

МИНИСТЕРСТВО ВЫСШЕГО И СРЕДНЕГО  
СПЕЦИАЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ РСФСР  
КАЛИНИНГРАДСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

# КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

ВЫПУСК 7



КАЛИНИНГРАД, 1982

Седьмой выпуск «Кантовского сборника» содержит статьи, посвященные логическим и гносеологическим проблемам кантовской философии.

В разделе научных публикаций впервые в переводе на русский язык помещена статья И. Канта «Что значит ориентироваться в мышлении?», в которой мыслитель уточняет свое понимание возможностей разума в его эмпирическом и трансцендентальном применении. Статья важна в том отношении, что вопросы гносеологии в ней трактуются с учетом этики и философии религии.

В качестве продолжения темы критического усвоения русской философской мыслью наследия И. Канта в переводе с латыни публикуется диссертация Ильи Гриневича, защищенная им в Харьковском университете под руководством профессора И. Шмидта в 1815 году, в которой обсуждаются проблемы антиномий разума.

Помещен также отчет о работе Международного симпозиума «200 лет «Критики чистого разума» И. Канта и современность» (Рига, октябрь 1981 г.)

Кантовский сборник предназначен для специалистов по философии и истории философии, а также всех интересующихся проблемами истории науки и культуры.

#### РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

*Д. М. Гринишин*, профессор, Ленинградский технологический институт им. Ленсовета; *А. В. Гулыга*, профессор, Институт философии АН СССР; *В. А. Жучков*, кандидат философских наук, Институт философии АН СССР; *Л. А. Калининников*, профессор, Калининградский университет (отв. редактор); *И. С. Кузнецова*, доцент, Калининградский университет (отв. секретарь); *И. С. Нарский*, профессор, АОН при ЦК КПСС.

## СОДЕРЖАНИЕ

А. И. УЕМОВ (Отдел теории управления и системного анализа Одесского отделения Института экономики АН УССР). Соотношение общей и трансцендентальной логики Канта в свете современных логических концепций	4
И. С. НАРСКИЙ (АОН при ЦК КПСС). О четырех отрицаниях в философских трудах Канта	9
Б. И. ФЕДОРОВ (Ленинградский государственный университет им. А. А. Жданова), О. Ф. ТЕРЕБИЛОВ (Ленинградский электротехнический институт). Проблемы логического обоснования теоретического знания у И. Канта и Б. Больцано	15
В. А. ШТОФФ (ИПК преподавателей общественных наук при Ленинградском университете им. А. А. Жданова). Проблемы чувственного познания и наглядности в «Критике чистого разума» И. Канта	26
Шт. ДИТЦШ (St. Ditzsch) (Центральный институт философии АН ГДР, Берлин). Кантовский парадокс Якоби. <i>Перевод с немецкого О. А. Гулыги.</i> (ВЦП ГКНТ СССР, Москва)	39
К. К. ЛАВРИНОВИЧ (Калининградский университет). Космогоническая гипотеза И. Канта — сущность и методология	43
С. В. КОРНИЛОВ (Калининградский университет). Априоризм Канта и проблема формирования теоретического мира	55
Л. А. КАЛИННИКОВ (Калининградский университет). Теория революции в «критической» философии	60
И. С. КУЗНЕЦОВА (Калининградский университет). Кант о научных революциях	71
Г. В. ТЕВЗАДЗЕ (Тбилисский университет). Кант и Фихте в «Фаусте» Гёте	79
Л. В. ПОЛЯКОВ (Институт философии АН СССР). Русский некантианец (Кант и И. Д. Якушкин — к вопросу о формах влияния в истории философии)	89
А. А. ЧЕРНЯВСКАЯ (АОН при ЦК КПСС). Философия Канта в оценке Франца Меринга	104

### НАУЧНЫЕ ПУБЛИКАЦИИ

И. КАНТ. Что значит ориентироваться в мышлении? <i>Публикация Л. А. Калининкова. Перевод И. Д. Кошцава (Калининградский университет)</i>	110
Рассуждение вступительное об изучении философии и об истинной природе оной, какое для публичной защиты на сонские степени доктора философии в Императорском университете, в Харькове учрежденном, составил кандидат гуманитарных наук Илья Гриневич. <i>Публикация З. А. Каменского. Перевод с латинского А. А. Столярова (Институт философии АН СССР)</i>	122
Международный симпозиум «Критика чистого разума» И. Канта и современность». Рига, 26—28 октября 1981 г. Обзор подготовили: Д. М. Гринишин (Ленинградский технологический институт им. Ленсовета), В. А. Жучков (Институт философии АН СССР), И. С. Нарский (АОН при ЦК КПСС), В. А. Штейнберг (Институт философии и права АН Латвийской ССР)	154

## СООТНОШЕНИЕ ОБЩЕЙ И ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ЛОГИКИ КАНТА В СВЕТЕ СОВРЕМЕННЫХ ЛОГИЧЕСКИХ КОНЦЕПЦИЙ

Понять подлинную значимость концепции, выдвигаемой гениальным мыслителем, а таким, несомненно, является И. Кант, можно лишь имея в виду те результаты, к которым в конечном счете эта концепция привела. Применительно ко многим сторонам учения И. Канта пока еще рано говорить о них, поскольку итог развития еще не однозначен и оценки могут меняться. Однако, на наш взгляд, история развития научного знания, особенно в эпоху научно-технической революции, дает весьма четкий ответ на вопрос, лежащий в основе всей «Критики чистого разума», а именно — вопрос о соотношении между формальной и трансцендентальной логикой.

Как известно, Кант является родоначальником указанного расчленения логической науки. В существовавшей до него логике Аристотеля такого расчленения не было. Аристотель в едином ключе рассматривал формально-логические и гносеологические проблемы. Кант их не только расчленил, но и превратил в полярные противоположности. Таким образом, Кант оказывается, с одной стороны, в своей трансцендентальной логике, родоначальником диалектики в немецкой классической философии, а с другой стороны — в общей логике, родоначальником подлинно формальной логики. Большой знаток Канта, В. Ф. Асмус о последней говорит следующее: «Кант был вдохновителем, инициатором и творцом формальной логики. Все множество логических функций и фактов он свел к анализу отношений между понятиями. При этом самые отношения он трактовал как отношения между объемами понятий. Богатство логических форм Кант свел к односторонней, чисто количественной логике понятий. В самом понятии он оторвал материю от формы, категорически противопоставив их друг другу. Предметом логического изучения Кант объявил состав знания, а анализ этого состава резко отделил от изучения его происхождения и развития. Так сложилась идея «формальной» логики — странной науки, излагающей «законы» и «правила» одних лишь «пустых» форм мысли, независимо от их предметного содержания, независимо от их познавательного источника и их генезиса»<sup>1</sup>.

Естественно возникает вопрос — зачем нужно было создавать такую «странную» науку? В. Ф. Асмус в 1929 г. вслед за Гегелем считал, что создание такой, чисто формальной, логики,



в сущности — заблуждение Канта. «Эти замечания Гегеля ставят нас в центр критики логического построения Канта. Гегель гениально наметил основы этой критики, и все последующее развитие философии мало что могло добавить в этом пункте. Основное и роковое по последствиям заблуждение логики Канта — ее формальный характер»<sup>2</sup>.

Как же можно было допустить столь вопиющую ошибку? Гегель удивляется этому.

Сейчас, спустя 200 лет после выхода в свет «Критики чистого разума», мы не удивляемся тому, зачем была создана формальная логика. Диалектика развития современного научно-технического знания такова, что практическое применение находят прежде всего не содержательные построения, а именно строго формальные логики, решающие свои задачи в отвлечении от конкретности содержания. Мощнейшим стимулом развития логических формализмов явилось появление электронно-вычислительной техники — «думающих» машин, которые могут «думать» лишь по законам формальной логики, отвлекающейся от конкретности содержания. Трудности в применении ЭВМ сейчас связаны, главным образом, с недостаточной разработанностью формального аппарата. Поэтому на разработки в сфере формальной логики выделяются средства как на практически значимые исследования, от которых ожидается экономический эффект. Получается парадоксальная картина — философия участвует в научно-техническом прогрессе, причем в той своей части, которая, казалось бы, дальше всего от этого прогресса отстоит.

Кант, конечно, не мог знать ни о каких компьютерах. Но ведь идея логической машины возникла задолго до Канта. Ее выдвинул еще Раймонд Луллий. Она была осмеяна Джонатаном Свифтом в его «Путешествии Гулливера на Лапуту». Но идея жила. В своей формальной логике Кант выразил логические условия реализации этой идеи.

Однако непосредственная задача, ставящаяся перед формальной или «общей» логикой, была иной. Ее весьма четко сформулировал сам Кант: «Общая логика может быть или чистой или прикладной. В первой мы отвлекаемся от всех эмпирических условий, при которых действует наш рассудок, например: от влияния чувств, от игры воображения, законов памяти, силы привычки, склонностей и т. п., стало быть, и от источников предрассудков и даже вообще от всего, что может быть причиной тех или иных знаний или может незаметно внушить нам их» (3, 156)\*. Иными словами, общая логика имеет задачей преодоление всякого субъективизма. Формализация является средством решения этой задачи.

---

\* Здесь и далее ссылки на сочинения И. Канта по изданию: Кант И. Сочинения в 6-ти т. М., 1963—1966, даются в тексте в круглых скобках (цифра до запятой обозначает том, после запятой — страницу).

Благодаря формализации общая логика может дать канон для оценки знания, «*conditio sine qua non*,... негативное условие всякой истины, но дальше этого логика не может идти» (3, 160). Дальше этого идет трансцендентальная логика, точнее — важнейшая ее часть — трансцендентальная аналитика, которая есть «логика истины» (3, 162). Именно эта логика занимается трансцендентальной дедукцией, т. е. выяснением вопроса о том, каким образом понятия могут а priori относиться к предметам. Новаторы обычно стремятся подчеркнуть значимость создаваемого ими за счет того, что было создано ранее, которое ими отбрасывается совершенно или низводится до роли ничтожного фрагмента вновь созданного. Так, Ф. Бэкон, создавая индуктивную логику, совершенно нигилистически относился к логике формальной. Недалеко от такой позиции ушли и некоторые теоретики математической логики, считавшие, что вся традиционная логика составляет незначительный и неточно изложенный фрагмент логики предикатов<sup>3</sup>.

Совершенно иной характер имеет позиция Канта. Очищение общей логики от всех содержательных рассмотрений имеет целью выделение ее наиболее достоверного ядра, которое не может быть подвергнуто никакому сомнению. Основательность новой, трансцендентальной логики во многом зависит от того, в какой мере ее удастся базировать на общей логике, достоверность которой гарантирует ее формальный характер. Так, при создании системы чистых рассудочных понятий или категорий Кант, в отличие от Аристотеля, мог опереться на уже готовое построение — формальную логику. Об этом с большей четкостью, чем в «Критике», он пишет в «Пролегоменах». Чтобы открыть принцип построения системы категорий, «я стал искать такое рассудочное действие, которое содержит все прочие и отличается только разными видоизменениями или моментами в приведении многообразного [содержания] представлений к единству мышления вообще; и вот я нашел, что это действие рассудка состоит в составлении суждений. Здесь передо мной были уже готовые, хотя и не совсем свободные от недостатков, труды логиков, с помощью которых я и был в состоянии представить полную таблицу чистых рассудочных функций, неопределенных, однако, в отношении какого-либо объекта» (4 (1), 144).

Что же было почерпнуто из тех трудов логиков, о которых говорит Кант? Прежде всего была взята классификация суждений по признакам количества, качества, отношения и модальности. Это весьма убогая, лишенная единого основания, классификация. И на ее основе создается система категорий, используемая не только самим Кантом, но и Гегелем! Большого традиционная логика того времени ничего не могла предложить. Кант не развил существенным образом эту логику. Он лишь очистил, рафинировал ее, выделил чисто формальные моменты. Основой формализма традиционной логики, правильно

*Отсюда: ... Кант — не содержательный.*

построенные формулы которой имеют вид  $KS$  есть  $P$ ,  $KS$  не есть  $P$ , где  $K$  — квантор «все» или «некоторые», могли быть лишь отношения понятий по объему. Отсюда та роль, которую эти отношения играют не только в общей логике Канта, но и в его трансцендентальной логике.

Опора на объемные отношения не является ни в коей мере заблуждением Канта. Это единственно правильное решение, учитывая состояние логики его времени. И в более позднее время теоретико-множественные отношения во многом предопределили развитие логики. Лишь в последние десятилетия стала выявляться их недостаточность для развития логического формализма.

Другой существенной ограниченностью традиционной логики кантовского периода является недооценка формализации операций. Операции, такие как обращение, превращение, ограничение, обобщение, составляли как бы периферию традиционной логики. Но уже логика высказываний, бурное развитие которой относится к послекантовскому периоду, поставила операции в центр своего внимания. Это дало возможность ее построения как исчисления, выразимого в виде особой — булевой алгебры. Не меньшую роль операции играют и в исчислении предикатов.

В настоящее время никоим образом нельзя сказать, что формальная логика со времен Аристотеля не сделала ни шагу ни вперед, ни назад. Мы имеем изобилие формальных систем самого различного характера. Среди них есть такие, которые целиком основаны на теоретико-множественных представлениях, и такие, в которых имеет место стремление преодолеть ограниченность этих представлений, это так называемые интенциональные, или релевантные, логики. В последнее время эти логики все чаще применяются к решению традиционно гносеологических проблем, таких, как определение соотношений между теоретическим и эмпирическим знанием, как проблема номологических утверждений, для логической экспликации таких научных процедур, как объяснение, понимание, предвидение, диагноз, принятие решений и т. д. Появились временная, каузальная, нормативная логики как определенного типа формальные системы. Все эти направления иногда объединяются под общим названием философской логики, которая представляет собой не что иное, как философское применение формальных систем.

В этой связи можно поставить вопрос — сохраняются ли в наше время те основания, по которым логику можно было бы делить на чисто формальную и гносеологическую — трансцендентальную. На наш взгляд, такое деление в настоящее время утрачивает свой *raison d'être*. Формальные системы становятся настолько богатыми по своему формальному содержанию, что с их помощью можно решать философские вопросы. В частно-



сти, это могут быть именно те философские вопросы, которые рассматривает И. Кант в своей трансцендентальной логике<sup>4</sup>.

Разумеется, сказанное не означает, что все формальные системы равноценны в указанном плане. Формальная система может быть более или менее эффективной в решении философских проблем в зависимости от тех философских предпосылок, которые лежат в ее основе, в частности, в зависимости от того категориального базиса, который она использует. Диалектика категорий не может быть просто заимствована из той или иной формальной системы подобно тому, как это сделал Кант. Напротив, формальная система сама строится на основе той или иной категориальной системы.

Формальная логика докантовского периода была основана на паре категорий: «вещь» — «свойство». Эта категориальная оппозиция и выражена в структуре аристотелевского суждения. Сторонники логики отношений выдвигали на первый план другую пару: «вещь» — «отношение». Диалектическое единство того и другого дает нам триаду: «вещь» — «свойство» — «отношение», намеченную еще Аристотелем, но недооцененную как Кантом, так и Гегелем именно потому, что они исходили из анализа таких формальных систем, которые не основывались на указанной триаде в целом. Указанная триада может быть понята метафизически, когда вещь, свойство и отношение рассматриваются как внеположности одно независимо от другого. Но уже Гегелем было показано, что свойство немислимо вне отношения. Принцип диалектического единства всех трех категорий, согласно которому каждая из них может рассматриваться как особый, вырожденный случай другой категории и приобретает свой логический статус лишь в связи с двумя другими, дает возможность построения на этой основе формального аппарата, так называемого «языка» тернарного описания<sup>5</sup>, обладающего некоторыми преимуществами в решении как теоретико-системных, так и гносеологических проблем. Так, в рамках этого аппарата находят свое формальное выражение характеристики объектов, рассматриваемых в качестве систем, с его помощью могут быть аналитически выявлены общесистемные закономерности, что означает построение общей теории систем как дедуктивной теории<sup>6</sup>.

В философском плане представляет интерес возможность формализации с помощью этого аппарата онтологических утверждений<sup>7</sup>, выявление логической сущности понимания и объяснения<sup>8</sup> и т. д.

Этот же аппарат позволяет пролить свет и на решение традиционной проблемы соотношения между диалектической и формальной логикой. До сих пор имели место попытки создания особой диалектической логики *наряду* с формальной, как ее антитеза. Если бы такие попытки удалось, то формальная и диалектическая логика существовали бы как внеположенно-



сти одна вне другой. В. И. Ленин говорил, что не нужно трех слов для логики, диалектики и теории познания<sup>9</sup>, — здесь же оказываются два слова для одной только логики. Это метафизическая постановка вопроса. Диалектическая логика должна существовать не вне формальной. Она как диалектика категории существует в самой формальной логике и проявляется через формальную логику, так же как она проявляется через математику, физику и любую другую науку, достигшую диалектической стадии своего развития.

<sup>1</sup> См.: Асмус В. Ф. Диалектика Канта. М., 1929, с. 96.

<sup>2</sup> Там же, с. 71.

<sup>3</sup> См.: Гильберт Д., Аккерман В. Основы теоретической логики. М., 1947.

<sup>4</sup> См. напр.: Троепольский А. Н. Новый импульс в исследовании проблем аналитического и синтетического. — В кн.: Кантовский сборник. Вып. 6. Калининград, 1981.

<sup>5</sup> См.: Уемов А. И. Формальные аспекты систематизации научного знания и процедур его развития. — В кн.: Системный анализ и научное знание. М., 1978.

<sup>6</sup> См.: Уемов А. И. Системный подход и общая теория систем. М., 1978.

<sup>7</sup> См.: Уемов А. И., Цофнас А. Ю. Формальное выражение онтологических утверждений. — Философские науки, 1973, № 3.

<sup>8</sup> См.: Терентьева Л. Н., Уемов А. И., Цофнас А. Ю. Понимание и объяснение как научные процедуры и их формализация в языке тернарного описания. — В кн.: Системный подход и современная наука. Вып. 6. Новосибирск, 1980.

<sup>9</sup> См.: Ленин В. И. Философские тетради. — Полн. собр. соч., т. 29, с. 301.

*И. С. НАРСКИЙ*

## **О ЧЕТЫРЕХ ОТРИЦАНИЯХ В ФИЛОСОФСКИХ ТРУДАХ КАНТА**

Соотношение между Кантом и Гегелем, с точки зрения общего историко-философского процесса, может быть охарактеризовано, между прочим, так: Кант обратил внимание на отличия закономерностей процесса познания от законов собственно объективного мира, но понял эти отличия в абсолютном смысле, так что пришел к ложному агностическому тезису о неуменальности мира вещей в себе, а Гегель раскрыл то общее, что соединяет их вместе, т. е. те основания, по которым они друг с другом совпадают, но понял эти основания в абсолютном смысле, так что пришел к ложному идеалистическому тезису о тождестве мышления (познания) и бытия. В философии диалектического материализма преодолены обе эти односторонние позиции, — как кантовская, так и гегелевская, — они коренным образом «сняты» марксистскими положениями о материальном

единстве мира и о диалектическом, т. е. происходящем исторически противоречиво, скачкообразно и никогда не завершено, процессе отражения материи в ее продукте — сознании.

«Сняты» в диалектическом смысле, а значит, с сохранением положительного, рационального содержания. Именно так относится марксизм, например, к решению «докритическим» Кантом проблемы соотношения философии и частных наук, которое, изменившись при переходе Канта от докритического периода к критическому, все же сохранило в себе некоторое прежнее содержание и вместе с тем определенное рациональное зерно. Выступив против онтологической метафизики, Кант подчеркнул *специфичность* философского знания в его гносеологическом и аксиологическом содержании. Проведенное им различие между «рассудком» и «разумом» как раз и способствовало уточнению границы между философией и естествознанием: при всех изъянах кантовской трактовки разума именно через последний Кант «формулировал противоречие как проблему философии»<sup>1</sup>, тогда как «рассудок» как категория «критической» философии отнюдь не перечеркнул выдвинутое им в докритический период в плане частных наук (в данном случае астрономии) положение о развитии (о формировании околосолнечного космоса), что дало Ф. Энгельсу основание сделать вывод, что «Гегель в этом случае оказался значительно позади Канта...»<sup>2</sup>. Само по себе положение о развитии той или иной части вселенной, выдвинутое и обосновываемое в частных науках, имеет значение и для философии, но в особенности оно имеет его тогда, когда от анализа происходящего в *частях* мира *mutatis mutandis* переходят к философскому рассмотрению свойств мира *в целом*. На теоретические опасности, таящиеся в этой экстраполяции, указал именно Кант в математических антиномиях чистого разума.

Принцип диалектического снятия в полной мере действует применительно и к взглядам Канта на виды отрицания.

Как известно, кроме двенадцати категорий трансцендентальной аналитики, в определенной мере категориальную функцию исполняют у Канта так называемые рефлексивные понятия, посредством которых категории сопоставляются друг с другом и организуется их взаимодействие с целью применения последних. Это предикабилии, как бы категории второго порядка, и к их числу в «Критике чистого разума» отнесены тождество, совместимость, различие, противоречие и некоторые другие. Достаточное обоснованное будет решение отнести к числу рефлексивных понятий также *отрицание*.

Полезно посмотреть, как функционирует эта добавочная категория у Канта. Ее придется нам называть *добавочной* у Канта, подобно тому как у Гегеля, исходившего при построении категорий *сущности* в «Науке логики» из кантовского перечня рефлексивных понятий, понятие отрицания в число системных категорий учения о сущности все же не вошло и фактически

описывается им как одна из особых *оперативных*, т. е. действующих при построении системы, категорий — категорий, так сказать, проникающих систему насквозь, но в нее как звено не включенных. При этом рассмотрение вопроса об отрицаниях у Канта следует вести так, чтобы не изолировать от этого вопроса тексты «докритического» Канта: ведь Кант «критический» эти тексты не отверг, а лишь перетолковал в феноменалистическом духе, в соответствии со своим дуализмом явлений и сущности. Что касается понятия «отрицание», то плоды «докритического» его анализа Кант впоследствии полностью использовал. Недаром из аналогий опыта<sup>3</sup> как одной из групп основоположений чистого естествознания, во второй из которых отрицание в «додialeктическом» смысле играет большую роль, упоминает, как подчеркнул Х. Хольц на Рижском симпозиуме по Канту (1981), одно из начал трансцендентальной диалектики в смысле ее антиномий.

Исследование показывает, что в философии Канта действуют четыре вида отрицания.

В «Опыте введения в философию понятия отрицательных величин» (1763) и в «Единственно возможном доказательстве бытия бога» (1763) Кант выдвинул знаменитое и столь важное для его «критической» концепции различие между отрицаниями формально-логическими и «реальными». Первые из них — это обычные логические отрицания двужначной логики, участвующие в контрадикциях (*Widersprüche*). Вторые — это те процессы в чувственно наблюдаемом мире, которые направлены на упразднение некоторого другого процесса (*privatio*). Их взаимодействие ведет к появлению реальной борьбы противоположностей (*widerstreiten*). И хотя Кант пишет, что реальное отрицание происходит «без противоречия» (2, 85), он имеет лишь в виду, что оно действует не в связи с собственно логическим противоречием, оно от последнего независимо. Сказанным существование реальных противоречий в эмпирическом мире Кант отнюдь не отвергает. Они реальны не менее, чем сам этот пространственный мир или, говоря словами Гегеля, «огромное эмпирическое царство чувственности и восприятия, абсолютная апостериорность...»<sup>4</sup>. Более того, мы видим, что тезис о необходимости различия между двумя видами отрицания прямо ведет к признанию действительного существования противоречий разных — по крайней мере двух — видов (*Widersprüche, Widerstreit*). Во втором виде противоречия стороны его реально существуют и взаимодействуют, не вступая в конфликт с логическим законом непротиворечия, но образуя как бы «негатив» друг друга. Так, «сила, движущая тело в одну сторону, и равное стремление того же тела в противоположном направлении не противоречат друг другу и в качестве предикатов возможны в одном и том же теле одновременно. Следствие этого — покой...» (2, 85), т. е. «нечто» совсем иного рода, чем при формально-



логической contradикции, где «ничто» означает запрет на существование, пустой предмет без понятия (*nihil negativum*). Ситуация взаимодействия совершенно равных друг другу по силе сторон реального противоречия — это «пустой» (*leerer*) предмет понятия, *nihil privativum* (3, 335). Данное разграничение Кант прямо перенес в «Критику чистого разума», завершая обсуждением его трансцендентальную аналитику.

Мы видим, что Кант понимает реальное противоречие не в движении его к конструктивному синтезу (такое понимание намечается у него в философии истории), но лишь как столкновение качественно различных, равных и противоположно друг другу направленных сил. Однако и это было уже существенным шагом вперед по сравнению с панлогизмом прежних рационалистов. И уже в работе об отрицательных величинах Кант высказал замечательную догадку, что в «столкновении противоположных реальных оснований как раз и состоит совершенство мира вообще, равно как и закономерный ход материальной части его совершенно очевидно поддерживается только борьбой этих сил» (2, 116).

Отмеченный шаг вперед оказывается тем более содержательным, что у раннего Канта намечилось выделение еще одного особого вида отрицания — математического.

Это третье отрицание Канта отпочковывается им в ходе его размышлений над исследованиями математика Авраама Г. Кестнера (1758), не от формально-логического, но от реального отрицания: «математики же пользуются понятием этой реальной противоположности для своих величин...» (2, 87). В этом случае «одна величина исключает из другой равное себе» (2, 88), а когда эти отвлеченные, абстрактные величины равны, то результатом отрицания оказывается арифметический, отличный от эмпирического реального состояния динамической «лишности (*privatio*)», нуль. По сути дела, математическое отрицание мыслится Кантом как отличное и от логического (ибо оно приводит к уменьшению или к нулю, но не к запретной ситуации), и от реального отрицания (ибо оно не приводит к динамическим равновесиям, физической пустоте или деструкциям).

Различение между тремя видами отрицания свидетельствует об отсутствии полного тождества между связями вещей и связями идей, но свидетельствует, согласно Канту, *через посредство* различения между видами противоречия. Ведь «реальная противоречивость есть нечто совсем другое, чем логическая несовместимость, или противоречие, ибо то, что вытекает из противоречия (формально-логического.— *И. Н.*), безусловно невозможно» (1, 418), тогда как реальное противоречие вполне возможно и часто имеет место (здесь оставим в стороне вопрос о том, что и понятие отрицаний в логических contradикциях у Канта в конечном счете не обходится без ссылок на реальные отношения, поскольку в познании формальная логика действует

не в вакууме обособления от эмпирического материала, но в соединении с последним).

Из сказанного выше видно, что в понятиях реальных отрицаний и противоречий у Канта содержится зародыш понятия объективно-диалектических отношений, что Шеллинг и Гегель затаем и не преминули использовать.

Но нельзя пройти мимо четвертого вида отрицания у Канта. Это — взаимоотрицания тезисов и антитезисов в антиномиях космологических идей чистого разума. В коллективной работе «Философия Канта и современность» (1974), а также в некоторых статьях на страницах «Кантовского сборника» я в свое время достаточно подробно разъяснил, что действующие в антиномиях Канта отрицания суть элементы зародышевой формы антиномий — проблем, т. е. особых противоречий процесса познания, в которых диалектические соотношения приобретают «заостренную» формально-логическую форму, а проблемность и утвердительность как бы «спорят» друг с другом, и в то же время переходят одна в другую и никак не достигают примирения, пока не произойдет разрешение данной антиномии или то, что Кант считал за ее разрешение. По сути дела, антиномии чистого разума — это зачаток субъективно (т. е. гносеологически) диалектических отношений, ибо здесь вопрос рассматривается «не с точки зрения объекта (objektiv), а с точки зрения фундамента познания, на котором оно основывается» (3, 446).

Итак, перед нами четыре вида отрицания у Канта — отрицание формально-логическое, реальное, математическое (арифметическое и алгебраическое) и диалектико-антиномическое. Последний из этих видов действует также в «мнимых противоречиях» вроде апорий Зенона, при том условии, что последние недопустимым образом экстраполируют. Так, в случае апории «летающая стрела», в которой возникает ситуация, что стрела одновременно будто бы и движется и покоится, если ее перенести на всю бесконечную действительность, проделав это путем замены «стрелы» «миром в целом», получается, что оба эти отрицающие друг друга разные утверждения (о движении и о покое данного предмета) к предмету «мир в целом» уже не применимы и в *этом* смысле как бы ложны. В данном случае проблемное взаимоотрицание «падает», не успев себя в полной мере проявить<sup>5</sup>.

Строго говоря, к перечню видов отрицаний у Канта можно добавить еще одно, понятийное, а именно то, которое образует *ens rationis* и *ens imaginarium* в заключении к разделу об амфиболиях рефлексивных понятий в «Критике чистого разума», но для целей настоящей статьи в анализе этого дополнительно-го если не вида, то хотя бы оттенка, отрицания необходимости, полагаем, нет.

Указанные четыре вида отрицания встречаются в частных науках все без исключения (при условии, если будем считать допустимым строить новые антиномии по образцу антиномий космологической идеи). У самого Канта дело обстояло несколько иначе. Скажем, в его «Всеобщей естественной истории и теории неба» (1755) налицо «отталкивание» как реальное отрицание и «притяжение» как отрицание в отношении отталкивания. В сочинении «Ложное мудрствование в четырех фигурах силлогизма» (1762) в ходе своих критических рассуждений Кант «внутри» исследуемого им частно-логического материала оперирует логическими отрицаниями. Что касается антиномических отрицаний, то Кант избегал перенесения антиномий не только в частные науки, но и внутри своей философской системы за пределы трансцендентальной диалектики. Но разве его математические антиномии безразличны для частных наук, а антиномии его философии истории не затрагивают историю как частную науку?

Но и в «докритический» период, как и в более позднее время, Кант не мог указать на конкретные принципы приложения своей предикабилии «отрицание» к опыту, как он не смог сделать этого в отношении собственно категорий (о чем была речь в нашем докладе, представленном на симпозиум «Кант и современность» в Риге 27—28 октября 1981 г.); оставалось уповать на принцип телеологии.

Интересно заметить, что попытки разработать конкретное применение кантовской предикабилии «отрицание» к опыту делались некоторыми учениками Канта. Так, применительно к проблематике математической химии такую попытку предпринял в 1792 г. Иеримия Б. Рихтер в изданной в Бреславле книге «Основоположения (Anfangsgründe) стохиометрии или измерения химических элементов». Однако принципы приложения им к опыту понятия отрицания определялись, по сути дела, результатами его собственных частнонаучных исследований.

Дальнейшая судьба воззрений Канта на проблему четырех видов отрицания связана более всего с философией Гегеля, а затем с диалектическим материализмом. Гегель осуществил, несомненно, глубоко прогрессивную критику агностицизма и метафизических моментов у Канта. Но он же ошибочно отождествил собственно диалектически понятые им реальные отрицания (и соответственно объективные диалектические противоречия) с антиномическими противоречиями познания. Ход его мысли в ряде случаев, впрочем, шел по противоположному пути, на котором, наоборот, антиномии отождествлялись им с объективными противоречиями. Математические отрицания толковались Гегелем либо как диалектические вообще (при исследовании математического анализа), либо пренебрежительно оценивались им как рассудочно-метафизические (при характеристике количества). Столь же расщепленной у Гегеля оказалась и трак-



товка формально-логических отрицаний: в соответствии с двойственной трактовкой им рассудочной деятельности они то отбрасываются в состав класса косно-метафизических операций, то (в случае «заостренных» противоречий познания) безоговорочно превращаются Гегелем в диалектические. Любопытно, что в своей ранней работе «Различие между фихтевской и шеллинговской системами философии» (1801) Гегель втиснул все диалектические отрицания в понятие «раздвоение» (*Entzweiung*), а все виды диалектического синтеза неточно назвал «антиномиями»<sup>6</sup>.

Философия марксизма преодолела эти ошибки абсолютного идеалиста Гегеля и развязала сплетение возникших у него нелепостей и познавательных тупиков. В свете теории отражения рациональные моменты кантовских разграничений между видами отрицаний в принципе получают свое относительное оправдание и положительную оценку. Но этим разграничениям не хватало диалектики. Дело за дальнейшим диалектическим анализом данной интереснейшей и плодотворной проблемы. Кое-что ныне уже сделано. Показывая *внутренние связи* между этими видами отрицания, мы видим, что, например, в антиномиях происходит *подлинно диалектический переход* одних отрицаний в другие. Анализ должен быть продолжен.

---

<sup>1</sup> Anneliese. Engels. «Dialektik der Natur». Teoretische Konzeption und philosophiehistorische Voraussetzungen. — «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 1981, № 6, S. 619.

<sup>2</sup> Энгельс Ф. Анти-Дюринг. — Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 12. Заметим, что в отличие от Канта Гегель, после своей неудачи с магистерской диссертацией, относился к астрономии вообще пренебрежительно.

<sup>3</sup> Их роль в судьбах кантианства вообще велика. Недаром с их анализа начался отход Ласса от кантианства к позитивизму.

<sup>4</sup> Hegel G. W. F. Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie. Leipzig, 1981, S. 16.

<sup>5</sup> Ср. оценку в данной связи этой апории Зенона в нашей статье: Проблема противоречий в мышлении (Зенон Элейский, Кант, Гегель). — В кн.: Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. Вып. 3. Калининград, 1978, с. 31.

<sup>6</sup> Hegel G. W. F. Op. cit., S. 38 etc.

Б. И. ФЕДОРОВ, О. Ф. ТЕРЕБИЛОВ

## ПРОБЛЕМЫ ЛОГИЧЕСКОГО ОБОСНОВАНИЯ ТЕОРЕТИЧЕСКОГО ЗНАНИЯ У И. КАНТА И Б. БОЛЬЦАНО

Границы логики, как полагал И. Кант, определяются тем, что в ней рассудок имеет дело лишь с самим собой и со своей формой. Отсюда, из этой определенности границ,— законченное совершенство самой науки: ни одного шага назад, ни одного

шага вперед в разработке предмета со времен Аристотеля (3, 82—83). В этой оценке традиционной логики как неразвивающейся (законченной) дедуктивной науки о приемах формальной деятельности рассудка содержится возможность нескольких противопоставлений. Вот первое из них: традиционная логика противостоит математике как развивающейся дедуктивной науке. Но тогда возникает вопрос: каким образом осуществляется формирование дедуктивных средств математического исследования помимо традиционной логики? Ответ на этот вопрос приводит ко второму противопоставлению — именно оно определяет главный интерес исследования, но, вместе с тем, очевидно, удовлетворить его возможно лишь посредством анализа первого противопоставления.

Традиционная логика в трактовке Канта противоположна математике в следующих отношениях: как действительный канон общего применения рассудка — возможному органону истины в определенном его применении; как аналитическое знание — синтетическому. В первом отношении противоположность очевидна: если рассматривать ее в историческом контексте, то перед нами резюме определяющей тенденции в развитии математического естествознания XVII—XVIII вв.; во втором отношении такой очевидности уже нет — антитеза Лейбница играет здесь существенную роль. Но это лишь кажущаяся неочевидность, ибо оба момента имеют между собой необходимую связь. Интенсивное развитие аналитических методов позволило выражать законы природы на языке дифференциального и интегрального исчисления — это предопределило понимание математики как органона. Но тот же процесс привел к разрыву элементарных и высших разделов математики, породил кризис в основаниях ньютоно-лейбнического анализа. Закон достаточного основания, в версии Лейбница утверждающий, что все истинные предложения аналитичны<sup>1</sup>, образует внутреннюю форму попыток редуцировать анализ к элементарной геометрии или алгебре с целью устранения логических затруднений «мистического» (К. Маркс) исчисления. В этом направлении прилагают усилия ведущие математики XVIII в. — Эйлер, Даламбер, Лагранж. Однако в рамках редуccionистской программы «скачок из обыкновенной алгебры, и притом с помощью обыкновенной алгебры, в алгебру переменных принимается за совершившийся факт», поэтому обоснование анализа «представляется покоящимся на обмане»<sup>2</sup>. И. Кант впервые устанавливает принцип, эквивалентный отрицанию осуществимости редуccionистской программы: основоположения чистой математики суть синтетические априорные суждения — редукция высших разделов математики к низшим неосуществима тогда и только тогда, когда налицо синтетическое приращение знания. Поскольку же Даламбер с очевидностью установил алгебраическое происхождение анализа, постольку и алгебра рассматривается Кантом в

противоположность традиционной логике. Наличные логические средства математики XVIII в. исчерпывались системой правил несиллогистического вывода, представленной аксиомами «Начал» Евклида и правилом математической индукции, обоснованных в «Геометрии» Декарта. В сознании даже таких математиков, как Л. Эйлер, несовершенство используемых логических средств порождало иллюзорную веру в универсальную значимость геометрической интуиции и непреложность критериев строгости, заимствованных у античной геометрической алгебры<sup>3</sup>. Эту веру Б. Больцано назовет впоследствии «нестерпимым нарушением хорошего метода»<sup>4</sup>. Но это лишь впоследствии... Тогда же круг замыкался: необходимое для аналитического решения проблемы расширение логических средств предполагало отказ от геометрической интуиции, который в свою очередь был невозможен без соответствующего расширения логических средств. Предложенное Кантом решение выводило за пределы, казалось, безвыходной ситуации, позволяло взглянуть на нее извне.

Различие между аналитическими и синтетическими предложениями составляет исходный пункт исследования логической структуры математики. «Суждение..., — пишет Кант, — есть представление об имеющемся у нас представлении о предмете» (3, 167). Если эти представления тождественны, то суждение аналитическое; если они не тождественны, и в результате мы получаем новое знание, то суждение синтетическое; если новое знание имеет необходимый и всеобщий характер, то синтетическое суждение априорно<sup>5</sup>. К числу аналитических предложений Кант относит аксиомы евклидовой геометрии, отмечая, что они суть тождественные положения, которые «служат только для методической связи, а не в качестве принципов» (3, 115). Характерно, что отсутствующая у Канта терминологическая путаница — аксиомами он предлагает называть постулаты (3, 329) — показывает нам основу действия механизма «геометрической интуиции», владеющей умами математиков XVIII в. В отличие от аксиом постулаты — это практические положения (задачи, принятые за решенные), не содержащие в себе ничего, кроме априорного синтеза, посредством которого дается предмет и конструируется его понятие (3, 294—293). Выявление дискурсивной (понятийно-аналитической, или «методической») связи предложений геометрии — таков первый шаг в освобождении от геометрической интуиции<sup>6</sup>. За ним следует второй: отрицание аксиомы противоречиво, но можно мыслить отрицание постулата как синтетического суждения. Синтетические основоположения элементарной геометрии допускают воображаемое расширение знаний за пределы опыта при условии непротиворечивости данного расширения. В этой связи стоит отметить, что полученную посредством отрицания V постулата геометрию Н. И. Лобачевский именовал «воображаемой геомет-



рией»<sup>7</sup>. Вероятно, Кант был знаком с попыткой Дж. Саккери (1733) доказать V постулат от противного и с аналогичным исследованием И. Ламберта (1766), который не смог установить предлагаемых Саккери противоречий. Отмечая иллюзорность доказательств такого рода, Кант пишет: «Синтетическое положение... можно усмотреть из закона противоречия, однако никак не само по себе, а таким образом, что при этом всегда предполагается другое синтетическое положение, из которого оно может быть выведено» (3, 114). Некоторые колебания в этом вопросе Канту были свойственны — он, например, считал положение о сумме углов треугольника доказанным (3, 343)<sup>8</sup>, хотя эквивалентность его V постулату известна со времен О. Хайяма и используется, кстати, в доказательстве Саккери — тем не менее существо дела фиксируется им верно: доказательства независимых синтетических положений с необходимостью содержат порочный круг. «Математика,— пишет Кант,— дает нам блестящий пример того, как далеко мы можем продвинуться в априорном знании независимо от опыта» (3, 328). Это утверждение чрезвычайно спорно по форме, но бесспорно, однако, то, что оно не оставляет места геометрической интуиции. Проведенный анализ первого противопоставления — традиционной логики и математики — позволяет теперь исследовать второе противопоставление.

Высшим основоположением аналитических суждений является закон противоречия, которому, как считает Кант, рационалистическая традиция придала совершенно неудовлетворительную форму. В традиционной версии закон утверждает невозможность того, чтобы нечто одновременно существовало и не существовало. Кант усматривает здесь неоправданный синтез: предикат отделяется от понятия вещи и соединяется с противоположным предикатом, отчего получается противоречие «не в отношении субъекта, а только в отношении его предиката, синтетически связанного с субъектом» (3, 231). Действительно, рационалистическая метафизика, прежде всего, в лице Лейбница, тяготела к такому пониманию логики, при котором правила исчисления суждений инвариантны относительно перехода к исчислению понятий. Но установление непротиворечивости понятия посредством разложения его на составляющие дает для индивида конъюнкцию свойств бесконечной длины. Возникающую трудность пытаются обойти сугубо неконструктивным путем, а именно — требуется показать, что из предположения возможности индивида (из вхождения его в некоторый возможный мир) не вытекает противоречия. Различные индивиды всегда входят в различные возможные миры и не могут противоречить друг другу. Предикаты же совозможны, причем, лишь сочетание противоположных предикатов относительно одного и того же индивида (субъекта) приводит к противоречию. Но тогда возможность следования одного предиката из другого в

общем случае остается невыясненной, а природа логического следования — окутанной «покровом тайны» (К. Маркс). В синтетическом решении закона противоречия Кант обнаруживает еще одну трудность, связанную на этот раз с отрицанием силлогизма *dictum de omni et de nullo*: объявляя различие между восприятиями чувственности и понятиями разума лишь логическим различием, забывают, что в понятии отвлекаются от условий созерцания вещи, а это в принципе исключает тождество вещи и ее понятия. Кант переводит закон противоречия на язык «логически понятный»: «ни одной вещи не присущ предикат, противоречащий ей» (3, 328), — причем, существование заведомо перестает рассматриваться в качестве предиката. Именно здесь начало тенденции, которую В. Ф. Асмус назвал «деонтологизацией формальной логики»<sup>9</sup>. Но логическая возможность шага, предпринятого Кантом, целиком обусловлена полаганием непознаваемой вещи в себе, которая, с одной стороны, аффицирует чувственность и, с другой стороны, мыслится рассудком как существующая независимо от чувственности. Поскольку вещь в себе непознаваема, постольку название есть синтез чувственности и рассудка. Выяснение возможности априорного познания предметов рассудка составляет задачу трансцендентальной логики.

Реализация логической функции в воображаемом синтезе математических основоположений, полученных из чистого созерцания априорных форм чувственности, базируется на трансцендентальном единстве апперцепции. Следовательно, только структура апперцепции может дать ключ к пониманию типа соотношения общей и трансцендентальной логики. Первоначальная апперцепция (представление «я мыслю», пребывающее равным себе в каждом акте сознания) с необходимостью влечет противоположение «я»: в отношении к сознанию как таковому апперцепция обладает аналитическим единством; относительно же многообразного в актах сознания — синтетическим. Отношения, в которых осуществлено противоположение, рефлексивны и симметричны, а это значит, что в одном и том же «я» противоположные формы единства не могут быть объединены ни аналитически, ни синтетически. Полагание аналитического единства есть неполагание синтетического единства и наоборот: иными словами, формы единства «я» толерантны. Этот совершенно неуловимый в рамках традиционной дихотомии «аналитическое — синтетическое» тип единства выступает реальным основанием первых двух типов, что с неизбежностью должно привести к отрицанию непознаваемости вещи в себе, отсутствие которой, как справедливо замечал Ф. Г. Якоби, не позволяет войти в систему, а присутствие не позволяет в ней остаться<sup>10</sup>. Поэтому Кант в целях сохранения принципа вынужден противоположать уже основание и обоснованное, воспроизводя вещь в себе под формой трансцендентального единства апперцепции. Толерант-

ность, таким образом, сводится к частному случаю — отношению типа равенства, о чем свидетельствует изоморфизм известных таблиц трансцендентальной аналитики. «Тот же самый рассудок и притом теми же самыми действиями, которыми он посредством аналитического единства создает логическую форму суждения о понятиях, вносит также трансцендентальное содержание в свои представления посредством синтетического единства многообразного в созерцании вообще, благодаря чему они называются чистыми рассудочными понятиями и а priori относятся к объектам, чего не может дать общая логика» (3, 174). Однако не следует забывать, что в основе синтетического единства лежит аналитический принцип, который позволяет отождествлять категории и логические функции суждения (3, 199, 227). А это значит, что можно выделить класс аналитических суждений, которые а priori будут относиться к вполне определенному объекту — к логической форме. По условию эти суждения должны быть образованы из одних только категорий. Следовательно, различие между общей и трансцендентальной логикой является не трансцендентальным, а лишь логическим различием. Поэтому трансцендентальная логика выступает основанием преодоления противоположности общей логики и математики, преодоления, сопровождающегося отказом от непознаваемости вещи в себе. Тогда: либо познание интуитивно и синтез целиком осуществляется помимо рассудка, логика которого всегда есть логика видимости (Ф. Г. Якоби); либо различие между чувственностью и рассудком есть лишь логическое различие и рассудок становится созерцающим, отчуждая от себя чистую форму своей деятельности в виде логической структуры (И. Г. Фихте); либо вообще преодолевается противопоставление сознания и самосознания, и во всеобщем диалектическом отношении логика выступает формальным моментом отображения безусловного (Г. В. Ф. Гегель). Если оставить в стороне первую возможность, то придется признать справедливость известного положения Гегеля о том, что «критическая философия... превратила метафизику в логику»<sup>11</sup>. Попытка же реализовать первые две возможности в их единстве представлена в «Наукоучении» Б. Больцано.

Основу философских взглядов Б. Больцано составляет учение об идеальных сущностях, независимых от познающего субъекта, не обладающих наличным бытием и пребывающих вне пространства и времени. Непознаваемый мир кантовских ноуменов, внутренняя определенность которого мыслится рассудком в виде возможной системы формальных отношений, полагается Больцано в качестве объекта непосредственного познания, совершающегося в акте божественного откровения. Структура мира идеальных сущностей включает: «предложения в себе», высказывающие нечто не зависящее от того, мыслится оно кем-либо или нет; «представления в себе» как составные части «предло-



жений в себе»; и, наконец, «истины в себе», образующие подкласс всех истинных «предложений в себе». В «истинах в себе» заложено, по мнению Больцано, все знание о мире — его прошлом, настоящем и будущем, которого только может достичь человечество. Известная человечеству часть истин из области «истин в себе» составляет науку, которая характеризуется двумя главными чертами: во-первых, методами нахождения нового знания и обоснования его истинности и, во-вторых, принципами изложения добытого знания в соответствующих книгах («учебниках») с целью его наиболее легкого и полного понимания, а также использования в практической деятельности людей.

В докантовской традиции понимания науки основное внимание уделялось развитию онтологического статуса научного знания. Больцано, вслед за Кантом, стремился разграничить процесс (форму) и результат (содержание) научного мышления; поскольку же познание «истин в себе» носит непосредственный характер, постольку своей главной целью Больцано считает исследование принципов изложения науки, делая объективную форму последней предметом новой логики — «Наукоучения». «Под наукоучением, — пишет Больцано, — я понимаю совокупность всех таких правил, по которым общая область истин разделяется по отдельным наукам и по которым эти истины должны изображаться в соответствующих учебниках, если мы с большей пользой хотим постичь их»<sup>12</sup>. Уже из данного определения видно, что больцановское понимание науки отличается двойственностью, которая обусловлена соотношением «истин в себе» и их изображения в учебнике. С одной стороны, наука как совокупность «объективных истин в себе» полностью отличается от своего изображения, что предполагает возможность различных учебников для одного и того же предмета. Но, с другой стороны, имеется существенная связь между «наукой в себе» и ее изображением, ибо некоторая совокупность «истин в себе» становится наукой лишь тогда, когда известная нам их часть заслуживает изложения в учебнике. Выделяемая Больцано существенная связь целиком определяется практической активностью субъекта, что влечет понимание науки как целеустремленной системы, высшим принципом которой выступает этический принцип всеобщего блага<sup>13</sup>; практическое отношение выступает основой теоретического отношения, определяя не только содержание истин науки, но и характер связи их друг с другом. Но вместе с тем, противопоставляя «науку в себе» изображению ее в учебнике, Больцано стремится абстрагироваться именно от практической активности субъекта. Мир «истин в себе», заключающий постоянную возможность образования отдельных наук, определяет единство всех наук в истине, поскольку знание и истина для Больцано тождественны. И тем не менее главным, определяющим моментом единства самих истин выступает у Больцано их связь между собой, которая носит чисто логиче-

ский характер. «Без общих отношений логической зависимости между истинами различных наук не были бы возможны ни общая логика, ни наукоучение вообще»<sup>14</sup>.

Двойственность, заключенная в понимании характера логической связи, проявляется в способе преодоления фундаментального для критической философии дуализма чувственности и рассудка. «Объективность» логической связи позволяет, по мнению Больцано, из небольшого числа основных сугубо понятийных (заведомо аналитических, в смысле Канта) истин получать все другие истины, в том числе и эмпирические, что, в свою очередь, влечет пересмотр классической дихотомии аналитического — синтетического на основе метода вариации<sup>15</sup>. В предложении любые представления, кроме логических постоянных («целиком относящихся к логике представлений»), можно рассматривать в качестве варьируемых, отбрасывая лишь подстановки, приводящие к бессмысленным выражениям. Соотношение истинных и ложных подстановок может быть выражено дробью, числитель которой — число истинных результатов варьируемого представления, а знаменатель — число всех (истинных и ложных) положений, полученных с помощью данной вариации. Предложение будет аналитическим, если имеется хотя бы одно представление, при варьировании которого все вновь образующиеся предложения становятся либо истинными, либо ложными, если же все «нелогические» представления в предложении таковы, то предложение называется логически аналитическим<sup>16</sup>. Иными словами, степень значимости аналитических предложений может быть равна либо 1, либо 0. К синтетическим же относятся предложения, степень значимости которых меньше 1 и больше 0. Данная экспликация показывает, что не существует аналитичности или синтетичности вообще и что традиционная дихотомия носит относительный характер. Эта относительность проявляется в том, что аналитичность или синтетичность зависит от выбора тех или иных представлений в предложении в качестве варьируемых, причем аналитическое предложение можно превратить в синтетическое и наоборот в зависимости от того, какими конкретными представлениями будут заменяться варьируемые представления; аналитичность или синтетичность определяется, следовательно, областью допустимых значений для переменных в форме высказывания<sup>17</sup>.

