а также в огонь, вызванный с помощью чуда из-под развалин Иерусалима в утеху вероотступнику Юлиану»⁷, которая выдается за настоящую философию. А противоположное ей называется «безверием углежогов»⁸ (как будто бы углежог в лесной чаще пользовались дурной славой за то, что проявляли сильное недоверие к сообщаемым сказкам); дополнением к этому является уверение в том, что с философией покончено уже 2 тысячи лет тому назад, потому что «Стагирит столь много сделал для науки, что на долю потомков не осталось более никакого существенного открытия»⁹. Так, сторонниками уравнивания политической конституции являются не только те, кто вслед за Руссо хотя, чтобы все граждане, вместе взятые, были равны друг перед другом, потому что каждый является всем, но и те, кто желает, чтобы все были равны потому, что они, вместе взятые, кроме одного, являются ничем и суть монархисты из зависти, воздвигаая на трон то Платона, то Аристотеля, чтобы, сознавая свою неспособность думать самостоятельно, избежать ненавистного им уравнивания с другими своими современниками. И таким образом (преимущественно благодаря последнему выражению) высокомерная личность мнит себя философом потому, что своим обскурантизмом кладет конец всякой другой философии. Это явление как нельзя лучше представляет в надлежащем свете басня Фоса¹⁰ (Берлинер Монатсрифт, ноябрь 1795 г., последняя страница), стихотворение, стоящее само по себе целой гекатомбы.

но чувственным материалом, требует определенных форм, под которые этот материал можно подвести. И, если даже допустить, что разум вправе не давать себе отчет в правомочности своего достояния, то все же факт остается фактом: «Философия обладает своими ощутимыми тайнами» ***.

С этой упомянутой выше осязаемостью предмета, встречающегося, однако, только в чистом разуме, дело обстоит следующим образом. До сих пор знали только три степени достоверности вплоть до полного незнания: знание, веру и мнение ****.

*** Знаменитый обладатель последних (тайн) высказывается в этой связи следующим образом: «До тех пор, пока разум как законодатель воли будет говорить явлениям (под ними здесь подразумевается свободное деяние людей): «Ты мне нравишься — а ты мне не нравишься», — до тех пор он должен рассматривать феномены как следствия реальности; из чего он далее заключает, что его законодательство нуждается не только в форме, но и в материи (материале цели) как основании определения воли, т. е., если разуму надлежит быть практическим, то чувство удовольствия (или неудовольствия) должно предшествовать. Это заблуждение, которое, если его допустить, может уничтожить всякую мораль и ничего не оставило бы, кроме максимы блаженства, которая не может обладать никаким объективным принципом (потому, что она различна у разных людей). На это заблуждение, говорю я, может быть пролит свет только с помощью следующего пробного камня чувств. То самое чувство удовольствия (или неудовольствия), которое с необходимостью должно предшествовать закону для того, чтобы деяние свершилось, является патологическим; а то (чувство), которому с необходимостью закон предшествует, чтобы поступок мог свершиться, является моральным. В основе первого лежат эмпирические принципы (материя произвола), а в основе второго — чистый априорный принцип (при котором важна только форма определения воли). Вместе с тем легко может быть вскрыто также ложное заключение (*fallacia causae pro causae*¹⁴), выдвигаемое эвдемонистом: чувство удовольствия (удовлетворения), которое честный человек имеет в перспективе, чтобы когда-либо испытать его, сознавая свой благопристойный образ жизни (а вместе с тем и перспективу на свое будущее блаженство), и есть действительная движущая сила благостного образа жизни (соответственно закону). В самом деле, так как я должен принимать его заранее за честного человека, послушного закону, т. е. как такого человека, у которого закон предшествует чувству удовольствия, чтобы, сознавая свой благопристойный образ жизни, испытывать блаженство, то это является порочным кругом силлогизма, чтобы последнее, являющееся следствием, сделать причиной этого самого благообразного образа жизни.

А что касается синкретизма некоторых моралистов делать эвдемонии, если не совсем, то хотя бы отчасти объективным принципом нравственности (хотя и соглашаясь с тем, что она (эвдемония) незаметно оказывает субъективное влияние и на определение воли человека, совпадающее с долгом), то это прямой путь оказаться вообще без всякого принципа. Ибо примешивающиеся сюда и протекающие от блаженства мотивы, хотя они и побуждают к тем же самым поступкам, что и чисто моральные принципы, тем не менее загрязняют и одновременно ослабляют само моральное уmonoстроение, достоинство и высокий ранг которого именно в том и состоит, чтобы, не обращая на него внимания и даже, более того, борясь с его всяческим восхвалением, доказывать свое послушание только закону и ничему другому.

**** В теоретическом мышлении иногда пользуются средним термином в значении «считать что-либо вероятным (возможным)», и здесь следует заметить, что, о том, что находится за пределами всякого возможного

Теперь появляется еще одна степень достоверности, не имеющая с логикой ничего общего, представляющая не прогресс

опыта, нельзя сказать ни то, что оно вероятно, ни то, что оно невероятно, следовательно, слово «вера» применительно к подобному предмету в теоретическом значении вовсе не состоятельно. Под выражением «вероятно то-то и то-то» понимают нечто среднее (достоверности) между мнением и знанием; и с ним дело обстоит точно так же, как и со всякими другими промежуточными вещами: из них можно делать все, что угодно. Если, например, некто скажет: «Вероятно, по крайней мере, что душа после смерти живет», — то он не знает, чего хочет. Ибо вероятным называется то, что, будучи принимаемым за истинное, обладает большей, чем наполовину, степенью достоверности (достаточного основания), следовательно, основания должны содержать все вместе частичное знание, часть познания объекта, о котором производится суждение. Если же предмет не является объектом нашего возможного познания (например, природа души как живой субстанции, существующей независимо от тела, т. е. как дух), то о возможности его нельзя судить не то, что оно вероятно или невероятно, но и вообще ничего нельзя сказать. Ибо выдвигаемые основания познания находятся в одном ряду с теми, которые, будучи отнесены к чему-то сверхчувственному, о чем как таковом никакое теоретическое знание невозможно, никак не сближаются с достаточным основанием, а следовательно, и самим познанием.

Точно так же обстоит дело и с верой в свидетельство другого, касающейся чего-либо сверхчувственного. Достоверность свидетельства есть всегда нечто эмпирическое, а лицо, в свидетельстве которого я должен верить, должно быть предметом опыта. Но если оно берется как сверхчувственное существо, то я ничего не могу знать из опыта о его существовании, т. е. что оно и есть то существо, которое мне это свидетельствует (потому что это заключает в себе противоречие), и не могу также заключить о нем из субъективной невозможности объяснить себе явление посетившего меня внутреннего откровения иначе, как с помощью сверхъестественной силы (вследствие того, что было выше сказано о суждении, основанном на вероятности). Итак, не существует теоретической веры в сверхчувственное.

Однако в практическом (морально-практическом) значении вера в сверхчувственное не только возможна, но более того, она с ним неразрывно связана. Действительно, количество моральности во мне, хотя и является сверхчувственным, немпирическим, тем не менее оно дано мне с несомненной истинностью и авторитетом (в категорическом императиве), и который предписывает мне такую цель, какую я теоретически не могу достичь своими собственными силами, без помощи действующей в том же направлении силы всемогущего (высшее благо). Но верить в него морально-практически — не означает принимать его действительность предварительно теоретически за истину, чтобы получить ясное представление о той предписываемой мне цели и заполучить мотивы к ее осуществлению: ведь для этого объективно достаточно уже одного закона разума, а чтобы действовать соответственно идеалу этой цели так, как будто такой мировой порядок действительно существует, потому что этот императив (повелевающий не верить, а действовать) содержит на стороне человека послушание и подчинение своего произвола закону, а со стороны воли, предписывающей ему достижение цели, он содержит вместе с тем соответствующую этой цели способность (не являющуюся человеческой), ради которой человеческий разум может, правда, предписывать поступки, но не все (обеспечивает) их успех (достижение цели), поскольку последний находится не всегда и не полностью во власти человека. Следовательно, в категорическом императиве практического в своей материи разума, который говорит человеку: «Я хочу, чтобы все твои деяния согласовывались с конечной целью всех вещей», — уже мыслится одновременно предпосылка законодательной всемогущей божественной воли, и он не нуждается в том, чтобы навязывать себя особо.

мышления (рассудка), а долженствующая быть предощущением того, что не может быть предметом чувств, т. е. предчувствием сверхчувственного.

То, что здесь перед нами некий мистический акт, скачок (*salto mortale*) от понятий к немыслимому, попытка постичь то, что не доступно понятию, ожидание тайны, или, скорее, пустое обнадеживание ими, а на самом деле настраивание умов на мистику, само собой очевидно. Действительно, предчувствие есть смутное ожидание, содержащее надежду на объяснение, которое, однако, в деле разума возможно только с помощью понятий, и если, следовательно, последние являются трансцендентными и не могут прийти к собственному познанию предмета, то они с необходимостью обещают суррогат его, сверхъестественное откровение (мистическое просветление), что кладет конец всякой философии.

Итак, Платон — академик стал, правда, не по своей вине (так как он использовал свои интеллектуальные созерцания только в обратном порядке, для объяснения возможности синтетического познания а priori, а не в прямом — с тем, чтобы благодаря им расширить усматриваемые в божественном рассудке идеи) отцом всякой мистики в философии. Однако мне не хотелось бы смешивать недавно переведенного на немецкий язык Платона — автора писем с первым Платоном. Автор писем требует, помимо «четырех, необходимых для познания вещей: названия вещи, описания, изображения и науки,— еще и пятую (колесо в телеге), а именно сам предмет и его истинное бытие»¹².

«Он (как экзальтированный философ) утверждает, что за получил эту неизменную сущность, доступную созерцанию только в душе и через нее и зажигающую в ней словно от взметнувшейся искры огня само собой свет, о котором нельзя ничего говорить, чтобы не быть тотчас уличенным во лжи, и менее всего народу, потому что всякая попытка такого рода уже опасна отчасти потому, что эти высокие истины могут быть подвергнуты неуклюжему презрению, а отчасти потому (и это в данном случае единственно здесь разумное), что душа предавалась бы пустым надеждам и тщеславной иллюзии познания великих тайн».

Кто не узнает в этом мистификаторе, который грезит не только сам для себя, но является одновременно и членом клуба (*Klubbist*) и, обращаясь к своим адептам, в противоположность народу (под которым понимаются все непосвященные), кичится своей мнимой философией! Да будет позволено мне привести еще несколько свежих тому примеров.

На новом мистически-платоновском языке говорится следующее: «Всякая философия людей может изображать только зарю; о солнце же надлежит только догадываться». Однако никто не может представить себе солнце, если он его не видел

хотя бы один раз. Ведь могло бы быть и так, что на нашей планете ночь сменялась днем, как в иудейской истории сотворения мира, а солнце и после такой смены (дня и времен года) все бы точно так же шло своим чередом. И все же при таком положении вещей истинный философ смог бы, правда, если и не предчувствовать (ибо это не его дело) солнце, то все же, вероятно, догадаться о нем с тем, чтобы с помощью гипотезы о подобном небесном теле объяснить упомянутое явление и даже при этом удачно попасть в цель. Хотя смотреть на солнце (сверхчувственное) непосредственно невозможно, не ослепнув при этом, все же достаточно видеть его в рефлексах (в разуме, морально освещающем его душу) и даже в практическом отношении, как это делал старый Платон, вполне возможно: в то время как неоплатоники «показывают нам наверняка буффонное солнце», потому что они хотят с помощью чувств (предчувствий), т. е. только субъективного, что не дает о предмете вообще никакого понятия, ввести нас в заблуждение и утешить нас мнимым знанием объективного, что уже рассчитано на экзальтацию.