В разработке проблем методологии научного исследования Больцано, наряду с анализом методов сравнения, различения, определения, описания, классификации, особое внимание уделяет метатеоретическим проблемам — методам анализа предложений и представлений как логических объектов. Выделяя класс предложений, говорящих о предложениях и представлениях конкретной науки, Больцано фактически проводит различие между языком-объектом и метаязыком, в котором фиксируются основные виды логических отношений между предложениями и

представлениями учебника науки. Важнейшей задачей метаисследования нужно считать выявление точного логического смысла истин науки и преобразование их взаимной связи в духе максимального приближения к причинно-следственной зависимости, которой соответствует понятие объективного следования в логике Больцано. «Между истинами,— говорит Больцано,— имеется одно особенно важное отношение, в силу которого одни из них относятся к другим как объективные основания к своим объективным следствиям. Можно сказать, что истины, которые относятся к другим истинам как следствие к своим основаниям, находятся тем самым в отношении следования между собой»<sup>18</sup>. Основным средством проникновения в объективную связь между истинами является логическое доказательство, которое, как считает Больцано, должно быть не уверением, но обоснованием, то есть нахождением того объективного основания, которое имеет доказываемая истина. Нетрудно видеть, что и здесь проявляется двойственность больцановского понимания характера логической связи; намечающееся при этом сближение формального доказательства и обоснования ведет к одной из интереснейших логических проблем «Наукоучения». Итак, в зависимости от характера логической связи Больцано выделяет два вида доказательств: субъективное обоснование (собственно доказательство), когда в качестве логического средства берется отношение выводимости, и объективное обоснование, в котором основания познания совпадают с объективными основаниями доказываемого положения, а отношение выводимости заменяется отношением следования. Предпочтение Больцано отдает доказательствам второго вида, рассматривая отношение следования как главное средство логического вывода. Формулируя правила «строгого научного метода», Больцано снимает первоначальное различие двух видов доказательства, так как выдвигает в качестве первого правила требование единственности доказательства истинного положения. Удовлетворить данному требованию возможно лишь в том случае, когда доказательства одновременно являются объективными обоснованиями истин<sup>19</sup>.

Впервые требование единственности «основательного» доказательства истинного практического положения сформулировал именно Кант, противопоставляя моральные доказательства, построенные «посредством познания разумом из понятий», математическим, поскольку «математически конструированные понятия допускают множество доказательств одного и того же положения» (4(2), 338). Основанием данного различия для Канта выступает противоположность конечного и бесконечного: математическое доказательство исходит из конечных оснований, а потому множественно, ибо, как установлено в «Критике чистого разума», экстенсивные и интенсивные величины, в которых объективируется теоретический синтез математики, необходимо антиномичны в отношении к бесконечному; моральное же доказа-



тельство осуществляется в сфере свободы, в сфере безусловного и бесконечного — поэтому оно единственно для каждого истинного положения. Еще Лейбниц, связывая проблему логического следования с бесконечностью, писал: «Поистине есть два лабиринта в человеческом духе — один в том, что касается строения континуума, и другой в том, что относится к проблеме свободы, и оба они проистекают из одного и того же источника — бесконечности»<sup>20</sup>. Непосредственно следуя за Кантом в вопросе о единственности доказательства, Больцано тем не менее отклоняет кантовское разделение моральных и математических доказательств — последние для него столь же понятны, как и первые, что находит свое уточнение в прочих правилах научного метода: требованиях однородности понятий в доказательствах, возрастания порядка сложности при переходе от посылок к заключению, соблюдения в объективном обосновании свойств точной выводимости. Последнее требование воспроизводит в отношении к познанию средневековый принцип тождества минимума и максимума, с помощью которого осуществляется снятие основания кантовского разграничения двух видов доказательств. Требование: из минимума (конечного числа) аксиом получить максимальное (бесконечное) число теорем — предъявляется не только к каждому отдельному виду, но и ко всей системе используемых истин науки, в отношении к которой оно определяет необходимость выявления на основе объективного следования единственного образа конкретного знания из множества возможных его изображений. Итак, отношение объективного следования, лежащее в фундаменте строгого научного изложения, Больцано считает единственным и важнейшим для всех наук. Однако принятие данного отношения именно в этом качестве оказывается практически невозможным. Двойственное понимание природы логической связи оборачивается противоречием. Действительно, изображение истин в учебнике приобретает необходимый и всеобщий характер лишь в том случае, если между истинами установлены отношения объективного следования. Переход же от основания к следствию должен рассматриваться как особый вид вывода, который касается всякий раз лишь данного конкретного случая и никакой формальной всеобщностью не обладает. Поэтому использование только отношений объективного следования в дедуктивных науках приводит к утрате всеобщего и необходимого характера изображений в них истины.

Данное противоречие показывает, что попытка синтеза концепции непосредственного знания, базирующейся на акте божественного откровения и отрицающей познавательную роль логической функции рассудка, с противоположной ей концепцией наукоучения, рассматривающей дискурсивно-аналитическую деятельность рассудка в качестве основания любого синтетического акта познания, неосуществима. Отказ от объективно-идеа-

листического истолкования характера логической связи становится логически необходимым и влечет расширение начатой Кантом деонтологизации логики посредством преобразования объективного обоснования в формальное доказательство. Таким образом, разработка проблем логического обоснования теоретической формы у Канта и Больцано в тенденции ведет к сближению общей логики и диалектики на основе рассмотрения логики в качестве органа истинного применения рассудка. «...Формальная логика,— пишет Ф. Энгельс,— представляет собой прежде всего метод для отыскания новых результатов, для перехода от известного к неизвестному; и то же самое, только в гораздо более высоком смысле, представляет собой диалектика, которая к тому же, прорывая узкий горизонт формальной логики, содержит в себе зародыш более широкого мировоззрения»<sup>21</sup>.

<sup>1</sup> См.: Couturat L. Opuscules et fragments inédits de Leibniz extraits des manuscrits de la Bibliothèque royal de Hanovre. Paris, 1903, p. 518—519.

<sup>2</sup> Маркс К. Математические рукописи. М., 1967, с. 207.

<sup>3</sup> См.: Эйлер Л. Дифференциальные исчисления. М., 1949, с. 92 и сл.

<sup>4</sup> Bolzano B. Wissenschaftslehre. Bd. IV. Sulzbach, 1837, S. 357.

<sup>5</sup> Согласно Канту, в аналитическом суждении тождество двух представлений может быть выраженным (тавтология) или невыраженным (скрытая тавтология). См.: (3, III); Кант И. Трактаты и письма. М., 1980, с. 413.

<sup>6</sup> Математическое познание, по Канту, интуитивно, но «геометрическая интуиция» математиков XVIII в. должна быть отвергнута критической философией как разновидность интеллектуальной интуиции.

<sup>7</sup> «...Новая Геометрия,— пишет Н. И. Лобачевский,— если не существует в природе, может существовать в нашем воображении, и оставаясь без употребления для измерений на самом деле, открывает новое, обширное поле для взаимных применений Геометрии и Аналитики». (Об основаниях геометрии. М., 1956, с. 28). Наличие неевклидовых геометрий нельзя считать контр-примером для кантовской концепции природы математического познания. Аргумент «от неевклидовых геометрий», выдвинутый А. Пуанкаре, опровергается указанием на синтетическую природу основоположений геометрии. (Ср.: Пуанкаре А. Наука и гипотеза. СПб., 1904, с. 60—61; Нельсон Л. Замечания о неевклидовой геометрии и о происхождении математической достоверности.— В кн.: Новые идеи в математике. Вып. 8. СПб., 1914, с. 49.) Характерно, что еще в 1904 г. В. И. Вернадский признавал неоспоримость влияния критической философии на развитие работ в основаниях геометрии, отмечая, что «в течение всего XIX столетия его (Канта — Б. Ф., О. Т.) философская система... не могла войти в резкое противоречие с основными вопросами точного знания». (Вернадский В. И. Избр. труды по истории науки. М., 1981, с. 214). Нам представляется необходимым специально подчеркнуть, что аргументация типа Пуанкаре внутренне противоречива, так как основывается на недопустимом отождествлении геометрической интуиции (в смысле математиков XVIII в.) с математической интуицией (в смысле Канта).

<sup>8</sup> Ту же определенность встречаем у Больцано. См.: Bolzano B. Wissenschaftslehre. Bd. IV. S. 447.

<sup>9</sup> См.: Асмус В. Ф. Диалектика Канта. М., 1930; Его же. Проблема интуиции в философии и математике. М., 1965, с. 62—64.

<sup>10</sup> Jacobi F. H. Werke. Bd. 2. Leipzig, 1812, S. 304.

<sup>11</sup> Гегель. Наука логики. Т. 1. М., 1970, с. 104.

<sup>12</sup> Bolzano B. Wissenschaftslehre. Bd. I. Sulzbach, 1837, S. 7.

<sup>13</sup> Примеч.: «При разложении общей области истин по отдельным наукам, — пишет Б. Больцано, — необходимо всегда поступать так, как требует нравственный закон, следовательно, так, чтобы получалась наибольшая сумма добра». — Bolzano B. Wissenschaftslehre. Bd. IV. S. 26; Winter E. Die Sozial- und Ethnoethik Bernard Bolzanos..., Wien, 1977, S. 12—18.

<sup>14</sup> Bolzano B. Wissenschaftslehre. Bd. I. S. 47.

<sup>15</sup> См. подробнее: Федоров Б. И. Логика Бернардо Больцано. Л., 1980, с. 44—45.

<sup>16</sup> Bolzano B. Wissenschaftslehre. Bd. II. Suizbach, 1837, S. 83—88.

<sup>17</sup> Homan V. Analytic and synthetic propositions in Kant and Bolzano.— Ratio, 1970, v. 12(1), p. 12.

<sup>18</sup> Bolzano B. Wissenschaftslehre. Bd. II. S. 192.

<sup>19</sup> См.: Bolzano B. Wissenschaftslehre. Bd. IV. S. 66.

<sup>20</sup> Couturat L. Logique de Leibniz d'après des documents inédits. Paris, 1901, p. 210. (Цит. в пер. И. С. Нарского).

<sup>21</sup> Энгельс Ф. Анти-Дюринг. — Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 138.

В. А. ШТОФФ

## ПРОБЛЕМЫ ЧУВСТВЕННОГО ПОЗНАНИЯ И НАГЛЯДНОСТИ В «КРИТИКЕ ЧИСТОГО РАЗУМА» И. КАНТА

Хотя теоретическое наследие великих мыслителей является неисчерпаемым источником, постоянно питающим развитие философии, тем не менее всякая юбилейная дата заставляет вновь с особым вниманием обращаться к бессмертным творениям этих мыслителей. 200-летие «Критики чистого разума», знаменовавшей важнейший этап в истории философии, дает нам прекрасный повод еще раз задуматься над значением идей этого крупнейшего философского труда.

Одной из центральных идей теории познания И. Канта, систематически изложенной в «Критике чистого разума», является идея об обязательной наглядности познания, которое претендует на научность. Эта идея была теснейшим образом связана со стремлением Канта отделить науку от спекулятивных построений, чистого умозрения, от идей, не опирающихся на опыт. Хорошо известно, что философия Канта является дуалистическим учением, сочетающим идеалистическую и материалистическую линии, что в теории познания Кант — агностик, доказывающий непознаваемость вещей самих по себе. Однако было бы упрощением считать, что Кант специально стремился умалить, ограничить науку, подчинить ее догматике религиозной веры. Глубокое изучение теории познания Канта, как она изложена и обоснована в «Критике чистого разума», свидетельствует о том, что Кант, конечно, не стремился ни уничтожить научное знание, ни даже ограничить его в интересах верования. Напротив, его главная задача состояла в том, чтобы обосновать возможность научного знания, причем *неограниченные* возможности познания мира явлений, данных в опыте.



Нужно принять во внимание то место из предисловия ко второму изданию «Критики чистого разума», где говорится о необходимости *отнять* «у спекулятивного разума его притязания на трансцендентное знание» (3, 95)<sup>1</sup>, потому что, добиваясь этих знаний, разум должен пользоваться такими основоположениями, которые применимы только к опыту. Следовательно, у Канта речь идет не об ограничении науки, научного знания, а о том, чтобы не смешивать его с другими видами знания, которые не имеют твердого фундамента в опыте, но, являясь порождением чистого спекулятивного разума, также претендуют на научность. Задача Канта состояла в том, чтобы обосновать путем критики разума тщетность подобных претензий. «Конечная цель,— говорит Кант,— на которую в последнем счете направлена спекуляция разума в трансцендентальном применении, касается трех предметов: свободы воли, бессмертия души и бытия бога» (3, 656). Эти три объекта не могут быть объектами научного исследования, ни даже просто предметами знания, ибо то, что мы *знаем*, должно быть так или иначе доказано и, следовательно, опираться на опыт. Но «если эти три кардинальных положения вовсе не нужны для нашего знания (Wissen), но тем не менее настойчиво рекомендуются нашим разумом, то их значение, собственно, должно касаться только *практического*» (3, 658), т. е. сферы *морального* закона, морального поведения того или иного отдельного субъекта. Кант тщательно отличает *знание* как суждение, признаваемое истинным как с субъективной, так и с объективной стороны, от *мнения* и *веры*. «Мнение есть сознательное признание чего-то истинным, недостаточное как с субъективной, так и с объективной стороны»; вера характеризуется убежденностью субъекта в истинности чего-то, при отсутствии объективности истины. «Слово вера служит... выражением скромности в объективном отношении, в то же время, твердой уверенности в субъективном отношении» (3, 673). Поэтому, с точки зрения Канта, вера в загробную жизнь и бога необходима для морального сознания. Но это — не доктринальная вера, а *моральная вера*, и она необходима в качестве гаранта нравственного поведения личности, ее следования во всех отношениях моральному закону.

Таким образом, афоризм Канта: «...Мне пришлось ограничить (aufheben) *знание*, чтобы освободить место *вере*...» (3, 95), как бы ни интерпретировать слово *aufheben*, расшифровывается всем содержанием «Критики чистого разума» как попытка обосновать не только возможности научного знания, но также и как стремление провести четкую демаркационную линию между наукой и теми формами сознания и деятельности, которые лежат вне науки. Ограничение научного познания сферой опыта (возможного или действительного) стало вместе с тем и ограничением таких идеологических форм, как религия, нравственность и т. п. Подобная попытка была сделана пози-

тивистами «третьего поколения», но уже на почве субъективного идеализма или юмизма, и знаменовала собой шаг назад от Канта.

Старый спор между разумом и верой, или, в более поздней формулировке, между наукой и религией, Кант хотя и непоследовательно, с оговорками, но в конечном счете решает в пользу науки. И решение Канта не было простым восстановлением средневековой концепции двойственной истины, ибо он отнимает у веры не только стремление господствовать над наукой, чего тщетно добивались теологи, но также и претензии на какую бы то ни было *объективную истину*. Конечно, такое решение не устраивало представителей религиозной ортодоксии. И не удивительно, что современный томизм до сих пор полемизирует с кантовской критикой рациональной теологии<sup>2</sup>. И тем не менее, кантовское решение этой важнейшей мировоззренческой и идеологической проблемы было компромиссом, пронизывающим всю философию Канта и определившим его философский дуализм, противоречивый характер его теории познания.

\* \* \*

В известной ленинской характеристике философии Канта<sup>3</sup> обращает на себя внимание мысль о том, что материалистическая сторона учения Канта выражается в признании опыта, ощущения единственным источником наших знаний. Правда, Кант в этом непоследователен. С одной стороны, он признает, что без ощущений, которые возникают в результате воздействия предметов (вещей) самих по себе, нет никакого познания, с другой стороны, он сразу же оговаривается, что в составе нашего знания имеются элементы, совершенно независимые от опыта, от ощущений, т. е. априорные знания. Уже в начальных строках «Критики чистого разума» утверждается, что «без сомнения, всякое наше познание начинается с опыта», ибо «чем же побуждалась к деятельности наша познавательная способность, если не предметами, которые действуют на наши чувства» (3, 105). Но тут же Кант предупреждает, что «хотя всякое наше познание и начинается с опыта (*mit Erfahrung anhebt*), то отсюда вовсе не следует, что оно целиком происходит из опыта» (3, 105)<sup>4</sup>. Наряду с опытным, апостериорным знанием, существует знание априорное, признаками которого являются всеобщность и необходимость. И хотя одна из главных задач «Критики чистого разума» заключалась в обосновании всеобщности и необходимости теоретического знания на путях априоризма и доказательстве возможности существования априорного, т. е. безусловно независимого от всякого опыта знания, специфика кантовского априоризма, в отличие от предшествующего рационализаторского нативизма, состояла в стремлении показать, что *познание* не может ограничиться чистыми апри-

орными понятиями, что содержательное, научное мышление невозможно без опоры на чувственность, без обращения к опыту. При этом позиция Канта получила весьма четкое выражение в одной из исходных посылок «Критики чистого разума» — в тезисе о том, что «существуют два ствола человеческого познания, вырастающих, быть может, из одного общего, но неизвестного нам корня, а именно чувственности и рассудок» (3, 123—124). Посредством чувственности, говорит Кант, предметы даются, но мыслятся они рассудком. Это коренное различие чувственности и рассудка он подчеркивает постоянно и принципиально. Чувственность — это восприимчивость нашей души (Gemüt), способность к представлениям, поскольку она подвергается воздействию вещей в себе. Только чувственность — способность к созерцанию (Anschauung), и без чувственности никакое созерцание невозможно. Напротив, рассудок — это внечувственная способность, способность не созерцания, а мышления. Только рассудок является источником понятий. «Ни одну из таких способностей нельзя предпочесть другой. Без чувственности ни один предмет не был бы нам дан, а без рассудка ни один нельзя было бы мыслить. Только из соединения их может возникнуть знание. Однако это не дает нам права смешивать долю участия каждого из них; есть все основания тщательно обособлять и отличать одну от второй» (3, 155; ср. также с. 166).

Какой бы сложной и искусственной ни оказалась последующая попытка соединить эти две предварительно разъединенные и разделенные познавательные способности и источники знания, трактовка чувственности как единственного источника *непосредственного* познания, т. е. такого познания, в котором предметы даются *непосредственно*, была бесспорно материалистическим элементом гносеологии Канта. Материализм Канта выражается в признании существования вещей самих по себе и их причинного воздействия (аффицирования) на чувственность. И хотя это признание находилось в явном противоречии (на которое уже давно обратила внимание критика) с тезисом о том, что категории рассудка (в том числе реальность и причинность) применимы только к явлениям, к материалу чувственности и не могут быть распространены за пределы опыта, тем не менее Кант ясно и недвусмысленно приписывает вещам в себе существование и причинное отношение к чувственности.

Но признание чувственности в качестве единственного канала, связывающего познание с предметным миром, миром вещей самих по себе, т. е. подлинным внешним миром, имело важные последствия. Это прежде всего материалистическое толкование ощущений как результата воздействия предметов, *вещей самих по себе* на нашу чувственность. В этой связи необходимо учесть важное указание Т. И. Ойзермана о необходимости различать в гносеологии Канта понятия о вещах в себе и ноуменах. Вещи



в себе существуют, они действуют (причинно) на чувственность, они даны чувственности, хотя и не познаваемы. Но без них не могло бы вообще даже *начаться* человеческое познание. Ноумены, к которым относятся бог, бессмертная душа и т. п., — это мысленные сущности, понятия, которые созданы рассудком (*Verstandeswesen*) и *никакого отношения* к чувственности и опыту, а следовательно, к *познанию и знанию* не имеют<sup>5</sup>.

Дуализм Канта выражен не только в разделении предметов на явления и вещи в себе, феномены и ноумены, но и в различении вещей в себе, действующих на чувственность, и ноуменов — чистых созданий рассудка.

Действительно, Кант пишет: «Когда мы те или иные предметы называем чувственно воспринимаемыми объектами (*Sinnwesen, Phaenomena*), отличая при этом способ, каким мы их созерцаем, от свойств самих по себе, то уже в самом нашем понятии (чувственно воспринимаемого объекта) заключается то, что мы как бы противопоставляем этим *чувственно воспринимаемым* объектам или же самые объекты с их свойствами самими по себе, или же другие возможные вещи, которые *вовсе не объекты* (курсив мой.— *В. Ш.*) наших чувств, и мы рассматриваем их как предметы, которые мыслит только рассудок, и называем их умопостигаемыми объектами (*Verstandeswesen, Noumena*)» (3, 307).

Материалистически-сенсуалистическая сторона учения Канта о чувственности выражается также и в его отношении к так называемой интеллектуальной интуиции (мысленному созерцанию), которую рационализм сделал одним из главных источников достоверного знания и даже критерием истины. Согласно Канту, существует два источника, две основных способности знания: чувственность и рассудок, и основная способность, связывающая эти две — способность воображения. (Воображение не представляет собой, по Канту, самостоятельного источника знаний, его функция состоит только в связывании чувственности и рассудка). Воспринимать же воздействия вещей извне, созерцать их (*anschauen*) может чувственность и только чувственность. Кант неоднократно повторяет, что созерцать — это дело чувственности, а дело рассудка — мыслить по поводу созерцания. Интеллектуальное же или внечувственное созерцание (интуиция), т. е. *непосредственное видение* рассудком потусторонних сущностей, будь то вещь в себе или ноумены — просто невозможно. Ибо аффицировать вещи в себе могут только чувственность, а ноумены — это продукты рассудка (*Verstandwissen*).

Поэтому Кант заключает, что интеллектуальное созерцание безусловно лежит вне нашей познавательной способности (см. 3, 309). Отрицание возможности *интеллектуального* созерцания тесно связано у Канта с доказательством того, что ноуме-

ны, в отличие от вещей в себе,— это только порождение рассудка.

Жесткое (метафизическое) противопоставление единичного и общего, случайного и необходимого, формы и содержания, сущности и явления, характерное для тогдашней философии, помешало Канту сделать вывод, что не только часть, но и все человеческое знание происходит в *конечном счете* из одного источника, из опыта.

Попытка ограничить активность объекта в основном лишь сферой мышления, свести эту активность к самостоятельности рассудка, соединяющего многообразие представлений в единстве апперцепции, и объяснить единство мира из единства сознания — принадлежит, как выяснила критика Канта «слева», к числу величайших иллюзий. Впрочем, и сам автор идеи чувствовал это, хотя и оставался ей верен: «Мысль, что природа должна сообразоваться с нашим субъективным основанием апперцепции и даже зависеть от него в отношении своей закономерности, кажется странной и нелепой» (3, 710)<sup>6</sup>.

Хотя эта мысль действительно является «странной и нелепой», однако в ней все же можно усмотреть и рациональное зерно, состоящее в идее активности субъекта как на уровне чувственного познания, так, в особенности, на уровне мышления, способного формулировать законы, выдвигать гипотезы, доказывать теоремы и т. п. Кант лишь абсолютизировал и довел до абсурда эту мысль о субъективности формы отражения и об активности субъекта в познании.

Но как бы там ни было, одной из особенностей кантовской теории познания является признание двух источников знания — чувственности и рассудка, которые он сначала разъединил, но без соединения которых невозможно познание. Отсюда вытекала задача объяснить «механизм» этого соединения рассудка и чувственности, понятий и созерцаний, логической формы и чувственного содержания. Мысль о необходимости соединения рассудка и чувственности, понятий и созерцаний (наглядных представлений)<sup>7</sup> проходит красной нитью через всю его теорию познания. Согласно Канту, мыслить и познавать предмет — не одно и то же: для познания необходимо иметь не только понятие, посредством которого мыслится предмет, но и созерцание, в котором предмет дан чувственности. Отсюда вытекает неизбежный вывод о необходимости для *познания* (а следовательно, для знания, включая научное знание) сохранения *наглядности*. Наглядность есть свойство знаний, происходящее из необходимости соединения понятий и созерцаний. Если для познания недостаточно одного мышления, но необходимо соединение его с чувственностью, а чувственность — это способность наглядно созерцать предметы, то наглядность есть необходимое свойство познания. Такова *логика* Канта. «Вот почему,— говорит Кант,— необходимо сделать чувственным (*sinnlich*) вся-

кое абстрактное понятие, т. е. показать соответствующий ему объект в созерцании (*Anschauung*), так как без этого понятие (как говорится) было бы бессмысленным (*ohne Sinn*), т. е. лишенным значения» (3, 302). Совершенно очевидно, что для Канта наполнить содержанием абстрактное понятие — значит сделать его наглядным, т. е. указать на тот элемент чувственности, который и обеспечивает эту наглядность. Ибо «наша природа такова, что созерцания могут быть только чувственными, т. е. содержать в себе лишь *способ, каким предметы действуют на нас*» (курсив мой.— В. W.) (3, 155).

Таким образом, признание наглядности обязательным, необходимым свойством всякого познания было следствием учения о чувственности как необходимом источнике познания и связано с материалистическим элементом кантовской гносеологии. Кант фактически обосновывал *принцип наглядности*, и этот принцип был связан с тем, что он признавал источником нашего знания опыт, ощущения, сохраняя в своей философии черты материалистического сенсуализма.

Следует отметить, однако, что непоследовательность материализма Канта выражается не только в учении о непознаваемости вещей в себе, и не только в априоризме в отношении категорий рассудка, но в априоризме в отношении форм чувственности. Если, с одной стороны, чувственность снабжает нас созерцанием и наглядными представлениями потому, что на нее действуют вещи в себе, то, с другой стороны, в противоречии с этим исходным сенсуалистическим тезисом формулируется положение о существовании чистых представлений, в которых нет ничего принадлежащего ощущению. Это так называемое чистое созерцание (*reine Anschauung*), которое, по мнению Канта, тоже обладает наглядностью, но в качестве чистой формы является априорным. К числу этих чистых форм чувственного созерцания, определяющих априорный характер математического знания, относятся пространство и время. Но если, с одной стороны, наглядность как свойство чувственности Кант связывал с непосредственной данностью предмета чувственности, с воздействием на нее вещей в себе, то здесь, в учении о *чистых формах* созерцания, наглядность постулируется как некое априорное свойство этой способности познания.

Таким образом, дуализм Канта проявляется также и в трактовке самой наглядности. С одной стороны, материалистически звучит его требование делать всякое понятие чувственным, связывать его с предметами опыта, снабжать его наглядными коррелятами потому, что иначе понятия были бы пустыми и бессодержательными. Но, с другой стороны, оказывается, что чувственность может быть чистой и снабжать нас наглядными формами еще до опыта, как условие возможности самого опыта. Учение о чистых формах созерцания является своеобразным



рецидивом идеалистического аспекта сенсуализма Локка — его учения о внутреннем опыте.

Несмотря на явно идеалистический характер учения о пространстве и времени как априорных формах созерцания, заслуживает внимания мысль Канта о том, что наглядность в познании связана с пространственно-временными структурами.

Действительно, когда мы хотим сделать какую-нибудь идею или понятие наглядными, мы создаем некоторый чувственный образ (модельное представление, например), это во-первых, а во-вторых, строим его в некотором либо воображаемом пространстве, либо в *реальном* двухмерном или трехмерном пространстве. Даже тогда, когда мы хотим сделать наглядным временной процесс, движение, т. е. изменение во времени, мы также обращаемся к пространству, но отождествляем последовательность моментов с рядоположностью точек (например, положение стрелок на циферблате часов или временная координата в графическом изображении движения).

Кант уловил связь наглядности с пространственными структурами, но, объясняя эту связь, перевернул все с ног на голову. Вопреки Канту, чувственные образы восприятия или представления характеризуются наглядностью не потому, что ощущения «вливаются» в готовые, чистые априорные формы созерцания — пространство и время, а наоборот, наши чувственные образы обладают пространственно-временными характеристиками и являются для нас наглядными потому, что они непосредственно отражают объективные пространственно-временные формы, в которых существуют и которыми обладают материальные объекты.

Современная психология, опираясь на материалистическую теорию отражения, показала, что пространственно-временные характеристики сенсорно-перцептивных образов и, в частности, такие, как пространственная локализация (внешняя, дистантная проекция) и длительность ощущений, являются отражением коренных свойств движения материи.

«...Теоретически есть все основания ожидать, что исходной характеристикой пространственно-временной структуры ощущения, детерминирующей в качестве своих производных собственно пространственные и собственно временные ее компоненты, должно быть отражение движения как единого *пространственно-временного* свойства объектов, отображаемых в ощущении»<sup>8</sup>. Экспериментальная психология, опирающаяся на всю совокупность современных представлений о «механизме» отражения внешних воздействий в чувственных образах подтвердила это теоретическое предположение и показала, что в ощущениях и, тем более, в восприятиях адекватно отражаются различные проявления трехмерного пространства (например, рельеф, объемность, геометрическая форма и т. п.) и одномерного течения времени, как необходимых атрибутов движущихся объектов<sup>9</sup>.

Пространственно-временные параметры чувственного образа, в которых выражается его наглядность, утрачивают свой необъяснимый характер, будучи истолкованы как *отраженная* пространственно-временная структура объективного мира. Этими открытиями были окончательно подрезаны гносеологические корни кантовского априоризма в отношении пространства и времени как форм чувственности.

\* \* \*

Кант, однако, не ограничился одним только провозглашением требования соединить рассудок с чувственностью, делать наглядными абстрактные понятия. Он попытался найти *способ* соединения этих двух способностей, качественные различия и гносеологическая неоднородность которых ему представлялись совершенно очевидными. Кант следующим образом формулирует свою проблему: «Но чистые рассудочные понятия совершенно *неоднородны* с эмпирическими (и вообще чувственными) созерцаниями, и их никогда нельзя встретить ни в одном созерцании. Отсюда возникает вопрос, как возможно *подведение* созерцаний под чистые рассудочные понятия, т. е. *применение* категорий к явлениям; ведь никто не станет утверждать, будто категории, например, причинность, могут быть созерцаемы также посредством чувств и содержатся в явлении» (3, 220—221).

Эта проблема является действительно трудной, почти неразрешимой для недиалектического мышления, о чем свидетельствуют споры между эмпиризмом и априоризмом. Для Канта трудность в решении этой проблемы усугублялась его исходным убеждением в принципиальной разорванности мышления (рассудка) и чувственности как двух обособленных в своем генезисе стволов человеческого познания. И раз эти два ствола в своих «корнях», в своем происхождении не связаны друг с другом, не выросли из некоторого единого источника, оставалось одно — найти связь между ними в «ветвях», перебросить *мост* между этими двумя источниками знания.

Еще раньше, разъясняя отношение рассудка к предметам и возможность их априорного познания, Кант рассматривал *воображение* как тот мост, который связывает рассудок, определяемый как самостоятельность познания, способность мыслить, образовывать понятия и суждения и источник правил — законов природы, с чувственностью, которая характеризуется как восприимчивость к внешним воздействиям и простое многообразие. Чистое воображение — «Это основная способность человеческой души, лежащая в основании всех априорных знаний», так что именно она осуществляет прямой синтез схватывания, воспроизведения и узнавания. Осуществляя этот синтез многообразия, воображение играет важную роль в генезисе опыта. «Два край-

них конца, а именно чувственность и рассудок, должны необходимо связываться посредством трансцендентальной функции силы воображения, ибо иначе они, хотя и давали бы явления, но не давали бы предметов эмпирического познания и вместе с тем — опыта»<sup>10</sup>.

И если воображение как способность есть промежуточное звено между рассудком и чувственностью, то продукт этой способности — *схема* — оказывается промежуточным звеном между абстрактным понятием (категорией рассудка) и созерцанием как производных соответственно рассудка и чувственности. Таков ход мысли Канта. «Ясно, что должно существовать нечто третье, однородное, с одной стороны, с категориями, а с другой — с явлениями и делающее возможным применение категорий к явлениям. Это посредствующее представление должно быть чистым (не заключающим в себе ничего эмпирического) и тем не менее, с одной стороны, интеллектуальным, а с другой — чувственным. Именно такова трансцендентальная схема» (3, 221). Схема, таким образом, выступает, по замыслу Канта, по крайней мере, как некое единство противоположностей — как единство мышления и чувственности (рационального и чувственного). Благодаря этому единству она позволяет подвести созерцания с их чувственной наглядностью под чистые понятия (категории), которые *сами по себе* абсолютно ненаглядны. В схеме соединяются черты понятия и созерцания, она есть единство мысли и чувства, ненаглядности и наглядности, общего и единичного. Поэтому, говорит Кант, ее нельзя отождествлять с простым чувственным образом единичного предмета. Схема всегда — продукт воображения. «Но так как синтез воображения имеет в виду не единичное созерцание, а только единство в определении чувственности, то схему все же следует отличать от образа» (3, 222). Единичное созерцание (восприятие) всегда дает нам конкретный предмет и образ (Bild) этого предмета. Пять точек в пространстве (. . . . .) — это образ числа пять. Треугольный предмет — это образ треугольника. Конкретные предметы и их образы всегда составляют лишь часть объема соответствующих понятий. Схема же, по Канту, является не образом, а некоей абстрактной и общей структурой (Gestalt), которая, с одной стороны, наглядна, а с другой, ненаглядна, так как построена по правилу определения нашего созерцания,сообразно некоторому общему понятию. «Понятие собаки, — разъясняет Кант, — означает правило, по которому моя сила воображения может нарисовать гештальт четвероногого животного вообще, не ограничиваясь каким-либо единственным частным гештальтом, который дает мне опыт, или каждым возможным образом, который я могу себе представить *in concreto*»<sup>11</sup>.

Мысль Канта о том, что в познании существуют подобные «мысленно-чувственные структуры», сочетающие в себе черты



общего и единичного, ненаглядного и наглядного, рационального и чувственного, заслуживает самого пристального внимания. Не менее интересна и важна его мысль о роли воображения, ибо без анализа этой познавательной способности нельзя вообще понять творческого, активного характера человеческого познания.

Нельзя не заметить связи с этой мыслью современных представлений научной методологии о роли мысленных моделей как промежуточных звеньев между абстрактными теориями и конкретными предметами, явлениями и процессами, данными в ощущениях и восприятиях.

Таким образом, сама идея найти промежуточное звено — «посредствующее представление», связывающее мышление и чувственность, — абстрактные и лишенные наглядности понятия с чувственными наглядными образами, — была весьма плодотворной, ибо она направляла философскую мысль на поиски действительной, а не вымышленной связи между этими противоположными моментами, «ступенями», характеризующими диалектический путь познания «от живого созерцания к абстрактному мышлению и от него к практике». Однако философские установки Канта, проникнутые дуализмом, состояние и уровень научных исследований и общественной практики того времени не давали возможности решения подобной задачи. Поэтому Кант должен был прийти к пессимистическому заключению, что «схематизм нашего рассудка в отношении явлений и их чистой формы есть скрытое в глубине человеческой души искусство, настоящие примеры которого нам вряд ли когда-либо удастся угадать у природы или раскрыть» (3, 223). Кант ограничился весьма искусственным, имеющим, пожалуй, чисто словесный характер, примером связывания посредством временной схемы категорий рассудка с чувственным многообразием. Так как время, согласно Канту, с одной стороны, чувственно как форма созерцания, а с другой, интеллектуально, как априорная форма, то для каждой категории (и групп категорий) можно установить соответствующие схемы перехода к чувственному многообразию. Например, реальность есть бытие во времени, отрицание — небытие во времени, схема субстанции — постоянство во времени, схема причины — последовательность во времени и т. д. Чисто словесный характер подобных схем очевиден. Трансцендентальный схематизм, как верно заметил Т. И. Ойзерман, оказался схематизмом худшего сорта, неспособным решить проблему единства чувственного и рационального, эмпирического и теоретического, общего и единичного, но несомненной заслугой Канта была постановка проблемы и даже сама попытка как-то ее решить, хотя и негодными средствами.

Обращение к теории познания Канта, анализ основных идей «Критики чистого разума» позволяют лучше разобраться и глубже понять философский смысл современных дискуссий во-

круг проблемы наглядности. Анализ взглядов Канта показывает, что защита наглядности в познании так или иначе связана с принципами материалистического сенсуализма, согласно которым «чувственность... должна быть основой всей науки»<sup>12</sup>. Заслуга Канта состояла в том, что он отстаивал этот принцип и вытекающее из него требование связывать абстрактные, лишённые наглядности понятия с наглядными созерцаниями и представлениями, схемами и образами. И как бы ни была противоречивой его теория познания в целом и его концепция чувственного познания, вывод о необходимости сохранить в познании определённые формы наглядности вытекал из материалистических основ этой теории, из признания чувственности единственным источником информации о внешнем мире. Это обстоятельство укрепляет наше убеждение о том, что хотя в своем историческом развитии наглядность, присущая человеческому познанию, все больше «пропитывается» элементами ненаглядного, формами абстрактного, логико-теоретического отображения, она остается необходимой чертой человеческого познания, поскольку чувственность всегда является первой ступенью процесса познания, накопителем информации о внешнем мире, предназначенной для дальнейшей мысленной переработки. Можно сказать, что несмотря на неуклонный рост ненаглядных элементов научного знания, элемент наглядности в нем сохраняется, коль скоро сохраняется роль чувственности. И этот вывод можно сделать также из Кантовой «Критики чистого разума», ибо наглядность Кант связывал только с формами чувственности. Вопрос лишь в том, каков подлинный механизм перехода от наглядных чувственных образов к ненаглядному понятийному мышлению, как исторически менялся характер самой наглядности, какие средства выработала в своем развитии наука для «онаглядживания» абстрактных концепций. Этот вопрос Кант не ставил, более того — скептически относился к возможности когда-либо прояснить скрытое в глубине нашей души искусство связи наглядных созерцаний с ненаглядными категориями рассудка.

Однако этот скептицизм Канта оказался неоправданным. Современная психология стремится проникнуть во внутренние механизмы синтеза чувственного и рационального, выдвигая различные гипотезы, в которых мышление рассматривается в единстве с чувствами, понятийная мысль с наглядными образами. Так, например, информационный подход позволяет проложить путь к объяснению упомянутого «сокровенного искусства нашей души» как постоянный перевод информации из формы симультанно-пространственных предметных гештальтов, представленных чувственными образами разных уровней обобщенностей, в символически-знаковую форму, представленную одномерными, следующими во времени структурами речевых сигналов<sup>13</sup>. В современной методологии научного познания, а также в

психологии научного творчества выяснена необходимость наглядных образов, модельных представлений, воображаемых моделей и мысленных экспериментов для «онаглядживания» (*Verganschaulichung*) самых ненаглядных понятий и конструкций современного теоретического естествознания. Исследована эвристическая роль подобного рода наглядных представлений и моделей. Анализ научного творчества выдающихся ученых показывает, что наглядно-образный компонент присутствует, хотя и в различной степени, в мышлении большинства исследователей и бывает весьма плодотворным при создании высокоабстрактных теорий современной физики и математики<sup>14</sup>.

Идеи Канта о наглядности в теоретическом мышлении продолжают жить, хотя и в преобразованном и освобожденном от идеалистических заблуждений виде, в современных исследованиях мышления.

<sup>1</sup> Следует отметить, что здесь перевод не отличается точностью: в оригинале говорится о притязаниях спекулятивного разума на чрезмерные знания (*Überschwengliche einsichten*). — См.: *Kritik der reinen Vernunft*, В, XXX. Цитируя немецкий оригинал «Критики чистого разума», мы в дальнейшем будем, как это принято, обозначать страницы первого и второго ее издания соответственно буквами А и В, где это необходимо.

<sup>2</sup> Так, например, Ж. Маритен утверждал, что кантовская критика была «катастрофой для западной цивилизации», так как она привела к «отречению рассудка» (*abdication de l'esprit*) и закрыла ему путь духовного бытия. Отсюда, по его мнению, берет начало позитивистский сциентизм. (См.: *Maritain J. Reflexions sur l'intelligence*. Paris, 1931, p. 36—37.)

<sup>3</sup> См.: Ленин В. И. *Материализм и эмпириокритицизм*. — Полн. собр. соч., т. 18, с. 206.

<sup>4</sup> *Kritik der reinen Vernunft*, В, 1.

<sup>5</sup> См.: Ойзерман Т. И. *Учение Канта «о вещах в себе» и о ноуменах*. — *Вопросы философии*, 1974, № 4.

Примечательно, что эту антитеологическую направленность «Критики чистого разума» Г. Гейне охарактеризовал в следующих словах: «Бог, по Канту, есть ноумен. Согласно его аргументации трансцендентальное идеальное существо, которое мы до сих пор называли богом, есть не что иное, как простое измышление. Более того: Кант показывает, почему мы ничего об этом ноумене, боге, знать не можем и почему даже в будущем никакое доказательство его бытия невозможно». (См.: Гейне Г. *Собр. соч.* Т. 6. М., 1958, с. 102).

<sup>6</sup> В оригинале Кант выражается сильнее: «...lautet wohl sehr widersinnig und befremdlich» (А, 114), ср.: А, 127.

<sup>7</sup> Употребленный Кантом термин «*Anschauung*» по-разному переводится на русский язык: «воззрение», «созерцание», «интуиция». Н. О. Лосский переводит этот термин как «наглядное представление», подчеркивая этим момент наглядности. Однако для «представления» в немецком языке имеется слово «*Vorstellung*», которое обозначает нечто отличное от непосредственного восприятия предмета. Поэтому перевод *Anschauung* как «созерцания» (как это делается в новом переводе «Критики чистого разума») в этом отношении более адекватен, хотя в нем утрачивается важная особенность чувственного познания — его наглядность. В немецком же языке «наглядность» (*Anschaulichkeit*) и «созерцание» (*Anschauung*) — слова одного и того же корня. Но созерцание не тождественно наглядному представлению, ибо, согласно Канту, в созерцании предмет присутствует, в отличие от воображения, которое есть «способность представлять предмет также и без присутствия в созерцании» (3, 204).



<sup>8</sup> Веккер Л. М. Психические процессы. Т. 1. Л., 1974, с. 144.

<sup>9</sup> См.: Веккер Л. М. Указ. соч., гл. 4—5.

<sup>10</sup> Kant I. Kritik der reinen Vernunft. A, 124 (перевод мой. — В. Ш.).

<sup>11</sup> Kant I. Kritik der reinen Vernunft. B, 180 (ср.: 3, 223).

<sup>12</sup> Маркс К. Философско-экономические рукописи 1844 года. — Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 42, с. 124.

<sup>13</sup> См. например: Веккер Л. М. Психические процессы. Т. 2. Л., 1976, гл. 3; ср.: Прибрам К. Языки мозга. М., 1975 и др.

<sup>14</sup> См.: Бранский В. П. Философское значение проблемы наглядности в современной физике. Л., 1962; Зуев К. А. Значение наглядных представлений в становлении физических теорий. — Философские науки, 1971, № 2; Славин А. В. Наглядный образ в структуре познания. М., 1971; Его же. Проблема возникновения нового знания. М., 1976 и др.

Шт. ДИТЦШ (St. DITZSCH)

### КАНТОВСКИЙ ПАРАДОКС ЯКОБИ

*«Если бы Кант был прав, мы были бы неправы, но так как это невозможно, ибо нас много и мы такие умные, образованные и принципиальные, то совершенно очевидно, что неправ Кант, что и требовалось доказать».*

(Г. К. Лихтенберг Г. А. Бюргеру, 1787)

Фридрих Генрих Якоби — пожалуй, один из наиболее влиятельных критиков немецкой культуры революционной эпохи. Якоби всегда отличался умением находить точные формулировки, и для нас по сей день остаются важными его гениальные ...ошибочные суждения.

Напоминаем: высказав свое меткое, теоретически, впрочем, незначительное и идеологически компрометирующее мнение о Лессинге, он развязал так называемый спор о пантеизме в середине 80-х годов XVIII века. В конце века он сделал общим достоянием обвинение в нигилизме по адресу популярной в то время школы трансцендентальной философии (в открытом письме к Фихте в 1799 году) — это понятие изобрел не Якоби, ранее его уже использовал Оберайт, однако Якоби придает ему его интеллектуально-практическую направленность. Наконец, между 1803 и 1810 гг. Якоби и его единомышленники атакуют мнимо очевидные атеистические последствия новой натурфилософии, пока Шеллинг в 1812 году не одержал над ними свою известную пиррову победу.

Но наибольшее впечатление производит его точно сформулированный парадокс о Канте — я считаю это самым острым, что было сказано когда-либо немцами по поводу кантовской философии. В 1787 году Якоби опубликовал книгу «Давид Юм о вере, или идеализм и реализм». В приложении к этой книге («О трансцендентальном идеализме», с. 209—230) он пишет о «Критике чистого разума» Канта. С обычной своей уверенно-

стью он обнаружил мнимо «большую» точку кантовской системы, а именно, проблему аффицирующих предметов. Якоби жаловался, что «постоянно оказывается сбит с толку, поскольку без этого предположения [об аффицирующем предмете] в систему невозможно войти, а с ним (курсив наш — Шт. Д.) в ней невозможно оставаться»<sup>1</sup>.

Это замечание Якоби оказало на публику освободительное влияние; в основном труде Канта была, наконец, найдена неувязка, которую ранее никак не удавалось уловить. Казалось, подтвердились предположения первых рецензентов («Геттингенше анцайген» от января 1782 года и «Альгемейне дойче библиотек» от 1783) о том, что Кант не создал совершенно ничего нового, в лучшем случае подражание берклианскому идеализму. По поводу этого высказывания многочисленные противники Канта, такие, как влиятельный Энезидем, Эбергард, Гарве, Вайсхаупт и другие, ликовали.

Но прежде всего Якоби внес смятение в ряды последователей Канта. Теперь усилия друзей кантовской философии объединились для того, чтобы осмыслить ее свободной от противоречий, от любых кажущихся скандальных противоречий с самой собой. Обоснования кантовской теории, предпринятые Рейнгольдом, Маймоном, Бэком, а также Фихте, нацелены на устранение проблематики независимых от субъекта аффицирующих вещей. Решающую, даже организующую роль это сыграло в формировании немецкого неокантианства Либманом и Ланге и в школе Когена. Здесь исходное новое обоснование трансцендентальной философии — познавательная субъект-объектная диалектическая концепция — было сведено к чистой логике науки. Идея о растворении трансцендентного по отношению к субъекту предмета в процессе познания, утверждаемая школой Когена, не только явилась сомнительной и дискуссионной интерпретацией, но и привела к фальсификации Канта в издательской практике. Это становится очевидным, если заглянуть в третий том академического издания Канта: Бенно Эрдман, который готовил к этому изданию «Критику чистого разума»\*, внес поправку, противоречащую первоначальной кантовской мысли. В основном тексте издания поправка была оставлена, а первоначально сказанное Кантом исчезло среди разночтений.

\* \* \*

Язвительный выпад Якоби по поводу роли предметной, независимой от субъекта вещи в кантовской концепции познания поставил для самого Канта под сомнение результат упорных

---

\* Речь идет о с. 70 второго издания «Критики чистого разума» (прим. ред).

усилий, предпринятых им для нового обоснования научной теоретико-познавательной философской системы. Несмотря на образцовую аргументацию, Канту так и не удалось преуспеть в защите своего нового философского подхода. Здесь ему не помогли ни «Пролегомены» (1787), ни содержащие критику идеализма дополнения ко второму изданию «Критики чистого разума», ни полемика с Эбергардом. Недоверие распространилось не только в среде философов мелкого масштаба — даже такой человек, как Сигизмунд Бэк, в начале 90-х годов разделял его, сообщая о новых невероятных интерпретациях критицизма<sup>2</sup>.

Здесь мы сталкиваемся, однако, не с «гнилым пятном кантовского критицизма»<sup>3</sup>, а со слабостью того, что Кант назвал бы «гнилой философией»<sup>4</sup>. Упрек этой философии Канту, высказанный, в частности, Якоби, заключается в том, что будто бы «трансцендентальный идеализм полагает *всеобъемлющую* и *абсолютную* непознаваемость мира»<sup>5</sup>, в чем мы находим тот же принцип, «на котором основывал свой идеализм Беркли»<sup>6</sup>.

Различая вещь и явление, Кант как раз не изображал вещь как принадлежность потустороннего «истинно реального» мира, который не имеет ничего общего с миром явлений. При таком подходе кантовская философия выдавалась за разновидность философии сознания (наподобие феноменологии Гуссерля или Беркли), — *достижения* Канта, в особенности идея *познавательного синтеза* и *двойственная теория опыта*, не могли быть оценены в их значении для *материалистической* философии. Явление, метафизически оторванное от вещи, превращалось в проблему иллюзорную и иллюзорную проблему.

Напротив, для теории познания Канта, поскольку она была призвана сыграть революционную роль в мышлении, важна конститутивная проблема *аффицирования благодаря вещи самой по себе*.

Явления, следовательно, имеют отношение к вещам; благодаря явлениям (каким же еще способом?) должно быть возможно познание закона вещей — конечно, не всех мыслимых вещей, а тех, которые вовлечены в поле опыта.

При более пристальном рассмотрении употребления Кантом термина «вещь» можно убедиться в том, что непонимание со стороны современников не имело под собой никаких оснований, по крайней мере теоретических.

Речь идет не столько о «вещи самой по себе», синонимическим названием которой была бы «противоположность явления», а об указываемой Кантом *двойной природе вещи*: во-первых, в формулировке Фихте, она может «рассматриваться как вещь сама по себе, независимая от субъекта»<sup>7</sup>, при этом она выступает не как явление (не путать с «противоположностью явления!»), с чем я ничего не могу поделать, во-вторых, *те же*



*самые* вещи могут быть «представлены как являющиеся, поскольку имеются наделенные чувствами существа»<sup>8</sup>.

Если усомниться в том, что явления связаны с вещами, «отсюда должен последовать бессмысленный вывод: в явлении отсутствует то, что является»<sup>9</sup>.

Кант отделяет вещи от явлений соответственно их различным функциям в *процессе познания*, но указывает на *онтологическую идентичность* тех и других. Объект, говорит Кант, «может быть понят в двояком *значении*... а именно, как *явление* или как *вещь сама по себе*»<sup>10</sup>. Кант делает, следовательно, «различие между вещами как предметами опыта и теми же самыми вещами, взятыми в качестве самих по себе»<sup>11</sup>, нисколько не устанавливая метафизического разрыва между ними в материальном субстрате. Позже, в «Opus postumum» Кант подчеркивает: «Различие между так называемым предметом самим по себе и предметом являющимся... не означает, что действительная вещь противостоит чувственному предмету»<sup>12</sup>. Когда на материале явлений реализуется познавательный процесс, полученный результат познания приводит к более глубокому проникновению в реальность вещей, а не к простому умножению наших знаний о видимости.