В подобных образных выражениях, долженствующих прояснить нам это самое предчувствие, платонствующий философ из чувств поистине неисчерпаем, например: «Приблизиться к богине мудрости настолько близко, что можно слышать шуршание ее одежд». Также в деле восхваления искусства псевдо-Платона: «Так как он не в состоянии полностью удалить вуаль с богини Изиды, но делает ее все же настолько тонкой, что под ней угадывается сама богиня». При этом не говорится, насколько тонкой; вероятно, все же достаточно плотной, чтобы из призрака можно было делать все что угодно, так как в противном случае это было бы видение, которого следовало бы избегать.

С той же самой целью при недостатке строгих доказательств в качестве аргументов предлагаются «аналогии», «вероятности» (о которых уже выше упоминалось) и «опасность оскотления ставшего в результате метафизической ***** сублимации столь

***** Все до сих пор сказанное неоплатоником относительно своей темы есть сплошная метафизика и, следовательно, относится только к формальным принципам разума. Однако незаметно она (метафизика) подсовывает сюда также гиперфизику, т. е. не принципы практического разума, а учение о природе сверхчувственного (боге, человеческом духе), и уверяет, что это проделано ею «не столь тонко». Но то, каким образом это «совершенное ничто» становится философией, касающейся в этом случае материи (объекта) чистых понятий разума, не будучи самым тщательным образом освобожденной от каких бы то ни было эмпирических нитей, может быть показано на следующем примере.

Трансцендентальное понятие бога как всереальнойнейшей сущности философия не может обойти, каким бы абстрактным оно ни было, ибо оно служит связи и вместе с тем прояснению всех конкретных (понятий), появление которых возможно в прикладной теологии и религиозном учении.

И вот возникает вопрос, должен ли я мыслить бога как совокупность (complexus, aggregatum) всех реальностей или как высшую причину последних? Если я делаю первое, то я должен привести примеры того материала,

чувствительным разума, что в борьбе с пороком он едва ли может устоять», но так как именно в этих априорных принципах практический разум как никогда чувствует свою прежде небывалую силу, то в результате подсовывания эмпирического он, скорее, обескровливается и парализуется (именно поэтому оно не годится в качестве всеобщего законодательства).

из которого мной складывается высшая сущность, чтобы понятие о ней не оказалось пустым и лишенным значения. Следовательно, я буду наделять его такими реальностями, как, например, рассудок или воля. Но любой известный мне рассудок есть способность мышления, то есть способность дискурсивного представления, или такая способность, которая возможна лишь на основе обобщения признака, присущего многим вещам (от их различий я мысленно абстрагируюсь), следовательно, но без ограничения субъекта.

Итак, божественный рассудок нельзя считать способностью мышления. Но о другом рассудке, который был бы, например, способен созерцать, у меня нет ни малейшего представления; тем самым понятие рассудка, которым я наделил высшую сущность, полностью лишено смысла. Точно так же, если я наделяю его другой реальностью — волей, благодаря которой он есть причина всех вещей, за исключением самого себя, — то я должен предположить такую волю, удовлетворение которой (*acquiescentia*) совершенно не зависит от существования внешних вещей, ибо это было бы ограничением (*negatio*). И опять-таки у меня нет ни малейшего понятия, и я не могу привести примера такой воли, субъект которой не основывал бы свое удовлетворение на исполнении своего воления, которая, следовательно, не зависела бы от существования внешних предметов. Итак, понятие воли высшей сущности как присущей ей реальности, так же как и предыдущее понятие, которое, будь оно — что неизбежно — воплощенным на практике, испортит всякую религию и превратит ее в идолопоклонство. Если же я составляю себе понятие о *ens realissimum* (всереальной сущности) как причине всякой реальности, то я должен сказать так: бог есть сущность, содержащая в себе причину всего того в мире, для чего мы, люди, должны предположить (наличие) рассудка (например, всякой целесообразности в мире); он есть сущность, из которой берет свое начало существование всех мировых сущностей, но не по причине необходимости своей природы (*per emanationem*), а благодаря отношению, для чего мы, люди, должны предположить существование свободной воли, чтобы уяснить себе возможность последней. В чем состоит природа высшей сущности (объективно), может оказаться в данном случае совершенно непознаваемым и находящимся вне пределов любого присущего нам теоретического познания, но (субъективно) за этими понятиями может быть сохранена реальность в практическом отношении ([в применении] к процессу жизни); единственно только в этом отношении может быть проведена аналогия между божественным рассудком и волей и рассудком и волей человека, а также его практическим разумом, хотя теоретически такая аналогия не имеет места.

Понятие бога, принять которое заставляет нас наш чистый практический разум, происходит не из теории о природе вещей самих по себе, а из морального закона, предписываемого нам авторитетом нашего собственного разума.

И вот если теперь один из суперменов, с воодушевлением возвестивших недавно о мудрости, не стоявшей им никакого труда, так как они поймали ее за полы платья и овладели ею, говорит нам: «Я презираю того, кто намерен создать себе своего бога», — то подобный высокомерный тон (как особо поощряемый) свойствен их касте.

Ведь само собой разумеется, что понятие, являющееся из нашего разума, создается нами самими. Если бы мы пожелали заимствовать его из какого-либо явления (предмета опыта), то наше познание было бы эмпи-

И наконец, свой призыв «философствовать с помощью чувств» (а не возникший, к примеру, несколько ранее призыв «с помощью философии будить и укреплять нравственное чувство»)¹³ новейшая немецкая мудрость выносит на апробирование, при котором она неизбежно потерпит поражение. Ее главное положение гласит: «Самым верным признаком подлинной человеческой философии является не то, что она делает нас опытней (*gewisser*), а то, что она делает нас лучше». Однако от такой проверки невозможно потребовать, чтобы совершенствование (в результате воздействия чувства таинства) человека было аттестовано в своей мастерской экспертом, проверяющим его (человека) на моральность; действительно, полновесную монету хороших поступков может легко определить каждый, но кто может дать общественно значимое свидетельство тому, каково содержание благородного металла в образе мыслей людей? Ведь подобное свидетельство должно же быть, если необходимо доказать, что то самое чувство вообще делает людей лучше, по сравнению с которым научная теория неплодотворна и недействительна.

Пробный камень этого не может дать, следовательно, опыт; он должен единственно быть найден в практическом разуме как данный а priori. Внутренний опыт и чувство (которое в себе эмпирично и случайно) пробуждается единственно лишь с помощью разума (*dictamen rationis*), понятного каждому и доступного научному познанию; из чувства же невозможно вывести для разума какое-либо особое правило, потому что оно никогда не могло бы стать всеобщим. Следовательно, только а priori может быть установлено, какой принцип делает людей лучше, если он только ясно и неотступно будет доводиться до их души и будет учитываться то мощное влияние, которое он на них оказывает.

Каждый человек носит в своем разуме идею долга и трепещет, внимая ее властному голосу, когда зашевелятся в нем вдруг чувства, побуждающие его к непослушанию ей. Он убежден в том, что даже если все они вместе объединятся в заговоре

рическим и не имело бы силы для всех и не обладало бы, следовательно, той аподиктической достоверностью, которой должен обладать всеобщий закон. Напротив, мы должны были бы сравнить персонально являющуюся нам мудрость прежде всего с созданным нами понятием как прообразом, чтобы убедиться, соответствует ли данное явление характеру этого созданного нами прообраза. Но и даже в том случае, если бы мы не нашли в нем ничего, что противоречило бы ему (прообразу), то все же познать это несоответствие невозможно было бы иначе, как только с помощью сверхчувственного опыта (так как сам предмет не доступен чувственности), что содержит в себе противоречие. Следовательно, теофания делает из идеи Платона идола, почитание которого не может основываться ни на чем другом, кроме суеверия: по сравнению с ней теология, основанная на понятиях нашего собственного разума, устанавливает идеал, боготворимый нами, ибо исходит он из самого святого долга, не зависящего от теологии.

против нее, то величие закона, предписываемого ему его собственным разумом, не колеблясь возьмет верх над ними и что воля его способна на это. Все это может и должно быть ясно показано человеку, хотя и не теоретически, для того, чтобы он осознал как авторитет этого повелевающего ему разума, но и сами его заповеди; но все это пока теория. Но вот я воображаю человека, вопрошающего себя: «Что же это такое во мне, что заставляет меня приносить в жертву закону самые сокровенные соблазны моих инстинктов и все желания, диктуемые моей природой; закону, не обещающему мне взамен никакой выгоды и не угрожающему мне ничем в случае нарушения его; более того, я почитаю его тем больше, чем властней он повелевает и чем меньше он мне за это сулит?» Содержащееся в этом вопросе восхищение величием и возвышенностью внутреннего начала в человеке и вместе с тем таинство, его окружающее, волнует до глубины души. (Ведь ответ: «Это — свобода» — был бы тавтологичен, потому что она сама по себе представляет собой тайну).

Можно вновь и вновь останавливать на этом свой взор и восхищаться всякий раз силой в себе, не уступающей никаким другим силам природы. И это восхищение есть не что иное, как оплодотворенное идеей чувство, которое, будь изложение этой тайны, помимо уроков морали в школах и с кафедр, предметом постоянной заботы учителей, глубоко проникло бы в души и не преминуло бы сделать людей морально чище.

Вот здесь перед нами то, в чем так нуждался Архимед, но не нашел: а именно та прочная опора, к которой разум может приложить свой рычаг, и не к настоящему или будущему миру, а просто к своей идее внутренней свободы, которая благодаря непоколебимому моральному закону дает нам надежную основу для того, чтобы с помощью основоположений будить в человеке волю даже вопреки противодействию всей природы. Вот это и есть та тайна, которая может стать осознанной лишь после длительного развития понятий рассудка и тщательно взвешенных принципов, следовательно, только с помощью труда.

Она (опора) дана нам не эмпирически (как задача разуму), а *grigi* (как действительное усмотрение в пределах границ нашего разума), и, более того, она расширяет наше разумное познание, но лишь в практическом отношении, вплоть до сверхчувственного: не при помощи чувства, положенного в основу познания (мистика), а с помощью ясного познания, воздействующего на моральное чувство. Тон воображающего себя владельцем этой действительной тайны не может быть высокомерным, так как важничает только догматическое или историческое знание.

Первое, низведенное до земного критикой своего собственного разума, неизбежно побуждает к умеренности притязаний (скромность), а претензии второго, начитанность Платоном и

классиками, относящаяся лишь к культуре вкуса, не дает еще права выдавать себя за философа. Обсуждение этого притязания кажется мне не лишним теперь, когда слово «философия» стало модным украшением, а философ-ясновидец (если допустить такого), ввиду удобства постижения вершин мудрости одним лишь смелым скачком, без труда, может незаметно собрать вокруг себя большое число сторонников (ведь дерзость заразительна), чего полиция (порядок) в царстве науки не может потерпеть.

Пренебрежительная манера говорить о формальном в нашем познании (ведь это основное занятие философии) как о педантизме, называть его «мануфактурой формализма» подтверждает данное подозрение, а именно тайное намерение под вывеской философии на самом деле изгнать всякую философию и высокомерно возвышаться над ней в качестве победителя (*pedibus subiecta vicissim obteritur, nos exaequat victoria coelo. Lukret*)¹⁴. Насколько неудачной может оказаться эта попытка под огнем постоянно бодрствующей критики, показывает следующий пример.

Сущность вещи состоит в ее форме (*forma dat esse rei*¹⁵, говорили схоласты), насколько это может быть познано с помощью разума. Если эта вещь является предметом чувств, то она — форма вещи в созерцании (как явление), и даже чистая математика есть не что иное как формальное учение о чистом созерцании; также метафизика как чистая философия основывает свое знание, прежде всего, на формах мышления, под которые затем может быть подведен любой объект (материя познания). На этих формах покоится возможность синтетического познания а priori, в существовании которого у нас не может быть сомнений. Однако переход к сверхчувственному, к которому неутомимо толкает нас разум и который он может совершить только в морально-практическом отношении, может быть осуществлен им только с помощью таких (практических) законов, принципами которых является не материя свободных поступков (их цель), а только форма их, пригодность их максимум к законодательной всеобщности вообще. В обеих сферах (теоретической и практической) это не есть произвольное «формопроизводство», организованное в плановом или даже фабричном порядке (для потребностей государства), а предварительная, предшествующая всякой манипулирующей данным объектом мануфактуре и даже более того — самой мысли об этом, кропотливая и тщательная работа субъекта по осознанию и оценке своей собственной разумной способности; и, напротив, почтенный муж, открывающий с целью демонстрации сверхчувственного оракула в себе, не сможет отрицать, что он рассчитан на механическую обработку умов, и название философии дано этому ясновидению лишь ради престижа.

Однако к чему весь этот спор между двумя сторонами, преследующими, в сущности, одну и ту же благую цель, а именно сделать человека мудрей и честней. Это — шум из ничего, расхождение, основанное на недоразумении и нуждающееся не в примирении, а лишь в объяснении каждой из сторон с тем, чтобы заключить договор, обещающий сделать мир еще более искренним.

Завуалированной богиней, перед которой каждый из нас преклоняет свои колени, является моральный закон в нас во всей его неприкосновенности и величии. Правда, мы слышим ее голос и даже хорошо понимаем ее заповеди, но сомневаемся, ведет ли она свое начало от человека, от всемогущества его разума, или она говорит от имени другого лица, сущность которого человеку неизвестна, но которое обращается к нему с помощью его же собственного разума.

Быть может, было бы лучше вовсе отказаться от исследования данного вопроса, ибо это вопрос спекулятивный, но то, что мы обязаны сделать (объективно), остается всегда одним и тем же, какой бы принцип ни был положен в основание, — чтобы в качестве собственно философского способа рассматривался единственно дидактический способ придания моральному закону в нас формы ясных понятий, как того требуют законы логики, а способ персонализации этого самого закона и превращение морально повелевающего разума в богиню Изиду¹⁶ (хотя мы не можем приписать ей никаких других свойств, кроме тех, что найдены с помощью этого способа) будет всего лишь эстетическим способом представления того же самого предмета, но которым можно пользоваться лишь после того, как с помощью первого будут выяснены принципы с тем, чтобы затем благодаря чувственным, основанным только на аналогии представлениям оживить эти самые идеи; с некоторой все же опасностью впасть в мистические грезы, что является смертью всякой философии.

Таким образом, выражение «предчувствовать» ту самую богиню будет означать не что иное как: с помощью морального чувства подвести себя к понятиям долга, прежде чем станут ясными принципы, от которых оно (чувство) зависит. Подобное предчувствие закона, коль скоро оно переходит, благодаря соответствующей интерпретации, в ясное понятие, и есть, собственно, дело философии, без которой это самое выражение разума было бы голосом оракула ***** , допускающим самые различные толкования.

Впрочем, «если»: это предложение к примирению не будет принято, то, как говорит Фонтенель, правда, по другому поводу: «Если господин Н. непременно желает верить в оракула, то никто ему в этом не сможет воспрепятствовать»¹⁷.

Кенигсберг (1796)

***** Эта возня вокруг таинства совершенно особого рода. Ее адепты не скрывают, что светильник их возжжен у Платона. Но этот мнимый Платон откровенно признается, что если спросить его, в чем, собственно, она (тайна) состоит (что проясняется с ее помощью), то он не знает ответа. Но тем лучше! Ибо тогда ясно само собой, что он, второй Прометей, украл для этого огонь прямо с неба.

Хорошо говорить высокомерным тоном, если происходишь из старинного дворянского рода и можешь сказать: «В наше мудрствующее время все то, что говорится или делается из чувств, имеет вскоре обыкновение приниматься за мистику. Бедный Платон! Если бы на тебе не было печати древности и если бы можно было претендовать на ученость, не прочитав тебя, то кто бы стал читать тебя в наш прозаический век, в котором высшей мудростью является видеть только то, что лежит под ногами, и предполагать только то, что находится под рукой?» Но это заключение, к несчастью, непоследовательно, оно доказывает слишком много. Ведь Аристотель, в высшей степени прозаический философ, также, без сомнения, несет на себе печать древности и в соответствии с вышеупомянутым принципом может претендовать на то, чтобы его читали. В принципе вся философия прозаична, и предложение начать философствовать поэтически может быть расценено не иначе, как предложение торговцу писать впредь свои торговые книги не в прозе, а в стихах.

¹ Философом посредством огня.

² Философы посредством инициации.

³ Философы по вдохновению.

⁴ Душа есть число, само себя движущее.

⁵ Монтукл Жан Этьен (1725—1799) — франц. историк математики, ему принадлежит работа «История математики». Париж, 1758.

⁶ Глупец спрашивает то, на что ничего не может ответить даже Гомер. — Изречение монахов в средние века.

⁷ Цит. из: Фридрих Леопольд граф Штолберг (Stolberg). Путешествие по Германии, Швейцарии, Италии и Сицилии. Кенигсберг — Лейпциг, 1794. Ч. 2, с. 238—240.

⁸ Штолберг Ф. Л. — Там же, с. 240.

⁹ Свободное цитирование из «Введения» Ф. Л. Штолберга к сделанному им переводу «Избранных диалогов Платона». Кенигсберг, 1976. Т. 1.

¹⁰ Фос Иоганн Генрих (1751—1826) — поэт периода «Sturm und Drang», переводчик Гомера.

¹¹ Ошибочная причина не есть причина.

¹² Эта и последующие цитаты взяты из «Писем Платона...» И. Г. Шлосера.

¹³ Имеется в виду философия самого Канта.

¹⁴ Она растаптывается ногами в знак возмездия: победа делает нас равными небу. — Лукреций. О природе вещей, 1, 78.

¹⁵ Форма дает существовать вещи.

¹⁶ Изиды — египетская богиня, культ которой во времена Римской империи приобрел универсальный характер.

¹⁷ Цит. из: Фонтенель, Бернар ле Бовье де. История языческих оракулов. Лейпциг, 1730. Нем. перевод И. К. Готшеда.

Трактат И. Канта «О недавно возникшем высокомерном тоне в философии» напечатан впервые в «Berlinische Monatsschrift» (1796), S. 387—426, под названием «Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie».

Непосредственным основанием для написания этого небольшого трактата явился выход в свет собрания «Писем Платона», изданных с примечаниями и пояснительной статьей о платонизме Иоганном Георгом Шлоссером (1739—1799). Дело в том, что как заметки о платонизме, так и примечания отличались дилетантизмом и изобиловали ошибками. Кант сразу же заподозрил недостоверность публикации, будучи большим знатоком античной философии и, в частности, философии Платона, к которой много раз обращался в своих трудах, полемизируя с ней по разным поводам. К настоящему времени достоверно установлено, что «письма» все до единого являются грубой фальсификацией, что делает честь проницательности старого Канта.

Однако сам по себе этот факт был только поводом, а причина того, что Кант удостоил своим вниманием столь незначительного в философии человека (его нападки на критицизм были совершенно некомпетентными), заключалась во враждебности Шлоссера по отношению к кантовской философии и противопоставлении ей философствования «из чувств», не требующего ни малейших умственных усилий и лишённого методов, поддающихся рациональной проверке. Философствование это сделалось с начала 90-х годов XVIII в. модным в аристократических прусских салонах и даже при дворе, так как могло занять скучающую знатную публику, не требуя от нее серьезного труда и подлинной философской культуры. Кант усмотрел в этом опасность для широких общественных умонастроений, прекрасно понимая социальные механизмы превращения подобных легковесных модных веяний в явление «массовой культуры», если воспользоваться этим современным термином. «Старый Кант, — писал Гёте 30 октября 1796 г. Г. Майеру, — напечатал в «*Berlinische Monatsschrift*» премилое сочинение. Он никого не назвал, но философствующих господ аристократов обозначил весьма ясно».

И. Г. Шлоссер ответил на этот трактат Канта своим критическим памфлетом, который Кант парировал второй статьей — «Предсказание близкого заключения мира в философии» (публикация перевода этой статьи осуществлена в «Кантовском сборнике» за 1983 г.), в которой, соблюдая полное достоинство и почти не обращаясь к своему оппоненту, определил те условия и принципы, которые делают философию научной и, следовательно, имеющей право претендовать на общественный интерес. Эта вторая статья произвела на Гёте едва ли не еще большее впечатление, чем первая, и, суммируя эти впечатления, он писал Ф. Шиллеру 12 сентября 1797 г., что Кант остается Кантом и что оба трактата — «весьма ценный результат его выдающегося способа мышления, содержащий, как все, что выходит из-под его пера, великолепные места».

Перевод трактата с немецкого осуществлен с издания: Immanuel Kant. *Von den Träumen der Vernunft. Kleine Schriften zur Kunst, Philosophie, Geschichte und Politik.* Leipzig und Weimar, 1981, S. 473—496.

*Публикация и послесловие Л. А. Калининкова
Перевод с нем. И. Д. Концева*

Л. Н. Столович

ТАРТУСКАЯ РУКОПИСЬ КАНТА

В Научной библиотеке Тартуского государственного университета в феврале 1984 г. автором этих строк обнаружена рукопись Иммануила Канта. Она представляет собой текст выступления на латинском языке великого философа в качестве оппонента диссертации Иоганна Готтлиба Крейцфельда (Johann Gottlieb Kreuzfeld) «*Dissertatio philologico-poetica de principiiis*

fictionum generalioribus» («Филологическо-поэтическая диссертация об общих принципах вымысла»), написанный на страницах издания самой диссертации. Диссертация напечатана на одной стороне листа, и свободное пространство, начиная с 16-й страницы, заполнено рукописью. Кант пишет порой, делая вставки к основному тексту, и на напечатанных страницах диссертации, в которой многие места им также подчеркнуты.