В «Пролегоменах» Кант утверждает, что явления могут быть осмыслены как опыты и тем самым образуют способное бесконечно расширяться поле человеческого познания. Поскольку предубежденным современникам «Критики чистого разума» оказалась непонятна именно эта связь с вещами, сформулированная Кантом для теории познания, то естественно, что им остались тем более неведомы плодотворные достижения Канта, состоящие в глубоком проникновении во взаимодействие совокупности объектов действительности с познающим разумом, то есть в проблеме аффицирования и теории познавательного схематизма.

Дальнейшая разработка этих проблем знаменует собой начало процесса дифференциации в немецкой философии после Канта, в ходе которой новая концепция научной философии приводит к выработке *диалектического мышления*, то есть того, что мы называем классической немецкой буржуазной философией, от которой отличается школьная философия, интересующаяся, по преимуществу, методологическими проблемами и вступившая уже в то время, в 1800 году, в ожесточенную полемику с диалектической философией в лице, в первую очередь, Шеллинга и Гегеля.

*Перевод с немецкого О. А. ГУЛЫГИ.*

<sup>1</sup> Jacobi F. H. David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Breslau, 1787, S. 228f.

<sup>2</sup> Ср. письмо Я. С. Бэка Канту от 10.11.1792 и письмо Канта Б. С. Бэку от 4.12.1792.

<sup>3</sup> Nietzsche F. Werke in drei Bänden. Hg. K. Schlechta. München, 1977, Bd. 3, S. 863; также в «Menschliches, Allzumenschliches» (1866) он пишет, что «вещь сама по себе достойна гомерического хохота, казалось, что она вмещает так много, даже почти все, а оказалось, что это нечто пустое, лишенное смысла» (там же, Bd. I, S. 459).

<sup>4</sup> Kant I. Gesammelte Schriften. Hrsg. von der Pr. Akademie der Wissenschaften. Berlin, 1902, Bd. 18, Refl. Nr. 4963.

<sup>5</sup> Jacobi F. H. Op. cit., S. 230.

<sup>6</sup> Göttingische Anzeigen von gelehrten Sachen, Zugabe Bd. 1 für 1782, 3 St., 19. I. 1782, S. 41.

<sup>7</sup> Fichte J. G. Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Hg. R. Lauth und H. Jacob, Stuttgart — Bad Cannstatt, 1966, Bd. 1, 3, S. 207.

<sup>8</sup> Kant I. Reflexionen zur «Kritik der reinen Vernunft». Hg. B. Erdmann. Leipzig, 1884, Nr. 989.

<sup>9</sup> Kant I. Kritik der reinen Vernunft, B. XXVII.

<sup>10</sup> Там же (курсив мой. — Шт. Д.).

<sup>11</sup> Там же. Также в письме к Х. Гарве, одному из рецензентов «Критики чистого разума», от 7 августа 1783 г. Кант указывает на, как он говорит, «ключ» к ее пониманию: «Он — в том, что обо всех окружающих нас предметах можно составить двойное понятие: с одной стороны — как о явлениях, с другой — как о вещах самих по себе». (Kant I. Werke. Hg. E. Cassirer. Berlin, 1918, B. 9, S. 228.)

<sup>12</sup> Kant I. Gesammelte Schriften. Bd. 22, S. 24.

К. К. ЛАВРИНОВИЧ

## КОСМОГОНИЧЕСКАЯ ГИПОТЕЗА И КАНТА — СУЩНОСТЬ И МЕТОДОЛОГИЯ

Кантовская философская мысль, как бы повторяя в своем развитии исторический путь познающего разума, прежде, чем обратиться к проблемам человеческого духа, поставила и попыталась разрешить вопрос о происхождении окружающего мира. Действительно, фундаментальным философским трудам Канта, снискавшим ему славу великого мыслителя, предшествовали сочинения естественнонаучного характера. Среди них центральное место принадлежит изданной в 1755 г. в Кёнигсберге книге «Всеобщая естественная история и теория неба». В этом главном труде «докритического периода» Кант излагает свою гипотезу о происхождении Солнечной системы.

К середине XVIII века образовалось известное несоответствие между уровнем естественнонаучных знаний и представлениями о возникновении и истории Солнца и планет.

Система мира Коперника и законы Кеплера, механика Ньютона, данные астрономии о важнейших особенностях строения Солнечной системы составляли достояние естествознания того времени. А космогонической теории, которая бы имела прочные основания в этом обширном естественнонаучном материале, в то время не существовало.

В самом деле, популярная в европейских университетах во второй половине XVII столетия «теория вихрей» Р. Декарта ока-

залась несостоятельной перед лицом ньютоновской механики и новыми данными астрономии. Другая гипотеза, вышедшая в 1749 г. из-под пера Ж. Бюффона, не объясняла всех особенностей строения Солнечной системы, а некоторым из них (например, почти круговой форме планетных орбит) прямо противоречила. Кроме того, в качестве основной посылки в этой гипотезе Бюффон использовал фантастическое предположение о падении гигантской кометы на Солнце.

Гипотеза Бюффона была последним словом европейской науки во взглядах на происхождение нашей планетной системы к тому времени, когда этим вопросом заинтересовался Кант.

Будучи еще студентом, Кант познакомился с трудами Ньютона, которые произвели на него очень сильное впечатление. Будущий философ безоговорочно принимает как открытия Ньютона, так и его научный метод. Авторитет ньютонового гения так высок в глазах молодого Канта, что его тайной мечтой становится желание «быть Ньютоном для философии, создать для метафизики метод, который сделал бы ее понятия столь же точными и плодотворными, как это делает математический метод в области точного естествознания»<sup>1</sup>.

Идея создания единой теории возникновения и эволюции Солнца и планет, по-видимому, возникла у Канта после ознакомления в 1751 г. с содержанием сочинения Томаса Райта «Теория Вселенной» (1750). Результатом работы кантовской мысли над этим коренным вопросом естествознания стала гипотеза о происхождении Солнечной системы.

Оставляя до поры в стороне философские и методологические аспекты космогонической проблемы, очертим тот естественнонаучный фундамент, на котором могла быть построена в середине XVIII столетия гипотеза о происхождении нашей планетной системы.

Важнейшие известные к тому времени данные астрономии заключались в следующем. Солнечная система — это гелиоцентрический механизм, образованный центральным телом — Солнцем, шестью большими планетами (Меркурий, Венера, Земля, Марс, Юпитер, Сатурн), 10 спутниками планет и кометами. Механизм этот характеризуется следующими важнейшими закономерностями: все планеты обращаются по почти круговым орбитам вокруг Солнца, а спутники — вокруг соответствующих планет; все планеты обращаются вокруг Солнца в одном направлении, совпадающем с направлением вращения Солнца вокруг оси; в том же направлении происходит вращение планет и Луны вокруг их осей, а также спутников вокруг планет; вся планетная система почти компланарна. Современникам Канта были также приближенно известны расстояния планет от Солнца и отношения масс планет. Следует заметить, что открытия более позднего времени выявили ряд исключений из этих закономерностей.



Эта эмпирически установленная стройность планетного механизма, а также необъятность «пустого» межпланетного пространства в сравнении с размерами небесных тел произвели на Канта сильное впечатление и возбудили его интерес к космогонической проблеме.

Из арсенала теоретических средств науки того времени Кант использовал Галилеевы законы падения тел, законы небесной механики И. Кеплера и закон всемирного тяготения И. Ньютона.

С этим естественнонаучным материалом Кант взялся за решение задачи, перед которой склонился даже гений Ньютона. Ньютон отказался от поисков причин гармонии мироздания в природе: «Все эти настолько правильные движения не имеют механических причин... Это удивительное устройство может быть делом только всемогущего и разумного существа» (1, 153). По этому поводу Кант во «Всеобщей естественной истории и теории неба» пишет: «И хотя философу бывает грустно отказаться от исследования сложного явления, далекого от простых основных законов, и довольствоваться только ссылкой на непосредственную волю бога, тем не менее Ньютон усмотрел здесь рубеж, отделяющий друг от друга природу и перст божий, действие установленных законов природы и мановение бога...

...Однако именно эта трудность... и послужила источником той теории, которую мы изложили...» (1, 234).

Кант вполне сознает не только чисто научную трудность поставленной перед собой задачи. Он понимает и опасность, кроющуюся в несоответствии его учения господствующей христианской идеологии: «Я избрал тему, которая по своей внутренней трудности, а также с точки зрения религии способна с самого начала вызвать у многих читателей неодобрение и предубеждение. Найти то, что связывает между собой в систему великие звенья Вселенной во всей ее бесконечности; показать, как из первоначального состояния природы на основе механических законов образовались сами небесные тела и каков источник их движений,— понимание этого как будто далеко превосходит силы человеческого разума. С другой стороны, религия грозит торжественно выступить с обвинением против той дерзости, когда осмеливаются приписывать природе, предоставленной самой себе, такие следствия, в которых справедливо усматривают непосредственную руку всевышнего, и опасается найти в нескромности подобных размышлений доводы в защиту богоотступничества» (1, 117).

Кантовская космогония предпринимает попытку с единых позиций объяснить как происхождение Солнечной системы, так и наблюдаемые в ней закономерности движения и строения. Не считая отмеченные выше закономерности случайными, Кант заключает, что должна существовать некая единая причина, их породившая. Но между телами Солнечной системы в том виде,

в каком они существуют ныне, нет материальной связи (т. е. материальной среды), через посредство которой весь механизм мог бы получить общие черты движения.

И здесь Кант делает смелый шаг вперед по сравнению с Ньютоном: если такой материальной среды нет сейчас, то и нет оснований считать, что мир был всегда таким, каким мы его наблюдаем. И следовательно, в отдаленные времена пространство на месте Солнечной системы не было пустым, а было заполнено материей, способной передавать свое движение находящимся в ней телам. Эта материя представляла собой разреженное облако пылевых частиц разной плотности, причем концентрация частиц была тем меньше, чем больше плотность их вещества. Такое состояние неустойчиво, и плотные частицы начинают притягивать другие — материя концентрируется во все более крупных сгустках. В силу всеобщности закона тяготения неизбежность этого процесса не вызывает у Канта никаких сомнений: «Притяжение есть, без сомнения, столь же широко распространенное свойство материи, как сосуществование, которое образует пространство» (1, 203). Но наличием одного лишь притяжения не объяснить образование не одного, а многих тел, равно как и возникновение вращательных движений в системе. И из этой трудности Кант находит выход, опираясь только на свойства материи — наряду с силой притяжения он вводит и силу отталкивания между мельчайшими легкими частицами. Поскольку вторая сила не столь очевидна, как силы притяжения, Кант считает нужным заметить, что сила отталкивания принимается «только в том смысле, в каком ее никто не оспаривает, а именно, для материи в состоянии наибольшей разреженности, как например, для паров» (1, 131).

Итак, наличие двух противодействующих сил приводит к тому, что траектории падения легких частиц по направлению к более массивным искривляются силами отталкивания. В криволинейном движении возникают центробежные силы, также удерживающие частицы от падения к центральному сгустку. Первоначально хаотические криволинейные движения вызывают столкновения отдельных частиц, и часть их выпадает на притягивающее тело, увеличивая его массу. Остаются на криволинейных траекториях те частицы, которые не сталкиваются. Отсюда Кант заключает, что предельным состоянием в эволюционирующей таким образом системе будет движение частиц в одном направлении по параллельным траекториям, т. е. по окружностям, вокруг притягивающего тела. В соответствии с законами механики движение это будет устойчивым лишь в том случае, если оно совершается в плоскости, проходящей через центр притягивающего тела. Данное, установившееся из двух возможных направлений, направление вращения системы является случайным. Оно появилось как некоторое результирующее направление в процессе возникновения беспорядочных

криволинейных движений бесчисленного множества частиц. Коль скоро одно направление получило преимущества перед остальными, то падающие на центральное тело частицы сообщают ему вращение вокруг оси. Так образовалось Солнце с системой планет, и так же образовалась каждая из систем планет — спутники. Солнце разогрелось в процессе своего образования благодаря трению вращающихся масс материи.

Отдельные детали этого процесса также обсуждаются на страницах кантовского трактата. Причем все развитие происходит естественным путем, без вмешательства божества: «материя, представляющая первичное вещество всех вещей, подчинена известным законам и, будучи предоставлена их свободному воздействию, необходимо должна давать прекрасные сочетания. Она не может уклониться от этого стремления к совершенству» (1, 124). И далее: «Представив мир в состоянии простейшего хаоса, я объяснил великий порядок природы только силой притяжения и силой отталкивания — двумя силами, которые одинаково достоверны, одинаково просты и вместе с тем одинаково первичны и всеобщы. Обе они заимствованы из философии Ньютона» (1, 131). Кант стремится к тому, чтобы его космогония объясняла все известные особенности в строении и движении тел Солнечной системы. Найдя убедительное, по его мнению, объяснение происхождения Солнца, планет и их спутников и осевого вращения, Кант переходит к объяснению частных особенностей.

Он рассматривает причины уменьшения плотности планет по мере увеличения их расстояний от Солнца, обосновывает отличие орбит планет от круговых, а также несовпадение плоскостей орбит. В одной из глав книги обсуждаются причины возрастания эксцентриситетов орбит с увеличением их больших полуосей (ошибочное мнение), объясняется происхождение комет и вытянутость их орбит. Несовпадение осей планет с нормалью к плоскости эклиптики, по мнению Канта, вызвано действием более поздних причин. Образование колец Сатурна Кант считает следствием поднятия легкого вещества планеты и отделения его центробежной силой вследствие быстрого осевого вращения Сатурна. Зодиакальный свет — это светящаяся легкая материя, опоясывающая Солнце наподобие колец Сатурна.

Конечно, многие аргументы Канта представляются несостоятельными с точки зрения современной науки. Более того, не все то, что Кант считал закономерным, таковым было в действительности. Например, не существует в смысле, подразумеваемом Кантом, закономерности в уменьшении плотности вещества планет и в увеличении эксцентриситетов планетных орбит по мере увеличения расстояний планет от Солнца; не все тела Солнечной системы имеют одинаковое направление осевого вращения, не все спутники планет обращаются в направлении осевого вращения планеты. Многие из открытых в XIX—XX вв. астероидов



имеют орбиты, плоскости которых наклонены к плоскости эклиптики под углами, составляющими десятки градусов.

Механически несостоятельным оказывается и одно из самых фундаментальных предположений всей гипотезы: приобретение вращательного движения пылевым облаком без участия внешних сил.

Таким образом, кантовская космогония в том виде, в каком ее изложил автор, не может служить научной теорией происхождения Солнечной системы в настоящее время. И ее фактическая сторона представляет, по преимуществу, лишь исторический интерес — как один из первых шагов на пути научного решения столь сложной задачи.

Но кроме фактического содержания, «Всеобщая естественная история и теория неба» имеет другую сторону — методологическую, сохранившую печать гения великого кёнигсбергского мыслителя и составляющую непреходящую ценность кантовского сочинения.

Космогоническая проблема — один из важнейших и наиболее трудных вопросов естествознания. И после Канта предпринимались попытки ее решения, но ни одна из выдвинутых гипотез не могла в полной мере объяснить всей совокупности свойств Солнечной системы. Не существует общепризнанной космогонической теории и в наше время — проблема оказалась чрезвычайно трудной.

Космогонии как науке свойственны некоторые особенности, обусловленные специфической сложностью решаемой ею проблемы. В первую очередь — это несоизмеримость продолжительности человеческой жизни с длительностью космогонических процессов, ничтожность времени существования науки и цивилизации вообще по сравнению со временем существования Солнечной системы. Космогония лишена важнейшего инструмента исследования и критерия истинности гипотез — эксперимента. Современная наука не имеет возможности исследовать иные планетные системы, в силу чего свои предположения и выводы космогония по необходимости строит на основании изучения единичного объекта — Солнечной системы. Это обстоятельство затрудняет разграничение общих закономерностей развития планетной системы и специфических особенностей конкретного планетного механизма.

В силу сказанного становится ясным, что всякая космогоническая концепция является синтезом двух элементов: естественнонаучного и философского.

Первый элемент включает в себя всю сумму конкретных фактов, известных об изучаемой системе; представления о природе в целом, складывающиеся из данных естественных наук; теоретические средства исследования — в первую очередь математический аппарат и фундаментальные законы природы. Эта естественнонаучная составляющая определяется общим уровнем

развития науки и в известном смысле выступает в качестве объективного фактора по отношению к создающему космогоническую версию субъекту.

О естественнонаучной и теоретической базе, на которую опирался Кант, разрабатывая свою космогоническую гипотезу, кратко говорилось выше. Можно лишь добавить, что в середине XVIII века уже существовал аппарат дифференциального и интегрального исчисления. Однако Кант этим аппаратом не пользовался.

Ясно, что ограниченность естественнонаучного материала не позволяет однозначно воссоздать картину образования и эволюции планетной системы. В такой ситуации единственно возможным научным методом исследования становится гипотеза.

Космогоническая гипотеза должна на основе установленных наукой данных воспроизвести вероятный процесс возникновения и развития данной космической системы. Этот предполагаемый процесс должен основываться на известных законах природы и подтверждаться ими. При этом недостаток фактического материала компенсируется соображениями философского, мировоззренческого характера — таким образом возникает второй из указанных выше элементов.

Роль философского элемента в космогонической концепции исключительно велика. Он призван ответить на важнейшие вопросы: была ли космическая система всегда такой или перешла в наблюдаемое состояние из некоторого иного? Если система была в ином состоянии, то в каком именно? Каковы причины, побудившие систему изменить первоначальное состояние? Произошло ли это изменение скачкообразно или стало продуктом длительной эволюции? Случайно или закономерно появление данной системы? Образовались ли Солнце и планеты в результате единого процесса или имеют различные генеалогии?

Перечень вопросов, на которые не удастся получить ответ непосредственно у природы, можно продолжить. Как на них ответить?

Здесь центр тяжести проблемы перемещается из области естественнонаучного знания в область методологии. При этом одним из важнейших методологических принципов следует считать требование сведения к минимуму влияния таких факторов космогонического процесса, которые не могут быть объяснены на достигнутом уровне развития науки или носят искусственный, надуманный характер. Другими словами, гипотетический космогонический процесс, рассматриваемый в предполагаемых определенных условиях, должен представляться с естественнонаучных позиций если не неизбежным, то, во всяком случае, в высокой степени вероятным. Как выглядят с позиций этих требований космогонические воззрения предшественников Канта?

Ценным моментом «теории вихрей» Р. Декарта является признание эволюции космической системы. По Декарту материя, созданная творческой силой в виде частиц, наделенных вращательным движением, развивалась далее по механическим законам. Вращательные движения частиц вокруг их центров и групп частиц вокруг центров групп породили вихревое движение материи — частицы сконцентрировались в небесные тела — Солнце и планеты. Причем планеты обращаются около Солнца и поворачиваются вокруг оси благодаря тому, что они уносятся вихрями малых частиц. И хотя Декартова теория принимала в качестве причины движений планет мифические вихри, «она была принята с энтузиазмом не только всеми образованными людьми, но и такими математиками, каковы Гюйгенс, Ферма, даже Лейбниц. Причина понятная: при всех своих недостатках, учение о вихрях было чисто механическим объяснением движения планет»<sup>2</sup>.

Таким образом, гипотеза Декарта легко вошла в современную ей науку благодаря своему важнейшему методологическому принципу — принципу механической эволюции. С открытием Ньютоном законов механики обнаружилась ошибочность представлений Декарта о движущих силах космогонического процесса, и «учение о вихрях» сошло с научной арены.

Сам же автор «Математических начал натуральной философии», усмотревший в открытой им гармонии мироздания следствие первоначального божественного толчка, не создал никакой космогонической концепции.

Ж. Бюффон признает естественное происхождение планет. По его мнению, планеты образовались из сгустков вещества, выброшенного из Солнца упавшей на него гигантской кометой. Однако в гипотезе Бюффона отсутствует описание эволюции планет от момента их появления до наблюдаемого состояния. Строительным материалом для планет послужило солнечное вещество, но как образовалось само Солнце — неясно. Открытым остается вопрос и о происхождении комет. По Бюффону, возникновение Солнечной системы не было закономерным результатом развития материи, а явилось следствием случайной катастрофы. Отсюда нетрудно сделать вывод об уникальности Солнечной системы.

К этим возражениям общего характера можно добавить и чисто астрономические аргументы: предложенная Бюффоном версия не объясняет одинаправленности вращения тел Солнечной системы и противоречит малости эксцентриситетов планетных орбит.

В истории космогонии гипотеза Бюффона стала родоначальницей «катастрофического» направления.

Гений Канта создал теорию, вобравшую лучшие черты предшествующих космогонических учений. В ней Кант пытается си-



стематически, с единых позиций объяснить всю совокупность наблюдаемых в Солнечной системе явлений.

Прежде всего Кант, как и Декарт, считает нынешнее состояние исследуемой космической системы продуктом длительного ее развития из иного состояния. Возникает необходимость воссоздать это исходное состояние. Оно должно быть достаточно простым, чтобы его можно было принять за изначальное. Такой простейшей формой материи Кант считает гигантское холодное пылевое облако.

Далее, необходим двигатель процесса развития — и Кант указывает на силы взаимного притяжения и отталкивания частиц. Этих факторов, по мнению автора гипотезы, достаточно, чтобы материя из первоначального хаотического состояния развилась в гармоничный механизм Солнечной системы. «Дайте мне материю, и я построю из нее мир» (1, 126) — в этих словах звучит уверенность Канта в неизбежности начертанного им пути развития. Этот принцип развития материи под действием одних лишь механических причин Кант твердо и последовательно проводит и при объяснении всех частных космогонических процессов. Даже возгорание Солнца есть следствие выделения тепла при трении движущихся масс вещества.

Доказательство истинности своего учения Кант видит в соответствии наблюдаемых особенностей Солнечной системы теоретическим выводам его гипотезы.

Принцип механического развития Кант считает универсальным и распространяет его действие на всю Вселенную. В соответствии с этим в просторах бесконечной Вселенной бесчисленные системы проходят путь развития, подобный пути становления Солнечной системы. Так же, как человек, животные, растения, миры одновременно гибнут и рождаются в разных местах Вселенной. «Сотворение мира — дело не одного мгновения. Начавшись с создания бесчисленного множества субстанций и материи, оно продолжается через всю вечность с возрастающей степенью плодотворности» (1, 208). «Творение никогда не кончается. Оно, правда, однажды началось, но никогда не прекратится» (1, 209).

Солнечная система, по мысли Канта, продолжает развиваться. Когда-нибудь все планеты и кометы упадут на Солнце, увеличив его жар. Благодаря этому вещество распадется на составляющие элементы, которые снова рассеются в бесконечном пространстве. Этим же путем развиваются и космические системы более высокого порядка (галактики, системы галактик).

На страницах своей книги Кант высказывает некоторые замечательные догадки астрономического характера. Он полагает, что Млечный путь — вращающаяся вокруг некоторого центра звездная система, и наше Солнце — лишь рядовой член этого гигантского скопления звезд. Кажущуюся неподвижность звезд Кант объясняет большими расстояниями до них и краткостью

времени их наблюдения. По его мнению, туманности, видимые в телескоп как светлые пятнышки, — это далекие звездные системы, подобные Млечному пути. Системы эти, в свою очередь, объединяются в скопления более высокого порядка.

Эти мысли Канта подтвердились позже астрономическими исследованиями.

Кант предположил, что за Сатурном должны быть другие планеты — и действительно там были открыты Уран (1781 г.), Нептун (1846 г.), Плутон (1930 г.).

В целом «Всеобщая естественная история и теория неба» — это стройная и непротиворечивая (в рамках принятых допущений и воззрений автора) космогоническая версия. Ее изложение Кант завершает выводами: «1) мир имеет источником своего устройства механическое развитие по всеобщим законам природы; 2) тот путь механического созидания, который мы представили, истинен» (1, 229). В этих словах — сущность кантовской методологии.

Итак, космогония Канта имеет непроходящую ценность благодаря прежде всего ее главному методологическому принципу — принципу развития. Кант был первым среди философов древнего и нового времени, применившим этот принцип столь последовательно и плодотворно. Высокая оценка кантовской методологии дана Ф. Энгельсом: «Вопрос о первом толчке был устранен; Земля и вся Солнечная система предстали как нечто *ставшее* во времени. Если бы подавляющее большинство естествоиспытателей не ощущало того отвращения к мышлению, которое Ньютон выразил предостережением: физика, берегись метафизики! — то они должны были бы уже из одного этого гениального открытия Канта извлечь такие выводы, которые избавили бы их от бесконечных блужданий по окольным путям и сберегли бы колоссальное количество потраченного в ложном направлении времени и труда. Ведь в открытии Канта заключалась отправная точка всего дальнейшего движения вперед. Если Земля была чем-то ставшим, то чем-то ставшим должны быть также ее теперешнее геологическое, географическое, климатическое состояние, ее растения и животные, и она должна была иметь историю не только в пространстве — в форме расположения одного подле другого, но и во времени — в форме последовательности одного после другого. Если бы стали немедленно и решительно продолжать исследования в этом направлении, то естествознание продвинулось бы к настоящему моменту значительно дальше нынешнего состояния»<sup>3</sup>.

Важнейшей чертой кантовской методологии является утверждение необходимости саморазвития материи, отрицание определяющего значения случая. Распространяя принцип механической эволюции на всю Вселенную, Кант тем самым провозглашает единство законов природы и способность разума постичь их.

Вместе с тем, концепция Канта несет на себе следы своего времени. Он признает образование и развитие космических тел естественным путем, но создание самой материи, пусть даже в простейшей, «сырой» форме, приписывает творческой силе божества. Таким образом, первопричина мира коренится в нематериальном начале.

Кант отрицает применимость принципа механической эволюции к органической природе: «Легче понять образование всех небесных тел и причину их движений,... чем точно выяснить на основе механики возникновение одной только былинки или гусеницы» (1, 127). А отсюда Кант делает заключение о непознаваемости органической природы.

Объективно кантовская космогония вступила в противоречие с религиозным догматом сотворения мира, однако сам Кант стремится не противопоставлять ее явно духу религии: «Я решился на это начинание, лишь убедившись, что оно не противоречит требованиям религии» (1, 117).

Кант не мог избежать и просчетов фактического характера, обусловленных общим уровнем развития естествознания к середине XVIII века, а также умозрительным характером всего сочинения. Правильная, по-видимому, в общих чертах картина «не поддавалась детальной разработке, так как не существовало еще атомной теории, термодинамики, сведений о космическом обилии элементов и многих других необходимых данных»<sup>4</sup>. Система посылок у Канта была механической, односторонней, а поэтому его теория не могла дать исчерпывающего объяснения многим явлениям, которые определяются не механическими причинами (например, процессами на Солнце).

Кант, говоривший, что во всякой науке о природе ровно столько истины, сколько в ней математики, почти не применяет математического аппарата при построении своей космогонии. Поэтому он, в частности, не мог обнаружить одно из важнейших препятствий на пути любой космогонии — проблему распределения момента количества движения. Если Солнце и планеты образовались в результате единого процесса, то момент количества движения в Солнечной системе должен был распределиться между телами системы равномерно. В действительности Солнцу, масса которого составляет 99,87% массы всей системы, принадлежат лишь 2% момента количества движения, тогда как планетам — 98%. А в перерасчете на единицу массы отношение моментов Солнца и планет становится равным 1/50000. Это явление не смогла объяснить и гипотеза Лапласа (1796 г.), устранившая важнейшую механическую ошибку Канта — допущение возможности самораскручивания пылевого облака.

Несмотря на многие просчеты, космогония Канта оказала очень сильное влияние на последующее развитие космогонических воззрений, как своим фактическим содержанием, так и ме-



тодологией. И хотя космогоническая проблема не решена до сих пор, большинство исследователей придерживаются так называемой «небулярной» точки зрения, в соответствии с которой Солнечная система сформировалась путем длительной эволюции из газо-пылевого облака. У истоков этих воззрений стоит космогония Канта.

«Всеобщую естественную историю и теорию неба» Кант написал в возрасте 30 лет, но задумана она была еще раньше. Поэтому все сочинение написано с юношеским пылом, приподнято, местами даже восторженно. По-видимому, в формировании кантовской космогонической концепции не последнюю роль сыграли и эстетические воззрения молодого философа. Не только признание законов природы, но и чувство гармонии диктуют слова: «Мироздание с его неизмеримым величием, с его сияющим отовсюду бесконечным разнообразием и красотой приводит нас в безмолвное изумление. Но если представление обо всем этом совершенстве поражает наше воображение, то, с другой стороны, разум восторгается по-иному, видя, сколько великолепия, сколько величия вытекает из одного всеобщего закона согласно вечному и строгому порядку» (1, 201).

Глубокие эстетические переживания Канта от мысленного общения с великолепием мироздания и от радостного сознания мощи человеческого разума сквозят в словах: «Действительно, когда дух исполнен раздумий, подобных настоящим и вышеприведенным, тогда вид звездного неба в ясную ночь доставляет такое удовольствие, какое испытывает только благородная душа. При всеобщем безмолвии природы и спокойных чувствах заговорит тогда скрытая познавательная способность бессмертного духа на неизъяснимом языке и внушит неясные понятия, которые можно, правда, почувствовать, но нельзя описать. Если среди мыслящих существ нашей планеты имеются низкие твари, которые, несмотря на все очарования, коими может привлекать их столь высокий предмет, все же в состоянии упорно служить тщеславию, то сколь несчастен земной шар, который мог воспитать столь жалкие существа!» (1, 261).

---

<sup>1</sup> Геллер И. З. Личность и жизнь Канта (опыт характеристики). Пг., 1923.

<sup>2</sup> Филиппов М. М. Философия действительности. Т. 2, Спб., 1898.

<sup>3</sup> Энгельс Ф. Диалектика природы. — Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 351.

<sup>4</sup> Бакунин П. И., Кононович Э. В., Морозов В. И. Курс общей астрономии. М., 1977.

## АПРИОРИЗМ КАНТА И ПРОБЛЕМА ФОРМИРОВАНИЯ ТЕОРЕТИЧЕСКОГО МИРА

Проблема роста знания, его превращения в научное познание, т. е. формирование теоретического мира — узловая эпистемологическая проблема, конденсирующая интерес философов начиная с Платона и Аристотеля вплоть до современности. Кёнигсбергскому мыслителю в этом ряду принадлежит выдающееся место, ибо именно с его великой «Критикой» связан тот концептуальный сдвиг проблемы, который он сам охарактеризовал как коперниканский переворот в философии. Главным, определяющим в этой революции была разработанная Кантом доктрина априоризма, явившаяся необходимым, но вместе с тем и исторически преходящим моментом в обосновании статуса теоретического мира.

Принципиальная особенность теоретического знания состоит в том, что его объекты, идеальные и абстрактные конструкты, большей частью не имеют непосредственных референтов в материальной действительности. Поэтому обоснование их существования заключается, в сущности, в определении способов их введения, путей формирования теоретического мира, как дополнительным к практической проверке и практическому обоснованию.

Наиболее наглядно специфика теоретических конструктов выступает в математике. С этим связано то, что структура математических теорий подсказала один из влиятельных подходов к пониманию познания, развитый в новое время Декартом и Лейбницем. Отправляясь от того факта, что истинность теорем в математике, в частности, в геометрии, выводится из аксиом, а последние принимаются без доказательств, как считалось, в силу их самоочевидности, Декарт и Лейбниц распространили эту версию аксиоматического метода на гносеологию, что привело их к нативизму, признанию врожденного характера самоочевидных истин, из которых дедуктивным путем выводится все остальное содержание познания.

В то же время в рамках английского эмпиризма, представленного работами Бэкона и Локка, было показано, что знание о мире мы получаем из опыта и оно является поэтому в своем исходном виде фактуальным знанием. Однако проблема формирования теоретического мира не могла быть решена на пути индуктивного обоснования знания, поскольку единичные утверждения, например, сообщения о результатах наблюдений и экспериментов, не позволяют перейти к всеобщим утверждениям типа теорий и гипотез. Познательный опыт всегда ограничен и случаен, а знание, полученное в результате неполной индукции, будет носить лишь вероятностный характер. Такой вывод

был сделан Юмом, который тем самым фактически отказал знанию в статусе теоретичности.

Хотя попытки обоснования знания путем его выведения как из эмпирического начала, так и из интеллигибельного не увенчались успехом, они привели в формулированию ряда гносеологических положений, послуживших толчком к новому, критическому этапу развития теории познания. К таким позитивным результатам Кант отнес утверждение английского скептика о конечности и неполноте познавательного опыта. Но одновременно кенигсбергский философ фиксирует наличие факта, данному общему правилу противоречащего: мы располагаем необходимым и всеобщим знанием в математике и естествознании. Осмысление данного противоречия служит исходным моментом развертывания всей гносеологической концепции Канта. Более того, в последующих «Критиках» применяется по существу тот же методологический прием — столкновение универсального утверждения с противоречащим ему фактом. Идентичным оказывается и механизм разрешения обнаруженных противоречий. В этом смысле «Критика чистого разума» является моделью построения и развертывания всех составных частей критической философии.

Из опыта мы узнаем, говорит Кант, те или иные свойства объекта, но не узнаем при этом то, что он не может быть иным. Следовательно, необходимости из опыта не следует. Точно также приписывание универсальности эмпирическим суждениям означает завышение значимости суждений до степени знания всех случаев, хотя они нам из-за неполноты индукции неизвестны. Всеобщность и необходимость теоретического мира, заключает Кант, имеет самостоятельный источник. Однако это признание недостаточности эмпирического материала для получения теоретического знания не означает возвращения к натиvizму, потому что согласно последнему врожденные идеи мыслились как имеющие определенное содержание, в то время как Кант считал, что содержание нашего знания мы получаем из опыта. «Но хотя всякое наше познание начинается с опыта, отсюда вовсе не следует, что оно целиком происходит из опыта. Вполне возможно, что даже наше опытное знание складывается из того, что мы воспринимаем посредством впечатлений, и из того, что наша собственная познавательная способность (только побуждаемая чувственными впечатлениями) дает от себя самой...» (3, 105). А именно она определяет, с точки зрения Канта, всеобщую и необходимую форму знания, имеющую, следовательно, свой особый самостоятельный источник, который для эпистемологических нужд достаточно обозначить как априорный или доопытный. Суть априорных положений в отличие от апостериорных (опытных) утверждений заключается в том, что они лишь выявляются в эмпирическом опыте, тогда как последний не в состоянии доказать их.



В этом пункте явственно обнаруживается концептуальный разрыв между докритической и критической философией. В самом деле, сколь бы различны по целям и направленности ни были индуктивистская и дедуктивистская программы обоснования знания, они имели ту более глубокую общность, что были ориентированы на раскрытие внутренних каналов трансформации знания. Они одинаково предполагали, что субъектом познания является некое абстрактное сознание, которое из первоначальных элементов (врожденных или заданных эмпирически) должно воспроизвести, развернуть подную картину того, что может быть познано. Кант же переносит внимание с вопроса о происхождении знания на вопрос о его структурном составе. Его интересует не связь между элементами знания сама по себе, а то, что делает возможным само это отношение между ними в его всеобщности и необходимости. Кантовская философия тем самым — это исследование условий познавательной деятельности. Поэтому его а priori, как отмечал Н. Кемп Смит, и не эмпирично в смысле индукции, и не логической природы в смысле дедукции, а имеет собственное функциональное назначение: оно является трансцендентальным основанием познания в критической философии<sup>1</sup>.

Изучение трансцендентального основания знания должно, по мысли Канта, привести к такому радикальному изменению познавательной установки, что философ обращается к имени Коперника. Значение открытия польского астронома состояло не только в том, что его теория верно объяснила: Земля и другие планеты Солнечной системы вращаются вокруг центрального светила, но и в том, что отправной пункт рассуждений Коперника противоречил очевидности, наглядному, фиксируемому наблюдением положению вещей, когда «на самом деле» все происходит наоборот. Точно также традиционное убеждение, будто интеллект пассивно созерцает действительность, разделяет, согласно Канту, судьбу птолемеевской идеи о неподвижности Земли. Априоризм означает, что не познание соотнобразится с предметами, а наоборот, предметы соотнобразятся с познанием: «хотя представление само по себе не создает своего предмета в смысле [его] существования..., тем не менее оно а priori определяет предмет, если только с его помощью можно познать нечто как предмет» (3, 187).

В качестве априорных форм чувственности выступают пространство и время, категории и основоположения являются априорными формами рассудка, идеи составляют инструментарий чистого разума. Наиболее важным аспектом этой классификации для современной методологии науки стала развитая Кантом концепция априорных форм рассудка, теория категориального синтеза.

Рациональный смысл априоризма состоит в открытии того обстоятельства, что на каждом этапе познавательного процесса

в качестве его обязательного компонента присутствует определенный категориальный строй мышления, который выступает в роли независимого элемента относительно конкретных познавательных ситуаций. В выявлении скрытых предпосылок познавательного процесса — новизна кантовского априоризма. Поэтому формирование теоретического мира мыслится Кантом не как индуктивное обобщение и не как логическая дедукция, а как конструктивный процесс, в котором данные восприятия трансформируются в компоненты знания посредством наложения на них категориальной сетки.

Конструктивная способность человеческого мышления имеет, с точки зрения критической философии, свои пределы, так как она не может породить предмет, данный в созерцании и определенный извне. Поэтому категории как формальные условия познания сами по себе не в состоянии обеспечить никакого знания: «...Если бы понятию вовсе не могло быть дано соответствующее созерцание, то оно было бы мыслью по форме, но без всякого предмета и посредством него не было бы возможно никакое знание о какой бы то ни было вещи» (3, 201). Таким образом, Кант считал, говоря современным языком, что теоретические объекты должны иметь эмпирическую интерпретацию, позволяющую связать введение теоретических конструкций с эмпирическим материалом, подвергнуть их опытной проверке.

Помимо данного очень важного методологического требования, Кант настаивает на метатеоретическом обосновании знания, поскольку категориальная структура выступает как обязательное условие формирования специфической предметной реальности науки. Самим Кантом один из исторических вариантов этой категориальной структуры был принят в качестве единственно возможного ее вида, замкнутого и не подверженного никаким изменениям. «...Мы будем называть априорными знания, — писал он, — *безусловно* независимые от всякого опыта, а не независимые от того или иного опыта» (3, 106). Эта форма априоризма была, несомненно, коррелирована с реальной ситуацией в современной Канту науке, поскольку ни в одной области знания к тому времени не было создано теории, которая могла бы конкурировать с объяснением и предсказанием в теоретической механике Ньютона. Естественно, что последняя стала рассматриваться как гносеологический идеал познания вообще, а императивность категориального строя мышления была истолкована в качестве абсолютной и неизменной.

Однако, хотя у Канта присутствует абсолютизация построения теоретического мира в классической механике, он не рассматривал конкретные законы естествознания в качестве априорных основоположений. Кант специально подчеркивал, что «мы должны отличать эмпирические законы природы, всегда предполагающие особые восприятия, от чистых или всеобщих законов природы, которые, не основываясь на особых восприя-

тиях, содержат лишь условия их необходимого соединения в опыте» (4 (1), 140). В качестве такого априорного основоположения Кант, например, рассматривает принцип постоянства субстанции, который будучи законом естествознания тем не менее необходим для построения теоретического мира науки. Можно сказать, что Кант в учении об априорных основоположениях рассудка выделил особый уровень методологических принципов, имеющих эвристическое значение для формирования теории, как раз в силу недостаточности эмпиристического обоснования ее объектов.

В настоящее время известен целый ряд эвристических мета-теоретических принципов, а именно: принцип наблюдаемости, принцип простоты, принцип соответствия и др. Могут ли они рассматриваться как кандидаты в априорные истины? Правильный ответ на данный вопрос можно получить, если исследовать научное знание в его динамике, как эволюционирующую структуру. Уже в эпоху Канта имелся достаточный историко-научный материал, позволяющий определить природу методологических принципов. Одним из важнейших вопросов развития науки того времени, вопросом принципиального мировоззренческого значения был вопрос о строении и функционировании Солнечной системы. Согласно птолемеевской модели небесные тела движутся по круговым орбитам вокруг Земли, и даже революционное преобразование Коперника не могло поколебать традиционное убеждение, что вращение планет может осуществляться только по кругу. Гармония, простота круговых орбит принималась как имманентное свойство мира. Мысль о том, что планеты могут двигаться иным образом, представлялась неприемлемой именно потому, что она противоречила некой априорно ясной простоте мира. Даже Коперник писал, что при таком допущении «разум содрогается» и «было бы недостойно предполагать такую вещь в Творении, осуществленном наилучшим из возможных образом»<sup>2</sup>. В самом деле, развитая Кеплером «еретическая» идея об эллиптических орбитах приводила к заключению, что планеты движутся неравномерно, а это противоречило идее простоты мироздания. Однако Кеплер также руководствовался эвристическим принципом простоты, но вместо понимания гармоничности как свойства круга выдвигал идею внутреннего совершенства как объединения разнородных движений одним законом.

Эволюция знания, в частности, открытия Кеплера, показывает, что методологические принципы не являются априорными основоположениями, а имеют конкретно-историческое содержание. Их своеобразие заключается в том, что они не поддаются непосредственной корректировке эмпирическим опытом, так как детерминируются сложившейся системой знания в целом и «происходят из общественно-исторического опыта мышления»<sup>3</sup>.



Кантовский априоризм предполагал, что свойства объектов теоретического мира жестко заданы, а процедура их обоснования означает соотнесение с набором неизменных правил. Отсутствие такой априорной структуры с заданными, неизменными свойствами в значительной степени релятивизирует современную картину развития науки<sup>4</sup>. В ней наличествуют конкурирующие теории, т. е. характерно существование не одного теоретического мира, постулированного кантовской гносеологией, а различных возможных миров. Оценка и принятие соответствующего теоретического мира основывается поэтому не на сравнении его с предпосылками познания вообще, а на сопоставлении его с другими теоретическими мирами, задаваемыми конкурирующими теориями, выживает из которых лишь тот, что максимально соответствует общественной практике.

---

<sup>1</sup> Smith N. K. A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason. N.-Y., 1962, p. XXXVI.

<sup>2</sup> Цит. по: Холтон Дж. Тематический анализ науки. М., 1981, с. 60.

<sup>3</sup> Мамардашвили М. К. Формы и содержание мышления. М., 1968, с. 21.

<sup>4</sup> Швырев В. С. Теоретическое и эмпирическое в научном познании. М., 1978, с. 79.

*Л. А. КАЛИННИКОВ*

## ТЕОРИЯ РЕВОЛЮЦИИ В «КРИТИЧЕСКОЙ» ФИЛОСОФИИ

Обращаясь к анализу и изложению тех идей, которые внес Иммануил Кант в теорию революции, необходимо отметить факт их неоднозначности, явившийся причиной разногласий в их оценке, иногда доходящий до прямых противоположностей, исключающих друг друга. Однако чаще всего исследователи этого вопроса фиксируют противоречивость позиции самого Канта<sup>1</sup>, не углубляясь во все многообразие причин и существенный для всей Кантовой философской системы смысл данной противоречивости.

Называя Канта выразителем идей немецкого бюргерства<sup>2</sup>, К. Маркс и Ф. Энгельс точно определили социальные истоки этой противоречивости. Но вместе с тем, именно потому, что применительно к Германии XVIII столетия «нельзя говорить ни о сословиях, ни о классах, а в крайнем случае лишь о бывших сословиях и неродившихся классах»<sup>3</sup>, к И. Канту можно отнести энгельсовское замечание о просветителях, согласно которому последние были кем угодно, но только не буржуазно ограниченными: социальные противоречия, выразителем которых был Кант, нельзя свести только к собственно бюргерским бур-

жуазно-феодальным противоречиям — они восходили к более фундаментальному и широкому общественному конфликту.

Однако нахождение социальных истоков той или иной теоретической позиции, хотя и важный момент историко-философского исследования (как часто именно здесь и ставится точка!), но с него-то только и должен начинаться анализ самой этой позиции. У любого мыслителя, не говоря уже о мыслителях такого масштаба, как основатель немецкой буржуазной философской классики, идеологическая основа его взглядов сложнейшим образом опосредствована многообразными познавательными задачами. В изучении опосредствующих звеньев, как правило, — главные приобретения историко-философской теории.

Взгляды на революцию у Канта подчинены таким познавательным задачам, как поиск иных, по сравнению с механистически-рассудочными, средств познания, а эти новые средства нужны были для познания биосоциальных явлений, особенно человека и общества. Таким новым познавательным средством Кант считал *телеологический метод*<sup>4</sup>.

Поиск телеологического метода теснейшим образом связан был с задачей определения антинатуралистической позиции во взглядах на природу человека, с задачей противопоставления антинатуралистической социально-нравственной природы человека естественной природе. Но противопоставление этих двух различных природ совершенно естественно ставило вопрос об их сопоставлении, их взаимном соотношении.

Одним из моментов такого соотношения и было соотношение революции и эволюции, место революции в эволюционных процессах, переживаемых обществом как феноменом естественной природы. Дуализм миров свободы и природы, мира вещей в себе и мира вещей для нас находил здесь, в отличие от гносеологии, свое непосредственное выражение.

Задача соотношения революции и эволюции выдвигала задачу соотношения телеологического метода познания с традиционно-рассудочным методом. Без решения второй задачи не могла быть убедительно решена первая, но без ясного видения первой нельзя правильно рассмотреть и кантовское решение второй из этих задач. Это есть конкретное выражение того обстоятельства, что определяющий все теоретические искания Канта интерес к человеку вызывал необходимость методологических исканий, а гносеолого-методологические поиски углубляли и постановку, и решение проблемы человека в его философии.

Относительно соотношения традиционно-рассудочного познания и телеологии Канта существует мнение, что теоретическое, т. е. именно рассудочно-механистическое, первенствует над телеологическим как конститутивное над чисто регулятивным применением разума. Если бы телеологический метод приобрел статус теоретического, стало бы возможным физико-телеологиче-

ское доказательство бытия бога. Как известно, это решительно противоречит самой сути «критицизма» Канта.

И это действительно так, когда речь идет о сфере естественно-природной. Кант решительно охраняет природу от всякого проникновения в нее чуждого ей начала, детерминируемого миром вещей в себе, охраняет фактический мир естествознания от этико-телеологического мира как надприродного. Понятия практически-телеологического применения разума обращаются сразу же в ноумены, пустые понятия, имеющие чисто негативный смысл, как только мы, согласно Канту, эти понятия пытаемся перенести на мир естественной природы. Ноумены — своеобразная стена, воздвигнутая «критической» теорией на пути традиционной метафизики, пользующейся телеологическими понятиями некритически. Здесь, в мире, подвластном теоретическому разуму, «отсутствие теории не может возместить никакая телеология» (5, 68).

Однако так обстоит дело только при попытках перенесения телеологии на чуждую ей почву теоретического разума. Но ведь это не единственная имеющая место в «критической» философии почва! Есть еще мир свободы, кроме мира природы, есть нравственно-социальный мир.

Когда мы начинаем рассматривать его, ситуация решительно меняется. Телеологический метод из подчиненного и зависящего от теоретического разума превращается в господствующий по отношению к нему. Здесь телеологический метод из регулятивного становится конституирующим. Именно вследствие этого возможно этико-телеологическое доказательство бытия бога, хотя никак не возможно физико-телеологическое. (Что собою представляет это этико-телеологическое бытие бога, особый вопрос, нуждающийся в углубленном, скрупулезном исследовании. По крайней мере ясно, что попытки неосхоластической интерпретации<sup>5</sup> приходят в решительное противоречие с «последовательным дуализмом» И. Канта, о котором говорил Т. И. Ойзерман на недавнем (октябрь 1981 года) международном симпозиуме «Критика чистого разума» И. Канта и современность» в г. Риге; эти попытки делают Канта берклианцем чистой воды, эклектически сочетающим субъективно- и объективно-идеалистические мотивы, хотя хорошо известно, сколь решительно протестовал сам Кант против сближения его философской позиции с Берклиевой в специальном добавлении ко 2-му изданию «Критики чистого разума» и «Пролегоменах...»). В противоположность вышеприведенной цитате, каковых можно привести множество, можно сослаться на следующий фрагмент: «...коль скоро мы уже открыли в природе способность создавать продукты, которые мы можем мыслить только согласно понятию о конечных причинах, то нам следует идти дальше и даже те (продукты), которые (или хотя бы их целесообразное соотношение) не делают необходимым искать за пределами механизма слепо дейст-



вующих причин другой принцип для их возможности, мы все же можем считать принадлежащими к системе целей» (5, 407), — и множество ему подобных (5, 444—445; 3, 669).

Отсюда можно сделать вывод, что телеологический метод и рассудочно-теоретическое познание своеобразным образом дополняют друг друга, находясь в соответствии с общим дуалистическим характером философской системы Канта. Попытки их субординации подчинены общей координирующей конструкции.

На основе соответствующего дополнения связаны друг с другом и эволюция и революция. Эволюционистская теория развития Канта в качестве существеннейшего своего принципа имеет закон непрерывности. В «Критике чистого разума» он по этому поводу писал: «Принцип непрерывности отрицает всякий скачок в ряду явлений (изменений) (*in mundo non datur saltus*), также всякий пробел или пропасть между двумя явлениями в совокупности всех эмпирических созерцаний в пространстве (*non datur hiatus*)». Однако поскольку общественная жизнь состоит, помимо мира явлений, еще и из мира моральной сущности, непрерывность не исчерпывает ее движения. Имеют место и перерывы, скачки, эволюционный процесс дополняется телеологическими актами, стоящими вне природного ряда событий, но вмещающимися в этот природный ряд. И. С. Нарский совершенно справедливо пишет, что «такие «островки» Кант находит в совсем иной области, а именно в области приложения категорического императива практического разума к чувственно-эмпирическому миру жизни людей: без возможности такого приложения, т. е. проникновения этого императива в их жизнь, этика Канта потеряла бы всякий смысл»<sup>6</sup>.

Весь свой опыт ученого, на практике успешно применившего принцип развития, и философа, исследовавшего его методологические границы, Кант применил тогда, когда перед ним с настоятельной необходимостью встала проблема истории общества, проблема будущего человечества. Философия истории, разработанная Кантом, не может быть рассмотрена как случайная и не согласованная с целостной системой часть теоретического наследия мыслителя. Напротив, она находится в строгом согласии с основополагающими принципами его системы, которая теперь потребовалась вся целиком, во всей своей методологической силе, а значит, обнаружила и все свои противоречия и недостатки: ведь Канту надо было отыскать возможность совмещения феноменально изменчивой и ноуменально постоянной створон человеческой природы, что с позиций «критической» философии без противоречий, без выше описанной дополнительной сделать было невозможно. Методологические принципы своей философской концепции мыслитель целиком применяет при разработке истории человечества.