Каким образом попала в Тарту эта рукопись и почему до сих пор оставалось неизвестным ее местонахождение? То, что в библиотеке Тартуского (Дерптского) университета хранилась латинская диссертация Крейцфельда с собственноручными записями Канта, было известно давно. Об этом сообщалось еще в прошлом веке в каталоге книг и рукописей основателя библиотеки университета профессора Карла Моргенштерна¹. Там же отмечено, что диссертация «приобретена из наследства Йеше в 1843 г.». На самой диссертации над экслибрисом К. Моргенштерна имеется его пометка: «Olim Jäschii [Некогда было у Йеше] Ex libr. Morgenstern. 1843». Готтлоб Бениамин Йеше (Gottlob Benjamin Jäsche, 1762—1842) — ученик Канта, который доверил ему издание своей «Логики». Приехав в Дерпт в 1802 г. и став здесь профессором философии, Йеше привез часть архива своего учителя, к которому принадлежала и рукопись Канта на диссертации Крейцфельда. Тартуская кантиана в 1895 г. была отправлена в Прусскую Академию наук для подготовки полного собрания сочинений философа, но так и не вернулась в Тарту².

Полагали, что рукопись Канта на диссертации Крейцфельда тоже осталась в Германии. Поэтому она лежала безвестной в библиотеке Тартуского университета. Ее никто никогда не затребовал из фонда. Она не была упомянута ни в одной статье, посвященной рукописному собранию университета, в том числе оставшемуся в библиотеке рукописному наследию Канта. Работая над статьей «Кантиана в Дерпте (Тарту)», известный западногерманский кантовед профессор Рудольф Мальтер тщетно искал следы кантовской рукописи и в письме к автору этой публикации от 11 ноября 1983 г. просил выяснить, не сохранилась ли она чудом в Тарту. И вот чудо оказалось реальностью.

Есть основание предположить, что тартуская рукопись Канта, в отличие от другой части кантианы, потому осталась в Тарту, что, будучи довольно четко написанной (она ведь предназначалась для зачтения во время диспута по диссертации), была скопирована на месте. Затем она была опубликована на языке оригинала³. В 1911 г. в журнале «Kant-Studien» появился ее перевод на немецкий язык⁴. В 1913 г. в XV томе академического собрания сочинений Канта рукопись была тщательнейшим образом воспроизведена. Притом отмечены все подчеркивания в тексте диссертации⁵.

Хотя рукопись опубликована, подлинник ее, разумеется, не утрачивает своей ценности, как культурно-исторической, так и научной, тем более, как отмечают ее издатели и переводчик на немецкий язык, речь Канта, написанная не для печати, не всегда однозначно понимается.

Знакомство с оригиналом не оставляет сомнений, что перед нами действительно рукопись Канта, хотя она не подписана и его имя не обозначено на титульном листе как 1-й, так и 2-й частей диссертации в качестве оппонента. Что касается подписи, то она, естественно, отсутствует, так как речь писалась для себя. Оппонировал ли диссертацию Крейцфельда именно Кант?

Крейцфельд преподавал в кенигсбергской староградской школе (altstädtische Schule), но в связи с вакансией места профессора поэтического искусства (Dichtkunst) в университете должен был защищать две диссертации, чтобы занять эту должность (одна для принятия в члены философского факультета, вторая — на соискание места ординарного профессора поэзии). Диссертации представляли собой две части работы, имевшей общее название: «Dissertatio philologico-poetica de principiis fictionum generalioribus». Диспут по первой из них происходил 25 февраля 1777 г. По второй — 28 февраля. Респондентом, т. е. участником диспута, который, в отличие от оппонентов, поддерживал соискателя, был Христиан Якоб Краус (Christian Jacob Kraus) — ученик Канта, ставший его коллегой. Оппонентами, как это

было принято, выступали три студента. Интересно отметить, что среди оппонентов Крейцфельда по первой диссертации был Эреготт Андреас Христоф Васянский (Ehregott Andreas Christoph Wasianski) — слушатель, а впоследствии последний домоправитель Канта, свидетель кончины великого философа. Кстати, в библиотеке Кенигсбергского университета хранился экземпляр диссертации Крейцфельда, сброшюрованный так же, как и тартуский, с текстом речи одного из трех студентов-оппонентов.

Однако помимо оппонентов-студентов на диспуте должны были также выступать в качестве оппонентов по меньшей мере два ординарных профессора того факультета, к которому принадлежал соискатель. На диспуте по второй диссертации 28 февраля 1777 г. и выступил Иммануил Кант. Несомненным подтверждением того, что оппонентом был не кто иной, как Кант, служит и то, что в конце оппонентской речи содержится обращение к респонденту Краусу: «Я включил Вас уже давно в число моих самых лучших слушателей». Это можно сказать только Кант. Почерк рукописи соответствует автографу Канта на латинском языке, подписанному им, имеющемуся в Научной библиотеке Тартуского университета⁶. Но помимо всего Йеше и Моргенштерн вряд ли могли ошибиться в определении авторства рукописи.

Хотя, как отмечалось выше, тартуская рукопись была опубликована на латинском языке и в немецком переводе и на нее еще в 20-х годах ссылался известный биограф философа К. Форлендер⁷, в научный обиход она не вошла. В трудах, посвященных эстетике Канта, она не упоминается. А ведь Кант выступил на защите диссертации *по поэтике* и выступил с новыми идеями, которые нашли развитие как в последующих трудах самого философа, так и в последующей истории эстетической мысли.

Кант оппонировал «Философическо-поэтическую диссертацию об общих принципах вымысла» Крейцфельда в период напряженной работы над «Критикой чистого разума». Но, как пишет А. В. Гулыга, «неверно думать, что после 1770 года мысль Канта вся без остатка ушла в гносеологические проблемы и все свои силы он тратил на безуспешные попытки их решить»⁸. Речь Канта на диспуте по диссертации Крейцфельда подтверждает это.

Кажется неожиданным обращение Канта к проблемам поэтики и через нее — к эстетике. Оппонент не скрывает, что в поэтике он — не специалист. В начале речи Кант говорит, что «не должен сам выступать на эту тему», а в конце признает, что многие удары, которые он наносил по диссертации, «находятся, в конце концов, вне расстояния выстрела от поля моей непосредственной деятельности».

Однако Канта, по-видимому, привлекло к участию в диспуте то, что Крейцфельд, как образно заметил оппонент, «в своей диссертации сам проводит ручейки философов на свои поля». И далее: «Я обвиняю автора диссертации в том, что он со своим серпом пошел на чужое поле, а именно: он должен был выступать на обозначенную тему как *поэт*, но неожиданно *сыграл роль философа*». И на самом деле, основная проблема диссертации Крейцфельда, по словам оппонента, — «об обманах чувств и их влиянии на искусство и обычное человеческое познание».

Со своей стороны, Кант обращается к художественному творчеству, поскольку оно не может не быть связано с общими закономерностями познавательной деятельности, которые он стремился постигнуть, работая над «Критикой чистого разума». Диссертация Крейцфельда предоставила хороший повод обратиться к философским вопросам искусства в связи с раздумьями о теоретико-познавательных проблемах и прежде всего о роли чувств в процессе познания.

Автор диссертации считал обман чувств важным источником поэтических представлений и повествований. Оппонент же полагал, что поэзия происходит из другого источника. По его мнению, таланту поэтов полностью чужда искусство обманщиков⁹. «Однако, — продолжает Кант свою мысль, — существует и такой вид обмана, хотя и не выгодный, но и не без славы, который ласкает слух, ложной видимостью возбуждает душу и оживляет ее. Именно этой ложной видимости поэты приписывают свои произведения». Здесь философ затрагивает одну из сложнейших проблем художественного

творчества. Разве поэт или художник не обманывает нас, создавая своим воображением «ложную видимость» — образы людей и ситуаций, которых никогда не существовало? Нет, не обманывает, поскольку он и не делает секрета из того, что Фауст или Евгений Онегин — результат вымысла. И все-таки людям зачем-то нужен этот вымысел. «Над вымыслом слезами обольюсь», — писал создатель Евгения Онегина. Но ведь слезы, порожденные вымыслом, — настоящие слезы!

Вот этот-то парадокс искусства Кант и исследует с необычайной диалектической прозорливостью: «Существует такая видимость, с которой дух *играет* и не бывает ею *разыгран*. Через эту видимость создатель ее не вводит в обман легковых, а выражает *истину*, облаченную *видимостью*. Эта видимость не затемняет внутренний образ истины, которая предстает перед взором *украшенной* и не вводит в заблуждение неопытных и доверчивых притворством и надувательством, а, используя проницательность чувств, выводит на сцену сухую и бесцветную истину, наполняя ее красками чувств».

Здесь высказано убеждение, что через *играющую* видимость искусство способно воссоздавать истину. Но почему же человек не хочет довольствоваться голой истиной? Зачем ему нужна эта игра?

Еще во второй половине 60-х годов Кант ставит проблему, которой суждено будет стать одной из актуальнейших в эстетике, — проблему «искусство и игра»¹⁰. В своем оппонентском выступлении на диспуте по диссертации Крейцфельда великий мыслитель существенно развивает идею игрового аспекта искусства.

Прислушаемся к словам Канта: «Если в этой видимости бывает то, что обманывает, то это лучше называть *иллюзией* [играющей видимостью]». Через 21 год в своей «Антропологии», развивая эту мысль, Кант будет строго отличать *обман от иллюзии*. «Иллюзия, — определяет он, — это такое заблуждение, которое остается даже тогда, когда знают, что мнимого предмета на самом деле нет. — Эта игра нашей души с чувственной видимостью очень приятна и занимательна». Примеры таким образом понимаемой иллюзии приводятся из области искусства (6, 382). Философ в этом определении, очевидно, учитывает то, что латинское слово *illusio* этимологически связано со словом *illudo* (я играю). Поэтому уже в своем латинском выступлении на диспуте в 1777 г. Кант подчеркивает игровую природу иллюзии: «Видимость, которая *обманывает, исчезает*, когда становится известной ее бессодержательность и обманчивость. Но *играющая* видимость, так как она есть не что иное, как *истина в явлении*, все же остается даже и тогда, когда становится известным действительное положение вещей. И в то же время эта играющая видимость удерживает душу в приятном колебании между границами заблуждения и истины и удивительно услаждает ее, душу, знающую свою проницательность, преодолевающую возвращение ее видимостью. Видимость, которая просто *обманывает*, не нравится, но та, которая *играет, очень нравится* и доставляет наслаждение».

Так Кант через игровую деятельность раскрывает один из источников эстетического воздействия произведения искусства. При этом способность искусства доставлять наслаждение связывается им с трактовкой «играющей видимости» как «истины в явлении», т. е. с познавательными способностями человека. Более того, по мнению Канта, поэзия, как и вообще свободные искусства, благодаря игре с видимостью освобождают душу от грубых и неразумных страстей, поскольку эти искусства, «усмиряя чувства, надсмехаются над их необузданными ожиданиями». Это и обеспечивает «следование учению мудрости». Эстетическое воздействие искусства предполагает, таким образом, и его нравственно-моральное значение.

В тартуской рукописи Кант ставит проблему своеобразия поэтических чувств, показывая различие между физической и поэтической любовью на примере жизни и творчества Петрарки. Крейцфельд пытается объяснить непорочность, страстность и устойчивость любви Петрарки к Лауре тем, что она вспыхнула во время религиозной церемонии. Кант иронизирует над этим доводом. По его мнению, любовь Петрарки была не реальной страстью к любимому человеку, а поэтической любовью: «Поэт стремится к кра-

сивому изображению любви, и это удается ему тем лучше, чем дальше он отстоит от любимого предмета в повседневном общении». Кант напоминает, что Петрарка отверг посредничество папы в содействии женитьбы его на Лауре, так как боялся, что его стихи потеряют всю страстность и изящество, когда он женится на предмете своего поэтического поклонения.

Вопрос о соотношении жизненных чувств и чувств художественных волновал эстетическую мысль XVIII столетия. Вспомним хотя бы знаменитый «Парадокс об актере» Дени Дидро, написанный в 70-х годах XVIII века, в котором утверждалось, что «настоящая чувствительность и чувствительность театральная — вещи совершенно различные»¹¹ и что «актеры производят впечатление на публику не тогда, когда они неистовствуют, а когда хорошо играют неистовство»¹².

Как мы видим, эстетическая мысль Канта развилась в аналогичном направлении. Петрарка, по Канту, был взволнован красотой Лауры, явившейся во время торжественного праздника, но «он никогда не пытался овладеть Лаурой. Чтобы как можно дольше продолжать свои жалобы и вопли, он избегал ее объятий и предался только своему поэтическому, т. е. вымысленному и состоящему лишь из видимости, трауру». Таким образом, Кант, как и Дидро, усматривает в искусстве «играющую видимость», но она не является простым обманом. «Никакая гипотеза об обмане чувств здесь не требуется», — совершенно определенно заявляет оппонент.

Для будущего автора «Критики способности суждения» характерно подчеркивание специфики искусства. В своей оппонентской речи он, в отличие от Крейцфельда, в известном смысле противопоставляет философию и искусство поэзии. «Философ, — отмечает Кант, — которого *обманывают* чувства, конечно же, *не* философ. Напротив, поэт, так как он *есть* поэт, сам обманывает иллюзиями чувств. Какое имеется сходство у столь различных предзнаменений? Здесь можно обнаружить не подобные отношения, а противоположные».

Можно, конечно, упрекать Канта за чрезмерность такого противопоставления. Но нужно ли? Ведь великий мыслитель тем самым не отрицает философско-интеллектуального значения поэзии. Ведь он сам, притом очень искусно, неоднократно ссылается на мудрые сентенции поэтов. О чем же идет речь? Кант стремится определить специфику духовного воздействия искусства: «Независимо от того, какой предмет они [поэты] избирают для воспоминания, они наполняют его максимально светом *чувств*. Ради этой цели *их произведения* не выискивают обманы чувств, но в них не может не быть видимости, которая должна передавать природу, как можно точнее подражая ей». Следовательно, не отношение к истине, а способ ее выражения в поэтическом искусстве, противопоставляет поэзию и философию: «Из этого Вы видите, что поэт стремится только к тому, чтобы развертывать свою основную идею через наибольшее количество соответствующих картин, в которых только *случайно* находится *обман видимости*, потому что поэт не может пренебрегать им, если он хочет изображать живую картину».

Сказанное выше не оставляет сомнений в исключительной ценности эстетических идей Канта, высказанных на диспуте по диссертации Крейцфельда, идей, не утративших своей теоретической актуальности вплоть до сегодняшнего дня. Но в этом выступлении содержится положение, представляющее интерес для истории философии и эстетики, для понимания эволюции философских и эстетических воззрений Канта. Тартуская рукопись по времени создания относится к переходному периоду между «докритическим» и «критическим» этапами философии великого мыслителя.

Историк философии не может пройти мимо характеристики Кантом чувственного знания и его достоверности. В речи оппонента чувства определяются «как *верные путеводители*», которые «оттягивают его [человека] от них [заблуждений] и освобождают его, несомненно, от этого, подчиняя опыту».

Интересны суждения философа о предмете логики, разумеется, формальной: логики «не предлагают правил, *которые имели бы большую и скрытую силу для добывания истин всякого рода*, за что их здесь упрекают. Они представляют с этой целью лишь механизмы для определения понятий

в силлогизмах для того, чтобы это стало ясным в общей практике интеллекта, точно так же, как это делают грамматик с языками, а именно дают общее правило для того, чтобы *познание выразить в знаках*, которые не имеют никакого отношения к содержащемуся в них материалу».

Достоин внимания и то, что Кант резко и иронично высказывается против всяческих суеверий, астрологии и магии. По его мнению, это заблуждения, отклонения от истинного предназначения человека, «который самой природой создан для осмысления своего существования». Тем более достойна презрения торговля заблуждениями, стремление «в поисках выгоды обманывать доверчивую толпу».

В заключение нельзя не сказать о стиле кантовской речи. Сам Кант назвал ее «непринужденной». Она необычайно изящна, образна и иронична. В кантоведении уже говорилось об ироничности создателя критической философии¹³. Тартуская рукопись дает немало примеров остроумной иронии.

Крейфельд сделал обман предметом своего изучения. Оппонент довольно едко замечает: «На титульном листе Вашей диссертации я вижу [как вывеску] *висящую виноградную кисть*, но в Вашем трактате я не могу обнаружить *стоящего вина*». И после рассмотрения целого ряда несоответствий в диссертации, в том числе ее заглавия ее содержанию, Кант иронически констатирует: «Автор диссертации сам хотел представить как факт нечто вроде образа обмана чувств». Не только логика, но и ирония стегает соискателя «критическим прутиком». «Теперь мой колчан пуст и я кончаю бой», — говорит Кант в конце своей речи и переходит от «кнута» к «прямникам», которые не все оказываются сладкими. «Не может быть, — обращается в заключение оппонент к диссертанту, — чтобы Вы не открыли академической молодежи широкое поле для образования своих духовных способностей, чтобы, отбросив все некультурное, они вступили бы в тесный союз с грациями, насколько это возможно, не вызывая зависти Минервы — покровительницы полезных наук и искусств».

Далее дается полный текст «Тартуской рукописи» на русском языке. Перевод с латинского выполнен *Анне Лилль* под редакцией автора этих строк. Примечания составлены *Анне Лилль* и в значительной части *Л. Н. Столовичем*. Перевод сделан по публикации выступления Канта в академическом собрании сочинений, сверенной с самой рукописью. Существенных различий между публикацией и оригиналом обнаружено не было. При настоящей публикации не отмечаются подчеркивания Канта в тексте диссертации, за исключением тех отрывков, которые приведены в примечаниях. Не отмечаются также авторские исправления, за немногим исключением. Подчеркнутые самим Кантом слова в его речи выделены курсивом. В примечаниях учтены примечания в собрании сочинений (т. XV) и к переводу выступления Канта на немецкий язык. Публикатор выражает сердечную благодарность профессору доктору *Рудольфу Мальтеру* (Майнц) за инспирацию поиска рукописи Канта, заведующей отделом редких книг и рукописей Научной библиотеки Тартуского государственного университета *Маре Ранд* за содействие в ознакомлении с рукописью и преподавательнице Тартуского государственного университета *Анне Лилль* за перевод и ценные соображения в связи с текстом.

¹ Catalogus mss. et bibliothecae Carol Morgenstern. Dorpati, 1868, p. IX, N CCLXXX.

² См.: Гулыга А. В., Столович Л. Н., Танклер Х. Л. О рукописном наследии Канта в Тартуском университете. — В кн.: Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. Калининград, 1979. Вып. 4, с. 140—143. Автор этих строк обнаружил в 1979 г. Тартускую кантиану в Центральном архиве АН ГДР в Берлине, кроме «Метафизики» Баумгартена с пометками Канта. По сообщению Р. Мальтера, она находится в Гёттингене (см.: Malter R. Kantiana in Dorpat (Tartu). — Kant-Studien, 1983, Heft 4, S. 483).

³ Eine lateinische Rede Imm. Kants als ausserordentlichen Opponenten

gegenüber Johann Gottlieb Kreutzfeld. Mitgeteilt von Artur Warda. — «Alt-preussische Monatschrift», Bd. XLVIII, Heft 4, S. 662—670.

⁴ Eine bisher unbekannte lateinische Rede Kants über Sinnestäuschung und poetische Fiktion. Übersetzt und erklärt von Herrn Adolf Schmidt. — «Kant-Studien», Band 16, Berlin, 1911, S. 5—21.

⁵ Kant's gesammelte Schriften. Band XV. Dritte Abteilung. Handschriftlicher Nachlaß. Zweiter Band, Erste Hälfte. Berlin, 1913, S. 903—935.

⁶ Публикацию этого автографа см. в кн.: Кант И. Трактаты и письма. М., 1980, с. 635 и 674—675.

⁷ См.: Vorländer Karl. Immanuel Kant. Der Mann und das Werk. Zweite, erweiterte Auflage. Felix Meiner Verlag. Hamburg, 1977, Bd. I, S. 394.

⁸ Гулыга А. Кант. — 2-е изд. М., 1981, с. 85.

⁹ В заметках 70-х годов Кант писал: «Поэты — не лжецы, разве что в хвалебных стихах» (Kant's gesammelte Schriften, Band XV, S. 266).

¹⁰ В своих заметках Кант писал: «Поэзия — это созданная игра идей» («Dichtkunst ist ein künstliches Spiel der Gedanken»); «Поэзия — прекраснейшая из всех игр тем, что мы соединяем в ней все душевные силы». Кант считает музыку «игрой впечатлений», роман и театр — «игрой чувств», поэзию — игрой и чувств, и образов, и впечатлений. «Поэзия имеет своей целью ни чувства, ни созерцания, ни представления, а включение в игру всех сил и пружин, имеющих в душе» (Kant's gesammelte Schriften, Bd. XV, S. 266—267). См.: Vorländer Karl. Immanuel Kant. Der Mann und das Werk. Bd. I, S. 393—394.

¹¹ Дидро Д. Собр. соч. в 10-ти т. М.—Л., 1936. Т. 5, с. 614.

¹² Там же, с. 635.

¹³ В статье А. Гулыги «Читая Канта» есть специальный раздел «Кант — ироник» (Эстетика и жизнь. М., 1975. Вып. 4, с. 41—56).

[КАНТ]

Достославный, высокоуважаемый, превосходнейший, наипросвещенный муж, доктор фил[ологии], публично утвержденный за заслуги профессор поэзии, основательно защищающий эту диссертацию[!]

Достойнейший покровитель, благородный респондент, Вы известный ученый, дорогой друг[!]¹

Оба уважаемые участники диспута!

Удивительную и даже невероятную склонность к пустым иллюзиям и к ложной видимости вещей имеет дух человеческий, даже до такой степени, что позволяет себя обманывать не только легко, но и охотно. Отсюда общеизвестная половица: «*Мир хочет быть обманутым*», — к чему прибавляют искусники обманов: «*И да будет он обманут[!]*». Я, однако, охотно признаю, что таланту поэтов полностью чужда эта искусность, которой «отвратительная жажда золота»² научила рыночных торговцев, демагогов и нередко даже высших священнослужителей в поисках выгоды обманывать доверчивую толпу. Ведь сердца поэтов, как утверждают, почти не охвачены страстью к золоту и о них говорит Гораций: «Поэты не жадны, ибо только стихи они любят и к ним лишь пристрастны»³.

Однако существует и такой вид обмана, хотя и не выгодный, но и не без славы, который ласкает слух, ложной видимо-

стью возбуждает душу и оживляет ее. Именно этой ложной видимости поэты приписывают свои произведения.