Историческое пространство человека простирается, согласно его представлениям, от «низшей степени животности» до «высшей степени человечности» (6, 17). Движение в этом пространстве рассматривается Кантом под углом зрения все большего торжества морали в жизни людей. Процесс развития понимается им как эволюция, направленная на постепенное ослабление животной-злой стороны в природе человека и соответственно на непрерывное нарастание морально-добрых его свойств. Критерием социального развития у Канта выступает показатель, характеризующий постоянное увеличение моральности, выражающееся во все более полном подчинении всех и вся категорическому императиву.

Однако философ вынужден обращаться к идее о «некоторых преобразовательных революциях» (6, 21). На наш взгляд, Кант весьма обстоятельно обдумывает идею революции, ее смысла и значения и вносит в ее понимание некоторые новые перспективные моменты.

Непосредственно понятие революция (re-evolution) связано с мыслью о круговом движении, о возвращении на исходные позиции. Основным значением для латинского языка относительно данного понятия исконно является значение возвращения вспять, движения в обратном направлении. Просветительская мысль XVIII столетия исходила именно из данного понимания. Ценность революции как раз и заключается в возможности возврата общества на исходные позиции, с которых можно (и должно!) начать все дело устройства человеческого общежития сначала, но необходимо на сей раз попробовать действовать умнее, действовать разумно и правильно. Естественное состояние и есть то исходное начало, к которому надлежит вернуться, сломав или отказавшись от результатов предшествующей эволюции. Естественное, что ломать и отказываться надлежит не от всех достижений цивилизации, но только от тех, которые привели к злу, к скверне. А в остальном процесс может быть вполне непрерывным, прогрессивно направленным. Этот мотив является для просветителей общим, он содержится даже и у Руссо, наиболее решительно настроенного против искусственных приобретений цивилизации.

Кенигсбергский философ применяет термин революция, во-первых, к обществу, и, во-вторых, к отдельному индивиду, личности, и в обоих случаях обнаруживает новые стороны.

Когда Кант применяет термин «революция» к отдельно взятой личности, то под революцией понимается, фактически, решительное качественное изменение, скачок, перерыв постепенности, и в обоих случаях обнаруживает новые его стороны. Идущее место из статьи «Об изначально злом в человеческой природе», составившей отдельную часть в книге «Религия в пределах только разума»: «...то, что кто-нибудь становится не только по закону, но и морально добрым (богоугодным) человеком,

т. е. добродетельным по умопостигаемому характеру (*virtus* пошпенон), который если он что-то признает долгом, больше уже не нуждается ни в каких других мотивах, кроме этого представления о самом долге, не может быть вызвано постепенной реформой, пока основание максим остается нечистым, а должно быть вызвано революцией в образе мыслей человека (через переход к максиме его святости); и новым человеком он может стать только через некое возрождение, как бы через новое творение (Ев. от Иоанна, III, 5; ср. с. 1 Моисея, 1,2) и изменение в сердце» (4 (2), 51). Ясно, что такое событие невозможно, что человек не в состоянии абсолютно освободиться от чувственности и, следовательно, чувственных мотивов, человек не может превратиться в ангела. «И все же долг повелевает быть таким, а повелевает он нам только то, что для нас исполнимо», — пишет Кант.

Как видим, каждый индивид решает ту же антиномию, которую решает и все общество в ходе его исторического развития. Теория эволюции, разработанная Кантом, может справиться с этой задачей лишь при условии дополнения ее теорией телеологии. Согласно Канту, сочетать и то, и другое можно «только так, что революция необходима для образа мыслей, а для образа чувств (который препятствует ей) необходима постепенная реформа...» (4, (2), 51). Это значит, что в каждом своем моральном поступке человек совершает такую революцию в качестве телеологически свободного акта, и в зависимости от этого скачками совершаемого роста моральности непрерывно (?) эволюционирует состояние чувственных мотивов, совершается общая эволюция личности. Кант так и пишет: «...Если высшее основание своих максим, из-за которого он был злым человеком, он ниспровергает одним-единственным твердым решением (и через это становится новым человеком), то в этом смысле он по принципу и образу мыслей есть субъект, восприимчивый к добру, но добрый человек он только в непрерывной деятельности и созидании (иначе говоря, при постоянном совершении революционных актов.— *Л. К.*), т. е. он может надеяться, что при такой чистоте принципа, который он взял за высшую максиму своего произвола, и при твердости этого принципа он находится на добром (хотя и узком) пути постоянного движения вперед от плохого к лучшему» (4 (2), 51—52).

Когда же Кант применяет понятие революции ко всему обществу, он вкладывает в него только момент поступательности, абстрагируясь от момента возвратности. Движение вспять с его точки зрения представляет собой совершенно извращенное состояние, для закономерного движения общества оно не нужно. Кстати, складывается такая революция из массы революций первого вида — революций в нравственном состоянии личностей. Поэтому революция понимается Кантом не в качестве глубокого социально-экономического переворота, качественно перестра-



ивающего всю структуру общества от базиса до идеологии. Для него революция — это политико-правовой акт, незначительно продвигающий общество по пути прогресса. «Посредством революции можно, пожалуй, добиться устранения личного деспотизма и угнетения со стороны корыстолюбцев или властолюбцев, но никогда нельзя посредством революции осуществить истинную реформу мыслей» (6, 29), — пишет Кант. Эта точка зрения оказалась подкрепленной историческим опытом последствий французской буржуазной революции, истинного социального смысла которой немецкий мыслитель не понял, хотя следил за ходом событий революции с большим энтузиазмом и неослабным вниманием.

Кант не мог относиться к революции с таким же доверием, как великие вожди якобинцев Робеспьер, Сен-Жюст. Не мог потому, что был в состоянии оценить их собственный опыт, героический и трагический одновременно. Этот опыт заключался в том, что якобинский террор по отношению к врагам революции не приближал желанного царства свободы, равенства и братства; напротив, казалось, что чем дальше и решительнее движется революция к этой притягательной цели, тем все больше у нее врагов. Как в волшебной сказке, гидра контрреволюции оказалась бессмертной: вместо срубленной головы у нее отрасли несколько новых, врагами становились вчерашние друзья. Вожди революции так и погибли, не разгадав причин странных, с их точки зрения, событий, не найдя средств им противостоять. Кант, наблюдая все это, приходит к выводу, что, если контрреволюционный террор недопустим, не может быть оправдан ни с какой точки зрения, то революционный террор бесполезен, хотя и имеет право на существование как ответная мера, как защита приобретений революции<sup>7</sup>. Он видел, что революция не привела к торжеству добра и справедливости, которых вместе со всеми великими представителями Просвещения он ожидал. Коль скоро моральный образ мыслей он считал определяющим, то понятно разочарование мыслителя: достижение политических свобод, конечно в буржуазно-ограниченном их виде, сопровождалось моральной деградацией. Тем не менее смена всей системы политико-правовых отношений, приведшая к формальному равенству людей в обществе, оправдывала оптимистическую в целом оценку революции и ее возможностей. Революция — необходимый, но не решающий фактор в развитии общества. Она лишь перестраивает природную пространственно-временную структуру общественного бытия и приводит тем самым ее в соответствие с постепенно накапливающейся моральностью. Последняя — единственный критерий прогресса общества. Однако именно революции и дают возможность судить об имеющемся прогрессе. В «Споре факультетов» Кант прямо говорит, что французская революция — это такой факт в истории, который недвусмысленно свидетельствует о движении к лучше-

му всего человеческого рода. И что касается не французского народа, а именно всего человечества, то даже не сама революция — свидетельство прогресса, а то сочувствие и одобрение большинства в публике всех европейских стран, которое она встретила<sup>8</sup>. Кстати, Кант глубоко интересовался не только происходящей на его глазах революцией, но вообще революционными событиями в Европе. В рукописях, например, он оставил следующее суждение: «Революции в Швейцарии, Голландии, Англии являются важнейшими в позднейшее время (*in der später Zeit*)»<sup>9</sup>.

Такая оценка французской революции и социальных революций вообще определялась прежде всего идеализмом Канта. Он был свидетелем глубокого социально-политического переворота — качественного перехода общества от феодальной формации к буржуазной. Однако историческая значимость этого переворота могла быть замечена только с принципиально иных философско-идеологических позиций, здесь нужна была философия исторического материализма. Сама же практика общественной жизни — и эволюция Германии, на пути к буржуазному переустройству, мучительно медленная, растянувшаяся почти на полтора столетия (скачок с позиций жизни одного поколения практически не заметный), и окончательный итог французской революции — была настолько запутанной, что с метафизических позиций не могла быть сколько-нибудь удовлетворительно объяснена.

Кроме того, наиболее значительные революционные перевороты в истории общества — это революционные периоды, меняющие решительно всю структуру общества на противоположную. Таковы два перехода: переход доклассового общества к классовому и от последнего — к постклассовому. Что же касается буржуазной революции, то она осуществляет скачок в границах социального антагонизма, не отменяя частной собственности на орудия и средства производства, лишь меняя тип эксплуатации. Это как бы скачок второго порядка в границах скачка первого порядка. В базисе общества основные изменения заключаются здесь, во-первых, в разрушении частной собственности на работника производства, во многих случаях осуществленном еще в условиях позднефеодального общества, по крайней мере в Западной Европе, и, во-вторых, в освобождении производителя от последних остатков средств производства — процесс исторически весьма длительный, лишь в немногих случаях ускоренный явлениями типа английского «огораживания». Не случайно политическая сторона революции, захват власти новым господствующим в экономике классом, является и наиболее ярким и острым, и окончательным итогом буржуазных революций. «Кажимость» здесь скрывает сущность: главным в событии кажется перемена в надстроечных сферах общества. Такая «кажимость» увлекает на путь идеалистического объясне-

ния событий, что и было исторически продемонстрировано.

Чтобы понять, как меняется общество, которое наблюдал Кант, и как он представлял себе эти перемены, нужно обратиться к его статье «Ответ на вопрос: что такое Просвещение?» (1784). Суть перемен философ видел в изменении системы социального поведения, в переориентации системы моральных норм и ценностей. Патерналистская система социального поведения, насаждаемая феодальным обществом, представляет собой, с точки зрения Канта, парадоксальное явление, ибо большую часть людей «природа уже давно освободила от чужого руководства (*naturaliter maiores*)» (6, 27). В этической литературе данной системе социального поведения дается следующая характеристика: «Уподобление всех нравственных отношений в феодальном обществе отношениям «отцов» и «детей» («старших» и «младших») соответствовало основному классовому интересу господствующих сословий (светских и духовных феодалов). Оно давало в их руки орудие морального закрепощения угнетенных, воспитания в них духа покорности, смирения. Мораль «детей» и «отцов» не была «семейной идиллией». Классовое неравенство при феодализме открыто сопровождалось моральным неравенством: чем ниже на ступенях сословно-корпоративной иерархической лестницы располагалась та или иная социальная группа, тем меньше моральных ценностей отводилось на долю ее членов. Угнетатель (мнимый «отец») не только эксплуатировал угнетенных («детей»), но он в полном соответствии с официальной моралью признавал «детей» (угнетенных) нравственно более низкими, морально «неполноценными». Мораль «отцов» и «детей» унижала подлинное достоинство угнетенного, не только ставя его в холопски-подчиненное отношение к господину («отцу»), но и заранее отводя ему «низкое» нравственное значение в обществе»<sup>10</sup>. Складывалось впечатление, что главными виновниками «детского» поведения были сами угнетенные, подавляющее большинство населения.

Кант заметил эту «детскость» и определил ее как «несовершеннолетие», которое есть «неспособность пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-то другого» (6, 27). Оно «заключается не в недостатке рассудка, а в недостатке решимости и мужества пользоваться им» (6, 27). Мыслителю кажется, что причинами его являются «леность и трусость», которые отличают большинство людей. Причем поведение этого большинства людей само создает желающих их «опекать» из тех, кто чуть менее труслив и ленив.

Конечно, нельзя пройти мимо скрытой иронии и даже сарказма в словах Канта, стремившегося вдохнуть мужество в своих сограждан и напомнить им о достоинстве, утраченном не без собственного попустительства. «После того как эти опекуны



оглупили свой домашний скот и заботливо оберегли от того, чтобы эти покорные существа осмелились сделать хоть один шаг без помочей, на которых их водят, — после всего этого они... попытаются ходить самостоятельно, — пишет Кант. — Правда,.. опасность не так уж велика, ведь после нескольких падений в конце концов они научились бы ходить; однако такое обстоятельство делает их нерешительными и отпугивает их, удерживая от дальнейших попыток» (6, 27—28). В статье звучит призыв к неповиновению властям («опекунам») и церковным, и гражданским, «столь любезно берущим на себя верховный надзор над этим большинством» (6, 27); вместе с тем Кант стремится противопоставить чиновникам королевской администрации самого короля Пруссии Фридриха II, как бы вбить клин между королем и его усердными помощниками, в определенной мере лестью самодержцу связать руки исполнителям его же воли и в этих условиях добиться некоторых гражданских свобод (слова, печати, вероисповедания) *de facto*, прекрасно понимая недосягаемость этих требований *de jure*.

Но есть и более серьезные причины зависимого поведения людей, которые уже нельзя признать временными, подобными «лености и трусости». Их преодолеть значительно труднее, а окончательно изжить, видимо, никогда не удастся. Человек руководствуется доставшимися ему от предшествующих поколений способами действий, различного рода нормами, регулирующими его поведение и его мышление. «Положения и формулы — эти механические орудия разумного употребления или, вернее, злоупотребления своими природными дарованиями — представляют собой кандалы постоянного несовершеннолетия» (6, 28), — пишет Кант. Эта мысль философа аналогична представлениям Ф. Бэкона об «идолах театра», о заученных ролях, которые люди исполняют по навязанному традицией сценарию, как актеры на сцене.

Здесь выход может быть только один — овладение творческим мышлением, которое дано не каждому, но стремиться к которому должен каждый человек, ибо таково его назначение. По крайней мере «несовершеннолетие» должно изживаться. «Имей мужество пользоваться собственным умом!», — провозглашает Кант. Но и здесь верный своей концепции развития он предупреждает, что «публика может достигнуть просвещения только постепенно» (6, 27), что революция, как скоротечный процесс, бессильна что-либо сделать существенное.

Итак, что же видит Кант в современном ему обществе? По его мнению, в людях постепенно растет сознание своего достоинства, сопровождаемое свободой мысли и действия, которое научает каждого, с одной стороны, ценить в себе самом Человека, а с другой — с каждым человеком обращаться, как с «человеком, который есть нечто большее, чем машина, сообразно его достоинству» (6, 75). Сказанное дает основание заключить, что

социальный опыт и наблюдения, вся система знаний и опыт ученого заставляют Канта создать идеалистическую систему, а эта последняя управляет видением Канта — социолога. Та часть философской системы, которая посвящена принципу развития, играет в этом управлении существенную роль.

Обсуждая методологические проблемы, Кант полагал, что «вещи никогда не должны считаться специфически различными из-за качества, переходящего в любое другое качество путем одного лишь увеличения или уменьшения его степени» (5, 131). Это означает также, что общество после революции не может рассматриваться как качественно новое по сравнению с дореволюционным его состоянием, ибо революция связана лишь с незначительным «увеличением степени нравственности». Эти методологические идеи берут свое начало в трансцендентальной логике, где группа категорий качества никак не связана с группой категорий количества, несмотря на наличие диалектических связей внутри каждой из групп. Количественные изменения кажутся Канту возможными сколь угодно долго, но они будут при любой степени оставлять вещь неизменной в ее качестве. Качество характеризуется «реальностью», т. е. действительным наличием, или «отрицанием», т. е. абсолютным его отсутствием, имеющим место только с наличием телеологического акта. Общество как нечто реальное не претерпевает качественных изменений, а лишь медленно эволюционирует.

Эта слабость кантовской философии истории была впоследствии поднята на щит социал-реформистами II Интернационала, «этическими социалистами», базирующимися на неокантианстве. Отрекаясь от адекватного восприятия идей Канта и отказываясь от исторического рассмотрения его взглядов, они культивировали лишь слабые стороны и ошибки немецкого философа, делали этого устремленного в будущее мыслителя или консерватором, или беспочвенным мечтателем.

От Канта было еще далеко до торжества идей марксизма, до Октябрьской социалистической революции. Ученый наблюдал только переход общества от феодализма к капиталистическому строю и не мог еще видеть наиболее острого социального антагонизма в истории между буржуазией и пролетариатом. Поэтому диалектическим догадкам Канта не суждено было в полной мере развернуться в его собственной философской системе, ибо оковы идеализма и метафизики, державшие его, были еще очень прочны.

<sup>1</sup> См.: Поликарпова Е. В. Кант и проблемы антифеодальной революции. — Известия высших учебных заведений. Правоведение, 1974, № 6.

<sup>2</sup> См.: Маркс К., Энгельс Ф. *Немецкая идеология*. — В кн.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 3, М., 1955, с. 182—183.

<sup>3</sup> Там же, с. 183.

<sup>4</sup> Об особенностях и законах этого метода см. нашу статью «Телеологический метод Канта и диалектика». — В кн.: Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. Вып. 3. Калининград, 1978.

<sup>5</sup> См.: Pitschl Fl. Das Verhältnis vom Ding an sich und den Ideen des Übersinnlichen in Kants Kritischen Philosophie. Eine Auseinandersetzung mit T. I. Oisermann. München, 1979.

<sup>6</sup> Нарский И. С. О гносеологическом смысле основоположений чистого рассудка. — В кн.: Кантовский сборник. Вып. 6. Калининград, 1981, с. 25.

<sup>7</sup> Вопрос этот относится к нарочито усложненным Кантом вопросам. Он нуждается в специальном тщательном изучении с обязательным учетом стилистических и терминологических особенностей имеющихся текстов.

<sup>8</sup> См.: Кант И. Спор философского факультета с юридическим. — В кн.: Кантовский сборник. Вып. 6. Калининград, 1981, с. 101.

<sup>9</sup> Kant's gesammelte Schriften. Hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Bd. XV. Berlin, 1913, S. 628.

<sup>10</sup> Титаренко А. И. Структуры нравственного сознания. Опыт этико-философского исследования. М., 1974, с. 63.

*И. С. КУЗНЕЦОВА*

### КАНТ О НАУЧНЫХ РЕВОЛЮЦИЯХ

И. Кант был одним из первых мыслителей, отметивших, что человеческое знание в своем развитии претерпевает такие изменения, которые следует именовать революциями, что совершаются такие открытия, которые знаменуют начало новой эпохи в построении науки. Кант не только указал на сам факт существования таких переворотов в науке, но считал необходимым гносеологический анализ этих важнейших этапов в развитии научного знания. В «Критике чистого разума» он писал: «Я полагал бы, что пример математики и естествознания, которые, благодаря быстро совершившейся в них революции, стали тем, что они есть в настоящее время, достаточно замечателен, чтобы поразмыслить над сущностью той перемены в способе мышления, которая оказалась для них столь благоприятной, и чтобы по крайней мере попытаться подражать им, поскольку это позволяет сходство их с метафизикой как основанных на разуме знаний» (3, 87).

Это высказывание великого немецкого философа интересно, во-первых, тем, что Кант вполне определенно говорит о революции не только в естествознании, но и в математике, во-вторых, считает необходимым и для философии последовать примеру наук, в которых был совершен переворот. В связи с этим в Кантовой постановке проблемы природы научных революций выделяются три аспекта:

1. Какова сущность революции в математике?

2. В чем особенность революции в естествознании и какова роль математики в перевороте, совершаемом в естественных науках?

3. Что значит «революция в философии» и какова ее связь с развитием математики и естествознания?

1.1. Кант связал представление о научной революции в математике с возникновением греческой математики. Он дал та-



кое описание этого события: «С самых ранних времен, до которых простирается история человеческого разума, математика пошла верным путем науки у достойных удивления древних греков. Однако не следует думать, что математика также легко нашла или, вернее, создала себе этот царский путь, как логика, в которой разум имеет дело только с самим собой, наоборот, я полагаю, что она долго действовала ощупью (особенно у древних египтян), и перемена, равноценная революции, произошла в математике благодаря чьей-то счастливой догадке, после чего уже нельзя было не видеть необходимого направления, а верный путь науки был проложен и предначертан на все времена и в бесконечную даль. Для нас не сохранилась история этой революции в способе мышления, гораздо более важной, чем открытие пути вокруг знаменитого мыса, не сохранилось также имя счастливца, произведшего эту революцию. Однако легенда, переданная нам Диогеном Лаэртским, сообщающим имя мнимого изобретателя ничтожных, по общему мнению, даже не требующих доказательства, элементов геометрических демонстраций, показывает, что воспоминание о переменах, вызванных первыми признаками открытия этого нового пути, казалось чрезвычайно важным в глазах математиков и потому оставило неизгладимый след в их сознании. Но свет открылся тому, кто впервые доказал теорему о равнобедренном треугольнике (безразлично, был ли это Фалес или кто-то другой)» (3, 84—85).

Кант вполне ясно указал на сущность того переворота в науке, который произошел в Древней Греции. Математика превратилась в дедуктивную науку. Некоторые современные авторы считают<sup>1</sup>, что этот переход от рецептурной математики к дедуктивной был связан с необходимостью из нескольких разных формул, которые относились, например, к вычислению площади круга и которые были различны у египтян и жителей Вавилона, выбрать правильную. Но Кант, пожалуй, был дальновиднее. Он верно указал на то, что Фалес доказывал не спорные формулы, а наиболее простые математические утверждения, например, теорему, касающуюся равнобедренного треугольника. Тем самым Фалес занимался не устранением противоречий, которые накопились в рецептурной математике, а преобразовал сам способ мышления. Об этом способе мышления известный математик Ван дер Варден писал так: «Характерная и совершенно новая черта греческой математики заключалась именно в системном переходе при помощи доказательств от одного предложения к другому. Очевидно, греческая математика с самого начала имела такой характер и этот характер был придан ей Фалесом»<sup>2</sup>.

Новый подход к математическому знанию определил исключительно быстрый прогресс этой науки: всего через три столетия, которые прошли от доказательства простейших геометри-

ческих предложений, был создан один из самых значительных математических трудов — «Начала» Евклида.

1.2. Надо заметить, что Фалес не только доказал элементарные утверждения геометрии, но и применил их к практике. По свидетельству Диогена Лаэртского, он измерил высоту пирамиды, опираясь на знание о подобных треугольниках<sup>3</sup>. Кант и эту сторону научной деятельности Фалеса не оставил без внимания. Он подчеркнул, что математика — это априорная наука о действительном опыте. Именно в таком подходе к математическому знанию он видел заслугу Фалеса, который, по мнению Канта, «понял, что его задача состоит не в исследовании того, что он усматривал в фигуре или в одном лишь понятии ее, как бы прочитывая в ней ее свойства, а в том, чтобы создать фигуру посредством того, что он сам а priori сообразно понятиям мысленно вложил в нее и показал (путем построения). Он понял, что иметь о чем-то априорное знание он может лишь в том случае, если приписывает вещи только то, что необходимо следует из вложенного в нее им самим сообразно его понятию» (3, 84—85).

После революции в математике, по мысли Канта, стало ясно, что система математических утверждений не получена на основании опыта, сам этот опыт определяется тем, что законы природе диктует разум, поэтому возможно познание природы при помощи математики, поэтому знания, полученные Фалесом чистым рассуждением, оказались применимы к практической задаче.

1.3. Кант, выделяя характерные черты революции в математике, анализировал событие, происшедшее на заре возникновения европейской науки. Чтобы исследовать структуру революции в математике, полезно было бы сравнить преобразования, внесенные в науку Фалесом, с переворотами, которые переживала математика в ходе своего развития. Одной из самых ярких страниц в истории математики является революция, совершенная Лобачевским и Бойяи. Если изучить процесс создания неевклидовой геометрии, то обнаружим, что сущность научной революции заключается не в том, что была создана новая теория. Фундаментальные теории в математике возникали и раньше, но не означали революционного перехода к новым математическим представлениям. Например, Аполлоний создал фундаментальную теорию конических сечений, сыгравшую исключительно важную роль в трудах Кеплера, но исследования Аполлония не произвели такого сильного воздействия на математическую мысль, как открытие Лобачевского. Геометрия Лобачевского не включает в себя Евклидову геометрию как частный случай, т. е. она не является обобщением существовавших теорий. С гносеологической точки зрения постулат о параллельных Лобачевского той же природы, что и постулат о параллельных в геометрии Евклида: это метаумозрительный принцип. Значе-

ние факта формирования неевклидовой геометрии заключалось в том, что произошли изменения именно в сфере математического мышления: если раньше лишь геометрия строилась аксиоматически, то после работ Лобачевского и Бойяи стало ясно, что так надо действовать и в остальных областях математики. Создание неевклидовых геометрий существенным образом сказалося на философии математики, изменились воззрения на природу аксиом математики. Если прежде их считали очевидными, не требующими доказательства положениями, то после исследований Лобачевского и Бойяи аксиомы стали определять как утверждения, которые сознательно кладутся в основание математической теории.

Наконец, изменения произошли в методологии математического знания. Анализ аксиом, составляющих фундамент математических теорий, формулировка аксиом, «противоположных» исходным, стали обычными методами построения математических теорий. Именно таким путем П. Коэн решил проблему континуум-гипотезы.

Итак, сравнивая две революции в математике, можно заметить, что и в том, и в другом случае пересмотру подвергалась, в первую очередь, сфера философии математики, т. е. изменилось понимание природы математического знания: Фалес стал рассматривать математику не как набор сведений, рецептов, способов вычислений, а как систему, логически построенную; создание неевклидовых геометрий показало, что связь математики с реальностью носит сложный характер, стало ясно, что для понимания природы математического знания надо не проводить аналогии с естествознанием, а стремиться выявить его специфику, его своеобразие. Это изменение математического мышления сказалося и в том, что были пересмотрены принципы и методы построения математических теорий.

Таким образом, Кант, связывая мысль о революции в математике именно с революцией в математическом мышлении, был прав. И даже его мысль о том, что математическое знание именно вследствие априорности оказывается применимым к реальности, не должна быть просто определена как идеалистическое заблуждение и с этим отброшена как ненужная. Кант с позиций идеализма указал на вполне реальную проблему, подчеркнув, что понятия математики не являются эмпирическими, не извлечены непосредственно из опыта в результате простого абстрагирования. Он обратил внимание на тот факт, что математические понятия образованы по каким-то специфическим законам. Эту проблему пытались решить многие мыслители после Канта, она представляет большой интерес и для современных исследований в области философии математики.

2. Указывая на тот факт, что в естествознании была совершена революция, Кант назвал систему Коперника. При этом



он даже подчеркнул, что она может быть своего рода образцом для философии (3, 87).

2.1. Характеризуя сущность научной революции, произведенной Коперником, известный советский астроном, академик А. А. Михайлов писал: «Когда говорят, что Коперник доказал, что Земля движется, то такое утверждение не совсем правильно. Коперник обосновал движение Земли, показав, что этим полностью объясняются наблюдаемые в мире планет явления и вводится простота в сложную и путаную систему геоцентризма. Но прямых доказательств, т. е. таких фактов, явлений или экспериментов, которые можно было бы объяснить движением Земли и ничем другим, у него не было. Даже более того, было обстоятельство, которое противоречило орбитальному движению Земли. Это отсутствие параллактического, т. е. перспективного, смещения звезд, представляющего собой отражение движения Земли»<sup>4</sup>.

Это высказывание позволяет выделить два момента в создании теории Коперника:

2.1.1. Гипотеза Коперника объясняла ряд явлений, и при этом упрощалась математическая модель.

2.1.2. Прямых экспериментов, фактов, из которых можно было бы вывести мысль Коперника о движении Земли, не было, т. е. его утверждение вовсе не эмпирический закон.

Кроме того, надо иметь в виду еще одно обстоятельство, отмеченное академиком В. А. Амбарцумяном: «Но не надо забывать, что проблема устройства планетной системы имела два аспекта: пространственный и кинематический. Мы указали, что характер системы требовал совместного рассмотрения этих двух аспектов, но это не значит, что полученное должно было оказаться одинаково совершенным в обоих аспектах. Из приведенных фактов ясно, что Коперником было найдено решение задачи о пространственном устройстве планетной системы, не вызывавшее никаких принципиальных возражений. Что касается кинематического аспекта, то здесь было дано лишь приближенное описание. Окончательное решение проблемы кинематики было дано Кеплером»<sup>5</sup>. Отсюда видно, что революция, совершенная Коперником, связана не столько с полным построением теории, сколько с открытием нового этапа в теоретическом исследовании.

И наконец, интереснейшее высказывание академика В. А. Фока: «Если ускорение имеет абсолютный характер, т. е. если можно выделить группу систем отсчета, в которых ускорение данного тела имеет одно и то же значение, то прав Коперник: для Солнечной системы привилегированной является система отсчета с началом в центре инерции Солнца и планет с осями, направленными на три неподвижные звезды. Если же ускорение имеет, подобно скорости, относительный характер, т. е. если привилегированных систем отсчета не существует, а все системы

отсчета, как угодно движущиеся, одинаково мало позволяют приписать ускорению определенное значение, то обе точки зрения — Коперника и Птолемея — равноправны: первая связана с Солнцем, вторая — с Землей, но ни одна из них не имеет преимуществ перед другой. В этом случае спор между сторонниками системы Коперника и сторонниками системы Птолемея становится беспредметным»<sup>6</sup>. Эти рассуждения В. А. Фока показывают, что проблема выбора между системой Коперника и системой Птолемея носит более сложный характер, чем это описывается в популярной литературе: считается обычно, что события разворачивались так: за сотни лет накопились ошибки в вычислениях, производившихся по формулам Птолемея, нужна была более точная система, Коперник предложил ее. Вообще говоря, использование формул Птолемея давало результаты лучше, чем применение системы Коперника, только Кеплер поправил дело. (В. А. Фок обратил внимание на то, что необходима еще и философская установка, касающаяся природы пространства, которая определяла выбор гипотезы об ускорении.) Более того, если Коперник и не задумывался о том, что с определенной точки зрения его и Птолемея системы равноправны, то во всяком случае его труд был, в первую очередь, связан с философскими рассуждениями, к своей системе он шел не от эмпирических данных, а от своих онтологических установок.

2.2. Вернемся теперь к мыслям Канта о перевороте, совершенном в науке Коперником. Он, разумеется, знал о фактах, отмеченных в п. 2.1.1. и 2.1.2. Отсюда Кант сделал вывод о том, что не опыт (таких экспериментов и не было, согласно 2.1.2.) диктует свои законы разуму, но «предметы должны образовываться с нашим познанием» (3, 87).

Рассматривая революцию, совершенную Коперником, Кант не анализировал его философские установки, не исследовал роль математики в этом перевороте. Но выводы, которые сделал Кант, говорят о том, что он вполне сознавал значение и математики, и философских воззрений. Он обратил внимание на то, что Коперник изменил традиционную философскую установку, которая требовала, чтобы теоретическое описание и геометрическая модель точно соответствовали наблюдаемому движению светил. Коперник исходил из мысли, что видимое движение отличается от истинного, тем самым, по мысли Канта, Коперник изменил тип научного мышления: наглядное представление не признается более основой для познания, к истинному познанию приводит предположение, соответствующее требованию разума. Разум же руководствуется и принципом простоты. Именно этому принципу удовлетворяет переход от множества пространственно-кинематических моделей для различных планет и Солнца к единой модели. Новый метод мышления, по убеждению Канта, позволил Копернику прийти к успе-

ху, этот метод мышления и составил сущность революции в естествознании (3, 87).

3.1. Кант полагал, что в результате революций в математике и естествознании построение предмета их познания осуществляется разумом, поэтому оказывается возможным проверить действие разума экспериментом (3, 87—89). Этот путь пригоден и для философии: «предметы должны соотносываться с нашим познанием» (3, 87)—только этот принцип обеспечивает возможность иметь априорные знания. Тогда теория познания Канта логически вытекает из его онтологии — из учения о вещи в себе. И для этой гносеологии оказывается определяющей установка о том, что никакой объект не может быть познан как объект сам по себе, т. е. как объект, находящийся вне сознания. Всякое познание — это познание объектов такими, какими они являются сознанию. «...Мы в достаточной степени доказали, что все созерцаемое в пространстве или времени, стало быть, все предметы возможного для нас опыта суть не что иное, как явления, т. е. только представления, которые в том виде, как они представляются нами, а именно как протяженные сущности или ряды изменений, не имеют существования сами по себе, вне нашей мысли» (3, 305). Следовательно, проблема традиционной метафизики — природа, бог, бессмертие души — не входят в область научного знания. В результате этого пересмотра традиционных устоев метафизики Кант сделал проблему субъекта основой не только теории познания. Он стремился описать бытие как результат творческой активности человека, как результат его деятельности. Поэтому и философию он определил так: «Философия... есть ...наука об отношении всякого познания и употребления разума к конечной цели человеческого разума, которой как наивысшей подчиняются все другие цели человеческого разума и в которой они должны составить единое» (4 (1), 145).

3.2. По мнению Б. Рассела и Т. Павлова «Кант выступил, скорее, в роли Птолемея, считавшего, что Солнце вращается вокруг Земли, нежели Коперника»<sup>7</sup>. В системе Птолемея в центре мироздания находилась Земля и человек на ней. Коперник же изменил представление об устройстве мироздания, превратив человека из центра Вселенной в песчинку, в бесконечно малую величину в бесконечной Вселенной. Кант же, по мнению Рассела и Павлова, заставил объективно-реальную действительность «вращаться» вокруг кантовского «сознания вообще». Но такая оценка кантовых размышлений вызывает возражения по двум причинам:

3.2.1. Если сравнить позицию Канта с воззрениями предшествующих философов, то приходится признать, что он радикальным образом изменил существовавшие установки. При этом явно прослеживается связь размышлений Канта над методом,



который привел Коперника к успеху, и теми преобразованиями философского мышления, которые совершил Кант.

3.2.2. Связь взглядов Канта с революцией в естествознании, произведенной Коперником, более глубока, и проследить ее можно, лишь обратившись к рассмотрению философских работ других мыслителей.

После того, как Коперник превратил человека из центра мироздания в бесконечно малую точку, затерянную в пространствах Вселенной, изменилось мировоззрение. И это новое мировоззрение имело выражение и в том страхе перед бесконечностью, который охватил Б. Паскаля: «Я вижу эти ужасающие пространства Вселенной, которые заключают меня в себе, я чувствую себя привязанным к одному уголку этого обширного мира, не зная, почему я помещен именно в этом, а не в другом месте, почему то короткое время, которое дано мне жить, назначено мне именно в этом, а не в другом пункте целой вечности, которая мне предшествовала и которая за мной следует. Я вижу со всех сторон бесконечности, которые заключают меня в себе как атом...»<sup>8</sup>

Но этот брошенный в пространства Вселенной, в бездну времени человек мыслит: «Все наше достоинство заключено в мысли. Не пространство и не время, которых мы не можем заполнить, возвышают нас, а именно она, наша мысль»<sup>9</sup>. Человек мыслит, в этом его величие и сила. Вот этот разум человека, перед которым преклонялся Паскаль, предельно возвеличен Кантом. Вокруг такого разума и вращается мир явлений. Человек, наделенный разумом, был для Канта смыслом и центром Вселенной. Это новая мысль в философии, и своим истоком она имеет все ту же революцию Коперника. Понятно, что Кант вполне резонно считал, что совершил переворот в метафизике. Совершая свой переворот в философии, Кант был уверен, что его «Критика чистого разума» создает философию, имеющую непреходящее значение. И в самом деле, «Критика чистого разума» никогда не становилась достоянием лишь прошлого. Своей революцией в метафизике Кант подчеркнул активность субъекта в познании, именно для этого он разработал свое учение об априорном познании, тем самым сформулировал ряд столь глубоких проблем, что разрешение их актуально и для современной философии. Должно не соглашаться с априоризмом Канта, можно не принимать многие его утверждения. Но следует помнить, что «труд гениев, даже ложно направленный, почти всегда в конечном итоге служит на благо человечества»<sup>10</sup>. «Критика чистого разума» — несомненно труд гения, поэтому не теряет своей актуальности.

---

<sup>1</sup> См. напр.: Сабо А. О превращении математики в дедуктивную науку и начале ее обоснования. — Историко-математические исследования. Вып. 12. М., 1959; Волков Г. Н. У колыбели науки. М., 1971, с. 84.

<sup>2</sup> Ван дер Варден Л. Б. Пробуждающаяся наука. М., 1959, с. 124.

<sup>3</sup> См.: Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979, с. 71.

<sup>4</sup> Михайлов А. А. Николай Коперник и развитие астрономии. — В кн.: Николай Коперник. К 500-летию со дня рождения (1473—1973). М., 1973, с. 56.

<sup>5</sup> Амбарцумян В. А. Коперник и современная астрономия. — В кн.: Николай Коперник. К 500-летию со дня рождения (1473—1973), с. 44.

<sup>6</sup> Фок В. А. Система Коперника и система Птолемея в свете общей теории относительности. — В кн.: Николай Коперник. Сборник статей к 400-летию со дня смерти. М.—Л., 1947, с. 180—181.

<sup>7</sup> Павлов Т. Коперниканский переворот в философии и марксизм-ленинизм. — Вопросы философии, 1973, № 7, с. 9.

<sup>8</sup> Цит. по: У истоков классической науки. М., 1968, с. 301—302.

<sup>9</sup> Кляус Е. М., Погребысский И. Б., Франкфурт У. И. Паскаль. М., 1971, с. 176.

<sup>10</sup> Шелли М. Франкенштейн, или современный Прометей. М., 1965, с. 68.

*Гурам ТЕВЗАДЗЕ*

### КАНТ И ФИХТЕ В «ФАУСТЕ» ГЕТЕ

О соотношении взглядов Канта и Гете писалось много. Гете не был лично знаком с Кантом, но начиная со второй половины 90-х годов XVIII в. он все больше находил общее с его учением, а также с вызванным Кантом могучим философским движением — классической немецкой философией<sup>1</sup>. Исследователи часто, под впечатлением влияния Гердера на Гете, склонны преувеличивать расхождение взглядов величайшего философа и величайшего поэта эпохи<sup>2</sup>. В последнее время больше внимания обращается на единство их взглядов<sup>3</sup>. Целью настоящей статьи является установить в «Фаусте» отражение — оценку взаимоотношений между Кантом и Фихте.

Когда Фихте своей работой «Опыт критики всяческого откровения» (1792) привлек к себе внимание, Гете давно уже стоял на вершине славы. Фихте в нем видел родственную душу в борьбе за освобождение человека и вместе с тем олицетворение синтеза немецкой культуры. Свой главный труд «Основы общего наукоучения» (1794) он послал Гете со словами: «К Вам по праву обращается философия: Ваше чувство является ее пробным камнем»<sup>4</sup>. Тогда Фихте надеялся издать совместный труд с Гете. Шиллер был посредником между ними. Надежде не суждено было сбыться. Лекции Фихте, который был приглашен в Иенский университет, всполошили город. Студенты и передовая интеллигенция были в восторге, консерваторы — возмущены. Появились доносы на Фихте. Вспомнили, что он в предыдущем году опубликовал анонимные работы в защиту французской революции. Фихте обращается к Гете как к «покровителю и другу» за помощью. На этот раз консерваторы были побеждены.

Гете и Фихте объединяло понимание человека как творца, как свободного существа. Для Фихте это означало свободу

субъекта от всякой внешней инстанции, будь то материя или бог. Человек, как обладающий моральным самосознанием, свободен как во вселенной, так и в обществе. Свободен в том смысле, что все, к чему он может иметь отношение, должно быть допущено им самим, как имеющее значение. Разумеется, это не своевольное допущение, но все же его решение признать что-либо существующим и имеющим значение. Конечная опора значимого для нас обстоятельства основывается на таком решении. Эта позиция коренится в учении Канта о примате практического разума и в «законе сознания» К. Рейнгольда.

Взгляды Гете и Фихте значительно совпадали в этот период относительно французской революции. Оба видели в ней начало новой эпохи. Фихте свою философию считал соответствующей идеям французской революции. Позже это скажет Шеллинг о философии Канта, а Гейне распространит такую оценку на всю немецкую классическую философию, что будет принято Марксом. «Моя система,— писал Фихте,— первая система свободы, и как та нация освободила человека от внешних оков, так и моя система освободила его от вещи в себе». Эту связь Фихте считает внутренней, и в данном случае это является главным для нас. «Моя система была создана не без нее..., когда я писал о нашей революции, тогда словно в награду, нашли на меня первые очертания этой системы»<sup>6</sup>.

Идея связи авангарда немецкой культуры и французской революции получила широкое признание. Ф. Шлегель в «Атенеуме», являющемся «документом основоположного значения для романтической школы» в Германии, наиболее значительными тенденциями эпохи объявил французскую революцию, «Вильгельма Мейстера» Гете и «Наукоучение» Фихте<sup>6</sup>. Тут же, в последнем письме, Ф. Шлегель признавал Гете и Фихте вождями немецких романтиков: «Гете и Фихте,— вот простейшая и удобнейшая формула для всех стимулов, которые связаны с «Атенеумом», а также для всех недоразумений, поводом которых стал «Атенеум»<sup>7</sup>. Это написано в 1798 году, когда популярность Фихте достигла апогея. Он был уверен в своей силе, также в полной поддержке со стороны коллег и в особенности студентов, действовал вызывающе как в отношении признанных авторитетов, так и в отношении официальной религии.

Первый труд Фихте, заслуживший высокую оценку Канта, для обоснования свободы и творческой активности человека отрицал правомерность допущения трансцендентного миру бога. Человек, по мнению Фихте, свободен лишь тогда, когда он знает, что свободен и действует согласно моральному закону, которому подчиняется как собственному. Фихте отрицал не только попытку подчинить человека механическим законам и представить его в виде машины (Ж. О. Ламетри), также решительно отвергал он понимание человека как «моральной машины»<sup>8</sup>. Опасность этого возникла при непонимании учения Канта. Че-



ловек не должен быть даже моральной машиной, утверждал Фихте; если человеку предписаны богом моральные принципы так, что в их установлении и осуществлении воля человека не является главной и решающей, тогда человек не может быть ни моральным, ни свободным.

Следует подчеркнуть, что Фихте требует не только теоретической активности или размышления согласно этическим законам, а, в первую очередь, действия, направленного на чувственный мир с целью его преобразования и уподобления идеальному. В 1794 г. (это год создания его системы) Фихте писал: «Действие! Действие! Именно для этого существуем мы в этом мире... Пусть радуется нас вид широкого поля, предназначенного нам для обработки! Пусть радуется нас, что мы чувствуем в себе силу и что наша задача бесконечна»<sup>9</sup>.

В 1798 г. в «Философском журнале», популяризовавшем философию Фихте, появилась смелая статья его последователя Ф. Форберга «Развитие понятия религии». Фихте статью предусмотрительно сопровождает собственным очерком «Об основании нашей веры в божественное мироправление». Он утверждал, что считает несомненным божественное как моральный миропорядок, в котором каждому разумному индивидууму определено свое место. «Наш мир есть превращенный в чувственность материал нашего долга». Настоящий атеизм заключается в том, что «человек мудрствует о последствиях своего действия и не хочет подчиниться голосу своей совести, пока не уверится, что предусмотрел благополучное следствие»<sup>10</sup>.

Осторожность не помогла Фихте. Было ясно, что данное понимание бога не соответствовало официальному. Опять вспомнили, что он и письменно, и устно расхваливал французскую революцию. Начался так называемый *спор об атеизме*. Было опубликовано письмо Канта, несогласного рассматривать учение Фихте как правомерное развитие своей философии<sup>11</sup>. Фихте был уверен, что старого учителя спровоцировали против него. Было опубликовано также «Послание одного отца своему сыну-студенту о фихтевском и форберговском атеизме», возмущенного тем, что такой грубейший атеизм преподается в христианском университете<sup>12</sup>. Журнал был конфискован.

Фихте защищается. Вначале он полон надежд. Издает работу «Апелляция к публике по поводу обвинения в атеизме», сопровождая ее ироническим эпиграфом против правительства: «Прошу эту работу прочесть до запрещения». В обществе уже раздаются недовольные голоса, — пишет Фихте. — Он считает невозможным для чести своей эпохи, чтобы свободомыслящие не выступили в его защиту. Он не отрицает, что бога представляет иначе, чем тот нарисован в «Дрезденской библии» — в виде бородатого старика. Но веру в бога считает специфической чертой человека, отличающей его от животного. Для Фихте религиозность и моральность — абсолютно одно и то же. Обе они — по-

стижение моральности: в одном случае делом, во втором верой. Религия без моральности является предрассудком, который «обманывает несчастных ложной надеждой и делает их неспособными к какому-либо улучшению»<sup>13</sup>.

В этой борьбе Фихте пришлось очень тяжело. Пришлось пойти на существенные уступки<sup>14</sup>, оставить Йенский университет. Из революционера он превращается в примиренческого профессора. Он фактически сошел со столбовой дороги развития философии. По ней, продолжая начатое им дело, уже шествовал Шеллинг. Фихте переехал в Берлин, где сблизился не только с романтиками<sup>15</sup>, но и с правительством. Он становится первым выборным ректором Берлинского университета, основанного В. Гумбольдтом 18 августа 1809 г. Примерный патриотизм Фихте во время оккупации Берлина Наполеоном, участие в освободительной войне освящает его имя в памяти народа. Такое схематическое обозрение личности Фихте на разных этапах его деятельности необходимо для правильного прочтения образа Бакалавра в «Фаусте» Гете.

Вопрос о том, фигурирует ли Фихте в «Фаусте», не новый и, на первый взгляд, не спорный. В 1954 г. Г. Цельтнер в монографии «Шеллинг мимоходом, как само собой разумеющееся», отмечает, что современники неправильно понимали немецкий идеализм и вместо реального содержания имели дело скорее с карикатурой на него. «Уже Гете взял, подобным образом, на мушку учение Фихте, и, в особенности в лице Бакалавра во второй части Фауста, создал карикатуру фихтеанца»<sup>16</sup>. Как будто все ясно. Историк философии, который внимательно прочитает II действие II части «Фауста», согласится с этой оценкой. Это признавалось большинством исследователей и до и после Цельтнера. С той разницей, что одни видели здесь объединенный образ Фихте и Шеллинга<sup>17</sup>, другие — Фихте и Шопенгауэра<sup>18</sup>. В комментариях немецкого издания «Фауста» говорится, что «идеалист» в «Вальпургиевой ночи» — Фихте, в Бакалавре подразумеваются Фихте и Шопенгауэр. Тут же указывается, что в беседе с Эккерманом Гете не согласился с данной интерпретацией образа Бакалавра<sup>19</sup>. Значительная часть специалистов идет за Гете, среди них следует в первую очередь назвать авторитетного комментатора Э. Трунца<sup>20</sup>. Таким образом, вопрос остается открытым.

Думаю, позицию тех, которые Бакалавра считают карикатурой на Фихте, можно укрепить новыми фактами, без которых некоторые места из II действия II части «Фауста» остаются непонятными. Я подразумеваю взаимоотношения Канта и Фихте в конце XVIII в. и спор об атеизме Фихте. В качестве рабочей гипотезы Мефистофеля в этой части «Фауста» будем считать Кантом, а Бакалавра — Фихте.

Когда Эккерман 16 декабря 1829 г. спросил Гете, «подразумевается ли в Бакалавре определенный круг идеальных фило-

софов?»), Гете отверг эту мысль, можно сказать, с *настораживающей категоричностью*, как будто невозможно было допустить подобное. Он сказал: в Бакалавре «олицетворена та претенциозная самоуверенность, которая особенно свойственна юному возрасту и которую в столь ярких образчиках имели мы возможность наблюдать в первые годы после освободительной войны. В юности каждый думает, что мир начал, собственно говоря, существовать вместе с ним и что все существует, в сущности, только ради него»<sup>21</sup>. Чтобы объяснить образ повелевающего солнцем Бакалавра, Гете указывает на восточное сказание о человеке, который каждое утро собирал вокруг себя своих подданных и пускал их работать лишь тогда, когда по его требованию всходило солнце. При этом он был настолько умным, что приказывал лишь тогда, когда солнце само было готово взойти<sup>22</sup>.

Художник, разумеется, может создать образ без исторического прототипа, но если реальность дает возможность объяснения данного образа, от такой возможности нельзя отказываться. Тем более, если известные черты образа взяты из действительности, а их игнорирование приводит к насильственной интерпретации. Бакалавр есть карикатура. В карикатуре, созданной мастером, безошибочно узнается адресат. Для этого, разумеется, надо знать адресата. Мы вправе не удовлетвориться объяснением Гете. В тексте «Фауста» Бакалавр молод, но все же отличается от студенчества, единодушно одобряющего его мысли. Для установления прототипа Бакалавра необходимо найти вполне уверенного в своей правоте лектора, идущего против традиции и пользующегося поддержкой студентов. Таким лектором был Фихте. Не является тайной и то, что в Йене и Веймаре было распространено превратное понимание «Наукоучения» Фихте, напоминающее мысли Бакалавра. Возникновению такого понимания способствовал ближайший друг Гете Ф. Шиллер. Когда было опубликовано «Наукоучение» Фихте, где доказывается, что всякое существование является продуктом «Я» и что предмет равняется понятию о предмете, Шиллер пошутил: интересно, как это терпит мадам Фихте? Шутка быстро распространилась и укрепила то ошибочное мнение, будто в философии Фихте «Я» означало эмпирический субъект. Но Шиллер не только шутил. 28 октября 1974 г. он пишет Гете: согласно Фихте «высокая реальность находится лишь в «Я». Мир для него лишь меч, который «Я» бросает и потом, с помощью рефлекса, снова ловит. Следовательно, своему божеству он действительно придал вид, который мы предугадали недавно»<sup>23</sup>. Видно, Гете и Шиллер обсуждали возможные следствия из основоположений Фихте.

В 1795 г. Шиллер послал Фихте замечания на его работу — «Об оживлении и возвышении чистого интереса к истине». Фихте с болью в сердце пишет любимому поэту, которого считал



другом, что он не понял работы и приписывает автору бессмысленности<sup>24</sup>. Напряженные отношения с Шиллером, видимо, продолжались и проявились в споре об атеизме, когда Фихте более всего нуждался в поддержке. В 1799 г. он пишет другу Шиллера К. Рейнгольду: «В моем деле Шеллинг (который не принадлежал к обещающим мне поддержку) поступил благородно, а Шиллер — позорно»<sup>25</sup>.

Главный враг Фихте — государственный министр Х. Г. Фойгт, был другом Гете. В период спора об атеизме ясно недовольство Фихте Шиллером и Гете. В одном из писем он прямо называет их сторонниками деспотии и несправедливости<sup>26</sup>.