Так как вся эта диссертация рассматривает способы обманов чувств в той мере, в какой они служат поэтам, я считаю, что будет совсем не лишено смысла указать в последующем на то, что касается этого приятного и бесхитростного вида обмана.

Существует такая видимость, с которой дух *играет* и не бывает ею *разыгран*. Через эту видимость создатель ее не вводит в обман легковверных, а выражает истину, облаченную *видимостью*. Эта видимость не затемняет внутренний образ истины, которая предстает перед взором *украшенной*, и не вводит в заблуждение неопытных и доверчивых притворством и надувательством, а используя проницательность чувств, выводит на сцену сухую и бесцветную истину, наполняя ее красками чувств.

Если в этой видимости бывает то, что обманывает, как обычно говорят, то это лучше называть *иллюзией* [играющей видимостью]⁴. Видимость, которая *обманывает, исчезает*, когда становится известной ее бессодержательность и обманчивость. Но *играющая* видимость, так как она есть не что иное, как *истина в явлении*, все же остается даже и тогда, когда становится известным действительное положение вещей. И в то же время эта играющая видимость удерживает душу в приятном колебании между границами заблуждения и истины и удивительно улаживает ее, душу, знающую свою проницательность, преодолевающую соображение ее видимостью. Видимость, которая просто *обманывает*, не нравится, но та, которая *играет, очень нравится* и доставляет наслаждение. Точно таким же образом фокусник, который делает трюки с кошельком, поначалу нравится, так как он испытывает мою проницательность в противовес своей хитрости. Однако я *презираю* разоблаченный обман. К его повторению испытываю *раздражение*. Скрытый же от меня обман, *поскольку я в него не верю*, возбуждает неприязнь, хотя я и удивляюсь все-таки при этом. В то же время меня раздражает то, что я побежден хитростью обманщика.

В оптических иллюзиях, напротив, я нахожу постоянно удовольствие, хотя я ясно вижу, что это видимость, но я защищен от ошибки. В этом случае видимость прямо доставляет удовольствие, потому что она меня не обманывает, а провоцирует к ошибке, но безуспешно. Поскольку видимость *обманывает*, она *вызывает неприязнь*, поскольку же она только *играет* с нами, она вызывает *наслаждение*. В этом и состоит приблизительно различие, которое отличает обычные обманы чувств от той иллюзии, которой пользуются поэты.

Тем не менее эта диссертация, которую я сейчас держу в руках, стремится черпать всю красоту и великолепие искусства поэзии все же из этого нечистого источника [простого обмана]: она представляет дух настолько по своей натуре приверженным к пустым забавам, что надо поверить, будто сердце испытывает

тем большую радость, чем больше его обманывают пустотой изображений. Но если дело обстоит таким образом с искусством поэтов, которое очень высоко ценят, то мне кажется, что питомец Аполлона должен был бы *скрывать* эту тайну. В ином случае, выдавая ее толпе, он вредил бы своему искусству и отпугнул бы поклонников поэзии, которые раньше были очарованы ее прелестью, но возмутились бы, когда обман был бы разоблачен.

При этом, несомненно, существует один вид обмана чувств [иллюзия как играющая видимость], при помощи которого поэзия, как мне кажется, перехватывает пальмовую ветвь у многих других искусств, и поэтому он должен быть вознесен похвалами *философов*, так как это укрепляет *власть разума* над простыми чувствами и подготавливает в известной мере следование законам мудрости.

Так велика *необузданная власть* чувств и, с другой стороны, *бессилие* ума, который, хотя и прав, но бессилен в действиях, так что было бы разумнее тех, кого нельзя подчинить прямым насилью, покорить хитростью. Это может быть осуществлено благодаря приучению души к высоким наукам и искусствам, освобождая ее таким образом постепенно от неразумных страстей как от грубого и бешеного повелителя. Этому намерению, которое можно по праву назвать *благодетельным обманом*, в немалой мере служит искусство поэзии. Поэтому ее причисляют к благородным и свободным искусствам, т. е. к таким, которые освобождают душу, поскольку она [поэзия], усмиряя чувства, насмехается над их необузданными ожиданиями. Она возвращает тех, которые были завлечены ее великолепием и преодолели свою грубость, тем в большей степени к следованию учению мудрости.

Но теперь уже время требует говорить о том, какие взгляды предлагает Ваша диссертация *о характере поэзии*, поскольку она возникает из самого лона человеческих чувств. Я ведь не должен сам выступать на эту тему, но я готов для обсуждения *моментов*, которые в этой трактовке [в диссертации] вызывают во мне сомнения, трактовке, которая во всем остальном кажется научной и искусной. Я очень прошу необходимого внимания, чтобы спокойно и доброжелательно воспользоваться той свободой, которая дозволена в игровом состязании, и правом выступать против каждого положения.

I

Так как мы можем, учитывая характер данного предмета, спокойно отказаться от уловок силлогизмов, я берусь за дело, представляя свои аргументы в непринужденной речи. Я намереваюсь, прежде всего, дать общую оценку Вашему трактату, прежде чем перейти к подробному его исследованию.

Во-первых, на титульном листе Вашей диссертации я вижу [как вывеску] *висящую виноградную кисть*, но в Вашем трактате я не могу обнаружить *стоящего вина*. Напечатанное заглавие гласит: «*Филологическо-поэтическая диссертация*». Но всякий поэтический труд должен был бы быть написан стихами. Рассуждение же о *поэтике* не может быть названо *поэтическим*. Точно так же мы не будем называть *историю философии* *философским* трактатом или *похвальную речь о математике* математическим произведением. Определение [области знания], взятое из [какого-либо] искусства или науки, обозначает не *объект*, а *способ* его описания. Филологическо-поэтической диссертацией будет такая, которая написана стихами, подобно знаменитому посланию Горация «Об искусстве поэзии», и в то же время будет объяснена подробными филологическими заметками.

II

Перехожу теперь ко *второму* общему замечанию.

Я обвиняю автора диссертации в том, что он со своим серпом пошел на чужое поле, а именно: он должен был бы выступать на обозначенную тему как *поэт*, но неожиданно *сыграл роль* философа. Та самая диссертация могла бы лучше подойти для соискания *места* ординарного профессора *метафизики* по установленным нормам, если только изменить заглавие так, чтобы название было следующим: «*Диссертация об обманах чувств и их влиянии на искусство и обычное человеческое познание*». Тонко и остроумно перечисляет автор с 3-й страницы по 8-ю обманы чувств вообще и затем многочисленные пустые забавы ума: прорицание, магию, астрологию, политеизм, смесь философских гипотез и многое другое. И это все произнесено на одном дыхании. Потом он прибавляет еще к этому числу пифагорейцев, каббалу, *Varbara gelarent* логиков⁵. Ко всему этому да будет позволено прозвучать Горацию: «Не у места они»⁶.

Поэтические примеры, которые кое-где «плавают в огромном море»⁷, мог бы использовать для своих целей даже *философ*, хотя он в других отношениях, в том, что требуется для искусного сочинения песен, пребывает в полном неведении, как и все другие несведущие.

Поэтому я догадываюсь, что своим громким заглавием через этот скрытый метабазис⁸, подменяющий один род другим, автор диссертации сам хотел представить как факт нечто вроде образца обмана чувств.

Допустим, что автор диссертации в той мере, в какой он играет роль философа, полностью провалился в своих ожиданиях, но это не уменьшает Вашей славы как поэта. Все это показывает, что Вы, хотя и плохой психолог, но превосходнейший поэт. Отсюда Вы видите, что Вы не представили здесь для

обсуждения образцовую работу для должности профессора поэтики.

III

Перехожу к третьему моему общему замечанию.

После того, как автор ученой диссертации определяет обман чувств как лучшую кладовую искусства поэзии и постоянно сравнивает философа с поэтом, так что объявляет долю обоих совершенно одинаковой в этом рискованном деле, он примерами показывает, что на самом деле все обстоит наоборот. В то время как поэт превосходно обманывает пустой видимостью чувств, философ тем же самым позорно обманут. То, что поэту приносит лавровый венок, философу же в большинстве случаев то же самое дает дурную молву. То, за что одному возносится хвала, другой получает за то же самое бесчестие. Этим сравнением автор согрешил дважды: во-первых, сравнивая то, что по доказательствам его самого противоречит самому себе; во-вторых, вознося поэтов (стр. 2)⁹ и упрекая философов (стр. 8 и 10)¹⁰, он несправедлив по отношению к обоим. Что касается первого, то философ, которого *обманывают* чувства, конечно же, *не* философ. Напротив, поэт, так как он *есть* поэт, сам обманывает иллюзиями чувств. Какое имеется сходство у столь различных предназначений? Здесь можно обнаружить не подобные отношения, а противоположные. Что касается второго, а именно несправедливости по отношению к философам, то мне кажется, что справедливость должна быть тем настоятельнее, что автор в своей диссертации сам проводит ручейки философов на свои поля.

IV

Четвертое общее замечание направлено против взгляда автора, который встречается на всех страницах диссертации и составляет ее сущность. А именно то, что поэт пользуется обманами чувств как *лучшими* украшениями песен. Против этого мнения выступает явно как *здоровый смысл*, так и масса достоверных *примеров*. Что касается первого, обманов чувств, которыми поэту как будто дозволено пользоваться, то они должны быть общепонятными и общедоступными по закону, который предлагал Гораций: «*Общее это добро ты сможешь присвоить по праву*»¹¹. Но обычные обманы чувств не имеют ничего забавного, потому что интеллект извлекается от них тотчас же благодаря привычке. Когда же *обман* уже давно исчез, поэт не может услаждать дух через видимость, поскольку она содержит обман.

Что касается другого [вида обмана], а именно [в произведениях] поэтов, то их примеры, в соответствии с моим мнением,

доказывают противоположное. Достаточно процитировать тех [поэтов], которых автор сам приводит на стр. 12-й¹². Из примеров следует, что все поэты походят друг на друга в следующем: независимо от того, какой предмет они избирают для песнопения, они наполняют его максимально светом *чувств*. Ради этой цели *их произведения* не выискивают обманы чувств, но в них не может не быть видимости, которая должна передавать природу, как можно точнее подражая ей. Это становится ясно из приведенного Вами примера из Вергилия. Для восхваления трудов Вулкана поэт перечисляет многое из того, что просто не связано с мастерством оружейника, но волнует душу такими побуждениями чувств, которые он берет отовсюду³¹. Из этого Вы видите, что поэт стремится только к тому, чтобы развертывать свою основную идею через наибольшее количество соответствующих картин, в которых только *случайно* находится *обман видимости*, потому что поэт не может пренебрегать им, если он хочет изображать живую картину.

Переход к специальной части.

Перехожу к другой группе замечаний и буду пересматривать отдельные пункты Вашей диссертации и с Вашего разрешения стегать Вас критическим прутиком.

§ 1 начинается со следующего¹⁴. Автор диссертации в обеих частях своей работы утверждает, что чувства по самой своей природе обучают человеческую душу и одновременно она черпает из этого источника начальные основы поэтического искусства. При этом в первой части он утверждает, что чувствами пользуются как *учителями*, во второй же части — теми самими чувствами в качестве *обманщиков*. Но в обеих частях [говорится], что пользование осуществляется *превосходно* и *тонко*. Но как это все согласуется одно с другим? А именно, если чувства нас обманывают, они нас не учат. Если человеческое познание извращено обманами, то поэт, который якобы торгует ими, — кто же иной, как не обманщик?

Здесь я только мимоходом $\omega\zeta$ $\epsilon\nu$ $\lambda\alpha\rho\omega\delta\omicron$ ¹⁵ обращаю внимание на то, что в первой строке диссертации используется выражение *учение о чувствах* (*sensuum disciplinae*) в весьма искаженном значении. В древние времена не *занимались* учением о чувствах, а *учили* самим чувствам. Они были подчинены до такой степени, что повиновались власти разума. Для этой цели служили некогда телестические упражнения¹⁶.

Вы могли бы лучше назвать это *обучением* чувствам (*sensuum institutionem*), из которого мы черпаем основные элементы познания. Но это я опускаю.

В 3-м параграфе автор перечисляет много обманов чувств, которые, мне кажется, явно к ним не относятся: магия, предсказания, астрология и т. д. В число обманов чувств надо включать только такие, которые, хотя и кажутся *доступными зрению* или каким бы то ни было другим *чувственным восприяти-*

ям, но сами по себе являются заблуждениями поспешных суждений. Но если я хорошо знаю, что я чего-либо не *чувствую*, если мне совершенно ясно, что я решаю нечто только при помощи *умозаключения* и какого-либо *рассуждения*, то это, хотя и может быть ошибочным, все-таки нельзя называть обманом чувств (это называется обычно, по существу, заключениями ума). Так, суеверие никогда не полагало, что оно способно по полету птиц или положению звезд *увидеть и понять пророческие знаки*. Это человек, который самой природой создан для осмысления своего существования, склонен к ошибкам под влиянием невидимых сил, которые управляют его судьбой, возбужденный страхом или страстью, склонен к тому, что мы называем суеверием. Сам он предполагает, что обнаруживает многое из того, что спрятано под символами гениями или демонами. Если только он это понимает и может этим в какой-то мере торговать, то таким путем происходят и астрология и магия. Что касается чувств, то они не участвуют в этом, не втягивают его в эти заблуждения. Они скорее, как *верные путеводители*, оттягивают его постоянно от них и освобождают его, несомненно, от этого, подчиняя опыту.

Перехожу к § 9, стр. 9.

Здесь автор излишне умножает сущности в стремлении придавать в *некотором роде различным* явлениям в их происхождении столько же *различных* причин. К этому он причисляет опять же в качестве обманов чувств множество божественных сил в теогонии и космогонии греков. Но эти божества не возникли первоначально благодаря обычным ошибкам, которые происходят от иллюзорности чувств. Они намеренно выдумывались поэтами. Об этом свидетельствует и Аристотель в «Метафизике». После того, как он сказал: «Не может божество быть завистливым», он добавляет: «И *по пословице* „лгут много песнопевцы“»¹⁶. Они пользуются всем тем, что необычно, чтобы возбудить волнение души, и может единым действием околдовывать чувства. Они вносили жизнь во все части природы и распределяли столько должностей богов, сколько вообще бывает явлений. Таким образом, [поэты] не совращены кем-либо, а сами были создателями *хитростей*.

Но я больше не задерживаюсь на этом. Теперь § 10.

Здесь автор опять утверждает, что философы, как и простой народ, зависят от обманов чувств. Он прибавляет к этому известное в древности различие между *душой* [anima] и *духом* [animus]*. Однако, если это различие ошибочно, то все же нельзя сказать, является ли это результатом простого обмана чувств. Это только гипотеза и принята она была преднамеренно не по-

* Далее следует недоконченная фраза, зачеркнутая самим Кантом: «Удивительно, что он здесь не ссылается в то же время на апостола Павла, который в 1-м письме...»

тому, что так просто кажется, а потому, что это было нужно для объяснения феномена природы человека. И я сомневаюсь, заслуживают ли психологи, которые беспечно и смело совершают это двойное деление, наименования трезвого человека, как это кажется автору, или же опьяненного вином самолюбия, человека благоразумного или же высокомерного. Ведь в наше время обращались к истолкованию той же самой двойной сущности жизни как священной опоры и известный Унцер в книге «Физиология животной природы животного тела»¹⁷ и совсем недавно английский ученый Морган в книге «О сущности нервов»¹⁸, которая скоро выйдет в немецком переводе. Как Вы видите, это не простой обман чувств, а недостойная для философа и даже ошибочная гипотеза.

Однако же перехожу к § 15, стр. 15.

Здесь автор думает, что обнаружил в истории поэзии до-стопримечательное явление и решил *загадку*, достойную *Эдипа*, указав, что любовь Петрарки к Лауре вспыхнула во время религиозной церемонии. Но мне кажется, что он, несчастный, зря тратит свои силы, чтобы, исходя из своих принципов, объяснить непорочность, страстность и устойчивость этой любви. Здесь, пожалуй, подходит больше *Дав*¹⁹, чем *Эдип*. Ведь нетрудно видеть различие между *физической* и *поэтической* любовью. Физическая любовь — это *страсть* к любимому человеку. О поэте же Гораций говорит: «Только *стихи* они любят и к ним лишь *пристрастны*»²⁰. Поэт стремится к красивому *изображению любви*, и это удается ему тем лучше, чем дальше он отстоит от любимого предмета в повседневном общении. Так, Петрарка, впервые увидев свою Лауру, не был пленен и опутан ее прелестью, а усмотрел в ней *подходящий предмет для своих стихов*. У него возникла неожиданно эта мысль, когда его душа уже была взволнована торжественным праздником и когда ему явилось ее прекрасное лицо, которое, кроме того, в религиозном поклонении и в трауре тихо произносило сдержанные, вдохновенные молитвы. Пораженный, как я сказал, этой идеей, он никогда не пытался овладеть Лаурой. Чтобы как можно дольше продолжать свои жалобы и вопли, он избегал ее объятий и предался только своему поэтическому, т. е. вымышленному и состоящему лишь из видимости, трауру. Отсюда становятся легко и вполне ясными восхваленные автором непорочность, святость и возвышенность этой любви, которая вдохновляет его песни. Никакая гипотеза об обмане чувств здесь не требуется. Для него характерна картина, которую он однажды себе представил, как он обнимает облако вместо Юноны, и так вдохновенно он восхвалил, однако, не Лауру, а изящество и страстность своих стихов и заботился о славе своего имени.

Да будет Вам известен разговор Петрарки с Папой. Когда последний ему когда-то сказал, что он скорбит о его судьбе и позаботится о том, чтобы он мог жениться на своей Лауре, поэт

заколебался, но потом прямо отказался, сказав, что боится, не потеряют ли его стихи всю страстность и изящество, когда он женится на Лауре. Для брака подходят слова Лукреция о смерти: «Тогда вылетает неволью истинный голос, личина срыгается, суть остается»²¹.

Но я спешу к концу. Если многие другие удары, которые я наносил, находятяся, в конце концов, вне расстояния выстрела от поля моей непосредственной деятельности, то теперь я нацелюсь на то место диссертации, которое сильно раздражает и *логиков*, и *философов*. После того, как автор многословно рассуждал об обманах чувств, при помощи которых мы неправильно переносим сущность и возможности *обозначающего* на сами *знаки*, он продолжает в конце § 18 так: и т. д.²²

Этими неправильными обвинениями раздражая шершней, неужели автор не убоился их гнева? Во всяком случае логики — такой воинственный народ, что вряд ли кто-либо может их безнаказанно дразнить. И здесь логики наверняка обвинят его несправедливо в обмане. Они не предлагают правил, *которые имели бы большую и скрытую силу для добывания истин всякого рода*, за что их здесь упрекают. Они представляют с этой целью лишь механизмы для определения понятий в силлогизмах для того, чтобы это стало ясным в общей практике интеллекта, точно так же, как это делают грамматикис с языками, а именно дают общее правило для того, чтобы *познание выразить в знаках*, которые не имеют никакого отношения к содержащемуся в них материалу. Это нельзя сюда привлекать. Если двое делают одно и то же, это не одно и то же. Логику нравится составлять с логиком. Если же вторгнется внешний враг, они обрушиваются на него сомкнутым строем.

Теперь мой колчан пуст, и я кончаю бой. Во-первых, я поздравляю Вас от всей души с успехом, достигнутым к нынешнему времени. Во-вторых, от сердца желаю Вам блестяще украсить ту должность, на которую Вы будете назначены. Желаю счастливейшего начала в этой должности и много успехов. Обладая достаточными знаниями о художественной литературе, поэзии, Вы стали *читателем* и *критиком* поэтов, пишущих на разных языках, как древних, так и современных, ревностным и счастливым поклонником блестящих произведений, которые дошли до нас главным образом от греков. Не может быть, чтобы Вы не открыли академической молодежи широкое поле для образования своих духовных способностей, чтобы, отбросив все некультурное, они вступили бы в тесный союз с грациями, насколько это возможно, не вызывая зависти Минервы — покровительницы полезных наук и искусств. Я желаю, чтобы Ваши эти труды и заслуги были вознаграждены счастливым процветанием домашней жизни и чтобы Всевышний хранил Вашу жизнь и здоровье. В то же время я жду от Вас доброжелательности и дружбы.

Наконец, я обращаюсь к Вам, уважаемый респондент, наделенный природой выдающимся талантом, глубоко обученный и в художественных и в практических науках, и в то же время любезный благодаря своему приятному характеру. Я включил Вас уже давно в число моих самых лучших слушателей. Впервые, я поздравляю Вас этим доказательством таланта и учености, которое было здесь доложено в высшей степени похвально. Итак, скоро наступит время, когда Вы будете заслуженно вознаграждены обильным урожаем за ту работу, которую Вы усердно сделали, посеяв Ваши зерна. Я желаю счастливого и быстрого осуществления Ваших надежд, которые Вы по праву питаете. Я молю Всевышнего, чтобы он Вас оберегал и хранил Ваше здоровье.

Прощайте оба и будьте благосклонны ко мне.

Публикация Л. Н. Столовича.

¹ Респондент — участник диспута, поддерживающий диссертанта. Респондентом на диспуте по диссертации Крейцфельда был *Христиан Якоб Краус* (1753—1807). С 1770 г. Краус учился в Кенигсберге и посещал лекции Канта. С 1780 г. он был профессором практической философии и камеральных наук в Кенигсбергском университете. В философии был сторонником учения Канта и Юма, в политэкономии — Адама Смита. Находился в дружеских отношениях с Кантом.

² Слова Вергилия из «Энеиды» (III, 57). В переводе С. Ошерова под ред. Ф. Петровского — «проклятая золота жажда» (Вергилий. Буколики. Георгики. Энеида. М., 1979, с. 180).

³ Гораций. Послания (II, 1, 119). — Квинт Гораций Флакк. Оды. Эподы. Сатиры. Послания. М., 1970, с. 368. Пер. Н. Гинцбурга.

⁴ Латинское слово *illusio* происходит от глагола *illudere* — играть (по-латински *ludus* — игра). Одно из значений этого слова — обманывать. В отличие от Крейцфельда, Кант отличает от обмана вообще «играющую видимость», которая лежит, по его мнению, в основе искусства.