Для Гете в это время Фихте был нежелательной личностью, ибо мешал спокойствию государства. Возгордившийся профессор грозился, что уйдет из Йены, что будет равносильно закрытию университета, ибо за ним последуют студенты и коллеги. Фихте ушел, но никто не последовал за ним, хотя просьбу об его восстановлении подписали почти все находившиеся в Йене студенты<sup>27</sup>.

Гете и Шиллер и так поздно признали учение Канта и теперь не хотели примириться с его радикальной переработкой, предложенной Фихте. Вдобавок она становилась социально опасной. Для Гете Фихте — тот, кто «мыслит о мышлении» и поэтому занимается неразумным делом. Ему стало известно, что после опубликования «Заявления по поводу наукоучения Фихте», Фихте несколько раз непочтительно отозвался об учителе. Через месяц после опубликования заявления Канта он писал Шеллингу: «Я вполне уверен, что если кантовская философия будет понята не так, как мы ее понимаем, она полная бессмыслица». Кант сегодня свою собственную философию уже «не знает и не понимает»<sup>28</sup>.

Использованием некоторых действительных фактов, а вместе с ними и измышлений противники сумели поколебать репутацию Фихте в научном мире. Ученик Рейнгольда, образованный юрист Ансельм Фейербах назвал Фихте «аморальным человеком», правда, через два года он разобрался в ситуации и взял обратно свое обвинение<sup>29</sup>. В том же 1799 г. кантианец Тифт-рунк из Галле говорил о «наглых претензиях» Фихте<sup>30</sup>. Эпиграмма Каролины Шеллинг на наукоучение Фихте завершает представление о нем как об абсолютно самоуверенном человеке, который ни во что не ставит других. Именно так, как Бакалавр в «Фаусте» Гете.

Другая возможная кандидатура на Бакалавра Гете, на первый взгляд — йенский профессор кантианец И. Г. Фриз. Его уволили из университета именно за связь со студенческим движением, на которое указывал Гете в беседе с Эккерманом как на источник образа Бакалавра. Фриз участвовал в Вартбургском празднестве 18 октября 1818 г. Немецкие студенты собрались в Вартбурге, чтобы отметить объявление лютеровских те-

зисов (31 октября 1517 г.) и битву народов у Лейпцига (18 октября 1814 г.). Целью было объединение Германии. Гете сугубо отрицательно оценивал это движение и присоединившихся к нему профессоров без обиняков называл ослами. Увольнение Фриза из Йенского университета произошло не без его ведома. Тем не менее Фриз не может быть прототипом Бакалавра. Его философия совсем иного качества. Достаточно указать лишь на то, что Фриз был эмпириком и допускал существование вещей в себе. Он старался на основе кантовской философии, в противовес Фихте, Гегелю и другим «идеалистам», создать новую эмпирическую антропологию<sup>31</sup>.

Постараемся разобраться конкретно в диалоге во II действии II части «Фауста», исходя из нашего допущения и описанной выше ситуации в немецкой культуре конца XVIII в. Мефистофель иногда говорит Бакалавру то, что лишь Кант мог сказать своему бывшему ученику. Следует подчеркнуть, что Мефистофель здесь на фоне максималиста Бакалавра выглядит почти как олицетворение терпимости и защитник традиции. Его слова — смесь иронии и любви. Он в основном и добр и чистосердечен, существенно отличается от того Мефистофеля, который в начале первой части, опять-таки в плаще Фауста, беседовал с учеником. Оба они, Бакалавр и Мефистофель, вспоминают эту первую встречу, но оба подразумевают еще и другую историю, какое-то более глубинное измерение, без которого их беседа непонятна.

Во II акте II части «Фауста» Бакалавр врывается с упреками в адрес старой системы обучения, которая невинные умы «забывала мертвечиной». Он видит Мефистофеля, который ему раньше «пыль в глаза пускал»<sup>32</sup>. Бакалавр находит, что тут ничего не изменилось, а он многого достиг и надеется на большее. Его учили тому, во что сами не верили, и учитель казался умелым, хотя сам ничего не знал. Ответ Мефистофеля, которого Бакалавр и сейчас, так же, как в первой части поэмы, принимает за Фауста: «Я рад, что мой звон вас сюда привлек»<sup>33</sup> (*Mich freut, daß ich Euch hergeläutet*)<sup>34</sup> — не является однозначным указанием на предшествующий звонок. Ведь звонок привлек Фамулуса, с которым Мефистофель беседовал некоторое время. Мы не можем сказать, что Бакалавр слышал звон колокола. Эти слова можно прочесть и так: «Я рад, что разрезвонил о вас», т. е. сделал вам имя, или что я призвал вас, извлек из неизвестности. Такое прочтение оправдывается содержанием последующей строки: «Я вам тогда дал немалую оценку (*Ich schätz Euch damals nicht gering*)». Спрашивается, когда это было? Когда они впервые встретились, Мефистофель безжалостно издевался над бедным учеником, да и, оказывается, Бакалавр сам знает, что тогда ему пыль в глаза пускали. Но тем не менее он не отрицает факт такой оценки. Указание на прежнюю встречу, наряду с первой частью «Фаус-

та», подразумевает их встречу (как встречу Канта и Фихте) в 1791 г., когда труд неизвестного экономически беспомощного молодого Фихте действительно высоко оценил Кант и помог на выгодных условиях опубликовать его. Тогда Кант действительно растревожил о Фихте. Именно Кант угадал в личинке будущую бабочку. Не отрицая эту услугу, Бакалавр сразу же бросается на Мефистофеля, как только он скажет, что ученик пока не совсем, «не абсолютно» достиг цели. Бакалавр поучает, что настали новые времена, когда двусмысленные слова непригодны<sup>35</sup>. Действительно, в этом диалоге слова Мефистофеля двусмысленны, включая «абсолюта», намекающего на абсолютное «Я» Фихте; вспомним и то, что за двусмысленность критиковал Фихте философию Канта.

Э. Грунц отмечает, что «абсолют» указывает на идеалистическую философию, которая в начале 20-х годов приобрела большое значение среди молодежи и которая опыт и эмпирию считала незначительными. Но факт, что идеалист-философ, который безраздельно господствовал среди молодежи и подобно Бакалавру мог утверждать, что мир создан им, что это он «вывел солнце из морского лона» и «пустил луну кружить по небосклону»<sup>37</sup>, не был популярным в те годы. Тогда безраздельно господствовала гегелевская философия, которой, даже в карикатуре, нельзя приписать такие мысли. «Добрые, верные молодые люди», интересы которых защищает Бакалавр,— это йенские студенты конца XVIII в., которые на самом деле были преданы ему.

Мефистофель признается, что ошибся: он искал золотой клад, а нашел жуткий уголь<sup>38</sup>. Мефистофель в «Фаусте» никогда не возлагал больших надежд на Бакалавра, а вот Кант действительно надеялся на Фихте, но в своем «Заявлении по поводу наукоучения Фихте» отказался от надежды. *Двуплановость* данного диалога на этом не кончается. Когда Мефистофель придвигает кресло к молодежи, т. е. к современности, Бакалавр отказывает ему в этом праве. Он говорит почти словами Фихте в адрес Канта: претенциозно, когда человек хочет быть чем-то, в то время когда уже ничего не представляет<sup>39</sup>. В пользу нашего допущения существует еще один, полагаю, решающий аргумент. Подразумеваю источник используемого в диалоге образа «многих лун и ряда солнц».

Комментаторы «Фауста», насколько мне известно, не обращают должного внимания на ту часть диалога, где Мефистофель, убеждая Бакалавра, что всему свое время, с иронией замечает: вы сами уже считаете себя готовым учить, так как «после многих лун и ряда солнц вы приобрели достаточный опыт»<sup>40</sup>. Мысль эта, если будем исходить из контекста, совершенно непонятна. Она не нужна и непригодна также как введение к образу об абсолютном «Я» как творце мира, о котором заговорит Бакалавр потом. Там говорится о луне и солнце в



единственном числе. Наверное, это является причиной того, что в доступных для меня переводах это место остается непонятым. Переводчики или упускают этот образ, как это делает Пастернак<sup>41</sup>, или переводят совершенно обыденным содержанием, теряющим ту неожиданность и парадоксальность, которая несомненна в тексте, например: «Прошло немного месяцев и лет — И опытом изведали вы свет» (перевод Н. А. Холодковского)<sup>42</sup>. В прозаическом переводе С. Соколовского читаем: «Несколько солнечных и лунных оборотов было достаточно для приобретения Вами опытности во всем»<sup>43</sup>. В оригинале говорится о луне и солнце во множественном числе, в переводе же подчеркивается краткость срока обучения Бакалавра. Видимо, переводчик считал, что иначе этот образ не имеет смысла. Комментаторы вполне солидарны с переводчиками. Они указывают лишь на то, что Бакалавр не ценит эмпирию, опыт, что и без этого образ совершенно ясен и не нуждается в комментариях.

Говоря о «множестве лун и ряде солнц», Мефистофель иронически намекает Бакалавру на что-то, что известно, но из предыдущего текста непонятно. Можно допустить, что это такой же факт, как их первая встреча в 1791 г. Так оно и есть. Подразумевается произведение Фихте, написанное в том же роковом для него 1799 г. — «Апелляция к публике», в которой Фихте защищается против обвинения в атеизме.

Во второй части «Апелляции к публике» Фихте говорит о вечности и могуществе человеческого «Я», о незыблемости его моральной самости. Фихте призывает людей преодолеть эмпирическое и случайное в себе и возвыситься до сознания своего чистого морального характера...: «тогда увидите, что вы из себя представляете, поймете, что эта земля со всей своей красотой, которую вы с детской наивностью считаете неколебимой, также это солнце и десять тысяч солнц... весь этот универсум, при простом воспоминании которого содрогается ваша чувственная душа,.. не что иное как простой отблеск вашей же... внутренней вечности»<sup>44</sup>. С этим миром погибает ваше чувственное «Я», «но мое тело не есть «Я». Моральное «Я» остается незыблемым даже «после уничтожения многих новых солнечных систем». Тут же указывается на то, что чувственность — лишь «пыль и зола»<sup>45</sup>, что почти поторяется Бакалавром при оценке опыта<sup>46</sup>. А Кант требовал строгого ограничения человеческого познания пределами опыта. Названная работа Фихте в 1799 г. была издана дважды, и Гете не мог не знать ее, во-первых, как интеллигент той среды, где разыгрался спор об атеизме, во-вторых, как знакомый Фихте, у которого не раз просил Фихте защиты, в-третьих, как министр, которому официально посылались все документы, касающиеся этого дела. Отсюда ясен намек Мефистофеля на множество лун и солнц, подчиненных Бакалавру, составляющих простой материал его опыта<sup>47</sup>. Ясно и то, что в дискуссии между Кантом и Фихте в 1799 г. Гете определено

был на стороне Канта. Все это необходимо для понимания II действия II части «Фауста»<sup>48</sup>.

Отношения между Гете и Фихте скоро уладились после ухода последнего из Йены. Уже в 1800 г., 2 декабря, Фихте посылает дружеское письмо Шиллеру, обещая, что с планом нового обоснования «Наукоучения» он ознакомит его и Гете в рукописи<sup>49</sup>.

Фихте в Берлине сближается с правительством, во время освободительной войны его патриотизм был примером, после смерти (1814 г.) его память высоко чтят<sup>50</sup>, и Гете не хотелось признать в Бакалавре Фихте. Но созданная в сознании Гете карикатура на философию Фихте во время спора об атеизме, была устойчивой, и он в образе Бакалавра включил ее в «Фауста» как отражение одной из сторон духовной жизни тогдашней Германии.

---

<sup>1</sup> Tews adse G. Zur Frage der Naturerkenntnis bei Kant und Goethe. — Goethe Jahrbuch. Weimar, 1979, S. 129.

<sup>2</sup> Simmel G. Kant und Goethe (Beilage zur Allgemeine Zeitung). — München, 1899, Nr. 125, S. 3; Störig H. J. Kleine Weltgeschichte der Philosophie. Köln, 1970, S. 362.

<sup>3</sup> Гулыга А. В. Кант. М., 1977, с. 199—200.

<sup>4</sup> Fichte J. G. Briefe. Leipzig, S. 89.

<sup>5</sup> Ibid., S. 112—113.

<sup>6</sup> Athenaeum. Berlin, 1798, S. 5.

<sup>7</sup> Ibid., S. 239.

<sup>8</sup> Fichtes Werke. B. V. Berlin, 1971, S. 118.

<sup>9</sup> Ibid., B. VI. Berlin, 1971, S. 345—346.

<sup>10</sup> Ibid., B. V, S. 185.

<sup>11</sup> Кант И. Трактаты и письма. М., 1980, с. 626.

<sup>12</sup> Fichtes Werke. B. V, S. 304.

<sup>13</sup> Ibid., S. 208.

<sup>14</sup> Fichtes Atheismusstreit, ein Scheideweg. — Philosophie und Religion. Weimar, 1981, S. 89.

<sup>15</sup> Гайденко П. Философия Фихте и современность. М., 1979, с. 161—196.

<sup>16</sup> Zeltner H. Schelling. Stuttgart, 1954.

<sup>17</sup> Гёте. Фауст. Тбилиси. 1962, с. 436 (на грузинском языке).

<sup>18</sup> Гёте. Фауст. М., 1978, с. 286 (пер. Б. Пастернака, комм. А. Аникста).

<sup>19</sup> Goethe. Faust. Berlin—Weimar, 1971, S. 709.

<sup>20</sup> Goethes Faust kommentiert von E. Trunz. Wegner, 1968, S. 554.

<sup>21</sup> Гёте. Фауст. М., 1978, с. 486.

<sup>22</sup> Eckermann J. P. Gespräche mit Goethe. Berlin, 1962, S. 436.

<sup>23</sup> Heidegger M. Schellings Abhandlung über das Wesen des menschlichen Freiheit. Tübingen, 1971, S. 228.

<sup>24</sup> Fichte. Briefe, S. 128.

<sup>25</sup> Ibid., S. 194.

<sup>26</sup> Ibid, S. 187.

<sup>27</sup> Ibid., S. 195.

<sup>28</sup> Ibid., S. 201.

<sup>29</sup> Philosophie und Humanismus. Weimar, 1978, S. 196.

<sup>30</sup> Kant's gesammelte Schriften. B. XIII. Berlin und Leipzig, S. 511.

<sup>31</sup> Cassirer E. Das Erkenntnisproblem. B. III. Berlin, 1923.

<sup>32</sup> Гёте. Фауст. М., 1978, с. 265 (перевод Б. Пастернака).

<sup>33</sup> Гёте. Фауст. М., 1979, с. 225 (перевод Н. Холодковского).

<sup>34</sup> Goethes Faust. Wegner, 1968, S. 206.

<sup>35</sup> Ibid., S. 207.

<sup>36</sup> Ibid., S. 554.

<sup>37</sup> Гёте. Фауст, с. 268 (перевод Б. Пастернака).

<sup>38</sup> Ваша лысая голова, признайтесь, не заслуживает ничего лучшего, паирует Бакалавр (Goethes Faust, S. 207). Может быть, и тут Гёте обыгрывает слово «голова», так как знал, что в письме к Рейнгольду 28 сентября 1799 г. Фихте назвал Канта «головой лишь в три четверти».

<sup>39</sup> Goethes Faust, S. 208.

<sup>40</sup> Ibid., S. 207.

<sup>41</sup> Гёте. Фауст. М., 1978, с. 267.

<sup>42</sup> Гёте. Фауст. М., 1979, с. 225.

<sup>43</sup> Гёте. Фауст. М., 1903, с. 193.

<sup>44</sup> Fichtes Werke. B. V, S. 236: «...ihr werdet finden, wer ihr selbst seid; und werdet findet, dass dieser Erdball mit allen der Herrlichkeiten... dass dieses ganze unermessliche All, vor dessen blossen Gedanken eure sinnliche Seele bebt,... dass es nichts ist, als... ein matter Abglanz eures eigenen... ewigen Daseins».

<sup>45</sup> «Was nur Staube und Asche ist». (Fichtes Werke. B. V, S. 236).

<sup>46</sup> «Schaum und Dust». (Goethes Faust, S. 207).

<sup>47</sup> Fichtes Werke. B. V, S. 237: «Ihr werdet... kühn eure Unendlichkeit dem unermesslichen All... gegenüberstellen und sagen: ...Du bist wandelbar, nicht ich; ...und wenn aus eurer Trümmern so vielemale neue Sonnensysteme werden Zusammengeströmt sein, als eure alle sind ihr über meinem Haupte Leuchtende Sonnen, und die jungste unter allen ihren letzten Lichtfunken längst wird ausgeströmt haben, dann werde ich noch seyn, unversehrt und unverwandelt, derselbe, der ich heute bin;...»

<sup>48</sup> Также создает Гёте образ Проктофантасмиста, как карикатуру на проповедителя Ф. Николая. — «Goethes Faust», S. 528.

<sup>49</sup> Fichte J. G. Briefe, S. 239.

<sup>49</sup> В 1831 г. Гегель, по его желанию, был похоронен рядом с Фихте. — Фишер К. Гегель. М.—Л., 1933, с. 151.

Л. В. ПОЛЯКОВ

## РУССКИЙ НЕКАНТИАНЕЦ (КАНТ И И. Д. ЯКУШКИН — К ВОПРОСУ О ФОРМАХ ВЛИЯНИЯ В ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ)

*«Однако же, хоть я и не знаю, какие теперь твои религиозные чувствования, но, признаюсь тебе, не могу поверить, чтобы к этому душевному спокойствию ты пришел путем того оледеняющего деизма, который исповедовали умы твоей категории...»*

(П. Я. Чаадаев И. Д. Якушкину,  
19 сентября 1837 г.)

Декабрист Якушкин как мыслитель сформировался под перекрестным влиянием традиций как русской, так и западноевропейской философской и социальной мысли. Достаточно широко эрудированный, специально изучавший историю философских систем, Якушкин был знаком в подлинниках со многими выдающимися произведениями мировой философской литературы. Тяга к серьезному чтению не была у него лишь отголоском той



моды на философию, которая составила одну из специфических черт европейского XVIII века. Во всяком случае, не эта традиция являлась для него определяющей. Скорее, это была глубокая внутренняя потребность, не покидавшая Якушкина всю жизнь. Не случайно, в момент ареста он берет с собой томик Монтеня...

Среди тех философов, работы которых основательно изучал Якушкин, мы встречаем Иммануила Канта. Следы этого изучения уже зафиксированы в исследовательской литературе, и в работах о влиянии кантовской философии на русскую философскую мысль начала XIX в. имя Якушкина также упоминается<sup>2</sup>. Однако содержательный анализ философских воззрений крупнейшего представителя декабризма в ракурсе проблемы «Якушкин — Кант», насколько нам известно, специально не проводился. В статье и будет предпринята попытка (далеко не полная) проанализировать данную проблему, или, по крайней мере, ввести ее в научный оборот.

Философская концепция Якушкина сложилась не сразу. Можно предположить, что еще до 1825 г. у него имелся устойчивый комплекс воззрений, включавший и собственно философские. Поскольку, как отмечал сам декабрист, в «юности» он «немного занимался метафизикой»<sup>3</sup>. Однако лишь в 30-х годах, в сибирской ссылке, реализуя давно имевшуюся потребность, Якушкин пишет философский трактат под названием «Что такое человек?», на основании которого возможна реконструкция его философского мировоззрения<sup>4</sup>.

Система взглядов Якушкина включает в себя развитое онтологическое учение, достаточно продуманную гносеологию и имплицитно-социологическую концепцию. Однако как целое она имеет явно выраженную философско-историческую ориентацию. Исходным вопросом трактата является вопрос о движущих силах и закономерности истории, о конечной цели соединения всех людей «в одно целое». Отвечать на этот вопрос Якушкин предлагает не раньше, чем будет рассмотрен вопрос о том, «что такое человек?» и в чем его отличие от «прочих животных?».

Назвав веру в существование «бессмертной души» «преданьем старины глубокой», Якушкин предпринимает краткий историко-философский экскурс с тем, чтобы определить современное ему состояние проблемы человека. Декарт, по мнению русского мыслителя, слишком вознес человеческий разум, вырыв, таким образом, пропасть между человеком и всей природой. Локк пошел в противоположном направлении, «доказав как дважды два пять (!)», что «все наши понятия приобретаются только через внешние впечатления»<sup>5</sup>. Многие другие философы последовали за Локком, и в результате «человек был низведен с высоты своего величия на степень, равную со всеми животными»<sup>6</sup>. Существенным результатом столкновения этих крайностей в понимании человека и его разума Якушкин полагает окончательный

подрыв средневековой христианской трактовки человека. Важным и своевременным также представляется ему и ограничение в правах «чистого разума», предпринятое Кантом: что разрешение многих вопросов «чистому разуму» не под силу, Кант доказал «как дважды два четыре (!)»<sup>7</sup>.

Сам Якушкин считает беспорным подход к человеку, рассматривающий его как «только звено бесконечной цепи творений»<sup>8</sup>. Поэтому вопрос о том, что такое человек, представляется ему разрешимым на путях изучения природы, ее отношения к человеку и, в свою очередь, отношения человека к ней. Таким образом, учение о бытии кладется им в основание всей системы.

Однако, прежде чем рассматривать онтологию Якушкина, остановимся на его теории познания, тем более, что сам мыслитель вполне отдает себе отчет в принципиальной важности той или иной трактовки процесса познания для построения общетологической теории. Мы поступим так еще и потому, что именно в сфере гносеологической проблематики наиболее рельефно возникает проблема воздействия кантовского критицизма на философские поиски и построения русского мыслителя.

Отмечавшееся в литературе знакомство Якушкина с «критической» философией определенно повлияло на его представления о познавательном процессе. Не случайно он не останавливает свой выбор ни на рационалистической гносеологии Декарта, ни на эмпирико-сенсуалистической концепции Локка и его последователей. Декартов онтологический дуализм и ориентация на *cogito* как на начальный пункт философского исследования делали для Якушкина необъяснимым феномен мышления, а Локков радикальный эмпиризм (нет ничего в разуме, чего первоначально не было бы в ощущениях) полностью растворяет специфику человеческого разума, сводя все содержание мышления к внешним влияниям. Прошедший философскую школу Канта, Якушкин едва ли мог согласиться с такой элиминацией всех автономных функций разума. Уже хотя бы потому, что он допускает ситуации, в которых опыт не дает непосредственного знания, и тогда — дело разума по закону противоречия сформулировать понятие, неопределимое через опыт. Так, например, знание об отдельном животном как «неделимом» (в то же время любое животное понимается и как «звено неразрывной цепи всех существ») не дается опытной, «положительной наукой», и поэтому понятие животного составляет до некоторой степени «конвенционально», но так, чтобы оно не противоречило остальным понятиям, «не подлежащим сомнению»<sup>10</sup>.

Но говоря о кантовской «школе» и вообще о влиянии на Якушкина кантовского критицизма, необходимо уже сейчас подчеркнуть — кантианцем в строгом смысле слова он не был, так как в его концепции отсутствуют основные идеи трансцендентальной эстетики (понимание пространства и времени как апри-

орных форм чувственного созерцания), значительно приглушен и поставлен в некантовский контекст априоризм; и центральный вопрос «Критики чистого разума» — «как возможны синтетические суждения априори?» — не решается и не обсуждается в трактате Якушкина. И, однако, называя Якушкина *некантианцем*, мы тем самым не снимаем проблемы влияния Канта. Ибо такое влияние не обязательно должно осуществляться через усвоение комплекса основных идей. Если речь идет о вполне самостоятельном мыслителе, то очевидно, что процесс усвоения может принять характер избирательной ассимиляции. Причем принципы отбора могут быть достаточно внешними по отношению к источнику влияния, и в этом случае само влияние оказывается косвенным, «окольным», оставаясь все-таки бесспорным фактом. Именно так обстоит дело с влиянием Канта на построения Якушкина. Собственно кантовская специфика не привлекала внимания русского мыслителя. Однако внутри трактата «Что такое человек? нередко можно обнаружить аргументацию, почти буквально взятую из «Критики чистого разума».

Кант в предисловии ко второму изданию «Критики» пишет о «скандале для философии», т. е. невозможности логического доказательства существования вещей вне нас. И предлагает свое доказательство, призванное устранить этот скандал: «Однако я сознаю *свое существование во времени* (следовательно, и определимость этого существования во времени) посредством внутреннего *опыта*, а это есть нечто большее чем только сознание моего представления; это то же, что и *эмпирическое сознание моего существования*, определяемого только через отношение к чему-то, что связано с моим существованием и находится *вне меня*» (3, 101). Якушкин, так же рассматривая «внутренний опыт» Я в соотношении с вещами вне нас, использует эту ситуацию уже для доказательства существования Я как далее неразделимой целостности, ибо получение «понятия о предметах, вне нас существующих», не кажется ему проблематичным<sup>11</sup>. Кантова схема доказательства бытия внешних вещей выполняет у него функцию доказательства существования целостного Я. Смена ощущений во времени возможна лишь при наличии постоянно сознающего себя Я, поскольку «наше существование, при каждом новом ощущении составляя новое Я, распадалось бы на части, не имеющие ничего между собой общего»<sup>12</sup>.

Такая трансформация Кантова доказательства объяснима, по-видимому, отличием гносеологической ситуации, в которой работал Якушкин. Для Канта существование внешних вещей, подвергаемое сомнению «проблематическим» (Декарт) и «догматическим» (Беркли) идеализмом, нуждалось в специальном доказательстве. Якушкину же, видевшему угрозу разуму со стороны «ватаги философов всех мастей», следовавших за Локком, представлялось необходимым, в первую очередь, доказать наличие Я, т. е. интеллекта, в конечном счете не сводимого к



ощущениям. Но характерно, что и сама трансформация осуществлена Якушкиным с очевидной помощью Канта, писавшего о целостности Я: «...Только в силу того, что я могу постичь многообразное [содержание] представлений в одном сознании, я называю все их *моими* представлениями; в противном случае я имел бы столь же пестрое разнообразие Я (Selbst), сколько у меня есть сознаваемых мной представлений» (3, 193).

Начальный этап познания предполагает, по Якушкину, «впечатления, передаваемые нам нашими чувствами»<sup>13</sup>. Но эти впечатления лишены внутренней константности, они постоянно меняются (этим обеспечивая, заодно, непрерывность самосознания), и лишь интегративная деятельность Я придает им четкую оформленность. Мы воспринимаем какой-либо предмет, только когда «многосложные впечатления сосредоточиваются нашим Я в одно ощущение»<sup>14</sup>. Интегративно-дифференцирующая функция (осознание единства предмета есть уже и осознание его отличия от другого) не единственная, выполняемая Я — интеллектом. Не менее важная функция Я — избирательность в отношении к потоку ощущений. Сознание не может вместить в себя все данные, одновременно передаваемые нашими чувствами, поэтому «не все впечатления... равносильно ощущаются нашим Я»<sup>15</sup>. Здесь особенно ярко просматривается антиэмпиристская тенденция гносеологии Якушкина. Если формирование понятия «неделимого» и даже интегративно-дифференцирующая деятельность Я еще могут быть как-то сведены к «опыту», «эмпирии» («неделимое» должно согласовываться с опытно полученными понятиями, а интеграция есть просто передача целостности предмета в сознание), то избирательная направленность разума на «впечатления» от внешних вещей определяется уже самим Я.

И конечный пункт познания также трактуется Якушкиным явно неэмпиристски. Готовое знание не нуждается в опытной проверке; выраженное в предельно общих понятиях, оно уже не сводимо к чувственному восприятию, ощущению, «впечатлению». «Дело разума» при изучении природы состоит, по Якушкину, в том, чтобы, «беспреданно поверяя свои понятия одни другими, проводить их все более и более в согласие между собой»<sup>16</sup>. Это дает повод заключить, что Якушкин склонен усматривать критерий истинности теоретического знания не в его непосредственном соответствии внешнему объекту, а, скорее, в непротиворечивости самой системы готового знания. Вспомним, что этот «формальный» критерий истины достаточно основательно проанализирован в «Критике чистого разума» (3, 160, 230), и тогда правдоподобным будет предположение, что Якушкин, обходя специфически кантовскую постановку вопроса (например, непротиворечивость — как критерий истинности лишь аналитического знания), использует Кантов анализ для построения собственной теории. Может показаться, что Якушкин развивает кон-

венционалистскую концепцию знания, акцентируя непротиворечивость теории и ее более или менее свободную избираемость в ситуации молчащего опыта. Но такое представление о «эпистемологии» Якушкина резко контрастирует с его собственным онтологическим учением, обладающим, по мнению философа, строгой и однозначной достоверностью. Стоит отметить, что гносеология Якушкина является (и хронологически, и логически — что важнее) введением в его онтологию. Между этими двумя разделами его концепции существует очень тесная связь, бесспорно определяемая влиянием всей новой философии вообще и философии Канта в особенности. Анализ структуры бытия предшествует анализу познавательного процесса, ибо для Якушкина уже очевидно, что знание о мире формируется лишь с помощью чувственности и рассудка, а сфера «непосредственного» знания замкнута в границах впечатлений и интуитивных данностей типа «Я — есть». Не удивительно, что некоторые проблематические моменты гносеологического характера находят свое решение в онтологической концепции декабриста. Например, ответом на вопрос, является ли знание о мире проверяемым лишь по закону противоречия, может служить дедукция основных категорий его онтологии.

Итак, в своем гносеологическом анализе Якушкин приходит к выводу, что посредством синтезирующей деятельности Я данные внешних чувств — ощущения и впечатления — гармонизируются в четко оформленное знание о «предметах, вне нас существующих». Чувственное многообразие и «образы предметов, беспрестанно преходящие»<sup>17</sup>, как бы «нейтрализуются» рассудком и предстают в конечном счете лишь в двух своих исходных состояниях. Как пишет Якушкин, «чувства наши через впечатления на них извне доставляют нам только понятия о телах и их движении»<sup>18</sup>. Все многообразие внешнего мира есть лишь модификация «тел» и их «движений». Но обратим внимание на источник такого представления о структуре мира. Якушкин подчеркивает, что понятия о телах и их движении доставлены нам чувствами, хотя и при существенной, но не определяющей деятельности Я. Это лишь первый (используя терминологию Канта, скажем — «эмпирический») слой нашего знания о мире, соответственно базирующийся на «эмпирических» (чувствами доставленных) понятиях. Но это знание — не единственное и не окончательное. Проникновение в глубинную структуру мира возможно лишь с помощью деятельности разума, использующего «эмпирическое» знание в качестве собственного исходного материала. Эта процедура, по Якушкину, выглядит так: «Разум, признав протяжение в телах, деля их на части и подразделяя эти части на меньшие частицы, стремится от многочисленности к единице; допустив существование единиц, далее не подразделяемых, он заключает, что такие единицы со-

ставляют сущность тел и что чувствам нашим представляются только образы предметов, беспрепятственно переходящие»<sup>19</sup>.

Полученное рациональным путем знание о «единицах», составляющих «сущность» (т. е. субстрат) всех тел», дополняется затем столь же рационально полученным знанием и о «силе», которую нужно понимать как «причину», «приводящую тела в движение или движущиеся тела приводящую в спокойствие»<sup>20</sup>.

Итак, умопостигаемые — «никто из смертных не видел в глаза ни собственно единицы, ни собственно силы»<sup>21</sup> — «единица» и «сила» составляют фундаментальные категории учения о бытии философа-декабриста. Зафиксировав это, мы вновь сталкиваемся с необходимостью ответа на вопрос — не является ли это учение о двухслойной структуре сущего (рационально познаваемые «единицы» и «силы», с одной стороны, чувственно-понятийно познаваемые «тела» и «движения» — с другой) лишь своеобразной модификацией кантовой феноменально-ноуменальной дихотомии бытия? Ведь сходство с Кантом у Якушкина, несомненно, есть. Та же постановка вопроса, та же редукция чувственно-телесного многообразия к неизменным «сущностям», тот же поиск глубинного, умопостигаемого плана бытия... Но это сходство в данном случае в значительной степени внешнее. Ведь, во-первых, Якушкин умозаключает о сущности своих «ноуменов», что совершенно не допускается критицизмом. А, во-вторых, «единица» и «сила» (ноумены), как и «тело» и «движение», равно наделены у Якушкина онтологическим статусом, являя собой лишь разные «степени» бытия. В то время как, по Канту, вполне «онтологичен» лишь мир ноуменов, «вещей в себе», существующий вне опыта как совокупности всех явлений (феноменов). Конечно, в очень ослабленной форме феноменалистская постановка вопроса сохраняется и у Якушкина, но в форме отличной от кантовской, поскольку знание о «телах» и «движениях» у русского мыслителя вполне объективно.

Кроме того, в онтологии Якушкина имеется момент, ставящий под сомнение объективность уже не «феноменов», а самих «ноуменов» — «единицы» и «силы». Они — суть чувственно невоспринимаемые начала мироздания, знание о которых хотя и получено чисто рациональным путем, но подтверждается вполне наглядной аналогией: «никто не сомневается в существовании своего Я, как единицы, обладающей жизненной силой и силой мышления»<sup>22</sup>. Однако Якушкин вводит в свою концепцию любопытное пояснение, заставляющее со всей серьезностью отнестись к проблеме объективности его «начал». «Единица в спокойном состоянии, — пишет он, — как и математическая точка в спокойствии, не имеет никакого протяжения и потому ничего общего с предметами, о которых мы знаем через внешние наши впечатления»<sup>23</sup>.

Представляется, что здесь перед нами самый трудноуяснимый пункт всей системы Якушкина. Если «единица» в каком-то



из естественных своих состояний (а «покой», видимо, признается таковым) не только не доступна чувственному восприятию, но даже ведет «внепространственное» существование, то как она вообще существует (и не реминисценция ли это кантовской феноменализации пространства)? С другой стороны, как трактовать это внепространственное состояние «единицы», если оно возможно лишь при отсутствии движения? Значит ли это, что возможно такое «силовое» состояние «единицы», когда она неподвижна? И как в этом случае быть с утверждением о том, что «в природе беспрестанно все движется»<sup>24</sup> и что «каждая единица в определенное время имеет свой определенный способ движения, ей свойственный»<sup>25</sup>? Не снимая полностью вопроса о некоторой терминологической нестрогости и внутренней противоречивости системы Якушкина, попытаемся все же разрешить эти проблемы, пользуясь внутренними возможностями самой системы.

Якушкин прямо связывает внепространственное бытие «единицы» с ее неподвижностью и даже не видит «ничего общего» между ней и чувственно воспринимаемыми телами. Эти его положения стоят в контексте определенной философской традиции. В частности, в Лейбницевой «Монадологии» развито учение о бытии, исходящее из признания «монад» в качестве «истинных атомов природы» или «элементов вещей». Монада также не имеет протяжения и фигуры, что, правда, не связано у Лейбница с вопросом о ее неподвижности, поскольку она изначально понимается как наделенная внутренним «стремлением», как беспрерывно изменяющаяся «энтелехия». Но «монадология» Якушкина — в противоположность Лейбницевой — построена на принципе абсолютного универсализма — «все единицы в мире, не имея протяжений, ничем не могут различаться одна от другой, как только движением»<sup>26</sup> — и допускает взаимодействие «единиц», что лишает их специфически лейбницевского «самодовления» (*autarceca*).

С другой стороны, сравнение «единицы» с математической точкой, которая в движении превращается последовательно в линию, плоскость и трехмерное тело, невольно вызывает в памяти учение Николая Кузанского об абсолютном минимуме — максимуме, который есть окружность, диаметр и центр вселенной, и о построении из него как непротяженной точки основных геометрических фигур: линии, треугольника и круга.

Однако в соответствии с нашей основной задачей попробуем выяснить, нет ли в якушкинском учении о «единице» неявно выраженных кантовских идей, или, по крайней мере, скрытой полемики с ними. Во-первых, нельзя не обратить внимание на упоминание Кантом Лейбница учения о монаде и замечание о невозможности назвать учение о простых субстанциях «атомистикой», поскольку это слово давно уже употребляется для обозначения особого способа объяснения телесных явлений

(molecularum), и, следовательно, предполагает эмпирические понятия (3, 416). Это существенно, ввиду отсутствия в трактате «Что такое человек?» понятия «атом» и постоянного употребления — видимо, не без влияния кантовской аргументации — термина «единица» (русская калька с латинского «monada»).

Во-вторых, в примечании к антитезису второй антиномии мы находим рассуждение, позволяющее лучше понять некоторые детали «монадологии» Якушкина. В частности, становится ясно, почему он выбирает столь сложный вариант «опространствливания» своей «единицы», как сообщение ей движения. Казалось бы, можно сообщить «единице» пространственность путем определения ее как «физической», а не математической точки. Но этот путь закрыт Кантовым доказательством невозможности существования физической точки как предела деления — если точка занимает часть пространства, она не может быть «простой», ни одна часть пространства не проста (см. 3, 417), — с чем Якушкин, безусловно, не считаться не мог, хотя это доказательство и базируется отчасти на непринятой русским мыслителем аксиоматике «трансцендентальной эстетики».

Очевидно, считаясь с кантовскими замечаниями по поводу второй антиномии «чистого разума» и корректируя в соответствии с ними (даже терминологически) свою онтологию, Якушкин, однако, следует собственной логике. И если это необходимо, он просто игнорирует направленные против его концепции аргументы Канта. В «Критике чистого разума» однозначно выражено отношение к тому, что именуется «уловкой монадистов», т. е. к трактовке пространства не как «условия возможности предметов внешнего созерцания» (3, 417). Кант считает, что эта «уловка не достигает цели, и путь к ней был в достаточной мере отрезан выше в трансцендентальной эстетике» (3, 417). Но Якушкин как раз этой части системы Канта и не принял, а потому строит именно отрицаемую немецким мыслителем онтологию, в которой «предметы внешнего созерцания [тела] и динамическое отношение между субстанциями [монадами] вообще составляет возможности пространства» (3, 417).

Итак, сопоставление с Кантом продвигает нас вперед в попытке адекватно понять смысл учения Якушкина о «единице». Однако это сопоставление не в состоянии помочь решению парадокса ее внепространственности. Ведь Кант отказывает «чистому разуму» в праве на онтологические выводы (а это хорошо знает Якушкин), на раскрытие сущности «вещи в себе». Поэтому попытаемся, исходя из закономерностей построенной Якушкиным системы, устранить или, точнее, объяснить этот парадокс.

По всей видимости, состояние неподвижности (и соответственно — внепространственности) «единицы» введено Якушкиным в учение о бытии в качестве необсуждаемой аксиомы, косвенным образом констатирующей неуничтожимость движения уни-

версума как целого. Остановка мира невозможна — это привело бы к сворачиванию пространства в математическую точку, т. е. к фактическиму уничтожению мира.

Но неуничтожимость движения в якушкинском универсуме утверждается и прямо, поскольку «сила» — второе умопостигаемое «начало» бытия — неразрывно связана с «единицей». Существенно в онтологическом учении декабриста не движение «тел» как чувственно воспринимаемых модусов двух исходных «начал», а «энтелехиальная» природа самих этих «начал». «Единица» обладает в онтологии Якушкина поистине лейбницевским внутренним «стремлением», «аппетитом». Он подчеркивает, что «причина всякого движения, называемого силою, заключается в самих единицах, имеющих способность приходить в движение и возбуждать движение в окольных единицах»<sup>27</sup>. Впрочем, и здесь не все самоочевидно. Ибо оказывается, что это определение силы, подчеркивающее имманентность «единицы», соседствует в трактате с определением силы лишь как особого «способа и порядка движения единиц»<sup>28</sup>, т. е. с пониманием ее как чего-то внешнего «единице», возникающего лишь в поле взаимодействия ее с другими единицами (упоминаемое Кантом «динамическое отношение между субстанциями»).

Эта трудность, однако, носит, по-видимому, до некоторой степени терминологический характер. Дело в том, что Якушкин дает эту «овнешнюю» дефиницию силы в таком контексте, который не позволяет говорить об ее универсальной применимости. Напомним, что сначала речь идет о таких однообразных и повторяющихся явлениях, как «сила тяготения, сцепления, тепла, света, электричества, магнитности, жизни, мышления», и затем дано указанное (противоречащее «имманентному») определение. Поэтому представляется, что противоречие это отчасти устранимо, поскольку в данном случае речь идет о конкретных обнаружениях имманентной силы уже сгруппированных в тела «единиц». Единая, исходная сила, которой наделены в принципе все «единицы», трансформируется на различных «уровнях» бытия в определенные свои модификации от «способа и порядка движения единиц». Однако Якушкин и здесь не избегает трудностей, поскольку ответ на вопрос, как именно происходит эта трансформация — кроме ссылки на «особый» способ и порядок — в трактате не содержится. Какова же типологическая определенность развитого Якушкиным учения о бытии? Сам он не применяет однозначно классифицирующей терминологии, но мы все же считаем возможным определить его систему как «динамический атомизм» (от греческого *dynamis* — «множество» и *atomos* — «неделимый»). Определение «монадология» можно использовать лишь как промежуточное, поскольку Якушкин, несмотря на аргументацию Канта, все же придает своим «единицам» свойства атомов. «Единицы — составляющие «самую сущность» предмета — хотя и «недоступны нашим опытным наблю-



дениям», но все же могут быть вычленены из тел «химическими приемами». «Дробнейшие части» кристалла, растения или животного при этом, по Якушкину, должны пониматься как «положительно существующие», подобно видимым телам<sup>29</sup>.

Не исключено, правда, что ненаблюдаемые «дробнейшие части» тел у Якушкина не «единицы», а уже исходные сочетания «сдиниц», остающихся за пределами познавательной (эмпирической) и экспериментальной деятельности человека. Но и в этом случае определение его учения о бытии как «динамического атомизма» («множество неделимых») кажется нам достаточно адекватно отражающим сущность его доктрины. Таким образом, развитая в трактате «Что такое человек?» картина мира не только может рассматриваться как весьма специфическая модификация онтологических моделей Кузанского и Лейбница, но и обнаруживает черты определенного сходства с эпикуреизмом. За вычетом эпикуровского различения «атомов» по форме, весу и величине мы получаем почти ту же структуру бытия.

Продолжая нашу основную тему, рассмотрим вопрос о том, в каком отношении к кантовскому критицизму стоит онтология и натурфилософия Якушкина.

Конечно, негативное отношение Канта к онтологическим конструкциям, посягающим на непознаваемость «вещей в себе», не могло остановить Якушкина, поскольку, лишь построив «систему природы», он может подойти к решению проблемы человека. Неожиданно выясняется, что сколь ни иронично якушкинское напоминание в самом начале трактата еще более иронического Платонова определения человека («двуногое животное без перьев»), эта двойная ирония оборачивается глубоким смыслом. Ведь, в самом деле, человек, по Якушкину — лишь животное, т. е. существо, наделенное силой жизни и производной от нее силой мышления. Но при этом еще и животное «без перьев», т. е. лишенное чисто животной «естественности», лишенное инстинктов — способности уже при рождении «удовлетворять всем потребностям жизни»<sup>30</sup>. Что человек — животное, еще не есть ответ на основной вопрос трактата. Без предиката «слабое» такое определение лишается всего специфически якушкинского. Этот предикат неожиданно превращает конечный пункт онтологических и натурфилософских построений мыслителя в исходный пункт социологии и философии истории. Ибо, хотя человек завершает собой мир живой природы, он же творит и свой особый мир — историю. И его «слабость», коренящаяся в безынстинктности, как раз и помогает провести осязаемую грань между этими двумя мирами, поскольку, по Якушкину, именно «тут человек решительно разнится от всех животных»<sup>31</sup>.

Социология Якушкина — как и многие домарковские социальные теории — строится на фундаменте натурфилософской антропологии. Человек в этой социологии играет ключевую

роль, ибо одно свойство его природы — «слабость», практически приводит в движение всю мировую историю. Большого от природы человека для проникновения в загадки истории Якушкину не требуется. Принцип простоты, столь последовательно проведенный им в онтологии, реализуется и здесь. Можно сказать, что его социологическая и философско-историческая концепция развернута из двух «начал» — человека как «единицы» и субстрата всех исторических явлений и его слабости как имманентной «силы».

Человеческая «слабость» конституирует семью, обеспечивающую физическое выживание индивида. Слабость семьи конституирует общество, гарантирующее существование многих семей. Эта «центростремительная» тенденция становится доминирующей силой всего человеческого бытия, как бы задавая цель истории, которая есть не что иное, как постоянная борьба с человеческой «слабостью». Ресурсы в этой борьбе человечество находит во все возрастающей интеграции. Именно поэтому оно и «стремится к соединению в одно целое»<sup>32</sup>. Так неожиданно просто Якушкин отвечает на вопрос, которым начинается трактат: «Как определить, какая сила столпила людей и движет толпы и сближает их и как будто стремится соединить их в одно целое, и какая цель такого соединения?»<sup>33</sup>.

Однако простота такого ответа — лишь кажущаяся. За ним стоит немалая философская традиция — в частности, просветительская, длительное время только нащупывавшая историю в качестве объекта научного исследования. Для европейской философии XVII—XVIII вв. конституирование тех или иных свойств «природы» человека в качестве источника исторических закономерностей и гаранта объективности истории как науки являлось достаточно адекватной формой исторического знания<sup>34</sup>. Тема «слабости» изолированного природного индивида нередко встречается в философской литературе французского и немецкого Просвещения. Однако специальное использование этого качества природы человека особенно характерно для Гердера, философия истории которого вполне могла послужить ориентиром для Якушкина.

Кантовский критицизм — поскольку он приложим к философско-исторической проблематике — Якушкина не заинтересовал. В этом смысле скептическая характеристика гердеровской концепции «органических сил»<sup>35</sup>, данная Кантом, может быть отнесена и к якушкинской схеме. И это, бесспорно, разделяет Канта и Якушкина, не позволяя говорить о кантианстве последнего. Однако, как мы уточнили выше, влияние Канта могло осуществляться и не через критицизм. В этом мы убедились, анализируя онтологию и натурфилософию Якушкина. Рассмотрим, по каким каналам распространялось это влияние в сфере исторических размышлений декабриста.

Прежде всего — об общности проблемного поля. Оба мыслителя в равной степени натолкнулись на необходимость объяснения такого странного факта, как существование гармонически-закономерного бытия природы и — по-видимости — хаотического бытия истории. И оба нашли объяснение в редукции исторического бытия к природному. Причем, оно оказалось уже не столько объяснением, сколько отрицанием хаотичности истории, введением ее в рамки законосообразности. «Положение восьмое» кантовской работы «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» гласит: «Историю человеческого рода в целом можно рассматривать как выполнение тайного плана природы — осуществить внутреннее и *для этой цели* также внешне совершенное государственное устройство как единственное состояние, в котором она может полностью развить все задатки, вложенные ею в человечество» (6, 18—19). Мы видим, что здесь Кант отчасти переступает границы, определенные для познания «критикой чистого разума», ибо на вопрос, «открывает ли опыт что-нибудь о таком исполнении цели природы», он сам честно отвечает — «немногое» (6, 19). Однако это положение все же не принадлежит к сфере «догматической метафизики». Во-вторых, оно имеет научно-гипотетический характер, как, например, и положение о круговом движении солнечной системы, выведенное также из достаточного ограниченного опыта. Во-вторых же, это положение составляет предмет практического интереса, что позволяет трактовать его уже, скорее, как регулятивную идею исторического бытия в целом.

Якушкин, не сдерживаемый аксиоматикой «критицизма», без специальных оговорок, просто (отчасти, по-гердеровски), «продлевает» природу в историю, растрострая на последнюю «динамический атомизм». И для него, как и для Канта, роль разума в истории (прошедшей, по меньшей мере) ничтожна. Но «неразумность» истории не тождественна ни у того, ни у другого слепому хаосу. Кант — «критик», в конечном счете, не решает сделать выбор, однозначно объясняющий источник исторической закономерности и целесообразности. Чистому разуму представляются равно возможными и «социальный эпикуреизм», ставящий в зависимость от случая осуществление цели природы — «совершенного гражданского устройства»; и гипотеза о том, «что природа идет своим закономерным порядком, приводя наш род постепенно от низшей степени животности к высшей степени — человечности.., развивая в этом кажущемся диком беспорядке вполне закономерно первоначальные задатки; и даже утверждение, «что в итоге всех этих действий и противодействий людей вообще ничего не получится» (6, 16—17). Но вопрос — «разумно ли признавать устройство природы *целесообразным* в частях и *бесцельным* в целом?» (6, 17) — позволяет определить его точку зрения, существенное сходство с которой обнаруживает якушкинская трактовка истории. Ориентация



Якушкина — тот же монизм, не позволяющий рассекать сущее на гетерогенные сферы и, напротив, обязывающий к утверждению его (сущего) гомогенности. И оба мыслителя — один более, другой менее осторожно — приходят к утверждению исторической закономерности и целесообразности на фундаменте природы.

Якушкин, следующий в русле основной кантовской идеи, избирает, тем не менее, свой путь в истолковании характера законов истории. Кантовскому природному телеологизму<sup>36</sup> он предпочитает, по-видимому, упоминаемый Кантом эпикуреизм. История объяснена Якушкиным на основе онтологической и натурфилософской концепции, которая лишена какой-либо телеологической ориентации. Действие «единиц» и «сил» закономерно, но никакого «скрытого плана» природы Якушкин не вводит. Соответственно и история, хотя и есть в какой-то степени осуществление определенной «цели» — победа над «слабостью» отдельного человека, — все же не ориентирована на эту цель изначально. У Якушкина эта цель выступает, скорее, как внутренняя тенденция истории, скрытая в природе человека.

Таким образом, при всей специфичности философско-историческая схема Якушкина все же обнаруживает черты значительного сходства с соответствующими построениями Канта. Она менее детализирована и представляет собой, скорее, лишь общий план, в рамках которого уже должна была осуществиться созданием собственно историософии. Но в этой ее конспективности просматривается нечто иное, нежели просто авторская «недоработка». Схематизм ответа на один из главных вопросов трактата Якушкина — какая сила соединяет людей и какова цель такого соединения? — лишь кажущийся, ибо ответом на этот вопрос и является весь трактат. Загадки истории Якушкин решает, создавая онтологию, натурфилософию и антропологию (и как науку, и как философию). Поэтому, когда основная задача выполнена, построена система бытия, система природы и объяснен феномен человека — что-либо существенно новое Якушкин добавить уже не может.