⁵ Латинское *celare* — скрывать, утаивать. Выражения «*Barbara, Celarent*» обозначают фигуры силлогизма.

⁶ Гораций Наука поэзии (19). — Квинт Гораций Флакк. Оды. Эподы. Сатиры. Послания. М., 1970, с. 383. Пер. М. Гаспарова.

⁷ Фрагмент из «Энеиды» Вергилия, который Кант не отмечает в качестве цитаты. — См.: «Энеида», I, 118; «Изредка видны пловцы среди широкой пучины ревушей» (Вергилий. Буколики. Георгики. Энеида. М., 1979, с. 140. Пер. С. Ошерова. Под ред. Ф. Петровского).

⁸ Метабазис (от греч. слова *μετα-βασισ* — переход) — софистический прием, представляющий собой отклонение от обсуждаемого вопроса и подмену его другим вопросом.

⁹ На стр. 2 своей диссертации Крейцфельд пишет следующее: «*При помощи обманов чувств, иногда по ошибке, чаще же умышленно, все поэты находят самые блестящие образы и наибольшее украшение речи*» (выделение И. Канта).

¹⁰ Крейцфельд перечисляет несколько видов обманов чувств. Один из них, описываемый на стр. 8, основывается на смешении частичного сходства вещей и их полного совпадения: «*Даже сам метафизик бывает часто запутан этим обманом. [Это] пример того, что созерцательное умозрение и поэтический вымысел, которые обычно считают крайностями человеческого познания, [так как] они исходят из противоположных пунктов, чаще совпадают друг с другом*» (выделено И. Кантом). На стр. 10 Крейцфельд пишет, что философы становятся жертвами другого вида обмана чувств: при внутрен-

нем сходстве, но видимом внешнем различии, они принимают явления как различные. В качестве примера он приводит в начале § 10 деление души человека на чувственную (*sensitivus*) и одушевленную (*vegetativus*) в противоположность разумной и бессмертной.

¹¹ Гораций. Наука поэзии (131).— Квинт Гораций Флакк. Оды. Эподы. Сатиры. Послания. М., 1970, с. 386. Пер. М. Гаспарова (Слова выделены И. Кантом.)

¹² На 12-й стр. диссертации Крейцфельда приводятся следующие цитаты: Авсоний «Моселла» (5, 194 и сл.) («Целые горные цепи плывут волнами, дрожат виноградные листья, которых там нет, и виноградная гроздь, налитая в прозрачных волнах; обманутый моряк считает виноградные лозы» (пер. А. Лилль); Вергилий «Буколики» (1, 52) (без указания автора) («тепистый холод»); Вергилий «Георгики» (4, 468) («роща мрачная от страха»); Вергилий «Энеида» (8, 429—432).

Облака три волокна, три нити ливня, три части
Алого пламени, три дуновенья летучего Австра
Славить успели они, а теперь добавляли сверканье,
Гул, и смятенье, и страх, и пожара проворного ярость.

(Вергилий. Буколики. Георгики. Энеида. М., 1979, с. 298. Пер. С. Ошерова).

¹³ Крейцфельд цитирует отрывки из Вергилия, чтобы показать, как поэты присваивают неодушевленным предметам интеллектуальные и моральные свойства. В качестве примера Кант имеет в виду изображение грозы в «Энеиде» (см. цитату в предыдущем примечании).

¹⁴ «Я уже определил, что первым источником вымысла является обучение через чувства (*sensuum disciplina*), которым все человеческое познание пользуется как первым руководителем и учителем; теперь я перехожу к обманам чувств — второй основе представлений (*phantasma*)». (Эта фраза вся выделена И. Кантом.)

¹⁵ По др.-греч. *παροδοῦς* — не относящийся к песне, т. е. посторонний. Этим же словом обозначается автор пародий. Кант пишет здесь греческое слово не совсем корректно — без ударения и с неправильным падежным окончанием.

¹⁶ Аристотель. Соч. в 4-х т. М., 1976. Т. 1, с. 69.

¹⁷ Кант имеет в виду книгу Унцера (J. A. Unzer. Erste Gründe einer Physiologie der eigentlichen Natur thierischer Körper. 1771). Название книги Кант дает неточно. Автор описывает в ней движущие силы животных, которые отличают живое тело от мертвого, и приходит к выводу, что животное приводит в движение так называемые органические (природные) машины и физические и механические силы, связанные с мозгом и нервами.

¹⁸ В комментариях академического собрания сочинений Канта делается предположение, что Кант здесь ошибочно написал фамилию автора, так как названную им книгу установить не удалось (см. Bd. XV, S. 925—926).

¹⁹ «Я Дав, а не Эдип», — сказал раб в комедии Теренция («Девушка с Андроса») (строка 194), имея в виду свою неспособность угадывать, в данном случае намеки своего господина. (См. в пер. А. В. Артюшкова «Только Дав я, не Эдип». — Теренций. Комедии. М.—Л., 1934, с. 56).

²⁰ Кант повторяет приводимую в начале его речи цитату из Горация. Квинт Гораций Флакк. Оды. Эподы. Сатиры. Послания. М., 1970, с. 368. Пер. Н. Гинцбурга). Слова выделены И. Кантом.

²¹ Кант цитирует несколько сокращенно слова Лукреция (Лукреций. О природе вещей. 1. Редакция латинского текста и перевод Ф. А. Петровского. М., 1946, с. 147).

²² Крейцфельд пишет в конце 18-го параграфа следующее: «Таким же образом [имеется в виду пифагорейская символика чисел] схоластические логики нового времени околдованы обманом известного созвездия силлогистических терминов, таких, как *Barbara*, *Celarent* и т. д. И даже до такой степени, что, игнорируя внутренние связи предпосылок, они верят, что каждое духовное страдание содержит будто бы большую и скрытую силу, для того чтобы вымогать всякого рода истины». (Выделено И. Кантом.)

Содержание

<i>Л. А. Калининков</i> (Калининградский университет). Понятия «вещь вообще» и «вещь в себе» и их роль в системе кантовского «критицизма»	3
<i>И. С. Кузнецова</i> (Калининградский университет). Кантова «вещь в себе»: о некоторых предполагаемых истоках и аналогиях	11
<i>С. А. Чернов</i> (Ленинградский электротехнический институт связи). Теория физики в «Opus postumum» Канта	20
<i>В. Н. Брюшинкин</i> (Калининградский университет). Парадигмы Канта: логическая форма	30
<i>И. С. Нарский</i> (АОН при ЦК КПСС). Философско-эстетические идеи А. Баумгартена как один из стимулов теоретического развития Канта	40
<i>Б. В. Мееровский</i> (Институт народного хозяйства им. Г. В. Плеханова, Москва). И. Кант и английская эстетика XVIII века	51
<i>Ю. Я. Баскин</i> (Ленинградская высшая партийная школа). Проблема сущности права в философской и юридической мысли Германии XVII—XVIII веков и Иммануил Кант	57
<i>И. С. Андреева</i> (ИНИОН АН СССР). Современные теологи и религиоведы о философии Канта	67
<i>Б. В. Емельянов</i> (Уральский университет, г. Свердловск), <i>Э. А. Каменский</i> (Институт философии АН СССР). Кант в России (Аналитический обзор литературы 1974—1984 годов)	83
<i>И. С. Нарский, Л. А. Калининков</i> . Кантовское общество в ФРГ и его журнал «Kant-Studien» (Информационные заметки)	94

НАУЧНЫЕ ПУБЛИКАЦИИ

<i>И. Кант</i> . О недавно возникшем высокомерном тоне в философии. Публикация и послесловие <i>Л. А. Калининкова</i> . Перевод с немецкого	
<i>И. Д. Копцева</i> (Калининградский университет)	98
<i>Л. Н. Столович</i> (Тартуский университет). Тартуская рукопись Канта	114
[<i>И. Кант</i> .] [Рукопись оппонентской речи на защите диссертации по поэтике.] Публикация <i>Л. Н. Столовича</i>	120

Inhalt

<i>L. A. Kalinnikow</i> (Universität Kaliningrad). Begriffe «Ding überhaupt» und «Ding an sich» und ihre Rolle im System des «Kritizismus» von Kant	3
<i>I. S. Kusnetzowa</i> (Universität Kaliningrad). Kants «Ding an sich»: über einige vermutlichen Quellen and Analogien	11
<i>S. A. Tschernow</i> (Elektrotechnisches Institut für Fernmeldewesen (Leningrad). Theorie der Physik in «Opus postumum» von Kant	20
<i>W. N. Brjuschinkin</i> (Universität Kaliningrad). Kants Paradigmen: die logische Form	30
<i>I. S. Narsky</i> (Akademie der Gesellschaftswissenschaften beim ZK der KPdSU). Philosophisch-ästhetische Ansichten von A. Baumgarten als einer der Stimuli für die theoretische Entwicklung Kants	40

<i>B. W. Mejerowsky</i> (Institut für Volkswirtschaft Namens G. W. Plechanow Moskau). I. Kant und die englische Asthetik des XVIII. Jahrhunderts	51
<i>J. J. Baskin</i> (Hochschule der KPdSU Leningrad). Das Problem des Wesens von Recht im philosophischen und juristischen Denken Deutschlands der XVII—XVIII. Jahrhunderte und Immanuel Kant	57
<i>I. S. Andrejewa</i> (Institut für wissenschaftliche Information der Gesellschaftswissenschaften, Akademie der Wissenschaften der UdSSR). Gegenwartstheologen und Religionsforscher über Kants Philosophie	67
<i>B. W. Jemeljanow</i> (Uraler Universität, Swerdlowsk), <i>S. A. Kamen-sky</i> (Institut für Philosophie, Akademie der Wissenschaften der UdSSR). Kant in Rußland (Eine analitische Literaturübersicht von Jahren 1974—1984)	83
<i>I. S. Narsky</i> , <i>L. A. Kalinnikow</i> . Kant-Gesellschaft in der BRD und ihre Zeitschrift «Kant-Studien» (Informationsbeitrag)	94

WISSENSCHAFTLICHE PUBLIKATIONEN

<i>I. Kant</i> . Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie. Publikation und Nachwort von <i>L. A. Kalinnikow</i> . Übersetzung aus dem Deutschen von <i>I. D. Koptzew</i> (Universität Kaliningrad)	98
<i>L. N. Stolowitsch</i> (Universität Tartu). Tartuer Manuskript von Kant [<i>I. Kant</i>]. [Das Manuskript der Opponentenrede bei der Promotion einer Dissertation in Poätik.] Publikation von <i>L. N. Stolowitsch</i>	114
	120

КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

Выпуск 10

Сборник научных трудов

Сводный план 1985 года, поз. 47.

Редактор *В. И. Васильева*. Тех. редактор *С. В. Горбушина*.
Корректор *Д. Н. Гамзатова*.

Сдано в набор 18.04.85. Подписано в печать 06.09.85. КУ 04883. Формат 60×90¹/₁₆. Бумага тип. № 3. Печать высокая. Гарнитура литературная. Усл. печ. л. 8,25. Уч.-изд. л. 8,5. Тираж 700 экз. Заказ 1479. Цена 90 коп.

Калининградский государственный университет. 236040, г. Калининград обл., ул. Университетская, 2.

Типография издательства «Калининградская правда», 236000, г. Калининград обл., ул. Карла Маркса, 18.