Подведем некоторые итоги. В трактате Якушкина «Что такое человек?» обнаруживается довольно значительный пласт кантовских идей, иногда принимаемых концептуально (критика эмпиризма, подчеркивание ведущей роли разума в познании, выдвигание на первый план гносеологической проблематики и др.), иногда лишь формально (доказательство существования Я как целостности). Некоторые моменты «Критики чистого разума» использованы Якушкиным непоследовательно, но в их наличии невозможно сомневаться. Например, использование Якушкиным термина «единица» (монада) и отсутствие термина «атом» (неделимый) объясняется, по-видимому, влиянием кантовской аргументации. Хотя не исключено, что своим «едини-

цам» русский мыслитель придает свойства именно атомов, говоря о возможности их получения химическим путем.

Собственно философско-историческая схема не содержит скрытых «цитат» из Канта (пожалуй, в ней есть скрытые «цитаты» из Гердера), по своей основной — натуралистической — ориентации она принадлежит к кругу просветительских концепций.

К числу важных моментов нашей параллели принадлежит и тот факт, что Якушкин, по всей видимости, совершенно не принял кантовский критицизм.

И тем не менее, рассмотрение и изучение влияния Канта на Якушкина не представляется лишенным историко-философского смысла. Напротив, это изучение дает возможность обнаружить нечасто встречающиеся в истории философии формы влияния, при которых оно осуществляется вне и помимо «канонизированной» специфики какого-либо мыслителя. Конечно, взгляд на Канта глазами Якушкина вряд ли значительно дополнит сегодняшнее восприятие идей немецкого мыслителя. Однако этот взгляд позволяет нам не только узнать, что философию Канта изучали в России в начале XIX века, но и понять, как именно это иногда происходило. И как можно было находиться под влиянием кантовских идей, продуктивно их использовать и все же остаться некантианцем.

---

<sup>1</sup> Цит. по: Записки, статьи и письма декабриста И. Д. Якушкина. М., 1951, с. 258 (в дальнейшем — Записки...).

<sup>2</sup> См.: Философия Канта и современность. М., 1974, с. 294.

<sup>3</sup> Записки..., с. 262.

<sup>4</sup> Так озаглавлен трактат самим автором и под таким названием он был впервые опубликован в «Вопросах философии», 1949, № 3. Однако в дальнейшем (в цитируемых «Записках...» и в антологии «Избранные социально-политические и философские произведения декабристов», т. 1—3. М., 1951) появилось заглавие «Что такое жизнь?», имеющееся на 7-й странице черновой рукописи, под тем предлогом, что оно «более соответствует основному содержанию произведения» (см.: Записки..., с. 626). В данной статье трактат Якушкина везде упоминается с авторским заглавием.

<sup>5</sup> Записки..., с. 181.

<sup>6</sup> Там же.

<sup>7</sup> Там же, с. 182.

<sup>8</sup> Там же, с. 186.

<sup>9</sup> Там же, с. 186.

<sup>10</sup> Там же, с. 187.

<sup>11</sup> Там же, с. 188.

<sup>12</sup> Там же.

<sup>13</sup> Там же.

<sup>14</sup> Там же, с. 188.

<sup>15</sup> Там же.

<sup>16</sup> Там же, с. 182.

<sup>17</sup> Там же, с. 187.

<sup>18</sup> Там же.

<sup>19</sup> Там же.

<sup>20</sup> Там же.

<sup>21</sup> Там же.

<sup>22</sup> Там же. Заметим попутно, что доказательство существования неделимой «единицы» путем обращения к Я разобрано Кантом в примечании к антитезису второй антиномии, причем с выводом, неблагоприятным для онтологии Якушкина. По Канту, доказательство «монады» по аналогии с Я невозможно, так как это Я как «абсолютное единство» существует лишь в ситуации мышления субъекта о себе как об объекте. Но как «предмет созерцания» извне Я лишается своей «простоты» и неделимости.

<sup>23</sup> Там же, с. 190.

<sup>24</sup> Там же, с. 192.

<sup>25</sup> Там же, с. 190.

<sup>26</sup> Там же.

<sup>27</sup> Там же.

<sup>28</sup> Там же, с. 191.

<sup>29</sup> Там же, с. 189.

<sup>30</sup> Записки..., с. 195.

<sup>31</sup> Там же.

<sup>32</sup> Там же, с. 196.

<sup>33</sup> Там же, с. 179.

<sup>34</sup> Подробнее об этом см.: Мотрошилова Н. В. Теории разума и мышления в европейской философии XVII—XVIII веков и их социальная обусловленность. — В кн.: Социальная природа познания. Материалы..., вып. 1. М., 1973.

<sup>35</sup> А по Гердеру, «традиция» и «органические силы» являют собой «простые и недвусмысленные принципы философии истории» — там же, с. 230.

<sup>36</sup> «...Нужно попытаться найти в этом бессмысленном ходе человеческих дел *цель природы*, на основании которой у существ, действующих без собственного плана, все же была бы возможна история согласно определенному плану природы» (6, 8).

А. А. ЧЕРНЯВСКАЯ

## ФИЛОСОФИЯ КАНТА В ОЦЕНКЕ ФРАНЦА МЕРИНГА

Среди теоретиков-марксистов II Интернационала, за исключением разве Г. В. Плеханова, никто не уделял вопросам истории философии столь значительного внимания, как Франц Меринг. И в ходе исторических исследований, и как публикатор наследия Маркса и Энгельса, и в своей философской публицистике, и в статьях по истории литературы Меринг многократно, по самым различным поводам обращался к освещению различных вопросов истории философии. Писал он и специальные статьи, посвященные тем или иным мыслителям прошлого.

Из домарксистских философов чаще всего Меринг обращался к Канту. Не в последнюю очередь это было связано с тем, что господствовавшее в немецкой буржуазной философии в конце XIX века неокантианство стало проникать в ряды социал-демократии в виде неокантианской ревизии марксизма. Меринг, выступавший с решительной критикой неокантианства, естественно должен был обратиться к рассмотрению философских взглядов Канта.

Считая философию Канта в целом выражением стремлений немецкого бюргерства конца XVIII века принизить знание, дав дорогу вере<sup>1</sup>, Меринг, и это справедливо подчеркивает



А. П. Петрашик<sup>2</sup>, был далек от нигилистического отношения к Канту, свойственного, например, П. Лафаргу, который называл Канта всего лишь «буржуазным софистом». «Никто из нас не решится усмотреть в лице Канта «буржуазного софиста», как это сделал несколько лет тому назад товарищ Лафарг»<sup>3</sup>, — писал Меринг, отмечавший большую роль Канта в духовном развитии человечества.

Проблемам философского наследия Канта Меринг посвятил статьи: «Кант и социализм» (1900), «Неокантианцы» (1900), «Кант и Маркс» (1904), «Иммануил Кант» (1904), «Работы э Канте» (1904), «Кант и Спиноза» (1908); «Кант, Дицген, Мах и исторический материализм» (1910). Большинство из них представляют критический разбор многочисленной литературы: работ М. Адлера, М. Апеля, Э. Давида, Г. Зиммеля, Г. Когена, К. Скопника, К. Форлендера и др. Пишет Меринг о Канте также и в своих фундаментальных работах, таких, как «История германской социал-демократии», «История Германии», «Карл Маркс. История его жизни».

Наиболее подробно взгляды Канта рассмотрены Мерингом в статье «Иммануил Кант»: здесь освещены основные вехи жизненного и творческого пути немецкого философа, разобраны его произведения «Всеобщая естественная история и теория неба», «Критика чистого разума», охарактеризованы его теория познания, этика, учение о праве и государстве, и наконец, эстетика.

Одно время в историко-философской литературе высказывалось мнение, будто Меринг весьма некритично отнесся к Канту, и, более того, находился даже под его влиянием. Это мнение представляется несправедливым, хотя в меринговской характеристике Канта нельзя не видеть некоторых противоречий.

Естественно, что, критикуя неокантианских ревизионистов, Меринг большое внимание уделил этическому учению Канта, которому дал вполне правильную оценку: «...Кантова философия морали, — писал Меринг, — по своему происхождению мелкобуржуазна, как в смысле ее ограниченности, так и в смысле ее широковещательности»<sup>4</sup>.

Разумеется, необходимость полемики с неокантианцами, противопоставлявшими философию Канта историческому материализму, заставила Ф. Меринга сосредоточить все свое внимание на слабостях и противоречиях этико-правовой теории кенигсбергского философа. Марксизм органически впитал все лучшее, что содержалось в наследии немецкой буржуазной философской классики, в том числе, разумеется, и в кантовском наследии. Попытки «улучшения» марксизма ревизионистами-неокантианцами потребовали от марксистов сосредоточить свои усилия на том, чтобы обнаружить и обнародовать ошибки и заблуждения кантианства. Определенную односторонность меринговских оценок эта историческая ситуация и объясняет, и оправдывает. В тех условиях он совершенно справедливо писал:

«Измученным людям, вопившим о восстановлении своих прав, Кант в самой жестокой форме проповедовал прежде всего долг подданного всегда быть верным, преданным и послушным начальству»<sup>5</sup>.

Подобно тому как французская революция, несмотря на провозглашенные лозунги свободы, равенства и братства, лишила рабочий класс избирательных прав, так и Кант, согласно Мерингу, рассматривал трудящиеся массы только как обывателей, но не как равноправных граждан государства. В этом именно смысле, в смысле оправдания капиталистической эксплуатации, а не в качестве «нравственного фундамента социализма»<sup>6</sup>, в чем упражнялись сторонники этического социализма<sup>7</sup>, следует, по Мерингу, и оценивать постулаты кантовского «категорического императива». Меринг писал: «Категорический императив Канта представляет собой возобновленное издание десяти заповедей моисеевых». И в другом месте: «...а учение об абсолютно злом в человеческой природе не что иное как догмат о первом грехе»<sup>8</sup>.

Вместе с тем весьма высоко оценил Меринг произведения философа раннего, докритического периода, где Кант, по его словам, обнаруживает блестящие способности ученого: «Введя принцип эволюции в природу, Кант достиг высоты материалистического мышления, которой никто не достигал до него с тех пор, как Демокрит обосновал материалистическое миропонимание»<sup>9</sup>. Это вполне соответствовало оценке, данной этим же произведениям Канта Энгельсом<sup>10</sup>.

Меринг дал высокую оценку эстетике Канта, считая ее одним из «великих деяний» Канта, и даже «...самой гениальной частью» его философии<sup>11</sup>. Будучи «приобретением практического опыта в той кипучей жизни, которая уже в течение пятидесятилетия развивалась в Германии в сфере художественного творчества...»<sup>12</sup>, эстетика Канта оказала, по Мерингу, существенное воздействие на дальнейшее развитие литературы и искусства, в частности, на Шиллера.

Оценивая философию Канта в целом, Меринг усматривает ее положительное значение в критике и опровержении философского догматизма. «Для правильной исторической оценки Кантовой «Критики разума» прежде всего не следует упускать из виду, что значение ее для современников обуславливалось разрушением догматической философии, которая, подобно тяжелому кошмару, давила самые светлые умы среди этих современников»<sup>13</sup>. Вместе с тем Меринг отмечал непоследовательность, половинчатость кантовского критицизма: не устранив религии, сохранив христианский дуализм, разграничив чистый и практический разум, Кант тем самым дал «более разумным священникам»<sup>14</sup> возможность примириться с ним. «Он хотел упразднить *знание* для того, чтобы расчистить место *верованию*.

Это было не особенно красиво уже тогда, и еще менее красиво теперь»<sup>15</sup>.

Что касается характеристики Кантовой гносеологии, то позиция Меринга сложна, часто недостаточно критична. Он совершенно правильно усматривает заслугу Канта в глубоком анализе проблемы несовпадения чувственного, эмпирического представления о предмете с самим предметом. Однако, преувеличивая роль данного несовпадения, Меринг полагает даже, что «основная идея» кантовской гносеологии, состоящая в том, «что мы познаем вещи не такими, какими они являются по существу, но такими, какими они представляются нашим чувствам, задолго до Канта была высказана Гельвецием, Гольбахом и другими французскими материалистами и, вообще, по существу своему принадлежит материалистической философии»<sup>16</sup>. И в другом месте Меринг одобрительно оценивает попытку Канта, отправляясь от Юма, перевернуть «весь опыт вверх ногами» и его вывод о том, что «предметы, находящиеся вне нас, мы видим не такими, какими они суть, а какими они представляются нашим несовершенным чувствам...»<sup>16</sup>.

Вместе с тем Меринг усматривает позитивную роль гносеологии Канта в том, что «он прямо отвергал учение старого идеализма о том, будто всякое познание путем опыта и чувств представляет собою один мираж и истина заключается только в идеях чистого рассудка; он говорил, наоборот: всякое познание вещей, почерпнутое из одного чистого рассудка, есть не более как мираж, и только в опыте заключается истина»<sup>17</sup>.

Однако здесь обнаруживается несовпадение меринговского подхода к теории познания Канта с тем, что писал о ней Энгельс. В одной из своих статей Меринг, например, пишет, что Энгельс отнесся к Канту несправедливо, «назвав теорию познания Канта, «философским чудачеством». Кант, правда, говорил,— продолжает Меринг,— что мы видим вещи не такими, каковы они на самом деле, но такими, какими они представляются нашим чувствам. Тем не менее, он в мире явлений вовсе не усматривал нечто только видимое, но целый мир практического опыта, так что сам подпался бы под положение, которым Энгельс пытается опровергнуть его, а именно, что доказательство существования пудинга заключается в том, что его съедают»<sup>18</sup>. Меринг не замечает, что понятие «практический опыт» — нонсенс с точки зрения Канта, что практика понимается последним идеалистически.

Это высказывание Меринга отнюдь не означает, что он совершенно реабилитирует кантовский агностицизм. Он прекрасно сознавал и не раз писал об этом, что «кантовская «вещь в себе» представляет собою огромный шаг назад в сравнении с материализмом»<sup>19</sup>. Оценивая положения Канта о том, что «...весь мир явлений вплоть до чувственной интуиции пространства и времени существует для человека только в человеческом пред-



ставлении, между тем как за ним скрывается в непроницаемом мраке абсолютная вещь — вещь в себе,— Меринг заключает.— Этим путем мышление и бытие были, с одной стороны, примирены, но зато, с другой — они тем дальше разошлись друг с другом»<sup>20</sup>. И прямо выступая против философских ревизионистов, Меринг весьма определенно заявляет, что «теория познания Канта, должествующая дополнить исторический материализм, все-таки остается философским недоноском...»<sup>21</sup>.

Отступает Меринг от Энгельса и в трактовке кантовской «вещи в себе», которая под пером Меринга сближается по существу с диалектико-материалистическим представлением об абсолютной истине. В вещи в себе Меринг предлагает видеть не «икс сомнительной загадки, но... икс бесконечного уравнения, которое предстоит решить идущему вперед познанию»<sup>22</sup>.

И в этой связи он ссылается на известное положение Энгельса о суверенном и несуверенном человеческом познании: «Таким образом, оказывается, что люди стоят перед противоречием: с одной стороны, перед ними задача — познать исчерпывающим образом систему мира в ее совокупной связи, а с другой стороны, их собственная природа, как и природа мировой системы, не позволяет им когда-либо полностью разрешить эту задачу. Но это противоречие лежит не только в природе обоих факторов, мира и людей, оно является таким же главным рычагом всего умственного прогресса и разрешается каждодневно и постоянно в бесконечном прогрессивном развитии человечества...»<sup>23</sup>

Но и здесь, при некритическом восприятии многих идей кантовской гносеологии, в противоположность философским ревизионистам Меринг не усматривал в идеях Канта ничего такого, чем необходимо было бы дополнить философию марксизма. Он прямо писал, что даже «теория познания Канта не может сказать ничего нового историческому материализму, ничего такого, к чему он не пришел бы сам»<sup>24</sup>.

Оценивая теоретическую деятельность Канта в целом, Меринг усматривает ее противоречивое значение, но главную заслугу видит в том, что Кант явился родоначальником таких идей в философии, которые через Фихте и Гегеля привели к марксизму: «Дело Канта... продолжали не только Фихте и Гегель, но также Шиллер и Шопенгауэр, с тою только разницей, что у последних это продолжение свелось к самому безнадежному филистерству, между тем как у первых... привело к высшей степени человеческого познания, какая до сих пор была достигнута»<sup>25</sup>.

---

<sup>1</sup> См.: Меринг Фр. История германской социал-демократии. М.—Пг., Т. 1, 1923, с. 77.

<sup>2</sup> См.: Марксистская философия в XIX веке. Кн. 2. М., Наука, 1979, с. 231.

<sup>3</sup> Меринг Ф. Иммануил Кант. — В кн.: На страже марксизма. М., Госиздат, 1927, с. 164.

<sup>4</sup> Mehring Fr. Schriften über Kant (27 juli 1904). — Mehring Fr. Philosophische Aufsätze. B. 13. Berlin, 1961, S. 203.

<sup>5</sup> См.: Меринг Ф. Кант и Маркс. — В кн.: На страже марксизма, с. 107.

<sup>6</sup> Там же, с. 130.

<sup>7</sup> Критикуя К. Форлендера, пытавшегося увидеть в критике Канта теоретическое обоснование социализма, Меринг писал, что можно пользоваться формулами Канта в различного рода упражнениях и умственных играх, но «пытаться исторически или логически вывести из этой фразы социализм — очевидная нелепость». См.: Меринг Ф. Кант и социализм. — В кн.: На страже марксизма, с. 99.

<sup>8</sup> См.: Меринг Ф. Иммануил Кант. — Там же, с. 176.

<sup>9</sup> См.: Там же, с. 169—170.

<sup>10</sup> «Кантовская теория возникновения всех теперешних небесных тел из вращающихся туманных масс была величайшим завоеванием астрономии со времени Коперника. Впервые было поколеблено представление, будто природа не имеет никакой истории во времени. До сих пор считалось, что небесные тела с самого начала движутся по одним и тем же орбитам и пребывают в одних и тех же соотношениях; и хотя на отдельных небесных телах органические индивиды умирали, роды и виды всех же считались неизменными. Было, конечно, очевидно для всех, что природа находится в постоянном движении, но это движение представлялось как непрестанное повторение одних и тех же процессов. В этом представлении, вполне соответствовавшем метафизическому способу мышления, Кант пробил первую брешь и притом сделал это столь научным образом, что большинство приведенных им аргументов сохраняет свою силу и поныне» (Энгельс Ф. Анти-Дюринг. — Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 56—57).

<sup>11</sup> Mehring Fr. Schriften über Kant, S. 202.

<sup>12</sup> См.: Меринг Ф. Эммануил Кант. — В кн.: На страже марксизма, с. 178.

<sup>13</sup> См.: Там же, с. 172.

<sup>14</sup> Там же, с. 129.

<sup>15</sup> Там же, с. 172.

<sup>16</sup> См.: Меринг Ф. История германской социал-демократии. Т. 1, с. 74.

<sup>17</sup> Там же, с. 73.

<sup>18</sup> См.: Меринг Ф. Кант, Дицген, Мах и исторический материализм. — В кн.: На страже марксизма, с. 129.

<sup>19</sup> См.: Меринг Ф. Эммануил Кант. — Там же, с. 173.

<sup>20</sup> См.: История германской социал-демократии. Т. 1, с. 74.

<sup>21</sup> См.: Меринг Ф. Кант, Дицген, Мах и исторический материализм. — В кн.: На страже марксизма, с. 129.

<sup>22</sup> См.: там же.

<sup>23</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд., т. 20, с. 36. См. также с. 77—78.

Ср.: «Поскольку Кант своей «вещью в себе» хотел просто указать на предельное понятие, поскольку он хотел сказать, что существуют границы человеческого познания, и какие бы исполинские успехи ни делал ум человеческий в познании природы, он никогда не проникнет во все тайны, — постольку можно было бы не возражать против этого». См.: Меринг Ф. История Германии, с. 97. Цит. по: Чагин Б. Философские и социологические воззрения Франца Меринга. М., Соцэкгиз, 1934, с. 74.

<sup>24</sup> См.: Меринг Ф. Кант, Дицген, Мах и исторический материализм. — В кн.: На страже марксизма. с. 129.

<sup>25</sup> Меринг Ф. Кант и Маркс. — В кн.: На страже марксизма, с. 110.

ЧТО ЗНАЧИТ ОРИЕНТИРОВАТЬСЯ В МЫШЛЕНИИ?

Как бы далеко мы ни заходили в своих понятиях и как бы мы при этом ни абстрагировались от чувственности, им все же присущи все еще образные представления, непосредственное назначение которых состоит в том, чтобы сделать их, невыводимых обыкновенно из опыта, достоянием опыта. Да и как иначе мы можем придать им смысл и значение, если не подводить под них какое-либо созерцание, которое всегда будет в конечном счете примером, взятым из возможного опыта.

Если же из этого конкретного акта мышления удалить теперь примесь образного, первоначально как случайного чувственного восприятия, а затем и как чистого чувственного созерцания вообще, то остается чистое рассудочное понятие, расширенное в своем объеме и содержащее какое-либо правило мышления вообще. Таким путем возникла и сама общая логика, а некоторые эвристические методы мышления, видимо, все еще скрыты от нас в опытном применении нашего рассудка и разума, которые, если бы нам удалось осторожно извлечь их из него, могли бы обогатить философию определенными максимами, полезными даже для абстрактного мышления.

I. Понятие самоориентации, расширенное и уточненное, позволит нам яснее представить максимы здравого рассудка в их применении к познанию сверхчувственных предметов.

A. Ориентироваться — значит в собственном смысле слова следующее: по данной части света (на которые мы делим горизонт) найти остальные, например, восток. Если я вижу на небосводе солнце и знаю, что сейчас полдень, то я смогу найти юг, запад, восток и север. Для этого мне, однако, вполне достаточно чувства различия во мне самом как субъекте, а именно различия левой и правой руки. Я называю это чувством, потому что эти две стороны не имеют в созерцании какого-либо заметного внешнего отличия. Без этой способности описывать круг, не прибегая к какому-либо предметному различию, и тем не менее правильно определять направление движения слева направо и обратно, а тем самым и определять а priori различие в положении предметов, я не знал бы, следует ли мне искать запад справа или слева от южной точки и тем самым проводить полный круг через северную и восточную точку к южной. Итак, я ориентируюсь географически при всех данных небосвода и все же с помощью



различия, основанного на субъективном чувстве. И если бы в течение одного дня все созвездия благодаря чуду, сохранив ту же самую форму и то же самое положение относительно друг друга изменили бы свое направление так, что то, что находилось на востоке, оказалось бы теперь на западе, то в ближайшую звездную ночь ни один человек не заметил бы ни малейшего изменения; даже астроном, если бы он принимал во внимание лишь то, что видит, а не то, что одновременно и чувствует, неизбежно потерял бы всякую ориентацию. Но на помощь ему приходит совершенно естественно заложенная природой и закрепленная длительным применением способность чувственного различия левой и правой рук, и он, ориентируясь только по Полярной звезде, не только обнаружит происшедшее изменение, но и сумеет вопреки ему найти правильную ориентацию.

Б. Это географическое понятие метода ориентирования я могу теперь расширить и разумею под ним следующее: ориентацию в данном пространстве вообще, т. е. чисто математически. Для ориентировки во тьме знакомой комнаты мне достаточно дотронуться рукой хотя бы до одного предмета, местоположение которого я знаю. В этом случае мне помогает, очевидно, не что иное, как способность определять положение предметов на субъективной основе различения, так как объекты, местоположение которых мне необходимо определить, совершенно скрыты от меня. И если бы кто-либо в шутку переставил бы все предметы, сохранив их прежний порядок, так, что слева оказалось бы то, что ранее находилось справа, то я совершенно не смог бы ориентироваться в комнате, стены которой в остальном остались бы без изменения. Однако все же вскоре я буду ориентироваться благодаря одному лишь чувству двух своих сторон, левой и правой. То же самое произойдет со мной в случае, если я, оказавшись ночью на знакомых мне улицах, на которых я теперь не различаю ни одного дома, должен буду идти по ним и делать надлежащие повороты.

В. Наконец, я могу еще более расширить данное понятие так, что оно будет теперь состоять в способности ориентироваться не только в пространстве, т. е. математически, но и в мышлении вообще, т. е. логически. Можно по аналогии легко догадаться, что делом чистого разума будет именно управление своим применением в тех случаях, когда он, отталкиваясь от известных предметов (опыта), захочет выйти за пределы опыта и не найдет в созерцании ни одного объекта, а всего лишь пространство для него, так как в этом случае при определении своей собственной способности суждения он оказывается совершенно не в состоянии подводить свои суждения под какую-либо максимум, исходя из объективных оснований познания, а исключительно лишь на основе субъективного различения. Данное субъективное средство, выделяющееся в качестве остатка, есть не что иное как чувство присущей разуму потребности. Можно

вполне избежать какого бы то ни было заблуждения, если не брать на себя дерзости судить о чем-либо, не располагая всем необходимым для производства данного суждения. Незнание само по себе является, следовательно, причиной лишь ограниченности, но не заблуждения нашего познания. Но там, где решение вопроса о том, судить или не судить о чем-либо со всей определенностью, не столь произвольно, где необходимость суждения диктуется действительной потребностью и к тому же такой, которая присуща самому разуму как таковому, где недостаток знания ставит нам во всем том, что необходимо для получения суждения, границы, там возникает потребность в максиме, руководствуясь которой мы производим суждение, ибо разум ищет удовлетворения. Выше вы условились, что в данном случае не может быть никакого объекта в созерцании и даже ничего сколько-нибудь подобного ему, т. е. того, с помощью чего мы могли бы представить предмет, соответствующий нашим расширенным понятиям, и обеспечить им тем самым их реальную возможность. И нам не остается ничего другого, как прежде всего хорошенько проверить то понятие, с помощью которого мы намерены выйти за пределы всякого возможного опыта, свободно ли оно от противоречий. Для этого мы должны, по меньшей мере, подвести отношения предмета к предметам опыта под чистые понятия рассудка, благодаря чему мы его, правда, не делаем еще чувственным, но мыслим все же нечто сверхчувственное, которое пригодно, по крайней мере, для использования его в опытном применении нашего разума. Без подобной предосторожности мы совершенно не в состоянии найти данному понятию применения, а грезили бы, вместо того чтобы мыслить. Однако одним этим, а именно одним голым понятием, еще ничего не сделано в отношении существования этого предмета и его действительной связи с миром (воплощением всех предметов возможного опыта). Но здесь вступает в силу правило потребности разума как субъективной причины предпосылать или предполагать то, что он не имеет права знать, исходя из объективных оснований; следовательно, право ориентироваться в мышлении, в этой неизмеримой и покрытой для нас сплошным мраком сфере сверхчувственного, только в силу своей собственной потребности.

Можно мыслить нечто сверхчувственное (ведь предметы чувств не заполняют полностью всей сферы возможного), когда разум как бы не испытывает потребности возвыситься до него, и менее всего предполагать его существование. Разум находит в причинах мира, открывающихся чувствам (или сходных с теми, которые ему открываются), и без того достаточно пищи для того, чтобы еще нуждаться в воздействии на него чисто абстрактных сущностей, принятие которых, скорее, отрицательно сказалось бы на его применении. И так как о законах, по которым могут действовать подобные сущности, мы ничего не знаем,

а об их причинах в мире, т. е. как чувственных предметах, знаем много или, по крайней мере, можем надеяться на то, что еще узнаем, то такой предпосылкой применению разума будет нанесен скорее ущерб. Следовательно, играть подобными химерами или исследовать их — вовсе не потребность разума, а, скорее, простое, чреватое фантазией, пустое любопытство. Совсем иначе обстоит дело с понятием первого существа как высшего разума и одновременно как высшего блага. Ибо мало того, что наш разум уже испытывает потребность класть в основание (обусловленного), т. е. всех других вещей, понятие (необусловленного), он идет дальше к предположению о его существовании, без которого разум не в состоянии дать удовлетворительного объяснения случайному бытию вещей в мире и менее всего целесообразности и порядку, встречающимся в достойной восхищения степени повсюду (в малом, потому что оно ближе к нам, но еще в большей степени в большом). Без предположения о творце нельзя дать этому разумного объяснения, не впадая в сплошные нелепости. И хотя мы не можем доказать подобную целесообразность, не прибегая к наделенной разумом первопричине (ведь в таком случае мы располагали бы достаточными объективными основаниями для этого утверждения и не нуждались бы в ссылке на субъективные), все же в этой точке зрения при всех ее недостатках есть достаточно субъективного основания для разума предполагать то, что понятно ему, чтобы объяснить то или иное явление из него, так как все остальное, с чем он может связывать какое-либо понятие, не удовлетворяет эту потребность.

Г. Потребность разума следует рассматривать двояко: во-первых, в ее теоретическом и, во-вторых, в ее практическом значении. Первое было приведено выше. Однако вполне ясно, что все это следует понимать условно, т. е. мы вынуждены прибегнуть к мысли о существовании бога, если хотим знать о первопричинах всего случайного и прежде всего об упорядочении целей, объективно заложенных в мире. Но еще более важна потребность разума в практической его реализации, ибо она безусловна, и мы прибегаем к мысли о существовании бога не только потому, что хотим заключить о чем-либо, а потому, что мы не можем не заключать. Ибо часто практическое применение разума заключается в установлении моральных законов, а все они подводят к идее о высшем благе, которое возможно в мире, — насколько оно только возможно с помощью свободы, — к нравственности. С другой стороны, они подводят также к тому, что зависит не только от свободы человека, но и от природы, а именно к высшему блаженству, если оно только дано в той же пропорции, что и первое. Таким образом, разум, это обусловленное благо, нуждается в предположении о высшем разуме как безусловном благе; не для того, чтобы объяснить из него обязывающий авторитет моральных законов или движущую при-



чину их соблюдения (ведь последние не имели бы никакой моральной значимости, если бы их мотив был продиктован чем-либо другим, кроме закона, который уже сам по себе аподиктичен), а для того, чтобы придать понятию о высшем благе объективную реальность, т. е. не допустить, чтобы его, вместе со всей нравственностью в целом, принимали только как идеал, хотя, конечно, не существовало никогда того, одна мысль о чем уже неразрывно связана с моральностью. Это следовательно, не познание, а ощущаемая разумом потребность, которая служила Мендельсону (сам он не сознавал этого) ориентиром в спекулятивном мышлении. Но так как это направляющее средство не представляет собой объективного принципа разума, принципа познания, а является всего лишь субъективным принципом (максимой) практического его употребления, обусловленного лишь его ограниченностью, является лишь следствием потребности и составляет единственно всю определяющую основу нашего суждения о бытии высшего существа, то он (Мендельсон) все же совершал ошибку, приписывая этой спекуляции способность самостоятельно решать все путем усмотрения. Необходимость в первом средстве (спекуляции) могла возникнуть лишь в том случае, если будет полностью признана беспомощность второго (усмотрения разума) — вывод, к которому пришел бы в конце концов его пронизательный ум, если бы вместе с долголетием судьба даровала ему и свойственную обычно юности способность легко видоизменять свой привычный образ мышления в соответствии с изменением состояния наук. Впрочем, за ним остается та заслуга, что он добился, чтобы поиски последнего пробного камня допустимости какого-либо суждения велись не где-либо, а исключительно только в самом разуме, каким бы мотивом он ни руководствовался в выборе своих положений: то ли усмотрением, то ли простой потребностью или максимой своего собственного спекулятивного интереса при выборе своих положений. Он назвал разум \* в его последнем применении общечеловеческим разумом, потому что перед взором последнего всегда стоит, прежде всего, его собственный интерес, хотя выход из естественного состояния, по-видимому, должен быть совершен, чтобы забыть его, и не торопясь выбирать себе понятия с точки зрения объективности, просто с целью расширения своего знания и независимо от того, есть ли в этом необходимость или нет.

II. Но так как выражение «сентенция здравого разума» в данном вопросе остается все еще двусмысленным и может быть

---

\* Разум — не способность чувствовать. Он осознает этот свой недостаток, но жадной познания вызывает чувство потребности. Здесь дело обстоит точно так же, как с моральным чувством, которое ведь не обуславливает возникновения морального закона, — последний всецело исходит от разума, — но возникает благодаря моральным законам и действует через них, вызывая у деятельной, но свободной воли потребность в определенных основаниях.

понято либо, что ошибочно было принято и Мендельсоном,— как суждение разумного постижения, либо, так трактует, по-видимому, и автор «Результатов»..., как суждение разумной интуиции, то представляется необходимым дать этому источнику познания другое название и нет более подходящего для него, чем разумная вера (Vernunftglaube). Всякая вера, в том числе и историческая, хотя и должна быть разумной (ведь последним пробным камнем всегда является разум), но только такой, которая основывается ни на каких других данных, кроме тех, которые содержатся в самом разуме. Однако вера является не объективным, доступным сознанию, а субъективным постижением истины. Следовательно, она противопоставляется знанию. Но с другой стороны, если нечто из объективных, хотя и недоступных знанию оснований, полагается истинным, т. е. просто мнится, то это мнение путем постепенного дополнения основаниями того же порядка может превратиться в конце концов в знание. И напротив, если основание полагания истины в своем роде не является истинным объективно, то вера никогда и никаким применением разума не может стать знанием. Историческая вера, например, в смерть какого-либо великого человека, о которой сообщают письменные источники, может стать знанием, если местные власти сообщат о ней, о его погребении, завещании и т. д. Поэтому если то, что исторически принимается просто на основе показаний за истинное, т. е. во что верят, например, что на свете существует город Рим, то все же тот, кто не был там, может заявить: «Я знаю», а не только: «Я верю, что существует Рим», то это вещи одного порядка. Напротив, чистая вера разума даже при наличии всех естественных данных и опыта не может никогда превратиться в знание, потому что основание для полагания истины в этом случае только субъективно, а именно является лишь необходимой потребностью разума (и будет таковой до тех пор, пока мы остаемся людьми), потребность лишь предполагать бытие высшего существа, а не усматривать его. Эта потребность разума для того, чтобы удовлетворять его теоретическому использованию, не может быть ничем иным, кроме чистой разумной гипотезы, т. е. мнением, достаточным для постижения истины из субъективных оснований, потому, что для объяснения данных явлений, никакой другой причины, кроме этой, ожидать нельзя, а ведь разум ищет оснований для объяснения. Напротив, разумная вера, покоящаяся на практической потребности разума для целей нравственного бытия, могла бы быть названа постулатом разума; не потому, чтобы это был вывод, удовлетворяющий всем логическим требованиям достоверности, а потому, что эта вера в истину (если только у человека все в порядке с моралью)

по своему рангу не уступает знанию, хотя по своему виду она была бы совершенно отлична от него\*.

Итак, чистая вера разума есть путеводитель или компас, с помощью которого спекулятивный мыслитель, идя путями разума, может ориентироваться в сфере сверхчувственных предметов, а человек с обычным, но морально здоровым разумом может предначертать свой путь как в теоретическом, так и в практическом отношении, в полном соответствии со своим назначением. И именно эта вера разума должна быть положена в основу любой другой веры и даже более того — любого откровения.

Понятие бога и даже уверенность в его бытии может существовать исключительно лишь в разуме, исходить только от него и привходить в нас не с помощью внушения (Eingebung), не с помощью сообщения из уст лица, каким бы высоким авторитетом оно ни обладало. Случится мне созерцать нечто подобное, например, бога, что, насколько я знаю, мне не может дать природа, то в этом случае понятие бога должно служить критерием того, совпадает ли явление со всем тем, что характерно для божества. Хотя я совершенно не представляю, как возможно, что бы какое-то явление хоть каким-либо образом способно изображать то, что можно только мыслить, а не созерцать, то, по крайней мере, ясно, что я должен буду сверять это самое явление с понятием разума о божестве и по нему судить не столько об адекватности его последнему, а сколько о том, не противоречит ли оно ему для того, чтобы я смог определить, представляет ли собой бога то, что мне является или что воздействует на мое чувство извне или изнутри. Точно так же, если во всем том, в чем мне бог непосредственно является, не было бы ничего, что бы противоречило ему, тем не менее это явление, созерцание, непосредственное откровение или как бы мы еще его ни называли, никогда не будет доказательством бытия существа, понятие о котором требует бесконечности величия по сравнению с любым другим творением и которому не может быть адекватен никакой опыт или явление, следовательно, не сможет никогда однозначно доказать бытие подобного существа. Таким образом, никто и никогда не может быть убежден в бытии высшего существа, в первую очередь, с помощью созерцания, явления или откровения. Вера разума должна предшествовать, и лишь тогда определенные явления или откровения могут дать повод для исследования вопроса о том, вправе

---

\* В понятие прочности веры входит сознание ее неизменности. И я совершенно уверен в том, что тезис «Бог есть» никто не может опровергнуть, ибо как он может прийти к такому опровержению? Следовательно, с верой разума дело обстоит совсем иначе, чем с исторической верой, при которой все же возможно нахождение доказательства противоположного и при которой всегда следует оставлять за собой право изменить свое мнение, если наши знания о существе дела будут расширены.



ли мы принимать за божество то, что вопрошает нас или является нам, чтобы затем по усмотрению подтвердить эту веру.

Итак, если у разума в том, что касается сверхчувственных предметов, например, бога и будущего мира, будет оспариваться его законное право первого голоса, то тем самым будет открыта широкая дверь всякой мистике, суеверию и даже атеизму, так что каждый может по своей прихоти выбрать себе любую другую веру. Такой вывод напрашивается почти сам собой, когда рассматриваешь Спинозовское понятие о боге как единственное, совпадающее со всеми основоположениями разума и, тем не менее, неприемлемое, понятие \*. Ибо, хотя с разумной верой хорошо согласуется допущение о том, что спекулятивный разум не в состоянии мыслить даже самую возможность такого существа, каким мы мыслим себе бога, то совершенно несовместимо ни с какой верой и вообще ни с каким верованием в бытие то, что разум, усматривая невозможность какого-либо предмета, может все же признавать его реальность, исходя из других источников.

III. Вы, мужи духа и широкого образа мыслей! Я преклоняюсь перед вашими талантами и люблю ваше человеческое чувство. Но отдаете ли вы себе отчет в том, что делаете и куда

---

\* Едва ли можно понять, как уважаемые ученые могли найти в «Критике чистого разума» пособничество Спинозизму. Критика обрезает совершенно догматизму крылья в том, что касается познания сверхчувственных предметов, а Спинозизм в этом столь догматичен, что может соперничать с математиком относительно строгости своих доказательств. «Критика» доказывает, что система частных понятий рассудка должна содержать все материалы чистого мышления. Спинозизм говорит о чистом мышлении, которое себя мыслит, следовательно, как об акциденции, которая существует сама по себе как субъект, как понятие, вовсе не имеющее места в человеческом мышлении и не могущее быть в него привнесено. «Критика»... показывает, что для утверждения (доказательства) возможности мыслящего самого себя существа далеко еще недостаточно того, что в понятии о нем нет ничего противоречивого (хотя в случае надобности, впрочем, возможность такого предположения сохраняется). Спинозизм же неправомерно утверждает о невозможности существа, идея которого состоит лишь из одних чистых понятий разума, лишенных какой бы то ни было чувственности, и в котором поэтому отсутствует всякое противоречие, но не может ничем подкрепить эту выходящую за всякие границы дерзость. Именно ради этого Спинозизм подводит прямо-таки к мистицизму (*Schwärmerei*). И напротив, нет другого более надежного средства для искоренения всякой мистики, чем указание чистому разуму границ его способности.

Точно так же другой ученый находит в «Критике...» скепсис, хотя она как раз преследует цель установить нечто достоверное и определенное относительно объема нашего познания. То же самое и с диалектикой в критическом исследовании, которое, однако, преследует цель навсегда уничтожить диалектику, в которую неизбежно впадает сам ведущий себя догматический разум.

Новоплатоники, называвшие себя эклектиками за то, что умели приписывать свои собственные измышления древним авторам, внося их предварительно туда, поступали точно так же. Следовательно, все по-прежнему, нет ничего нового в подлунном мире.

могут зайти ваши нападки на разум? Вы, без сомнения, хотите, чтобы свобода мысли осталась в неприкосновенности, так как без нее наступил бы конец свободному полету даже вашего гения. Давайте посмотрим, что неизбежно станет с этой свободой мысли, если возьмет верх то, за что вы принимаетесь. Во-первых, свободе мысли противопоставлено гражданское принуждение. Хотя и утверждается, что свобода говорить или писать может быть отнята властями, но не свобода мыслить; но только сколько и насколько правильно мы мыслили бы, если бы не думали как бы сообща с теми, с кем обмениваемся своими мыслями! Итак, можно сказать, что та самая внешняя власть, которая лишает людей свободы сообщать свои мысли публично, отнимает у них вместе с тем и свободу мыслить — единственное богатство, которое у нас имеется перед лицом всех гражданских тягот и с помощью чего единственно можно еще найти выход из этого бедственного состояния.

Во-вторых, если свободу мысли понимать так, что с ней не согласуется принуждение в вопросах совести, а именно, когда без внешнего насилия в деле религии одни лица берут на себя роль опекунов других лиц и вместо аргументов с помощью предписанных и сопровождаемых страхом перед опасностью своего собственного разоблачения символов веры стараются за благовременным воздействием на умы изгнать всякую проверку разума.

В-третьих, свобода в мышлении означает также подчинение разума лишь таким законам, которые он дает себе сам, его противоположностью является максима незаконного употребления разума (чтобы, как мнит себе гений, видеть дальше, чем в условиях ограничения законом). А следствием этого, естественно, будет следующее: если разум не хочет подчиняться законам, которые он дает сам себе, то он будет вынужден подчиниться законам, которые ему дают другие, так как без закона ничто, даже самая большая глупость, не может долго творить свое дело. Следовательно, неизбежным следствием объявления беззакония в мышлении (свобода от ограничений с помощью разума) будет следующее: свобода мыслить в конце концов будет утрачена и по вине не то чтобы несчастья, а настоящего высокомерия будет в буквальном смысле слова поднята на смех.

Ход вещей при этом примерно следующий. Сначала гений будет очень доволен своим смелым полетом, потому что избавился от поводка, с помощью которого он обычно управлял разумом. Вскоре он приведет в восхищение своими безапелляционными заявлениями (Machtsprüche) и высокими упованиями других, и создается впечатление, что он сам себя возвел на трон, который столь некрасиво украшал медлительный разум, хотя он продолжает все еще говорить от его лица. Принятие затем максимы недействительности в качестве высшей за-

конодательной силы разума мы, простые смертные, называем грезами, а те баловни благосклонной судьбы — вдохновением. Но так как вскоре среди них неизбежно возникает путаница мнений из-за того, что каждый будет следовать лишь своему откровению — ибо только разум может предписывать всем одинаковые законы, — то в конце концов из внутренних откровений возникнут внешние документально подтвержденные факты, а затем из традиций, установленных первоначально произвольно, возникнут со временем навязанные силой документы, из которых, одним словом, будет вытекать полное подчинение разума фактам, т. е. суеверие, потому, что последнее позволяет, по крайней мере, придать себе форму закона, а тем самым и призвать себя к спокойствию.

Но так как человеческий разум все еще стремится к свободе, то, если он только разорвет когда-либо свои оковы, на первых шагах применения своей ставшей давно непривычной свободы выродится в злоупотребление и дерзкую уверенность в независимости своей способности от каких-либо границ, в убежденность в единоличном господстве спекулятивного разума, который решительно отвергает все, что не может быть оправдано объективными основаниями и догматической убедительностью. Максима независимости разума от своей собственной потребности (отказ от разумной веры) называется безверием, не историческое безверие (его нельзя совершенно мыслить в качестве образцового, способного, следовательно, отвечать за свои действия, потому что каждый, хочет он того или нет, должен верить факту, если он только достаточно подтвержден, точно так же, как и математическому доказательству), а неверие в разум — это такое жалкое состояние духа человеческого, которое сначала лишает моральные законы силы воздействия на душу, а со временем и их авторитета и порождает такой образ мышления, который называется свободомыслием, т. е. принципом, не признающим никакого долга. Вот тут и вмешиваются власти, чтобы не допустить беспорядка в самих гражданских делах. И так как наиболее быстрое и надежное средство для них и есть самое лучшее, то они вообще ликвидируют свободу мышления и подвергнут ее наравне с другими занятиями государственной регламентации. Таким образом, свобода в мышлении, если она хочет действовать независимо от законов разума, разрушает в конце концов саму себя.

Вы, друзья рода человеческого и всего того, что для него свято! Вы можете принимать то, что кажется вам после тщательной и добросовестной проверки наиболее вероятным, будь то факты или разумные основания, только не лишайте разума того, что делает его самым высшим благом на земле, а именно



права быть окончательным критерием истины\*. В противном случае вы сами окажетесь недостойны этой свободы, наверняка ее утратите и, более того, ввергнете в это несчастье других своих невинных соотечественников, образ мыслей которых обычно направлен на то, чтобы пользоваться своей свободой согласно закону, а тем самым и на благо всего мира.

*Перевел с немецкого И. Д. КОПЦЕВ.*

Непосредственным поводом для появления в октябре 1786 года статьи И. Канта «Что значит ориентироваться в мышлении?» послужило то, что в конце 1785 — начале 1786 годов И. Э. Бистер, редактор журнала «Berlinische Monatsschrift», просил его высказать свою точку зрения относительно спора, возникшего между М. Мендельсоном и Ф. Г. Якоби (См. об этом: Асмус В. Ф. Проблема интуиции в философии и математике. М., 1965, с. 63), причем в этом споре оба противника зачисляли Канта в свои союзники. Однако причины написания статьи были значительно глубже: оба противника вполне определенно, если не сказать — резко, выразили критическое отношение к общефилософской позиции Канта. Спор о возможностях постижения бога с помощью рассудка (Мендельсон) или чувства (Якоби) выглядит частным и малозначимым по сравнению с теми вопросами, в которых они оба были не согласны с Кантом и в которых вполне могли рассматриваться как союзники против общего врага — Канта. Почти одновременно — в 1785 году — в Берлине вышли в свет сочинения Якоби «Письма к Мендельсону об учении Спинозы» и Мендельсона «Утренние часы...» («Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes»). В первом из них позиция «критической» философии сближалась со спинозизмом (не без основания, надо заметить); кого и что главным образом имело в виду другое, можно было судить по названию «Утренние размышления», так как в академических кругах хорошо была известна манера работы Канта ранним утром.

В статье именно поэтому Кант не столько обращает внимание на предмет спора, разделяющий Мендельсона и Якоби, сколько на решающую убежденность того и другого в наличии у человека познавательных средств для постижения бога.

\* Мыслить самому означает: иметь высший критерий истины в самом себе (т. е. в своем собственном разуме). А максима: всегда мыслить самому — есть просвещение. Для этого нужно всего лишь вообразить себе такие максимы, которые видят просвещение в знаниях. Но поскольку они являются скорее негативным принципом применения познавательной способности, и часто тот, кто слишком богат знаниями, оказывается наименее просвещенным в их использовании. Пользоваться своим собственным разумом означает только — во всем том, что предполагаешь, следует спрашивать себя: можно ли делать основание, исходя из которого нечто полагаешь, или правило, которое следует из данного предположения, всеобщим принципом использования своего разума. Этот опыт может проделать с собой каждый. И при этой проверке он вскоре избавится от всякого суеверия и мистики, хотя и не будет располагать достоверными данными для объективного опровержения. Ибо он пользуется только максимой самосохранения разума. Внести просвещение в отдельных индивидов с помощью воспитания, следовательно, довольно легко. Нужно только своевременно начать прививать юным умам способность к этой рефлексии. Но просветить целое поколение очень трудно, так как всегда найдется много внешних препятствий, которые вышеупомянутое воспитание затрудняют, а отчасти запрещают.

Книгу Мендельсона буквально сразу же по ее появлении Кант охарактеризовал в письме к Х. Г. Шютцу как «последнее звено догматической метафизики» (см. Кант И. Трактаты и письма. М., 1980, с. 557); в ней отстаивалась рационалистически-теологическая точка зрения тождества мышления и бытия, решительно отвергаемая Кантом. В своей работе Кант подробно развернул аргументы, сформулированные еще в упомянутом письме Шютцу, где он писал, что «книга достойного Мендельсона являет собой прежде всего образец заблуждения нашего разума, поскольку в ней субъективные условия, необходимые для определения объектов разумом, рассматриваются как условия существования самих этих объектов...» (там же, с. 556). Ср. в статье: «...Одним голым понятием еще ничего не сделано в отношении существования этого предмета и его действительной связи с миром (воплощением всех предметов возможного опыта)» (курсив мой — Л. К.). Из статьи видно, что, как против рационалистически-схоластических спекуляций Мендельсона, так и против мистицизма Якоби, Кант борется с позиций, которые можно было бы назвать ленинскими словами «стыдливым» материализмом: ориентация в мышлении может быть признана за таковую, если она сопряжена с ориентацией в мире объективного существования, не зависящего от разума, — любых априорных или интуитивных способностей одного только сознания здесь недостаточно. Чистые идеи разума в лучшем случае могут претендовать лишь на регулятивную роль при поисках единства и целостности в мире возможного опыта, и здесь действительное единство мира опыта совпадает с субъективной потребностью нашего разума видеть мир как целое.

Главное, что привело Мендельсона, как и автора «Результатов...» (даным автором был друг Якоби Т. Визенманн (Thomas Wisenmann), анонимное сочинение которого называлось «Die Resultate der Jacobischen und Mendelssohnischen Philosophie, kritisch untersucht von einem Freiwilligen», какового Кант и имеет в виду), к ошибочным выводам, считает Кант, — это смешение теоретического и практического (нравственного) применения разума. Здесь есть определенная разница, но, тем не менее, она не дает возможности постулаты практического разума объективировать в спекулятивном смысле: нельзя, например, считать, что существует бог, если идея о нем как необходимая максима практического разума требуется для выполнения последним своих моральных функций. И в практическом отношении идея бога абсолютно пуста, если под богом понимать трансцендентное существо (в этом смысле имеется полное тождество теоретического и практического применения данных идей), но она не пуста, если под высшим существом иметь в виду трансцендентального субъекта практического разума, т. е. «надэмпирического, надындивидуального и вместе с тем существующего лишь посредством эмпирических индивидов субъекта» (Любутин К. Н. Проблема субъекта и объекта в немецкой классической и марксистско-ленинской философии. М., 1981, с. 28). Кант применяет даже выражение «одно этическое тело», характеризуя данного субъекта (см.: Кант И. Трактаты и письма, с. 268).

Эти идеи философ применяет к понятию веры, решительно отвергая возможность использования веры в теоретических целях, но признавая даже необходимость ее использования в практических целях. «Разумная вера, покоящаяся на практической потребности разума для целей нравственного бытия» в дальнейшем будет всесторонне рассмотрена Кантом в его трактате «Религия в пределах только разума» (1793).

Перевод статьи под немецким названием «Was heißt: Sich im Denken orientieren?» осуществлен по изданию «Kants gesammelte Schriften». Hrsg. von den Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. VIII, Berlin, 1912. S. 131—147.

Л. А. КАЛИННИКОВ

## РАССУЖДЕНИЕ ВСТУПИТЕЛЬНОЕ ОБ ИЗУЧЕНИИ ФИЛОСОФИИ И ОБ ИСТИННОЙ ПРИРОДЕ ОНОЙ,

*каковое для публичной защиты на соискание степени доктора  
Философии в Императорском Университете, в Харькове  
учрежденном, составил кандидат гуманитарных наук  
ИЛЬЯ ГРИНЕВИЧ*

*Харьков, в академической типографии, 1815*

*Его Превосходительству Сергею Козьмичу Вязмитинову, ге-  
нералу от инфантерии, сенатору, генерал-губернатору Санкт-  
Петербурга, директору министерства полиции, члену Совета по  
воспитанию благородных девиц и школы ордена Св. Екатерины,  
а также кавалеру орденов Св. Андрея Первозванного, Св. Алек-  
сандра Невского, Св. Анны первой степени, большого креста  
Св. Владимира второй степени, отмеченному знаком большого  
креста ордена Св. Иоанна Иерусалимского.*

### ВАШЕ ПРЕВОСХОДИТЕЛЬСТВО!

Поскольку все искусства, способствующие развитию духовности, связаны, как говорит Цицерон \*, некими общими узами и словно бы обнимаются известным сродством, то я составил себе для собственного руководства такой план занятий, чтобы, насколько позволяет ограниченный кратким временем курс этих наук, приобрести на первых порах хотя бы общее представление обо всех упомянутых дисциплинах, а затем, получивши удобный досуг, углубить знание оных. По сей причине, когда мне довелось попасть в основанный в Харькове Университет, в коем были предоставлены мне наилучшие возможности для развития ума и души, я почел своей первейшей обязанностью посещать, постепенно и с возможной тщательностью, на всех факультетах лекции, не исключая и медицинских, и, закончив курс занятий, преподанных прославившимися во всевозможных познаниях мужами, в суровых упражнениях днем и ночью оживить эти занятия и, так сказать, облечь их плотью и кровью. А поскольку я был убежден, что философия есть дух всех прочих знаний, ни одно из коих не может без нее быть плодотворно изучено или изложено, то я, пользуясь ученым отдыхом, предался исключительно изучению оной под руководством

---

\* Цицерон. Речь в защиту поэта Архия, 2.



Светл. Профессора Шада (Schad) и постигал сокровенные глубины оной с величайшим напряжением душевных сил. И вот, укрепленный сими познаниями, я подал для соискания степени Доктора Философии диссертацию об изучении философии на этико-политический факультет, каковым она была утверждена.

Да будет мне позволено, Ваше Превосходительство, пользуясь Вашей любезностью, с подобающим глубоким почтением посвятить Вам — отмеченному всеми почетными знаками вследствие исключительных заслуг перед государством, щедрейшему покровителю наук и благосклоннейшему покровителю моей семьи — эти первые плоды моих ученых трудов. — Ничто не возбудит так моего усердия и так не подвигнет мои способности на достижение последующих успехов, как сознание того, что сей знак моей преданности одобрен Вами или по крайней мере не вызвал неудовольствия. Ничто для меня не будет иметь значения большего и не будет достойно большего рвения, чем так направить мою жизнь, дабы ни Вам, ни другим не показаться недостойным Вашей благосклонности и Вашего покровительства.

До последнего дыхания  
Вашего Превосходительства почтительнейший слуга  
Илья Гриневиц

Харьков, 14 дек. 1815

## ОБ ИЗУЧЕНИИ ФИЛОСОФИИ И ОБ ИСТИННОЙ ПРИРОДЕ ОНОЙ

### § 1

Хотя многие выдающиеся, мудрейшие и много почтенные родом человеческие мужи, обретавшие славу с древнейших времен и до наших дней, настоятельно рекомендовали изучение философии всем, кто желает посвятить себя высшим искусствам и дисциплинам, так что не мыслили себе без этого истинного и надежного продвижения в каком-либо роде познания или образования, — тем не менее к сему всеми признанному убеждению в наше время присовокупляются еще столькие и столь веские основания, что, по-видимому, необходимость изучения философии никогда не была большей или более очевидной.

### § 2

Преимущественно суть два основания, кои вызывают и ясно показывают сию необходимость. Прежде всего, видим, что род человеческий в большинстве значительных народов, населяющих Европу, достиг такой степени интеллектуальной культуры, что знающим людям легко зреть, сколь непрочны, шатки и

противоречивы принципы, на коих раньше покоились важнейшие истины, от правильности, вида и прочной убедительности каковых зависит все достоинство и счастье человека.

### § 3

Затем весьма сильно вызывает и обостряет сию необходимость изучение *Критической* Философии, каковое, будучи приложено ко всем родам познаний и дисциплин, возобладало во всей Германии и начинает во всех прочих просвещенных местах возбуждать внимание и усердие людей образованных.

### § 4

Но ежели б только сей способ философствования, по опровержении всех прочих способов, кои когда-либо служили философам для утверждения величайших истин, если б он мог снабдить нас более прочными и вескими доказательствами! Поистине, успех более способствовал ему в разрушении старого здания, нежели в построении нового. И ежели только не вступить на пути иные тех, кои определены *критической* Философией, то из самых усердных и внимательных занятий философией произтечет не что иное, как неистребимый и систематический скептицизм, губительный для всего, что почитается священным людьми, чьи нравы еще не извращены и воспитание не превратно, и, стало быть, для истины всякого рода.

### § 5

Ничто так не отвечает природе и разуму\*, ничто так не подтверждено, как стремление, увидев разом непрочность и противоречивость принципов, на коих строятся какие-либо положения, тотчас же подвергать сомнению или совершенно отрицать истинность сих последних либо по незнанию более убедительных доказательств, либо в убеждении, что невозможно когда-либо найти доказательств лучших и более веских.

### § 6

Истины, о коих я преимущественно рассуждаю, суть той природы, что бегут всякого опыта и для размышляющего рассудка как бы пребывают в тени,—напр., свобода человеческого ума во всех делах мышления и воления, необходимость долга и права, бессмертие душ, религия и пр.—Дабы познать противоречивый характер, коим сии истины открываются рассудку,

---

\* Здесь и далее (за исключением особо оговоренных случаев) принят следующий перевод: ratio — разум, intellectus — рассудок, mens — ум.

не требуется ничего большего, как известная степень интеллектуальной культуры, при отсутствии коей оные истины, покоясь частью на непосредственном чувстве, часть же на основаниях (хотя и недостаточных), прочно подлежат вере. Однако сия однажды достигнутая степень культуры, необходимая для ясного усмотрения противоречий, открытых в основоположениях, необходимо представляет ложным самое чувство истины и инстинкт разума (*instinctus rationis*) — этого как бы гения-хранителя, стремящегося к истине рода человеческого.— Отсюда выходит, что все те, кои либо замечают, либо легко могут заметить явную противоречивость доселе повсюду принятых оснований, вовлекаются в великие умственные затруднения, лишаящие ум всякого спокойствия. И уж вновь обрести сие последнее можно не иначе, как только найдя новые, лучшие прежних основания, имеющие такую силу, что тьма противоречий упраздняется, воссияет свет ясного дня и все мироздание представляется в совершенной гармонии.

### § 7

Ежели, стало быть, некто действительно предается таковому способу философствования, коим утверждает, что ум человеческий никак не может продвинуться по пути истины к познанию того, что суть вещи (*quid res... sint*), рассмотренные вне обманчивой формы явлений оных,— тогда непременно, когда укрепится сие убеждение, уже не может произойти ничего другого, как отнятие посредством совершенного и систематического скептицизма всякой действительности или полное отрицание тех истин, без коих человек не может быть ни добрым, ни счастливым. Сего весьма опасного и несчастного состояния духа не может избегнуть ни один из тех, кто делает верные выводы из принятых посылок.— Ибо такова уж природа ума, что он никак не может принять ничего явно противоречащего самому себе.

### § 8

Кант заслуженно выдается меж всеми философами тем, что с полной очевидностью показал противоречия, кои рождаются из употребления свойственных рассудку форм, поскольку [сии последние] прилагаются к вещам высшим опыта, и из почерпнутых оттуда оснований, погружая в вечный мрак все царство истины.— В сем отношении рассмотренная, Кантова философия покоится на столь прочных основаниях, что никогда не может быть поколеблена и еще менее разрушена. Ибо основания, выводимые из природы рассудка, столь мало помогают в разыскании истины, что скорее приводят к невообразимым ошибкам, отнимая всякую достоверность.— Однако вся философия, коя погрязала прежде Канта в Германии, Англии, Франции и у



прочих наиболее значительных народов, построена была именно на сих основаниях.

## § 9

Что Кант отыскал то скрытое зло, коим тревожилась вся философия, пролил на него свет и указал философам необходимость более здоровой философии — сие, конечно, весьма замечательно и достойно всяческой похвалы до такой степени, что он по сей причине заслужил, по всей видимости, пальму бессмертия. — Во всяком случае, польза и значение *критики разума* вполне несомненны и должны быть таковы, что все, кто не рабствует букве и может проникнуться оной критики живительным духом, неизбежно яснее ясного видят, что надобно вступить на пути совершенно иные тех, коих до сих пор держались философы. — Ибо стоит раз познать ошибочные пути, на кои может вступить познание, как необходимо происходит, что сила наилучших дарований не истощается более измышлением несообразностей и пустых мелочей, но посвящается новым и лучшим исканиям, коих величественная цель — привести к совершенной гармонии все, что с некоторым сознанием необходимости открывается рассудку как действительное существование (*geirsa existentia*). — Сии искания, предпринятые мужами, опиравшимися не на чужой авторитет, а на силу собственного дарования, могут проложить новую дорогу и столь же необходимо привести к желанному успеху, сколь ясно, что разум не может себе противоречить и назначен в человеке к тому, чтобы прийти к совершенному знанию себя самого, каковое есть цель всякой философии. Но что из таковой философии, каковой удалось бы, устранивши все противоречия, подвергающие опасности все царство истины, добиться совершенной гармонии и представить все истины в приятнейшем свете, — может простекать для всего рода человеческого только польза, исполненная всех желаемых благ, не знаю, кто стал бы отрицать.

## § 10

Однако сей цели Кант достиг столь мало, что скорее представляется остановившимся на середине пути. — Впрочем, для нахождения истины потребны два пути — один *отрицательный*, другой *положительный*. Первый состоит в том, что систематически выясняются все основания, для коих истина навеки закрыта. Сия часть философии справедливо может именоваться *критикой философского разума*. Она, однако, столь пронизательно, глубоко и основательно изложена Кантом, что с ним не сравнится, а еще менее превзойдет его ни один из философов всех прошлых времен вплоть до наших дней. — Но, по отыскании оснований заблуждений, встает еще другой вопрос, к коему

преимущественно обращается разум и от решения коего зависит все благополучие человека: каков же, наконец, путь, коим безопасно и точно можно достигнуть истины? В верном решении сего вопроса состоит суть философии (*philosophiae summa*). Разрешение же первого вопроса есть лишь введение и приуготовление к философии. По сей причине Кант во многих местах утверждает, что его *критика разума* есть не что иное, как *пропедевтика* к будущей философии.

## § 11

Однако почти все, кто следует Канту, впадают в одно заблуждение, полагая, что Кант изложил не только негативную часть философии, но и позитивную часть оной. Сие есть по преимуществу убеждение, могущее быть весьма вредоносным для рода человеческого и по сей причине делающее необходимой сторожайшую проверку как Кантовой *критики*, так и новой идеи.— Далее же, что проистекает из всей *критики* и что дозвоительно рассматривать как достигнутую цель оной,— есть таковое утверждение: разум теоретический находит свое завершение в сплошных противоречиях, ум человеческий никоим образом не находит удовлетворения в познании того, что в себе истинно (*quid in se verum sit*).— Отсюда вытекает утверждение, что человеку надлежит довольствоваться только познанием явлений и анализом оных. И сие убеждение опасно по той причине, что все принимающие сию догму, покамест не противоречат себе в мышлении, по необходимости либо впадают в губительный скептицизм, разрушающий все царство истины, либо предаются тому безумию, что с твердостью духа прямо отрицают всякого рода истины, даже те, кои совершенно необходимы для утверждения достоинства и счастья человека.

## § 12

Но и практический разум,— если разум теоретический в действительности опутан сплошными противоречиями и не может предоставить иных оснований, кроме взаимно друг друга устраняющих,— не владеет такой силой, дабы совершенным могуществом оной возвратить из мрака небытия к новой и славной жизни величайшие истины, осужденные и преданные на вечную погибель судом теоретического разума. Ибо чем шире в наши времена распространялось убеждение, что теоретический разум в последних своих основаниях полон противоречий,—убеждение, возможное, однако, лишь в отношении рассудка и форм оногo,— тем более нарастала необходимость обнаружить природную форму разума, совершенно противоположную форме рассудка, доселе скрытую от всех философов и, по видимости, неведомую самому Канту, и построить систему на оной как на

основании, кое не может быть сокрушено никаким случаем, никаким временем, никакой несхожестью или переменой мнений.— Когда же будет ясно познана природа разума, необходимо воследует, что все, что бы ни покоилось на природных основаниях оного, должно принадлежать равно вечности и самому разуму.

### § 13

Утверждение Кантово,— что, значит, разум теоретический в своих основаниях не может разрешиться иначе, как в противоречиях, так что в важнейших вопросах тезис и антитезис могут быть защищены совершенно равными доказательствами,— это, говорю я, утверждение совершенно необходимо, раз форма мышления, свойственная рассудку, спутывается с тою, что имеет силу для разума.— Ибо поистине нет ничего более убедительного и достоверного, нежели то, что формы рассудка (при пренебрежении формами разума) и сами себе противоречат и приводят извлекаемые из них принципы,— ежели соблюдать законы умозаключения,— к сплошным и чудовищным заблуждениям, кои только силой разума и упорядоченным познанием оного могут быть приведены к желательной гармонии. Навеки пропащ в себе рассудок и губит тех, кто словно наудачу препоручает себя оному как проводнику на скользком и опасном пути истины; от одного лишь разума должно ожидать здесь опасения.

### § 14

Сие последнее доставляет философия, проникающая к самой природе разума и снабженная ясным пониманием оного.— Утверждение, что теоретический разум, поскольку он полон противоречий, никогда не сможет достичь света истины, но будет страдать в вечной слепоте, каковую может излечить только практический разум своими непостижимыми требованиями,— вот как бы *первородный грех* или, ежели воспользоваться по сему случаю заимствованным у Канта же определением, *коренное зло* Кантовой философии, коего не может избежать никто, так предавшийся оной, что желал бы настаивать на сем лишь утверждении. Поскольку сие зло с каждым днем ширится, то ясно, сколь важно и сколь необходимо изучение такой философии, коя берет начало из чистейшего источника разума, покоясь исключительно на основаниях сего последнего, устраняет все противоречия, примиряет рассудок с разумом и, озаряя приятнейшим светом все царство истины, распространяет свою целительную силу на все прочие, так называемые эмпирические дисциплины.



## § 15

Легко видеть, что человек необходимо лишается всего своего достоинства и благополучие его подвергается опасности, лишь только важнейшие истины поддаются сомнению, и по сей причине душа цепенеет, словно схваченная морозом, что, по всей видимости, бывает и в другом случае, именно, когда оные истины дерзко и упорно отрицаются. — Сие, впрочем, необходимо приключается с теми, кто желает ревностно заниматься философией и, будучи не лишены некоторой степени образованности разума, впадают в философию, на ложных основаниях утверждаемую, и обладают такой силой дарования, что могут сделать согласно правилам логики надлежащие выводы из принятых оснований. Ибо в философии вопрос ставится преимущественно не о том, что утверждается, а скорее о том, на каком основании (*qua ratione*), с помощью каких посылок (*principiis*) и выводов нечто доказывается. Так, кто-нибудь может со всей душевной страстью и искренностью отстаивать свободу, коя отнюдь не содержится в посылках, коими пользуются. То же, что доселе он верил в сию истину и утверждал оную, следует приписывать исключительно пороку выводов, от коего он страдает. — Ибо согласно принятым посылкам надобно было утверждать обратное. Отсюда необходимо выходит, что он, хотя ясно зрит ошибку свою в умозаключении, побуждается чистой любовью к истине и отрицает, — ежели только не случится ему узнать лучшие и более веские принципы, — ту самую наичелительнейшую и для сохранения достоинства человека весьма потребную истину.

## § 16

Тщетно взывать к суду практического разума, ежели зримо явное противоречие; тщетно искать покровительства и защиты для истины, дело коей уже проиграно на суде теоретического разума; тщетно надеяться, что, может быть, практический разум сможет с лихвой возместить то, что отнял у нас теоретический разум ясным познанием противоречия. — Ведь ясное знание противоречия есть вечная и совершенная смерть истины, ибо то, что себе явно противоречит, не может ни существовать, ни быть познано. При сем положении столь сомнительно, чтобы практический разум мог оказать помощь, что скорее последний внутренне согласится с таким приговором теоретического разума и одобрит оный. — Ведь то, что заключает явное противоречие, назначается к отрицанию абсолютным поведением практического разума, не терпящим решительно никаких исключений, ибо разум как в теоретической, так и в практической своей функции не может сам себе противоречить.

Несомненно ведь, что разум один и тот же как в функции мышления, так и в функции воления. Один и тот же закон, коему подлежит та и другая функция. Разум либо исследует *существующее* (quid sit) и *причину оно́го* (quare quid sit), либо *то, чему следует быть* (quid fieri oporteat) и *на каком основании* (qua ratione). В первой функции он именуется *теоретическим*, во второй же — *практическим*. — Но в обеих пользуется единым верховным законом, следственно, является одним и тем же разумом, так что представляется разновидным лишь будучи зрим в различных функциях. — Отсюда ту совершенную противоположность, каковую Кант утвердил в самом разуме, принять никак невозможно. Закон же, общий разуму как теоретическому, так и практическому, есть закон совершенной гармонии. Разум ведь и в мышлении и в действии не иного чего требует, как обрета оную. Гармония в мышлении, то есть, такой способ (ratio) оно́го, коим достигается согласие мыслей (cogitationes) с ними самими и с объектами, именуется *истиной*; а та гармония, что имеет место в действиях и обладает тем свойством, что упомянутые действия, равно как и действия прочих наделенных разумом существ, свободны от противоречия, насколько следуют разуму, так что происходит необходимое и всеобщее согласие, именуется *добродетельностью* (honestas). — Стало быть, разум, когда ищет гармонии, склоняется не к иному чему, как к *истинному* и *добродетельному* (honestum). Разысканиями истинного занимается философия *теоретическая*, добродетельного же — *практическая*. Но поскольку разум един, то и философия не может не быть единой, ибо в обеих должностях своих пользуется единым высшим законом.

Ум в функции мышления обращает мир *реальный* в *идеальный*; напротив того, в функции воления мир *идеальный* обращает в *реальный*. — Когда мы нечто познаем, то объекты, находящиеся вне нас, мы посредством понятий (concepta) обращаем внутри нас. Ум здесь выказывает способность (vis), так сказать, *притягивающую* (attractivam). Именно, мы притягиваем объекты, когда обращаем их в понятия или помещаем их внутри нас посредством мышления и так рассматриваем оные, помещенные в сферу ума, внутренним взором. Ибо ежели сие понятие так составлено, что содержится в нем не больше и не меньше, чем в самом объекте, так что между оным понятием и объектом наличествует совершенная гармония, то его по праву считаем истинным. Далее, поелику никакое истинное понятие не может противоречить прочим истинным понятиям, следственно, между сим истинным понятием и прочими истинными понятиями

ми должна обретаться совершенная, необходимая и всеобщая гармония. Ибо истина есть гармония наших мыслей и с объектами и с прочими истинными мыслями.

## § 19

Когда же мы нечто волим, то переносим вовне некую идею, с той целью, дабы произвелось нечто сообразное принятой идее: сия функция ума некоторым образом выказывает действие способности *простирающей* (*expansivae*). — Сия способность тяготеет вовне. В функции воления мы всегда полагаем себе некоторую цель, коей тщимся достигчь. Однако не можем положить себе никакой цели без некоторой принятой идеи, кою назначаем к выражению в действии. Тем самым, что прежде было *идеальным*, обращается в *реальное*. Ибо тогда лишь только совершенно достигаем нашей цели, когда результат, являющийся следствием сией идеи, так отвечает оной, что в нем наличествует все, что было представлено в идее.

## § 20

Ежели теперь спросить о добродетельности действия, в коем мы либо полагаем себе, либо достигаем какую-нибудь цель, то дело в том, что ежели упомянутое действие добродетельно, то не должно иметь в себе никакого противоречия, то есть, должно быть согласно и с прочими добродетельными действиями того же человека и с действиями всех прочих наделенных разумом существ, поскольку они следуют оному. Отсюда явствует, что добродетельность есть не иное что, как истина, выраженная в действиях (*veritatem actionibus expressam*). Отсюда же, в свою очередь, следует, что ежели между истинным и добродетельным нет никакого внутреннего различия, то нельзя допустить ничего подобного и между теоретическим и практическим разумом. Отсюда, далее, следует, что тот, кто утверждает, что посредством практического разума можно требовать нечто, хотя бы и явно противоречащее себе по показанию теоретического разума, но тем не менее подлежащее вере на основании силы сего утверждения, — тот, несомненно, упраздняет самый разум. Ибо столь невозможно, чтобы практический разум оказывал свое покровительство явно самопротиворечивым положениям, что, скорее, оный назначает абсолютной властью к вечному отрицанию как ложное то, что себе противоречит. Ибо ведь противоречие явственно, коль скоро относительно некоторого предмета, истинность коего вопрошается, и тезис и антитезис можно защитить равными доводами. Сие именно, как утверждает Кант, и имеет место в наиважнейших вопросах.



Корень заблуждения, коим прельщается Кант, в том состоит, что пренебрегает он природою разума и путает оную с высшими рассудку свойственными функциями рефлектирования и абстрагирования. Ежели не существует более высокого способа познания, нежели тот, кто заключен в формах рассудка, изложением коих занимается вся логика; ежели сей род познания образует суть теоретического разума, то, вернее всего, теоретический разум изобилует противоречиями. Но ежели допустить такое познание, то навеки погубляется вся истина как в отношении тех предметов, кои преступают сферу видимого мира, так и в отношении тех, что зримо в оном содержится.— Ни одно требование практического разума не может иметь такой силы, дабы принять как истинное или реально существующее то, что в глазах человека, не противоречащего себе в мышлении, выгядит совершенно противоречивым.— Нечто такое, что превосходит всякую идею, вплоть до идеи чуда, не может быть произведением даже божественного всемогущества. То, следственно, чего абсолютно требует разум, состоит в том, чтобы всякую истину либо можно было доказать теоретически, из чего необходимо следует, что должна быть более высокая ступень ума, нежели наличная в формах рассудка, или же сия истина должна покоиться на логических основаниях, и в ней, созерцаемой в общем виде, исчезают все противоречия; либо же, коли теоретический разум лишен таковой силы, ежели он скорее опутан сплошными противоречиями, тогда следует совершенно отрицать, чтобы какая-нибудь истина могла быть познана или возможно было говорить о познании вещей, кои принадлежат видимому миру, как и о тех, кои превыше оного. И при таковой постановке вопроса опасность прискорбнейшего, а равно губительнейшего скептицизма неизбежна; но ведь в сем случае это единственная система, кою может принять человек, серьезно мыслящий о себе и о мире вне себя и устрояющий весь способ мышления согласно законам правомерного умозаключения.

Достойно удивления, что мужи выдающейся остроты ума и наделенные многосторонними познаниями могут с такой горячностью и страстностью отрицать очевидность приведенных аргументов. Прямо постичь невозможно, как они могут отрицать, что может существовать лишь одна форма мышления, коей примиряются все противоречия и приводятся к желательной гармонии.— Даже вызывает изумление, что утверждение такого рода [т. е. единство теоретического и практического разума — перев.], кое [по их мнению] совершенно отвергается природою разума, так что с допущением оного необходимо и самый разум упразд-

няется, представляется им смехотворным и, мало того, употребляется вся острота дарования, дабы выставить оное утверждение на публичное осмеяние.— Нет ничего очевиднее, что при наличии двух совершенных противоположностей с железной необходимостью имеет место принцип исключенного третьего, так что с принятием одной совершенно упраздняется другая. Отсюда либо теоретический и практический разум суть одно, так что требуемое практическим разумом можно ясно познать и доказать разумом теоретическим; либо же теоретический разум в обеих функциях своих себе противоположен, так что поелику показываемое теоретическим разумом полно сплошных противоречий и устанавливает всемогущей силой своего требования, и наоборот. Кто не зрит несообразности, коя свойственна второму члену сего дизъюнктивного суждения? Сие столь же очевидно, сколь и следующее: то, что постигается как явственно или, лучше сказать, совершенно не могущее существовать, либо как составленное таким образом, что тезис и антитезис могут быть подкреплены равными доказательствами,— то никоим образом не может требоваться, допускаться или приниматься на веру. Ежели, таким образом, второй член сего дизъюнктивного суждения ложен, то следует, что первый должен быть истинным. Чтобы, однако, оный мог быть истинным, требуется, чтобы теоретическому разуму соответствовала более высокая форма мышления и познания, притом таковая, коей обладает рассудок. Ведь как разум практический требует некоторых истин о вещах, недоступных никакому опыту, так и разум теоретический должен быть наделен таковой силой, каковой оные истины можно было бы познать с тою же очевидностью, с коей рассудком познается существование явлений как таковых. Далее, как в анализе форм, с помощью коих познаем мы явления, состоит логика, так в раскрытии тех принципов, коими познаем мы вещи превышие всякого опыта, состоит метафизика. Ежели, таким образом, разум теоретический и практический един, то по необходимости равно, несомненно, что разуму теоретическому соответствует эта более высокая способность познания, сколь несомненно и то, что разум практический по сути своей требует существования того же невидимого мира. Таков единственный способ навсегда устранить противоречие, кое в противном случае гнездится в самом разуме, и построить совершенно гармоничную систему философии.

## § 23

Ежели не вступить на сей путь, то не сможем ни в одной вещи добраться до ясности, и, что опаснее всего, те именно истины, на коих утверждается весь покой нашей души, будут помрачаться постоянными сомнениями, никогда не воссияв светом ясного дня.— Дабы осветить это некоторыми примерами,

заимствованными из самой Кантовой *критики*, полезно привести здесь его так называемые антиномии о свободе и безусловно необходимой сущности.

Он тщится доказать, что то и другое и существует и не существует, совершенно равными доводами. Что до свободы, то употребляет следующий тезис: причинность из законов природы не есть единственная, из коей можно вывести все вообще явления мира. Посему необходимо допустить причинность из свободы, дабы можно было допустить все явления. Сему положению противопоставляет нижеследующее, в виде прямого антитезиса оногo, как-то: Нет никакой свободы, но что ни происходит в мире, только по законам физическим произойти и может. Оба положения так тщится доказать, что сила доводов прямо таки одинаковая. Такжеже и об безусловно необходимой сущности полагает нижеследующий тезис: К мирозданию принадлежит — либо как часть, либо как причина оногo — сущность безусловно необходимая. Антитезис заключен в нижеследующем положении: Нигде нет необходимой сущности, ни в мире, в виде части оногo, ни вне мира, в виде причины оногo. Оба опять же таковым образом доказывают, что ум, закрепленный в равновесии равенством доводов, ни к какой части не может склониться. Сим методом хочет, очевидно, доказать, что разум теоретический касательно всего, что превосходит сферу опыта, прямо себе противоречит настолько, что при любом здесь утверждении позорно обманывается. — Отсюда он выводит необходимость в такого рода вопросах прибегать к разуму практическому, дабы не отклониться от истины.

## § 24

Многим, не сомневаюсь, покажется удивительным, как может такое случиться, что два положения, прямо друг другу противоположные, равно ложными быть могут. Сие выставляет он против принципа логики, каковой всеми философами почитается за аксиому и, как полагают, в деле истины не терпит никакого исключения. Принцип сей именуется принципом *исключенного третьего*, смысл коего тот, что при наличии двух взаимно противоположных положений, лишь только ложность одного будет доказана, тот же час делается необходимой истинность другого. На сем принципе основывается всякое доказательство, извлекаемое из дизъюнктивных силлогизмов, ежели, то есть, суть лишь два члена дизъюнкции и они прямо друг другу противоположны. Вообще, всякое не прямое, или апагогическое, доказательство зависит от сего принципа и всю силу свою почерпает из оногo. Но ежели, как то очевидно показывает



Кант в своих антиномиях, два положения совершенно противоположных к тому же могут быть оба ложны, необходимо следует, что принцип исключенного третьего и все из одного выводимые следствия суть ложны и подвержены вечному сомнению.

## § 25

Что прежде Канта такого рода принципы занимали место аксиом — сему никак не удивляюсь. Что, впрочем, те самые, кто следует Канту, никогда не отступают от антиномий, оным выставленных, так что показывают, что разум теоретический, поелику полон противоречий, столь мало надежным проводником по пути истины быть может, что, скорее, беззаботно доверяющихся вводит во всевозможные заблуждения, признавая за принципом исключенного третьего и за всеми отсюда выводимыми принципами совершенную наглядность, надежность и доказательную силу, — сие, конечно, должно возбуждать всяческое удивление. Ведь как признаешь, что в антиномиях, Кантом выставленных, и тезис и антитезис равно суть ложны, сей же час основательность и надежное употребление упомянутых принципов необходимо упадает. Через это философ, и сам понимающий, что есть философия, и других могущий препроводить к тайнику оной, не может так выставлять сии принципы, как ежели бы оные не таили в себе никакой опасности, но имеет на себе преимущественную обязанность прилежно разыскать, когда пользование оными небезопасно или вводит в заблуждение. Но о сем бережении у кантианцев тихое молчание.

## § 26

Но истинно ли два диаметрально противоположных положения вместе ложными быть могут? Нет ничего истиннее. О логических, однако же, принципах, кои кантианцами восхваляются как верховные и абсолютные законы мышления, что рассудить? Ничего другого, кроме как, что вся логика со всеми своими принципами и указаниями не годится для непосредственного и изначального нахождения хоть самонаименованной истины; впрочем, ежели какую-нибудь логику добыть более высокими принципами, то таковая только и подходит для обретения истины и объяснения оной по частям ее и на сем основании для выведения отсюда прочих истинных понятий. Ежели, впрочем, кто утверждает за Логикой такую силу, чтоб почитать оную как некий органон и орудие, коим изначально может быть открыта какая угодно истина, — тот столь чужд всякой истине, что душа его, захваченная сим предвзятым мнением, никогда до истины добраться не сможет.

Сие также есть причина, почему логика от самого младенчества своего вплоть до наших времен столь мало была открытательницей истины, что, скорее, ежели верно взглянуть, представляется особливо пригодной для введения во всяческие заблуждения. Через что Кант себе уготовил бессмертную заслугу, ибо, снявши пелену с глаз у философов, блуждающих в тумане, восстановил свободный образ жизни. Что надлежит преимущественно обдумывать и усвоить, дабы мочь надежно приведенным быть к истине,— сего, впрочем, прямо не показал, однако же доставил оным зрение, устранивши покровы, кои помрачают и заблуждают умственное зрение. Наибольшее ведь препятствие для истины было в убеждении, что высшие принципы рассудка, полный анализ коих составляет логику, суть сами принципы разума, в систематическом изложении коих и способном для примирения главнейших противоречий применении состоит метафизика.

Но что сие за основание, через кое два совершенно противоположных положения вместе ложными быть могут?— Оного основания ясное познание исполнено великого значения и есть как бы ключ к потаенной истине. Однако же сие познание и от Канта и от приверженцев оного утаилось. Кант на деле и как бы в наглядном рассуждении показал, что два взаимоположных положения вместе ложными быть могут.— Через это все принципы мышления, кои до сей поры принимались за совершенные и высшие, как бы одним толчком ниспроверг. Ведь принципы сии столь тесно друг к другу соприлегают, что с сокрушением одного необходимо упадают и прочие.— Так, принцип исключенного третьего явно на принципе противоположности покоится. Принцип тождества по форме лишь отличен от принципа противоположности. В одном отрицательно, в другом же положительно выражается один и тот же закон мышления. Принцип, наконец, достаточного основания при том лишь условии имеет силу, когда основывается на верном употреблении прочих принципов. Поелику Кант на деле показал, что принцип исключенного третьего ложен, раз два прямо противоположных положения и взаимно друг друга исключают и вместе ложными быть могут, то яснее ясного, что ежели не установить более высокого принципа мышления, коим принципы рассудка привелись бы к гармонии, нельзя с верой полагаться ни на принцип противоположности, ни на принцип тождества, ни на принцип достаточного основания, ни на все положения логики и весь способ доказательства.

Итак, ежели те принципы, от коих все прочие законы мышления зависят, суть, как сие угодно кантианцам, совершенно единственные и высшие, ежели, наконец, не допускают они иного для оных значения, чем какое признается повсюду философами, то, следственно, вернее верного: что ни помыслишь, к чему ни обратишься,— все недостоверно и окутано вечной тьмой. Сие заключение столь очевидно, что кто разумеет смысл вопроса, о коем идет речь, сего никак отрицать не сможет.

Но ежели так обстоит дело, ежели нет средства избавить разум от прирожденной слепоты; ежели изучение философии почиталось наиславнейшими и мудрейшими мужами всех веков делом важнейшим, достойным человека даровитого и образованного и весьма необходимым для прочих наук; ежели, говорю, сие изучение никакого другого нам знания доставить не может, кроме сего прискорбнейшего, ибо никогда не познать нам ничего достоверного, уготовано нам вечно метаться в круговращении противоречий и сомнений, так что никогда не выпадет нам узреть желаннейшую землю истины,— то много ли найдется таких, кто, ежели искренно любит истину и не желает позорно отказаться от достоинства своего, на едином разуме покоящегося, и происходящих отсюда возвышеннейших надежд, не содрогнется всею душою?

## § 30

По чести признаюсь, что как в первый раз прочитал и тщательно обдумал антиномии разума, Кантом выставленные, содрогнулся всею душою, ибо вдруг превосходно узрел, как при упразднении достоверности наипервейших принципов мышления не может иметь места никакой достоверной истины познания. Поистине погибельно знание, и всякого невежества хуже — знание, ничего познать не могущее! — И привиделось мне, словно падаю с небес в пропасть ада, в коем лишь смятение, раздор и ужас владычествуют. Представилось мне, что истины драгоценнейшие, в обладании коими до той поры почитал я себя блаженным, в единое мгновение, словно исторгнутые из рук моих, исчезли, как то обыкновенно случается с теми, кто в грезах своих наслаждается обретенным сокровищем, а пробудившись, скорбит от исчезновения богатств, кои держал в руках.

## § 31

Но, по счастью, на то, чем сокрушался я, самая скорбь души принесла спасительное врачевание. Сколь бы тягостным и горьким ни было для меня узнание, что сии от всех философов почтенные принципы как основания познания непрочны суть и



обманчивы, однако было мне весьма необходимо, дабы возмоя взискать и обрести лучший путь. Ибо не мог я убедить себя, что существо всей философии в том состоит, чтобы мочь познать первоначальные источники заблуждений при совершенном отсутствии у нас надежды, ежели нет прочной формы мышления, вступить на другой путь к истине, свободной от всякого тумана.

При таковых обстоятельствах первое, к чему обратился я с великим напряжением сил, была суть того исключительного парадокса, что может быть ложным принцип исключенного третьего, а по той самой причине ложны и прочие принципы мышления.— Посему со всевозможным вниманием прочел я Кантовы замечания и антиномии разума, им выставленные, и изучил оные всеподробнейше. Но сие никоим образом меня не удовлетворило. Что ни приводит он для составления оных, все едино, склоняется и возвращается к тому утверждению, что сии принципы мышления и все законы теоретического разума служат лишь для познания явлений как таковых, через что, применены будучи к вещам высшим опыта, не только никакой пользы иметь не могут, но даже, коли положиться на них с доверием, вовлекают ум в сплошные противоречия. Посему, что касается природы ума человеческого, никоего нет доступного нам познания, кроме явлений как таковых, чем нам и надлежит удовлетвориться. Может быть, ежели бы могли мы познать вещи, как оные суть *в себе*, тогда и не имелось бы никакого противоречия. Через это, поелику из упомянутых антиномий очевидно явствует, что разум теоретический не имеет никакой силы для познания вещей высших сферы опыта, ничего не остается, как прибегнуть к разуму практическому, каковой абсолютной властью требует с твердостью духа веровать во все, что необходимо для нашей высшей цели, хотя бы разум теоретический неопровержимыми доказательствами свидетельствовал совершенно обратное. Таким образом Кант выставленные им антиномии разума тщится разрешить и примирить.

## § 32

Но сим ответом никак я не мог удовлетвориться. Ибо в том самом, что разум теоретический себе противоречит и осужден к познанию только явлений, пребывало жало, каковое бередило мне душу и причиняло живейшую скорбь. Возроптал я на несчастный удел смертных, ибо, следственно природе ума, дозволено познать им то одно, что в вещах, для познавания наименее интересных (поелику от оных зависит всякое спокойствие ума, достоинство, счастье и надежды на грядущее благо, ничего знать невозможно, но видимы только противоречия, упраздняющие священнейшие истины.

### § 33

Затем, коим образом к истине, всякого тумана лишенной, прийти можем, коли невозможно преодолеть ложный мир явлений? Что доставит нам спокойствие относительно того, не то ли в себе имеет место, что противно достоинству нашему, счастью и высшей цели, идея коей видится нам, ежели, по Кантову мнению, посредством разума теоретического возможно доказать с равновесными доводами, что свобода ума и существует, и не существует? И в сем нашего достоинства несчастье Кант то нам предлагает в утешение, что вещей, како в себе суть, познать не можем, и что, следственно, противоречия ума человеческого суть чистая видимость (phaenomenon), настолько, что ежели бы мы природу ума человеческого, как в себе есть, узреть могли, то, может быть, поняли бы, что он должен быть свободен.

### § 34

Но по сей самой причине, что за нами отрицается способность познать природу ума человеческого, а равно и прочие вещи, како в себе суть, никогда не можем быть покойны, не имеет ли место противное и не ограничивается ли ум по природе своей исключительно необходимостью физической. Следственно, надобно либо допустить более высокий способ познания, нежели познание явлений, происходящее из форм рассудка, либо же всякая достоверность относительно свободы человеческой и прочих весьма необходимых истин пропадает.

### § 35

Но ведь на деле, говорит Кант, разум практический абсолютно требует верить, что ум человеческий во всех функциях мышления и воления совершенно свободен. На сие отвечаю: ежели действительно ничего, что в себе, познать нам невозможно, те кто избавит нас от опасения, что разум практический не требует чего-нибудь такого, что, будучи изведено в себе, никоим образом не имеет места и совершенно противоречит природе ума самой в себе? Сим же образом обстоит дело и касательно вопроса, существует ли безусловно необходимая сущность или нет.— Хотя, сколь Кант утверждает, теоретическим разумом о необходимой сущности и тезис и антитезис с равной силой доводов доказуются, так что всякое знание истины исчезает, тем не менее, при покровительстве и требовании практического разума совершенно надлежит верить, что необходимая сущность действительно существует. Через это мнит Кант, что поколику разум теоретический лишь способностью познания явлений обладает, надлежит оному совершенно умолкнуть, дабы выслушан был только глас разума практического.

## § 36

Я же сей довод оборачиваю и пользуюсь оным для утверждения противного. Через то, что мы, как утверждается, в познании не можем превзойти сферы явлений, случиться может, что разум практический при таком деле потребует чего-нибудь такого, чему,— ежели бы смогли созерцать Мироздание, как оно в себе есть,— пожалуй, найдем совершенно противное. И правда, при погашении света души и того ока, каковое есть разум теоретический, не помогут покойному одобрению и обретению твердой веры никакие пожелания, воления, устремления и требования практического разума, никакие соображения человеческого достоинства и счастья, никакая взыскуемая высшая цель.— Ибо все сие может быть зачислено в приятственные фантазии.

## § 37

Затем, как могу я доверять требованиям разума практического, коли сам он, сколь мнит Кант, состоит в очевиднейшем противоречии с разумом теоретическим?— Ежели разум сам себе противоречит, сам себя в противоречии упраздняет, то никакой ему не должно быть веры ни в теоретической, ни в практической функции. Да и почему я скорее поверю требованиям практического разума, когда упразднен всякий авторитет разума теоретического?

## § 38

Дабы противодействовать сему возражению, Кант отдал первенство разуму практическому, так, чтоб оному был совершенно подчинен разум теоретический, через что разум практический наделяется абсолютным правом вспомоществовать скудости оною и исправлять его заблуждения. Но кому не видно, что сие принято наудачу и произвольно ради пользы единожды допущенной системы?— Разум есть один и тот же, один корень и едина сила разума как теоретического, так и практического; по каковой причине либо надлежит верить ему во всех функциях равно, либо всякое доверие отвергнуть. Закрывши око разума теоретического, коим единственно узреть можем, что нам надлежит делать, во что верить, чего желать и на что прочно надеяться, тщетно снабжать разум практический способностью для более верной жизни.

## § 39

Поелику в Кантовой *критике* ничего я, чему могу успокоиться, не нашел, то обратился к ученикам Кантовым, в надежде,



что они своими разъяснениями прольют мне сколько-нибудь света. Но о вопросах величайшей важности,— как два противоположных положения вместе ложными быть могут и как, особенно, в вопросах о свободе ума человеческого и реальности безусловно необходимой сущности, и тезис и антитезис могут быть доказаны с равной силой доводов, так, что священнейшие истины, без прочной уверенности в коих ум никак не может успокоиться, прямо исчезают,— о сих вопросах ничего от них узнать я не смог, кроме того же напева Кантовой лиры, как-то: ничего мы познать не можем, кроме явлений, и поелику разум теоретический касательно вещей, превысивших сферы опыта, безумствует, следует прибегнуть к разуму практическому, ибо оный своими спасительными требованиями доставляет надежнейшее лекарство против всякого расстройтва ума.

#### § 40

Почему два противоположных положения вместе ложными быть могут — сие следует выводить единым способом из различной природы рассудка и разума и двоякой формы мышления, принадлежащей либо первому, либо второму. Рассудок, привязанный к явлениям одного лишь опыта, поскольку оные доступны для простой рефлексии, схватывает оные и определяет их сообразно с самим собою согласно формам мышления. Разум же производит идеи, коими проясняется связь вещей и то единственное основание, на коем она только и возможна. Ибо ведь природа так устроена, что ничего произвести не может, иначе как в противоположных формах. Через это нет такого явления, коему не было бы прямо противоположно другое, так что, по видимости, имеет место совершенная противоположность. Сии противоположные формы именуются видами (*species*) и образуют крайние части некоей линии, в коей требуется некое посредствующее звено (*punctum intermedium*). Сие посредствующее звено есть род *реальный* (*genus reale*), каковой, поскольку как бы укрывается от ненасытного опыта и по сей причине недоступен рефлектирующему рассудку, подлежит разысканию посредством разума. Поелику несомненно, что два крайних пункта какой-либо прямой не могут существовать без некоего посредствующего пункта, потоллику несомненно также, что два прямо противоположных явления или два вида не могут иметь места без чего-то посредствующего, чем между собою соединяются и образуют целокупность (*totalitatem*), то есть, без рода *реального*.

#### § 41

Совершенная противоположность, или противоречие, тогда только имеет место, когда между двумя прямо противополож-

ными пунктами отвергается посредствующий или хотя бы игнорируется, притом так, что утверждается невозможность когда-либо отыскать оный. Так, совершенно противоположны понятия мира материального и духовного. Ежели между двумя мирами не существует ничего среднего или никогда не может быть найдено, то никогда ни один мир невозможно помыслить по отдельности и, более того, ни один из них невозможен. И в сем случае принцип исключенного третьего осуществляет силу свою с железной необходимостью и упраздняет реальность либо мира материального, либо духовного. Но каковой вид мира надобно принять как истинный, а каковой отвергнуть как ложный? Для сего нет основания. Всякий мир на равном основании и принять и отвергнуть можно. Принять потолику, поколику оба равно покровительствуемы опытом, ибо существование мира материального не менее свидетельствуется опытом, чем идеального; отвергнуть же, ибо поколику совершенно друг другу противоположны, ни быть не могут, ни помышляться, и нет никакого основания, почему скорее допустить один, отринувши другой. Следственно, один другим с равной силой упраздняется. Есть абсолютный закон ума, коим утверждается: то, что действительно существует, должно также и быть возможным. Но есть и другой закон, коего силой те вещи, что предстают разуму как нечто совершенно друг другу противоположное, никоим образом в таковой форме существовать не могут. Через это делается явственным, почему в положениях прямо противоположных и тезис и антитезис с равным весом доводов и утверждаемы и отрицаемы быть могут. Поелику во всей природе вещей не существует такого явления, коему бы не было прямо противоположно другое, притом так, что посредствующий член, или общее звено, коим между собою соединяются, никогда не обнаруживается,— то из сего следует, что ничего не существует кроме того, что может равно и утверждаться и отрицаться. И сим образом упраздняется возможность всего Мироздания.

## § 42

Поелику рассудок ничего себе противоречащего допустить не может, так что взаимоположенное может помыслить только как единое нечто или целое,— то повсюду производит родовые понятия (*conceptus genericos*) как посредствующие пункты, через каковые связываются противоположные члены какой-нибудь сферы. Но всякое родовое понятие, кое рассудок производит ради сией цели, есть только *формальное* единство (*unitas formalis*), никогда же *реальное*, есть *пустое* пространство для помещения в оное единства реального, производимого разумом, и есть, следственно, *воззвание* (*appellatio*) к разуму, дабы сей последний произвел то, чего привязанный к опыту рассудок доставить не может, именно — идею; из сией последней

абсолютное и единственное основание возможности явлений проясняется до очевидности того, что противоположные явления, о коих вопрошается, никоим иным образом невозможны, кроме как выражаемым через идею. Сим образом такого рода явления и к единству приводятся, и различие их в сфере опыта остается цело и нетрунито, так что между собою не перемешиваются. Следственно, природа разума в том состоит, что оный производит идеи, коими ясно можно узреть единственное и абсолютное основание возможности прямо противоположных явлений, вплоть до вида себе противоположных. Ежели, значит, в философии идет речь о явлениях совершенно вторичных, каковы мир материальный и духовный, то дело разума произвести абсолютную идею, в коей выражается принцип и причина всех вещей и в коей не только мир материальный и духовный, но и все прочие в оных содержимые явления к единству и гармонии призвать можно. Реальность такого рода идей равно достоверна реальности самих явлений, кои свидетельствуются опытом. Ибо имеется закон разума, коим абсолютно устанавливается, что ежели опытом свидетельствуется существование неких явлений, кои не иначе могут существовать, как при допущении чего-то иного, что не подпадает опыту, тогда то, что чувству и опыту совершенно недоступно, столь же достоверно, как и самые явления, коих возможность зревает единственно через эту идею. Абсолютное и единственное основание возможности явлений, явственно зримое, есть равно единственный критерий истинности идей, так что в оной столь же мало можно сомневаться, сколь и в самом существовании явлений, обнаруживаемых через опыт. Ежели не признать его, то упраздняется самая возможность и достоверность всех явлений.

#### § 43

Рассудок, дабы избежать противоречия, производит формальное единство, то есть, родовое понятие, каковое, впрочем, при более тщательном рассмотрении есть не иное что, чем то же самое противоречие, коего стремился избежать. Так, поелику мир материальный и духовный постигает в совершенной противоположности, ибо в уме нет никакого следа материи, а в материи не находится ни самонаименьшего проблеска ума, мышления и воления, то, дабы возмочь помыслить мир материальный и духовный как единое, производит понятие мира вообще (*generatim*), или сущего в целом (*in genere*). Но что есть мир, взятый вообще, или некое сущее в целом, нежели как то самое сочетание материальной и духовной субстанций, то есть, само противоречие между понятиями мира материального и духовного, согласно тому, как каждый мир открывает себя рефлектирующему рассудку? Следственно, столь далеко, чтобы противоречие между двумя оными понятиями упразднилось через родовое



понятие мира как формальное единство, что скорее оным утверждается. Посему через родовое понятие мира никогда не делается явственным, коим образом миры материальный и духовный едино быть могут. Ум необходимо взыскует не столько единства *формального*,—каковое так мало может устранить противоречие, что скорее содержит в себе те противоречия, коих желает избежать,—сколь единства *реального*, коим очевидно узревается, каковым образом то, что является рассудку в форме совершенной противоположности, в себе едино и наделено формой совершеннейшего организма. В одном лишь единстве реальном ум совершенно может успокоиться. Тем не менее, и та необходимая попытка рассудка устранить через формальное единство, то есть, через родовое понятие, встречаемое во всех явлениях противоречие есть явное доказательство, что и самый рассудок не может задерживаться на одних явлениях, но, вызывая к более высокому суду разума, требует идей, коими возможно произвести реальное единство явлений и совершенно уяснить оных возможность и гармонию.

#### § 44

Знание, нам Кантом доставленное, именно, что два противоположных положения вместе ложными быть могут, являясь особую важность. Ибо сим погубляется то ложное, всеобщее и застарелое убеждение всех философов, что логические законы познания, рассудку свойственные, или принципы оногo, коих систематический и полный анализ составляет логику, суть единственные и абсолютные принципы всякого познания. Кант же неким доказательным рассуждением обнаружил сие заблуждение, выставив относительно неких важнейших вещей тезис и антитезис и доказав оные доводами равной силы, но не указав настоящего основания, почему сие случаться может и должно. Что сие парадоксальное рассуждение он хотел объяснить, утверждая, будто мы только явления познавать можем, а никогда вещи, како в себе суть,—сие, конечно, не основание. Напротив того, надо признать, что никогда не смогли бы мы познавать явления, не будь у нас способности познавать, что суть вещи в себе.—Истинное основание того, что из двух взаимоположных положений оба равными доводами подкреплены быть могут, в том состоит, что все, какие ни есть, противоречия составляют только крайние пункты некоей линии. Как сие не может быть помыслено, ежели крайние пункты не будут связаны с пунктом посредствующим, так же точно сами противоположные явления взаимно друг друга упраздняют, ежели не связываются некоей идеей, коей соединяются как общими узлами и образуют нечто единое. Сколь достоверно существует посредствующий пункт линии, столь же достоверна и реальна та идея, коя может быть зрима как единственное условие и основание

возможности всяких явлений. Однако сию идею доставляет не рассудок, а разум как высшая функция ума. Все Мироздание не может быть ничем другим, нежели образом и отображением абсолютного разума. Через это вещи согласно истинной своей природе должны соотнобразовываться с идеями, кои истекают из чистейшего источника разума. Таковым образом мы истинно познаем вещи, како в себе суть, и через оные — явления, како быть и познаваться могут. Идеи, как признавал еще Платон, суть вечные и истинные формы всякого существования. Через понятия же воспринимаются только явления, как оные выставляют себя рефлектирующему рассудку, то есть, в форме совершенного противоречия. Ежели, следственно, свет идей не просветит вечной тьмы явлений, то все явления обратятся в ничто, ибо, поелику друг другу противоречат, ни быть не могут, ни мыслиться.

#### § 45

Итак, ясное понимание основания, почему из двух противоречивых положений оба ложными быть могут, приводит к истинной философии. Сия последняя не заключается в простом познании явлений, как то признает обыкновенный эмпиризм, или в познании оснований, из коих явствует, что не можем познать ничего, кроме явлений, как то желал доказать Кант в своей критике, но в познании абсолютной и единственной возможности существования явлений. Основание же сией абсолютной и единственной возможности заключено в идеях, коими снабженные, познаем вещи, како в себе суть. Без идей нет никакого истинного познания ни в философии, ни в прочих дисциплинах, кои повсюду именуется эмпирическими. Между философией, однако, и прочими дисциплинами нет другого различия, кроме того, что объект философии есть все Мироздание, а объект прочих дисциплин заключен в отдельных частях Мироздания или в определенных явлениях. Форма же познания, покоящаяся на идеях, во всех дисциплинах должна быть одной и той же. Кто думает, что можно какую угодно науку построить на одном познании явлений, не имеет никакого понятия о науке. Явления ведь только материю, никогда же форму познания доставить могут. Через это надлежит принять двойной способ мышления — один свойственный рассудку, а другой — разуму. Рассудок схватывает и доставляет явления, кои иначе как в противоположности существовать не могут, в виде материи познания; разум же производит идеи, коими хаос явлений может быть обращен к форме познания органичной и гармоничной. Ежели не утверждать, что мы в таком разе наделены способностью производить идеи, в коих тогда, как только можно узреть, что проистекают оные из чистейшего источника разума, выражается истинная природа вещей, то неотвратим абсолютный скептицизм, так что невоз-

можно никакое утверждение, коему нельзя было бы с равными доводами противопоставить другое.

#### § 46

Из сказанного достаточно видно, сколь опасен сам по себе весь тот способ философствования, полагающий, что надобно ограничиться одними явлениями, или утверждающий опыт в качестве первого и единственного принципа философствования. Сколько ни есть ложного, сколько ни есть низости и преступлений, сколько ни есть бедствий человеческих,— все из сего принципа вывести можно. Ежели принять сей принцип, что есть религия? Сон.— Ведь не можем превзойти опыт. Религия есть изобретение тиранов и священнослужителей, оных козням для утеснения рода человеческого помогающих. Поелику опыт есть единственный и совершенный принцип всякого познания; поелику, далее, из самой идеи божественной следует, что она никогда не может быть объектом опыта: то явно противно разуму допускать сущность, всякого опыта превышающую, и измышленную природу сего призрака выставлять как норму всех действий. Давайте же тогда лучше пребудем в человеке, в коем по случаю оказались, возрадуемся и насладимся прахом, в коем вращается всякий опыт, а все идеи, сией сферы превышие и никакого наслаждения земным человекам не приносящие, выставим на презрение и осмеяние как пустые видения.

#### § 47

Что есть согласно тому же принципу свобода ума человеческого? — Сон. Гордыня и суета человеческая приводят в убеждение, что свободно совершаем то, что в действительности, как и прочие животные, необходимо совершаем под воздействием естественных влечений. Высший закон человеческих действий в том состоит, что стремимся к тому, что под водительством опыта познали как для нас приятное, а того, что неприятно, избегаем. Никакого другого различия между человеком и прочими животными не существует, кроме того, что действуя необходимо под влиянием естественных влечений, животные не имеют ясного знания, а человек наделен оным. Свобода человеческая в функциях мышления и воления есть прямо-таки пустая идея, какую при помощи опыта доказать никак невозможно. Ведь ежели с большим тщанием помыслим о самих себе, то обнаружим такие явления, из коих явствует, что мы несвободны, так что глупо отстаивать свободу ума. Во всяком случае, как указывает Кант, против свободы ума столько же выставить можно, сколько и в защиту оной, так что тезис и антитезис совершенно равными доводами подкрепить возможно. Где такое может случиться, там явное противоречие: то, что себе в действительности противоре-



чит, не может не мыслиться, ни существовать. Следственно, свобода ума есть призрак, который надлежит нам оставить для фанатиков, уподобившись мудрости тех, кои мнят все свое достоинство в одной лишь пользе и живут в согласии со всеми прочими живыми существами, причастными той же природе и побуждаемыми тем же влечением, то есть, без всякого знания, и преследуют не иное что, как только касающееся животной жизни. В сем состоит истинная мудрость и высшая цель человека.

#### § 48

Что есть необходимость долга и права? — Сон. Ибо ежели свобода ума человеческого есть ничто, то не может иметь места ни право, ни долг в каком-нибудь собственном смысле слова. Ведь ясно, что всякий долг и всякое право покоятся на свободе ума человеческого. Долг и право суть только идеи, коим если бы даже что и отвечало в природе вещей, все равно всегда останется недостоверным. Что надлежит нам делать, тому научит нас опыт, то есть, научат естественные влечения, кои влекут нас к тому, что приятно для чувств, и отвращает от того, что оным неприятно; наставит нас стремление к собственной пользе, коя может следовать единственно водительство опыта, наставит пример других, наставят тираны, кои, не имея никакого о сих идеях понятия, устанавливают законы по собственному произволению, наставят священнослужители, с тиранами единокорные, наставят законы знаменитейших народов, сколь древних, столь и новых. Таковы суть природные источники всякого долга и права, проистекающие единственно из сферы опыта; посему судить существующие законы права и долга исходя из сих пустых идей есть и безумие и оскорбление величия. Итак, необходимость права и долга есть сон.

#### § 49

Что же есть, наконец, бессмертие душ? — Безумнейший сон среди всех прочих снов. — Кто из людей, на сей земле живущих, изведаль другой период жизни, когда люди, как полагают, получают либо счастливый, либо несчастливый жребий, коего удостоились по делам своим на этой земле? Опыт нас научает тому, что на этой земле нам полезно, научает тому, что оплот счастья человеческого — в богатстве, в пышных титулах и почестях, во власти, в наслаждении; так что сего одного надобно желать, сего одного добиваться, что бы сие ни приносило другим людям — опасность или пользу.

#### § 50

Все это, равно как и многое другое, гораздо лучше выражено в сочинениях тех философов, кои признают только опыт первым

принципом всякого познания и оным единственно пользуются в своем способе философствования согласно законам правильного следствия.

## § 51

Поскольку, однако, всякая философия, на едином опыте покоящаяся, исполнена опасности; поскольку Кантова критика, коя словно идол почитается, закрыла очи теоретического разума и окутала все царство истины вечной тьмой противоречий и сомнений, тщетно веруя, что практический разум защитит священнейшие и важнейшие истины, то, я полагаю, достаточно ясно, сколь необходимо изучение такой философии, коя, покоясь на идеях, не только мир явлений приведет к совершенной гармонии, но и доставит явственное знание тех истин, от коих все достоинство и счастье человеческое зависит.

### ТЕЗИСЫ

1. Для нахождения истины потребен двойной путь — один *положительный*, другой же *отрицательный*.

2. Критика Кантова представляет только отрицательный путь.

3. Посему ее должно расценивать не иначе, как только введение в истинную философию или приуготовление к оной.

4. Таковая же философия состоит в произведении идей, с той целью, дабы противоречия, встречаемые в Мироздании и важнейших частях оного, привести к совершеннейшей гармонии.

5. Различие между философией природы и философией ума не существенное, а токмо случайное; в себе же это одна и та же философия.

6. Материя в самом широком смысле есть не иное что, как субъект — объект, или синтез деятельности положительной и отрицательной, в обоих случаях бесконечной.

7. Может быть не более и не менее, как три процесса неорганической природы, как-то: магнетизм, электричество и химический процесс.

8. Какой угодно продукт материальный есть произведение оных трех функций одновременно.

9. Магнетизм есть всеобщее определение и категория всей материи, стало быть, не принадлежит одному виду тел только, но должен быть общ всем.

10. Магнетизм преимущественно влияние свое проявляет продольно, стало быть, он есть как бы ось вещей.

11. В магнетизме эмпирические действующие силы неорганической природы, то есть сила простирающая и притягивающая выражены в материальных элементах.

12. Природа во всех своих произведениях должна выражать форму полярности; действующие силы должны, стало быть, избегать друг друга, дабы мочь объединиться.

13. Посему один полюс магнитного железа находится в состоянии большего притяжения, другой же в состоянии меньшего притяжения.

14. Посему также в оном не может быть такого пункта, каковой, в том, что касается соединения, был бы подобен другому.

15. Посредством законов физических и моральных первоначальное законодательство не выражается.

16. Понятие правильного есть родовое понятие справедливого и добродетельного.

17. Между правом и долгом наличествует совершенное противоречие, поскольку рассматриваются по форме, свойственной рассудку; единство же, поскольку рассматриваются по форме, свойственной разуму.

18. Абсолютная цель всякого супружества есть не порождение потомства, но любовь.

19. В разумных существах должно признать бесконечно разнообразные степени свободы.

*Перевод с латинского А. А. СТОЛЯРОВА.*



Осуществляя публикацию материалов по критике и освоению философии И. Канта в России начала XIX века, мы печатаем в этом выпуске нашего сборника перевод второй из диссертаций учеников харьковского профессора И. Шада — диссертацию Ильи Гриневича. Как мы уже говорили в пояснительной заметке к публикации диссертации Любачинского, история харьковской школы философии И. Шада, взгляды ее руководителя, биографии и работы ее учеников — все это весьма подробно и серьезно изучено дореволюционной либеральной и, к сожалению, совершенно недостаточно — марксистской литературой. Решение стоящих перед этим фрагментом истории философии в России задач — и анализ теоретических документов школы, и воссоздание внешней истории школы, включая биографии учеников — представляет значительный интерес.

В настоящее время нет возможности в какой бы то ни было существенной мере заполнить этот пробел, мы ограничимся поэтому лишь краткой аналитической характеристикой публикуемого документа и рассмотрим несколько относящихся к нему вопросов.

Идейная позиция И. Гриневича более определена и однозначна, нежели несколько неясная, противоречивая позиция Любачинского. Как мы видели, последний в известной мере подчинился воздействию двух философских направлений — деистическо-материалистического и объективно-идеалистического (диалектического).

Илья Гриневич — последовательный и воинствующий сторонник объективного и диалектического идеализма шеллингианского типа. Ученик Шада, он посвятил свою диссертацию критике Канта с позиций названной школы. Критика эта, однако, не была самоцелью. Соискатель хотел с помощью критики найти основные идеи «истинной философии».

Возражения диссертанта были направлены по форме, главным образом, против учения Канта об антиномиях, а по существу — против его агностицизма, скептицизма, дуализма теоретического и практического разума и вытекающей, по его мнению, отсюда невозможности разумного обоснования морали и права.

По мнению диссертанта, заслуга Канта в философии главным образом негативная. Кант показал несостоятельность предшествующих философских систем в том отношении, что они не выяснили природы разума. Но в положительном построении философии Кант, — утверждает, Гриневич, — оказался неспособным предложить убедительный, приемлемый вариант «истинной философии», построить философию как истинную.

Спецификой критической работы Гриневича относительно диссертаций Любачинского и А. Дудровича (фрагмент перевода диссертации которого мы намерены опубликовать в следующем выпуске нашего сборника) является приоритет критики Канта перед *изложением* его идей, чем, по преимуществу, и заняты оба его товарища по университету, а в самой этой критике, — ориентация Гриневича на анализ логической несостоятельности кантианства, а также направленность критики не только на самого Канта, но и на кантианство в целом.

В процессе этой критической, а также и своей созидательной работы, Гриневич и предстает перед нами как последовательный сторонник объективного идеализма и идеалистической диалектики шеллингианского типа: даже самые крайние противоположности находятся в единстве, которое заключено в идее — в конце концов в идее «абсолютной» (§ 42), в «абсолютном разу-

ме» (§ 44). Здесь идеализм Гриневича переходит в прямой платонизм (пие-тет к которому он выражает, как и сам Шеллинг), к прямому объективному идеализму.

Меньше в тексте самой диссертации и больше в приложенных к ней по тогдашней традиции «тезисах» (которые, кстати сказать, лишь в незначительной мере обобщали идеи текста, а в основном безотносительно к нему излагали основные идеи шеллингианства) соискатель выступал с изложением «истинной философии», он говорил о единстве «философии природы» и «философии ума», разворачивал систему натурфилософии и выдвигал основные философские положения морали и права. Странно, однако, что излагая, в сущности, основы шеллингианства, он ни разу не упоминает имени Шеллинга — в 1815 году Шеллинг еще не попал в проскрипционные списки Магницких и Руничей.

Такова общая характеристика идей публикуемой диссертации. Что же касается специально интересующего нас отношения диссертанта к философии Канта — его положительной оценки и критики, — то, как уже сказано, спецификой диссертации Гриневича является стремление автора не только дать критику агностицизма, скептицизма, аморальности (в смысле невозможности согласования морального и разумного) кантианства, но и вскрыть его логическую несостоятельность, логическую противоречивость. Это особенно важно подчеркнуть потому, что, идя по этому пути, автор показывает недостаточность формальной логики (при том, что она является необходимой руководительницей рассудочного познания — рассудочного мышления) и необходимость новой логики — логики разума, основанной на идее единства противоположностей. Отрицательную диалектику Канта он переориентирует на некое положительное построение. Оценивая диалектику шеллингианская концепция тождества дает себя знать, но в период формирования сознательной (хотя и идеалистической) диалектики этот недостаток исторически имел меньшее значение, чем тенденция к построению логики противоречия, которая (тенденция) выражается в столь ярких формулировках, как, например, утверждения: «природа разума состоит в том, что оный производит идеи, коими ясно можно узреть единственное и абсолютное основание возможности прямо противоположных явлений» (§ 42); «во всей природе вещей не существует такого явления, коему бы не было прямо противоположно другое» (§ 41) и т. п. Гриневич убежден, что существует «двойной способ мышления» — рассудочный, с запретом противоречия, и разумный, постигающий мир и его состояния как противоречия, причем второй является «более высоким принципом мышления» (§ 28).

Следует подчеркнуть, что автор диссертации обладает высокой, можно даже сказать, утонченной культурой мышления, гораздо более высокой, чем два других упомянутых выше ученика Шада. И это настолько так, что по отношению к работе Гриневича особенно основательно неоднократно высказываемые подозрения в том, что автором ее является не ученик, а учитель.

Известно, что заклятый враг И. Шада по Харьковскому университету — профессор Дегуров, обвинил Шада в этом (см. Бага лей Д. И. Опыт истории Харьковского университета. Т. 2, Харьков, 1904, с. 42 и сл., 654 и сл.; Зеленогорский Ф. А., И. Г. Шад. — Вопросы философии и психологии, 1895, март). С мнением Дегурова согласилась специальная комиссия университета, и это обвинение сыграло роль в том, что Шад был выслан не только из Харькова, но и из России, хотя подлинной причиной столь сурового наказания было его религиозное и политическое вольномыслие.

Вопрос о степени самостоятельности диссертации Гриневича требует дальнейшего изучения, и это изучение должно будет учесть не только мнения врагов И. Шада, но и его самого, и мнение диссертанта. Ибо они придерживались другого мнения. Так, Шад писал в объяснительной записке по этому делу: «Что касается до диссертации Гриневича, то хотя он и многое заимствовал из моих манускриптов..., однако много также присвоил и собственных своих идей и познаний, особенно, что касается до разрешения главного предложения; следовательно, донос проф. Дегурова... против Гриневича неоснователен, ложен и вовсе несправедлив. Гриневич один из учени-

ших студентов, какого мы когда-либо в университете имели, и он может с честью выдержать экзамен на докторское звание во всяком университете» (цит. по упомянутой книге Багаля, с. 654).

В свете этой характеристики следует придать особенное значение и тому способу, каким все время выражается в диссертации сам соискатель. Он остро, намеренно и постоянно подчеркивает свою самостоятельность. Так, он шлет: «всеподробнее изучение Кантовой теории антиномии «никоим образом меня не удовлетворило» (§ 31; § 32); он сообщает о том, какие мысли ему пришли в голову, когда он «в первый раз прочитал и тщательно обдумал антиномию разума, Кантом выставленные» (§ 30), о том, что он «узрел», что ему «привиделось», почему он «содрогнулся» (§ 31) и как «возмог я взыскать и обрести лучший путь» (§ 31), чем Кантов, — путь, «свободный от всякого тумана». Его не удовлетворяют не только Кант (§ 31, 39), но и кантианцы (§ 22, 39). Полемизируя с Кантом и доказывая, что нельзя спасти разрушающую истину и всякое познание неспособности разума проникнуть в суть вещей и постичь истину с помощью упования на практический разум, т. е. веру в то, чего разумом доказать невозможно, — полемизируя с этим агностицизмом, Гриневиц восклицает: «я же свой довод оборачиваю и пользуюсь оным для утверждения противного» (§ 36), т. е. специально подчеркивает свою самостоятельность в этой критике и т. д. и т. п.

По-видимому (хотя, подчеркнем еще раз, эта проблема нуждается в дополнительном и тщательном изучении), здесь имело место обычное отношение учителя и талантливого самостоятельного ученика, какое — на значительно более высоком уровне — существовало между самим Шадам, как последователем, и Шеллингом, как основателем нового философского направления. В этом смысле и Шада можно было бы обвинить в плагиате у автора «Системы трансцендентального идеализма». И тот внимательный анализ, какому сочинения Шада подверг Ф. А. Зеленогорский, вполне подтверждает сказанное, хотя автор, как будто склонный согласиться с Дегуровым и университетской комиссией, кажется, не обвиняет харьковского профессора в плагиате у Шеллинга...

И если все это так, то диссертация Ильи Гриневица свидетельствует, что в его лице русская философская мысль начала XIX века, школа русского диалектического идеализма, история критики и ассимиляции идей Канта и Шеллинга на русской почве имела яркого, талантливого представителя, о котором до сих пор мы, в сущности, ничего не знали и о котором ничего не писали. Во всяком случае, его работа по своей углубленности, философской, логической культуре несомненно превосходит то, что нам было известно относительно критики и ассимиляции идей Канта на русской почве в первые полтора десятилетия XIX века. Ни А. С. Лубкин, новый русский критик Канта, ни Т. Ф. Осиповский, продолживший эту критику, ни два других известных нам ученика Шада в этом отношении не могут идти в сравнение с И. Гриневицем.

Все эти высокие оценки И. Гриневица и его диссертации, разумеется, не означают, что мы выводим этого деятеля русской философской мысли из числа исторически ограниченных. Наоборот, все эти оценки имеют смысл только как исторические. Уже ко времени написания диссертации философия Шеллинга, подвергая исторически продуктивной критике философию Канта, сама стала достоянием истории, была подвергнута критике и «снята» философией Гегеля. Она подвергалась плодотворной критике и со стороны материалистической философии. Так обстояло дело на Западе, так через некоторое время дело будет обстоять и в России. К 40-м годам шеллингизм станет для России анахронизмом. Нечего и говорить, что концепция Шада — Гриневица не выдерживает никакой критики с современной точки зрения. Ее значение было чисто историческим и состояло, главным образом, в дальнейшем после Канта развитии диалектики и преодолении субъективизма, дуализма, агностицизма. Да и имманентно диссертация Гриневица — именно в силу своей исторической ограниченности — предстает перед нами как содержащая противоречия (например, одновременное признание разделения мышления на рассудочное и разумное со своими отдельными логиками и осуж-



дение такого разделения, нарушающего единство мышления), неясности (например, решение проблемы принципа исключенного третьего, который он и приемлет, и — вслед за Кантом — как будто лишает всеобщей значимости), невыдержанность терминологии: смешение рассудка с разумом и поэтому ошибочное приписывание рассудку противоречивости; утверждение, что Кант считает возможной ложность двух противоположных суждений, в то время как у него речь идет о возможности их истинности, и другие недостатки, которые, однако, не колеблют наших высоких оценок публикуемого сочинения молодого русского мыслителя.

Хотелось бы надеяться, что наши публикации диссертаций учеников И. Шада и, в особенности, печатаемая в этом выпуске сборника работа И. Гриневича, дадут толчок к дальнейшему более широкому и углубленному изучению истории проникновения в Россию философского учения Канта и его роли в развитии русской философии.

*З. А. КАМЕНСКИЙ*

## МЕЖДУНАРОДНЫЙ СИМПОЗИУМ «КРИТИКА ЧИСТОГО РАЗУМА» КАНТА И СОВРЕМЕННОСТЬ»

В 1781 году в Риге в издательстве И. А. Харткноха вышла в свет «Критика чистого разума» Иммануила Канта. Выход этого труда ознаменовал начало немецкой классической философии — вершины буржуазной да и всей домарксистской философской мысли. В «Критике чистого разума» был сделан первый, а потому и самый трудный шаг к пониманию активной природы человеческого познания и намечена проблематика, приведшая к разработке теории диалектики и диалектического метода в трудах Фихте, Шеллинга и Гегеля.

27—28 октября 1981 г. в Риге состоялся Международный симпозиум «Критика чистого разума» И. Канта и современность». Симпозиум был организован Институтом философии и права АН Латвийской ССР, Латвийским государственным университетом имени П. Стучки, Латвийским отделением Философского общества СССР, а также Институтом философии АН СССР. Активное участие в подготовке и проведении симпозиума приняли ученые Калининградского государственного университета и сотрудники созданного при кафедре философии этого университета кабинета-музея Канта.

В работе симпозиума участвовало более ста специалистов из вузов и научных центров почти всех республик Советского Союза, ученые из Англии, Болгарии, ГДР, Мексики, Нидерландов, ФРГ, Чехословакии, Японии. На открытии симпозиума присутствовали секретарь ЦК КП Латвии И. А. Андерсон и вице-президент АН Латвийской ССР А. А. Дризул. В числе почетных гостей симпозиума был Президент международного кантовского общества и главный редактор журнала «Kant-Studien» профессор Герхард Функе.

Выступая на торжественном открытии симпозиума, академик Латвийской АН, директор Института философии и права АН Латвийской ССР В. А. Штейнберг отметил выдающуюся роль кантовского наследия в истории мировой культуры, а также его значение для развития современной философской мысли. О важности и актуальности критического освоения философии Канта, осмысления ее прогрессивных тенденций марксистскими исследователями в СССР свидетельствует тот факт, что в нашей стране вышли в свет большими тиражами практически все основные труды мыслителя, причем не только на русском, но и на языках ряда союзных республик. Только за последние годы у нас опубликовано более 200 исследований по различным аспектам кантовской философии. Общее же число работ о Канте, изданных в СССР за годы Советской власти, насчитывает около 500 наименований.

В приветствии к участникам симпозиума ректор Латвийского госуниверситета В. О. Миллер подчеркнул значение идеи Канта о вечном мире для наших дней и выразил уверенность, что Рижский симпозиум будет способствовать развитию дружбы и взаимопонимания ученых разных стран и, следовательно, делу укрепления и сохранения мира на земле.

Пленарное заседание открыл академик Т. И. Ойзерман, выступивший с докладом «В. И. Ленин и философия Канта». Отметив значительные достижения советского кантоведения, докладчик вместе с тем подчеркнул необходимость более глубокого понимания и применения в исследовательской практике ленинских положений о важности марксистской критики и переработки кантовских идей. Эти положения В. И. Ленина, указал Т. И. Ойзерман, следует рассматривать в контексте общего ленинского отношения к немецкой классической философии, его трактовки «умного» — диалектического — идеализма как более близкого к диалектическому материализму нежели материализм метафизический.

Далее докладчик остановился на анализе «основной черты» философии Канта, которая, по определению В. И. Ленина, состоит в попытке компромисса между материализмом и идеализмом. Эта дуалистичность, выступающая в кантовской философии в многообразных формах, имеет, по мнению Т. И. Ойзермана, глубокие корни и обладает важным проблемным содержанием. Канту удалось весьма остро зафиксировать здесь вопрос о соотношении бытия и сознания, природы и духа как фундаментальную и труднейшую философскую проблему, хотя современное ему состояние науки не позволило объяснить и понять как процесс возникновения сознания, так и возможность перехода от вещей в себе к явлениям, что и привело к дуализму, априоризму и агностицизму «критической» философии.

Вместе с тем, в «Критике чистого разума» Кант убедительно показал, что самосознание, *cogito* возможно лишь как восприятие внешнего мира и при условии допущения вещей в себе как независимой от сознания объективной реальности. В этой связи Т. И. Ойзерман подчеркнул необходимость различать понятие вещи в себе и понятие ноумена. Последние служат лишь для обозначения предметов традиционной метафизики, являются идеями чистого разума, создаваемыми им независимо от опыта. Поэтому и невозможность познания ноуменов, в отличие от относительной непознаваемости вещей в себе, имеет у Канта антиметафизическую тенденцию, направлена против возможности теоретических доказательств бытия бога, бессмертия души и т. п.

Доклад Г. Функе (Майнц, ГДР) был посвящен гегелевской критике учения Канта об антиномиях разума. Это учение сыграло немалую роль в становлении диалектики, однако процесс ее формирования требовал отказа от трактовки ее как негативной и иллюзорной. Если у Канта антиномии служили доказательством неспособности разума выходить за пределы опыта и познавать вещи в себе, то у Гегеля противоречия наделяются положительным и объективным характером и превращаются в источник самодвижения понятий.

В докладе «Кант и основные проблемы классической буржуазной философии» академик М. Бур (Берлин, ГДР) проанализировал роль социально-исторических и естественнонаучных процессов для формирования кантовской философии. В условиях перехода от феодализма к капитализму и обостряющихся противоречий капиталистического общества Кант сформулировал проблему свободы как проблему активности субъекта, возможности человека осуществлять господство над природой и обществом. Подчеркнув примат практического разума над теоретическим, Кант, по мнению М. Бура, не только сумел преодолеть ограниченность предшествующей ему философии нового времени и методологическую односторонность эмпиризма и рационализма, но и смог более глубоко осознать социальную природу человеческого мышления и деятельности и выразить основную идею буржуазного гуманизма. Именно эти идеи обусловили значение Канта для последующего развития немецкой классической философии.

На взаимосвязь научных и социальных революций, а также на влияние последних на кантовскую «революцию в способе мышления» обратил внимание в своем выступлении на I секции Г. Зандкюлер (Бремен, ФРГ).

Вопрос о месте и роли «критической» философии в истории немецкого классического идеализма и, в частности, об отношении философии Канта и Гегеля рассматривался во многих выступлениях на симпозиуме.

В докладе об аналогиях опыта у Канта Х. Хольц (Гронингенский университет, Голландия) рассмотрел кантовскую постановку вопроса о соединении трансэмпирического понятия «мир вообще» с многообразием чувственно данного. Отметив определенные диалектические догадки в кантовской трактовке этой проблемы, а также важную роль учения об аналогиях опыта для подготовки антиномий диалектического разума, докладчик подчеркнул, что трансцендентальная философия все же не смогла преодолеть противоположности между эмпиризмом и априоризмом, между единичным и общим. В понятии единства мира Кант, по мнению Х. Хольца, не вышел за рамки картезианского солипсизма, а онтологический статус мира поставил в полную зависимость от субъекта, деятельность которого осуществляется вне мира и природы. Докладчик во многом справедливо подчеркнул, что Кантов крити-



цизм означал отказ от материалистических тенденций ранних работ мыслителя. Вряд ли, однако, можно согласиться с тезисом докладчика, что именно признание приоритета чувственной данности по отношению к идее единого мира сделало для Канта невозможным создание материалистической концепции мира. В то же время Х. Хольц оставил открытым вопрос, каким образом можно это осуществить, исходя лишь из идеи единого мира и трактовки истины как целого.

Иную точку зрения выразил К. Крамер (Мюнстер, ФРГ) в докладе «Понятие обоснования в философии Канта и Гегеля», сделанном на IV секции. Докладчик провел детальное сравнение учения о категориях у Канта и Гегеля. У первого категории автономны и атомарны, обладают неизменным и самостоятельным значением, различия между которыми<sup>40</sup> возникают из различия их функций для познания чувственно данных явлений, т. е. благодаря способам применения категорий к непонятным условиям познания. У Гегеля категории обладают способностью самодвижения и самообогащения своих значений, а принцип тождества бытия и мышления, неразличимости категорий и действительности делает излишней саму проблему применения категорий. Хотя, по мнению К. Крамера, кантовская дедукция категорий была неудовлетворительной, тем не менее, гегелевская программа обоснования категорий во многом сохранила зависимость от Канта и не могла найти рационального объяснения источника самодвижения понятий.

Своеобразным ответом на критику К. Крамером философии Гегеля можно считать доклад И. Зелены (Прага, ЧССР) «Критика чистого разума» и диалектико-материалистическая историзация форм мышления». Переход от трансцендентализма к диалектике, к трактовке понятий как подвижных моментов процессуального метода оказался возможным лишь потому, что Гегель, по мнению И. Зелены, в основу развития мышления положил законы развития общества, хотя и понятие им в мистифицированной форме развития абсолютного духа.

В докладе М. А. Кисселя (Ленинград) справедливо отмечалось, что в «Критике чистого разума» была предпринята одна из первых попыток методического вычленения естественнонаучного знания от других форм знания, в частности, от философского. Указав на специфические признаки первого (использование математического аппарата, связь с экспериментом и наблюдением, единство эмпирических и теоретических компонентов познания и др.), М. А. Киссель подчеркнул, что кантовское различение методов физико-математического и философского познания не означало сциентистско-позитивистского отчуждения естественных и гуманитарных наук, но было связано с вопросом об отношении теоретического и практического разума.

Вполне естественно, что проблемы гносеологии, диалектики познавательного процесса, теории и методологии научного знания занимали одно из центральных мест в работе симпозиума, поскольку именно эти вопросы образуют основное содержание «Критики чистого разума». Специально эти темы обсуждались на I и II секциях («Диалектический материализм и гносеология Канта» и «Логико-гносеологические проблемы в «Критике чистого разума»).

Для докладов, представленных на этих секциях, было характерно стремление уяснить роль кантовской гносеологии для современных разработок вопросов естественнонаучного и математического познания, для понимания структуры и механизмов развития научного знания и т. д. На богатом фактическом материале докладчики убедительно показали, как многие гносеологические идеи Канта «работают» в различных областях современного научного познания и науковедения. Такая жизненность кантовского наследия во многом объясняется тем, что его философия была самым непосредственным образом связана с развитием современной ему физики и математики. В докладах Т. В. Томко, З. А. Сокулер (Москва), В. И. Шароградского, С. А. Чернова, Ю. Н. Солонина и К. А. Сергеева (Ленинград) и др. было детально и глубоко проанализировано влияние современных Канту открытий в науке и его собственных естественнонаучных взглядов на формирование «критической» философии, на основной состав ее гносеологических и методологических идей.

Г. Г. Соловьева (Алма-Ата), В. В. Глушкин (Ровно), Э. В. Караваев (Ленинград), Б. А. Ярочкин (Харьков), С. В. Корнилов (Калининград), В. А. Марков (Рига) и др. отмечали в своих выступлениях, что в учении об априорных предпосылках познания Кант, хотя и в метафизической форме, сумел выразить активную и социально-обусловленную природу человеческого сознания, преодолеть натуралистические и наивно-реалистические представления о сущности познавательного процесса.

Я. К. Ребане (Тарту) в своем докладе на пленарном заседании подчеркнул, что отказ от индивидуально-психологического рассмотрения субъекта познания был характерен для всей немецкой классической философии. Попытка Канта объяснить активную сущность познания привела его, хотя и в априористской форме, к фиксации некоторых инвариантных предпосылок познавательной деятельности, которые с необходимостью возникают в процессе общественно-исторической практики и имеют социально-культурную природу. Конкретные формы кантовского априоризма, его метафизический характер относятся к исторически-преходящим сторонам гносеологии Канта. Вместе с тем здесь имплицитно были поставлены проблемы социальной памяти, инвариантных структур научного познания, средств передачи его смыслового содержания, материальных носителей информации и др., т. е. те проблемы, которые оживленно обсуждаются и в сегодняшних гносеологических исследованиях.

Эта общая тема получила дальнейшее развитие в целом ряде выступлений, посвященных конкретному применению кантовских идей к разработке проблем современного научного познания. Из числа таких вопросов, подвергшихся обстоятельному обсуждению, можно указать следующие: вопрос о соотношении наглядных чувственных образов и ненаглядной знаково-символической формы понятийного мышления и о роли мысленных моделей как промежуточных звеньев между ними (В. А. Штофф, Ленинград); вопрос о легитимации теоретической формы номологических суждений в учении Канта об основоположениях опыта и их связи с эмпирическими источниками познания (И. С. Нарский, Москва); проблема формирования особых идеализаций, абстрактных или так называемых «затравочных» объектов как специфического средства организации теоретического образа вещи и ее познания (С. Н. Жаров, Воронеж); вопрос о роли теоретических парадигм, эвристики и игровых моделей для процесса возникновения нового знания (Э. В. Караваев, Ленинград); проблема включения в понятие объекта способа его описания, определяющего специфику квантово-механического объекта (А. С. Кармин, Ленинград) и многие другие. Во всех этих выступлениях отмечалась важная роль кантовского наследия для философского осмысления и решения указанных вопросов современной теории познания.

Особенно большое внимание было уделено проблеме «Кант и математика». Наряду с критикой кантовского субъективизма и априоризма в трактовке математики, многие докладчики отметили значительный вклад мыслителя в разработку вопросов о гносеологическом статусе и специфическом характере математического знания. В различных аспектах эта тема анализировалась в докладах Д. Лонга (Оксфорд), Ю. В. Таммару (Тарту), В. В. Глушкина (Ровно), Ф. Утинана (Рига) и др. В ряде выступлений был обстоятельно рассмотрен вопрос о соотношении кантовской философии математики с неевклидовыми геометриями. По мнению Д. Лонга, Н. А. Лициса (Рига), И. С. Кузнецовой (Калининград) и др., указанное отношение не является взаимоисключающим и носит более сложный характер, чем это принято считать. Вопрос о способности или неспособности кантовской философии математики объяснить феномен неевклидовых геометрий требует, по мнению докладчиков, дальнейшего специального изучения.

В работе II секции главной темой докладов было обсуждение вопроса о месте и значении «Критики чистого разума» в становлении и развитии диалектической логики, учения о категориях как логических основаниях синтеза в научном знании и т. д. Многие докладчики справедливо отмечали, что диалектические идеи содержатся не только в кантовской «диалектике», но и в «аналитике», в учении о рассудке и способах применения категорий к чув-

ственному материалу познания. «Трансцендентальная логика», по мнению ряда докладчиков, была исторически первой попыткой построения системы содержательной логики. Здесь следует отметить доклады П. Д. Шашкевича (Смоленск), Е. П. Ситковского, А. А. Сорокина (Москва), а также доклад Ж. М. Абдильдина (Алма-Ата), который он сделал на IV секции.

Диалектические аспекты кантовской теории познания рассматривались и во многих других докладах. Так, Ю. П. Ведин (Рига) проанализировал кантовские принципы построения системы категорий, их классификацию и способы их включения в процедуру познания. В. В. Сильвестров (Москва) остановился на диалогическом характере диалектической логики и отметил наличие аналогичных идей у Канта. По мнению Н. В. Дьяченко (Харьков), Кант не смог подняться до идеи снятия противоречия, отрицания отрицания, однако в его «трансцендентальной логике» противоречия не только принимаются, но имеет место и их синтез, тройственный ритм развития и т. д. А. К. Вилкс (Рига), выступавший на I секции, остановился на диалектическом характере кантовского принципа системности и синтетичности познания, а также на проблеме соотношения объективной и субъективной диалектики у Канта.

Вокруг этих проблем на секции развернулась оживленная и содержательная дискуссия. По мнению ряда докладчиков, Кант внес более заметный вклад в развитие формальнологических исследований, в разработку формального аппарата научного познания и вряд ли следует чрезмерно «диалектизировать» гносеологию критицизма (А. И. Уемов, Одесса; Ф. Кумпф, Берлин, ГДР; А. Н. Тропольский, Калининград и др.). Весьма примечательно, что дискуссия вокруг логико-гносеологических проблем «Критики чистого разума» оказалась непосредственно связанной с той полемикой по поводу соотношения содержательной и формальной логики, диалектики и теории познания, которая ведется в современной философской литературе.

Интересная дискуссия развернулась на симпозиуме и по проблеме вещи в себе. Большинство участников в целом поддержали тезис Т. И. Ойзермана о необходимости строго различать материалистическое и идеалистическое значение вещи в себе. Некоторые докладчики не согласились, однако, с однозначным противопоставлением вещей в себе ноуменам. В частности, по мнению И. С. Нарского, вещь в себе имеет четыре значения, из которых только первое (источник ощущений) имеет материалистическое содержание, остальные же выражают агностицистские и идеалистические тенденции кантовской философии. При этом, подчеркнул И. С. Нарский, каждому из значений вещи в себе соответствует ноумен как понятие, на нее лишь указывающее, но никакого знания о ней не дающее.

Наряду с критикой субъективизма и агностицизма кантовской философии, многие как советские, так и зарубежные участники стремились выявить материалистические аспекты «Критики чистого разума». В выступлениях В. Ф. Бурлачука (Киев), В. А. Жучкова (Москва), Е. Пановой (София, Болгария), Е. Хамады (Токио, Япония), В. А. Ярочкина (Харьков) был подвергнут обстоятельному рассмотрению кантовский принцип зависимости самосознания от внешнего мира, обусловленности познавательной деятельности субъекта объективной реальностью, воздействием вещи в себе на чувственность. В этой связи следует отметить выступление Е. Хамады, который убедительно показал, что кантовское понимание активности познавательных способностей субъекта вовсе не исключает, а напротив, подразумевает наличие объекта и чувственного, эмпирического материала познания. Предпринятое в «Критике чистого разума» исследование структуры человеческой деятельности имеет своей предпосылкой взаимодействие субъекта и объекта, и потому, считает Е. Хамада, было бы неверным отождествлять трансцендентальную философию с субъективизмом и другими разновидностями идеализма, отрицающими существование объекта.

В ряде выступлений развивалась мысль, что необходимо не только констатировать материалистическое значение понятия вещи в себе, но и выявлять его роль и функции в контексте всей кантовской теории познания, например, для решения вопроса о соотношении чувственности и рассудка,



внутреннего и внешнего опыта, эмпирического содержания и «чистой» формы познания и т. п. (В. Ф. Бурлачук, Г. Г. Соловьева и др.). Именно при таком подходе может быть правильно понято и реализовано известное ленинское положение, согласно которому примирение, сочетание материализма с идеализмом является *основной* чертой философии Канта. Как отметил в своем выступлении В. А. Жучков, лишь анализ всей системы «критической» философии как целостного, хотя и внутренне противоречивого образования, позволяет понять принципиальное значение кантовского допущения вещи в себе в качестве объективной реальности и аргументированно противостоят идеалистической критике Канта «справа». Подчеркнув, что материалистическое значение вещи в себе обнаруживается не только в «эстетике», но и в других разделах «Критики чистого разума», в частности, и в учении об антинomioном разума, В. А. Жучков обратил внимание на то, что понятие noumena впервые обнаруживается у Канта уже в «аналитике», где оно играет роль рассудочного пограничного понятия, а не трансцендентальной идеи разума.

Содержательному анализу был подвергнут также кантовский принцип познаваемости вещи в себе. Отметив методологические и мировоззренческие истоки данного вывода «критической» философии, ряд докладчиков подчеркнули, что объективно кантовский агностицизм был направлен против пассивного и созерцательного понимания познания в метафизическом материализме, а также против гносеологических установок традиционного эмпиризма и рационализма, претендовавших на абсолютное определение объекта вне субъекта (Б. А. Ярочкин, Т. В. Томко). В докладе Л. А. Калининкова отмечалось, что в отличие от юмовской позиции, для Канта в мире наличного и «возможного» опыта для познания не существует никаких границ. В то же время, если для теоретического разума непознаваемая вещь в себе является пустой абстракцией, то для практически рефлективного разума вещь в себе обнаруживает свои содержательные характеристики. Тем самым, по мнению Л. А. Калининкова, Кант ограничивал возможности лишь такого познания, которое основывается на механистических принципах, и искал новые — практические и диалектические принципы познания.

Специально проблеме времени в философии Канта была посвящена работа III секции. В докладе Ю. Б. Молчанова (Москва) отмечалось, что для кантовского учения о времени характерна эволюция от реляционной и объективной точки зрения докритического периода к субъективизму и априоризму в «критических» работах. Рассмотрев соотношение концепции времени в «Критике чистого разума» с естественнонаучными теориями XVII—XVIII вв., докладчик сделал вывод, что оценка кантовского учения как новой вехи в истории развития представлений о времени является «несколько завышенной».

Этот вывод встретил серьезные возражения со стороны других участников секции, в выступлениях которых рассматривались позитивные и перспективные моменты кантовского учения о времени. Во многих докладах подчеркивались несомненные заслуги Канта в плане выявления временных структур и механизмов человеческого сознания, его активной и самостоятельной природы. Критикуя субъективистские переделки и идеалистические абсолютизации, собственные кантовской теории времени, ряд докладчиков (Н. В. Мотрошилова, Н. И. Демина, Москва, М. Рубене, Рига) отметили неправомерность трактовки этой теории как всецело субъективистской. По их мнению, Кант в известной мере отдавал себе отчет в том, что первоначальная спонтанность — временность сознания зависит не только от субъекта, но связана с его отношением к объективному миру и обусловлена воздействием вещи в себе на чувственность. Развивая данный тезис, Н. В. Мотрошилова показала односторонность сведения *философского* учения Канта в плоскость естественнонаучной проблематики, ибо в этом случае утрачивается собственный предмет кантовских исследований.

Этические, эстетические, социально-политические и философско-исторические воззрения Канта рассматривались преимущественно на V секции. Однако гуманистическое наследие мыслителя, его идеи о необходимости вечного мира между народами также занимали одно из центральных мест в работе симпозиума.

В докладе «Кант о прошлом и будущем человечества» Д. М. Гринишин (Ленинград) остановился на кантовской трактовке вопроса о происхождении и единстве человеческого рода. Воссоздавая прошлое, подчеркнул докладчик, Кант стремился учитывать естественно-материальные условия возникновения и развития человеческого общества. Рассмотрев кантовское учение об антагонизмах как движущих силах развития истории, Д. М. Гринишин отметил, что понимая сложность и противоречивость общественных отношений, Кант верил в победу нравственного начала в человеке и усматривал цель исторического процесса в создании справедливого общества и формировании гармонической личности.

Академик В. А. Штейнберг в докладе «Кант и вечный мир» подверг критике мнение о том, что у Канта якобы не было исторического чутья, глубокого интереса к социально-исторической проблематике. Однако, отметил докладчик, Кант первым поставил вопрос о войне и мире как философскую проблему и сделал ее необходимой составной частью своей философской системы. Кант глубоко осознал, что состояние войны противоречит природе человека и что перед человечеством нет иной альтернативы, кроме мирного сотрудничества между всеми народами. Вряд ли нужно доказывать, отметил В. А. Штейнберг, насколько актуальна эта кантовская идея для современной ситуации в мире.

Социально-политические воззрения Канта рассматривались и в ряде секционных выступлений. В частности, в докладе Р. Н. Блюма и Е. А. Голикова (Тарту) была предложена интересная интерпретация взглядов мыслителя на революцию. Докладчики аргументированно показали односторонность социал-реформистской трактовки Канта как безоговорочного противника всяких революций.

Проблемам культуры в философии Канта были посвящены выступления Л. А. Сусловой, Л. В. Гирко (Москва) и др. Докладчики отметили, что указанная проблематика рассматривалась Кантом весьма многопланово и пронизывала, по существу, всю его философскую систему. Тем не менее, недостаток его концепции является недооценка материальной культуры как исходной для всех других ее видов и форм.

В докладе В. К. Дябло (Калининград) был дан сравнительный анализ правовых концепций Канта и Гегеля. И. В. Бычко (Киев) рассмотрел кантовское понимание свободы как средства различения сфер действия естественных и нравственных законов и предпосылки практического применения разума. Ю. М. Бородай (Москва) посвятил свое выступление анализу историко-культурных и историко-религиозных истоков категорического императива. Э. Ю. Соловьев (Москва) остановился на теоретических предпосылках практической философии Канта, содержащихся в «Критике чистого разума» и, в частности, в его учении о диалектическом разуме. Именно здесь, по мнению докладчика, следует искать корни кантовской трактовки специфичности морального образа мыслей как постоянной, но не гарантированной в своих результатах борьбы доброй воли за осуществление своих идеалов. Позитивные аспекты кантовской эстетики были рассмотрены в докладе Л. Н. Столовича (Тарту) «Эстетика марксизма и эстетика Канта». Докладчик отметил, что кантовская трактовка специфики эстетических отношений, ценностного характера эстетических суждений, соотношения целесообразности, свободы и красоты не прошла мимо внимания Маркса и сохраняет значение для современной эстетической теории.

На двух секциях симпозиума рассматривалось соотношение философии Канта и истории философской мысли у нас в стране и за рубежом. В рамках обзора трудно охватить весь спектр персоналий и проблем, рассмотренных в выступлениях. Влияние платоновского идеализма и юмовского скептицизма на формирование кантовской философии рассматривалось в докладах Р. Л. Луканина и М. А. Абрамова (Москва). Большое внимание было уделено анализу места и роли философии Канта в истории немецкой философии и, в частности, классического идеализма. Помимо отмеченных выше докладов на эту тему, следует выделить содержательные выступления Е. Шрайтера, С. Дитцша (Берлин, ГДР), В. В. Кислицына (Уссурийск). Критический ана-

лиз различных интерпретаций кантовского наследия в буржуазной философии XX века был дан в докладах целого ряда участников. Так, например, Т. Б. Длугач, А. А. Кравченко (Москва) остановились на неокантовских трактовках Канта; Е. Панова (София) и Т. Н. Панченко (Москва) критически сопоставили учение Канта с современной аналитической философией, в частности, с воззрениями П. Стросона; Р. Гэрра (Мехико), Т. А. Кузьмина, И. П. Ферман (Москва) рассмотрели онтологические, феноменологические и экзистенциалистские интерпретации философии Канта.

Особо следует отметить тот факт, что на симпозиуме подробно анализировалось влияние Канта на развитие философии народов СССР. Много интересной и новой информации содержалось в докладах Р. Плечкайтиса, Б. К. Гензелиса (Вильнюс), П. В. Лайзана, А. Свелписа, Н. А. Гилла (Рига), А. Н. Тевосян (Ереван), А. С. Клевчени (Минск), Л. В. Полякова (Москва) и др. Малоизвестные данные из биографии Канта, а также о связях философа с Прибалтикой сообщил Я. П. Страдинь (Рига). В своем выступлении П. В. Лайзан рассказал об издателе «Критики чистого разума» И. А. Харткнохе. Просветительная деятельность рижского издателя не ограничивалась публикацией работ прогрессивных немецких философов и ученых. И. А. Харткнох имел тесные связи с русским просветителем Н. И. Новиковым, переводил на немецкий язык труды М. В. Ломоносова. О выступлении Канта в защиту литовской культуры и языка, о его поддержке борьбы литовского народа за свои права и национальную самобытность сообщил Б. К. Гензелис. Р. Плечкайтис поделился специфическими трудностями перевода «Критики чистого разума» на литовский язык, вышедшего в Вильнюсе к 200-летию юбилею кантовского труда.

Прошедший симпозиум стал яркой демонстрацией большого интереса советских и зарубежных ученых к философии Канта. Его многогранное наследие сохраняет актуальное значение и в наши дни, продолжает стимулировать современные философские исследования. На заключительном пленарном заседании председатель симпозиума В. А. Штейнберг и руководители секций единодушно отметили высокий теоретический уровень выступлений большинства участников. Оживленные, порой острые дискуссии, состоявшиеся на симпозиуме, способствовали уточнению высказанных точек зрения, более глубокому пониманию существа кантовских идей, возможных их приложений к разработке современных философских проблем.

В работе симпозиума приняло участие много молодых ученых страны, которые показали не только серьезный интерес к философии Канта, но и стремление к ее самостоятельному, оригинальному прочтению. Привлечение новых творческих сил к историко-философским исследованиям — один из главных результатов симпозиума. Другим не менее важным его итогом стало расширение научного сотрудничества и творческих контактов, а также углубление взаимопонимания и дружбы между советскими и зарубежными учеными. Этому способствовала обширная и хорошо продуманная культурная программа симпозиума. Гости из союзных республик, из социалистических и капиталистических стран были ознакомлены с достижениями Латвийской ССР за годы Советской власти, с историческими и культурными памятниками г. Риги. Интересную информацию о кантовских исследованиях в СССР, о работе музея Канта представил Калининградский государственный университет, ставший за последние годы своего рода координационным центром советского кантоведения.

Общее мнение о симпозиуме выразил в заключительном слове Президент Международного кантовского общества Г. Функе. С чувством большого удовлетворения он отметил не только прекрасную научную подготовку участников, но и господствовавшую на симпозиуме обстановку дружбы, стремление к взаимопониманию, к укреплению мира между народами.

*Д. М. Гринишин (Ленинград), В. А. Жучков (Москва),  
И. С. Нарский (Москва), В. А. Штейнберг (Рига)*



## КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

Выпуск 7

Темплан 1982 г., поз. 52.

Редактор А. М. Соколова. Техн. редактор С. В. Горбушина. Корректор В. В. Костина. Сдано в набор 19.05.82 г. Подписано к печати 24.12.82 г. Формат 60×90<sup>1/16</sup>. Сорт бумаги тип. № 3. Гарнитура литературная. Печать высокая. Печ. л. 10,25. Уч.-изд. л. 10. Заказ 1173. КУ 03960. Тираж 700 экз.  
Цена 1 руб.

---

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

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